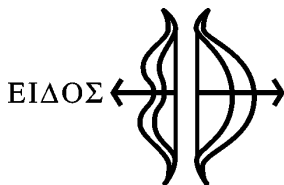


*International Readings on Theory,
History and Philosophy of Culture*

21

**ДИНАМИКА ЦЕННОСТНЫХ ОРИЕНТАЦИЙ
В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ**



**DYNAMICS OF VALUES
IN CONTEMPORARY CULTURE**

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ

ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО ПО КУЛЬТУРЕ И КИНЕМАТОГРАФИИ

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
РОССИЙСКОГО ИНСТИТУТА КУЛЬТУРОЛОГИИ

ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР “ЭЙДОС”
(САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ СОЮЗ УЧЕНЫХ)

МЕЖДУНАРОДНЫЕ ЧТЕНИЯ ПО ТЕОРИИ,
ИСТОРИИ И ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ

№ 21



издается под эгидой ЮНЕСКО

**ДИНАМИКА ЦЕННОСТНЫХ ОРИЕНТАЦИЙ
В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ:
ПОИСК ОПТИМАЛЬНОСТИ В ЭКСТРЕМАЛЬНЫХ УСЛОВИЯХ**

Главный редактор:
Любава Морева

Редакционная коллегия:
*Дмитрий Спивак (редактор выпуска),
Евгений Луняев (зам. редактора выпуска), Скай Берн, Дмитрий Ивашиинов,
Анна Конева, Аминад Магамедова, Алексей Тимашиков*

Дизайн обложки:
Евгений Луняев

FEDERAL AGENCY FOR CULTURE AND CINEMATOGRAPHY
ST. PETERSBURG BRANCH OF THE RUSSIAN INSTITUTE FOR CULTURAL RESEARCH
THE PHILOSOPHICAL AND CULTURAL RESEARCH CENTRE “EIDOS”
(ST. PETERSBURG ASSOCIATION OF SCIENTISTS AND SCHOLARS)

INTERNATIONAL READINGS ON THEORY,
HISTORY AND PHILOSOPHY OF CULTURE

№ 21



under UNESCO auspices

**DYNAMICS OF VALUES
IN CONTEMPORARY CULTURE:
*REFLECTIONS ON EXTREME & OPTIMAL CONDITIONS
FOR CULTURAL DEVELOPMENT***

Editor-in-chief:
Liubava Moreva

Co-editors: *Dimitri Spivak, Evgeniy Lunyaev*

Editorial Board:
*Skye Burn, Dimitri Ivashintcov, Anna Koneva, Amenad Magomedova, Alexey
Timashkov*

СОДЕРЖАНИЕ / CONTENTS

Любава Морева, Дмитрий Спивак //

Liubava Moreva, Dimitri Spivak

ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО / INTRODUCTION

9

КУЛЬТУРНЫЕ ЦЕННОСТИ В ДИНАМИКЕ СОВРЕМЕННОГО МИРА // ***CULTURAL VALUES IN THE DYNAMICS OF THE CONTEMPORARY WORLD***

Frances Albernaz

FROM PARADIGMS LOST TO PURPOSE REGAINED

13

Peter F. Saeverin

IDENTIFYING THRESHOLDS ON THE EVOLUTIONARY PATH:
ON THE COMPETITION OF GLOBAL PROFIT-BASED
AND LOCAL VALUE-BASED RULES

18

Chenyang Li

CULTURAL TRADITIONS AS CONFIGURATIONS OF VALUES

33

НРАВСТВЕННЫЕ МОДУСЫ КУЛЬТУРЫ

Андрей Зимбули // Andrew Zimbuli

MORAL MODI OF CULTURE

54

ЭВОЛЮЦИЯ ИЕРАРХИИ БАЗОВЫХ ЦЕННОСТЕЙ РОССИЯН
НА РУБЕЖЕ СТОЛЕТИЙ

Николай Ланун // Nikolay Lapin

EVOLUTION OF THE BASIC VALUES HIERARCHY
OF THE POPULATION OF RUSSIA AT THE TURN OF THE CENTURY

73

КРИЗИС КУЛЬТУРЫ XX ВЕКА КАК ПРОЕКЦИЯ КРИЗИСА ВАЖНЕЙШИХ
ЦЕННОСТЕЙ КРЕАТИВНОЙ КУЛЬТУРЫ

Илья Докучаев // Ilya Dokuchaev

CULTURE OF THE 20th CENTURY AS A PROJECTION
OF CRISIS INVOLVING THE MAJOR VALUES OF CREATIVE CULTURE

91

ТВОРЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ КУЛЬТУРЫ
В УСЛОВИЯХ «ОБЩЕСТВА РИСКА»
Владимир Глаголев // Vladimir Glagolev
CREATIVE POTENTIAL OF CULTURE IN THE RISK SOCIETY
101

ЭТИКА 11 СЕНТЯБРЯ: «PRO ET CONTRA»
Марина Савельева // Marina Savelieva
ETHICS ON SEPTEMBER, 11: «PRO ET CONTRA»
117

В ПОИСКАХ СТРУКТУРЫ ОПТИМАЛЬНОСТИ
Рэм Баранцев // Rem Barantsev
IN QUEST OF OPTIMUM STRUCTURE
135

**СОВРЕМЕННЫЙ МИР НА ПУТИ К ДИАЛОГУ КУЛЬТУР // PRESENT-
DAY WORLD ON THE WAY TO THE DIALOGUE OF CULTURES**

Josef Seifert
CLASH OR KISS OF CIVILIZATIONS?
144

Kam-Ming Wong
THE PLAY IS THE THING: BORDER CROSSING FROM CHINA MEN
TO TRIPMASTER MONKEY
168

Shaykh 'Abd Al Wahid Pallavicini
ABRAHAMIC MONOTHEISM AGAINST TERRORISM
179

Ahmad 'Abd al Waliyy Vincenzo
CIVILIZATION AND RELIGIOUS FREEDOM IN THE WEST AND IN ISLAM
186

Ouyang Kang
SURMOUNTING CULTURAL “WEI CHENG (FORTRESS BESIEGED)”
PHENOMENON IN THE COMPARATIVE PHILOSOPHY RESEARCH. THE
INTERCULTURAL BARRIER, MISUNDERSTANDING AND THEIR OVERCOMING
189

Vincent Shen

MULTICULTURALISM:
FROM POLITICS OF RECOGNITION TO POLITICS OF GENEROSITY

190

**ПАРАДОКСЫ ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ
В КУЛЬТУРНОМ ОПЫТЕ СОВРЕМЕННОСТИ // PARADOXES
OF HISTORICAL DEVELOPMENT IN THE CULTURAL
EXPERIENCE OF THE CONTEMPORARY WORLD**

Stephen A. Erickson

THE PHILOSOPHY OF HISTORY IN HEGEL, HEIDEGGER AND JASPERS

191

ПРОШЛОЕ КАК БУДУЩЕЕ: СТАРОВЕРИЕ
В КОНТЕКСТЕ АКТУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ ЛАТВИИ

Надежда Пазухина // Nade•da Pazuhina

PAST AS FUTURE: OLD-BELIEVER'S CULTURE
IN THE CONTEXT OF ACTUAL CULTURE IN LATVIA

201

Walter Suess

INTO DEHUMANIZATION AND BACK – THE JEW IN GERMAN FILM
FROM THE 1920^{IES} TO THE PRESENT

214

ВРЕМЯ ЧЕЛОВЕКА – ВРЕМЯ СТРАНЫ

Вадим Рабинович // Vadim Rabinovich

TIME OF HUMAN BEING – TIME OF MOTHERLAND

216

ТЕХНОЛОГИЯ, ЭКОНОМИКА И ЧЕЛОВЕК:
ДИАЛЕКТИКА СТИХИЙНОСТИ И СОЗНАТЕЛЬНОСТИ
В ОБЩЕСТВЕННОМ РАЗВИТИИ

Александр Святков // Aleksandr Svyatov

TECHNOLOGY, ECONOMY, AND HUMAN BEING: THE DIALECTIC OF THE
ELEMENTAL AND CONSCIOUSNESS IN SOCIAL DEVELOPMENT

226



ВЛАСТНЫЕ МЕХАНИЗМЫ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ //
POWER MECHANISMS IN PRESENT-DAY CULTURE

ИДЕЯ КАК ВЛАСТЬ

Елена Целма // Jelena Celma

IDEA AS POWER

236

Enese Sviestina

THE ROLE OF VARIOUS CULTURE EXPRESSIONS
IN THE PROCESSES OF POWER MANIPULATIONS

246

ОТ ВЫСОКОЙ КУЛЬТУРЫ К ПОП-КУЛЬТУРЕ:
ПРОИЗВОДСТВО И ПОТРЕБЛЕНИЕ КУЛЬТУРЫ
Юрате Чернявичюте // Jyrate Cernevičytė

FROM HIGH CULTURE TO POP CULTURE:
THE PRODUCTION AND THE CONSUMPTION OF CULTURE

255

ЗАГАДКА УСПЕШНОСТИ:

МОЖНО ЛИ БЫТЬ ОПТИМАЛЬНЫМ В ЭКСТРЕМАЛЬНЫХ УСЛОВИЯХ

Елена Ярославцева // Elena Yaroslavtceva

THE MYSTERY OF SUCCESS:

IS IT POSSIBLE TO BE OPTIMAL IN EXTREMAL CONDITIONS?

270



ЯЗЫКИ КУЛЬТУРЫ И ПРОБЛЕМЫ ПОНИМАНИЯ
КУЛЬТУРНЫХ СМЫСЛОВ // LANGUAGES OF CULTURE AND
PROBLEMS OF UNDERSTANDING CULTURAL MEANINGS

Skye Burn

THE READINESS FACTOR: OPTIMAL CONDITIONS
FOR A CHANGE OF HEART AND MIND

279

Zoltan Kalmar

THE MOON-LANDING AND THE PHILOSOPHICAL SEISMOGRAPH
293

Frank H. Weiner

THE GENTRIFICATION OF HERMENEUTICS: FLAT SCREENS,
REALITY SHOWS AND THE TECHNOLOGIES OF LITERALNESS
304

Steven Shankman

THE PROMISE OF LANGUAGE IN THE DEPTHS OF HELL:
PRIMO LEVI'S «CANTO OF ULYSSES» AND INFERNO 26
315

Enrique Vanъs, Fermнn Lorente Salaberri, Urko Osaca

RELIGION, CULTURE AND CONFLICT
331

Tsu-Chung Su

THE DYNAMICS OF MELANCHOLIA AND THE PRODUCTION OF ART,
LITERATURE & CULTURE: READING JULIA KRISTEVA'S BLACK SUN:
DEPRESSION AND MELANCHOLIA
358

РОЛЬ СТЕРТЫХ МЕТАФОР В РИТОРИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ:
ОТ РАЦИОНАЛЬНОСТИ К ЭСТЕТИКЕ

Илзе Федосеева // Ilse Fedoseeva

THE ROLE OF DEAD METAPHORS IN RHETORICAL DISCOURSE:
FROM RATIONALISM TO AESTHETICISM
385

ПРЕДИСЛОВИЕ

Седьмой международный философско-культурологический конгресс «Динамика ценностных ориентаций в современной культуре» был проведен под эгидой ЮНЕСКО на базе Санкт-Петербургского отделения Российского института культурологии и кафедры ЮНЕСКО по компаративным исследованиям духовных традиций, специфики их культур и межрелигиозного диалога, при поддержке и организационном содействии Санкт-Петербургского Научного центра Российской Академии наук (СПб НЦ РАН), Объединенного научного совета по гуманитарным проблемам и историко-культурному наследию СПб НЦ РАН, Российского фонда фундаментальных исследований, Министерства культуры РФ, также Международной ассоциации «Русская культура» в Санкт-Петербурге, в 2004 году.

Конгресс продолжал ряд международных конференций и симпозиумов, организованных и проведенных Санкт-Петербургским отделением Российского института культурологии и Философско-культурологическим исследовательским центром «Эйдос» при Санкт-Петербургском союзе ученых, в рамках долговременной научно-исследовательской и организационной программы Международного центра фундаментальных исследований современной культуры. Среди них были: Первые Международные философско-культурологические Чтения «Язык и текст: онтология и рефлексия» (1992), Вторые Международные философско-культурологические Чтения «Парадигмы философствования» (1995), Третья международная философско-культурологическая конференция «Проблемы общения в пространстве тотальной коммуникации» (1998), а также симпозиумы: «В Лабиринтах культуры», «Размышления о Хаосе», «Культурология – как она есть и как ей быть?», «Метафилософия», «Символы, образы, стереотипы современной культуры», «Интеллект, воображение, интуиция: размышления о горизонтах сознания». Помимо того, был проведен Первый цикл международных философско-религиозных дискуссий «Онтология диалога как основная ценность религиозного и культурного опыта», и прочие научные симпозиумы и дискуссии. Научные результаты каждой из встреч нашли свое отражение в изданных нами двадцати томах тематических многоязычных выпусков «Международных чтений по теории истории и философии культуры».

Общая задача конгресса состояла в том, чтобы проблематизировать философские и аксиологические аспекты динамики современной культуры. Человек сегодня имеет дело с серьезными смещениями в парадигмальной системе координат ценностно-онтологических ориентаций. Ситуация «стремительно прибывающего будущего» (Тоффлер), описанная теоретиками XX века, интенсивно трансформирует культурные реалии и стереотипы жизни. Точкой выбора оказывается «ценность человечности» или отказ от нее в пользу пост-человеческой глобальной цивилизации. Стратегическая значимость исследовательских усилий не только для понимания и описания происходящих в современной культуре процессов, но и для предельно достоверного прогнозирования их возможных последствий, неизмеримо возрастает в

условиях ориентационно-ценностных исторических трансформаций, с неизбежностью которых имеет дело современное человечество. Наличие системного кризиса, представляющего собой единство кризисов экономического, социально-политического и психологического, делает предельно значимым проведение концептуально-теоретического анализа экстремальных и оптимальных условий бытия культуры.

Прагматически-технизированная цивилизация по природе своей ориентирована на ускорение и на «успех» любой ценой, на тиражируемость собственных достижений, их распространяемость и массовость повседневного потребления. Новые информационные технологии, обеспечивающие процессы глобализации, являются «успешным» техническим средством для решения задач прагматически-технизированной цивилизации: расширяться и доминировать. Эксплуатация низовых форм культуры, с их ориентацией на телесный комфорт, материальное благополучие и развлечение, надежный способ обеспечить требуемую массовость потребления любого продукта, в том числе и программного.

Сегодня, когда мировое сообщество все громче говорит на уровне деклараций и манифестов о необходимости сохранения культурного многообразия, подчеркивая важность спасения материального и нематериального наследия национальных культур, следует не упустить из виду необходимость сохранения тех степеней свободы, достоинства, этической и эстетической ответственности самого человека, которые позволяют ему быть не только потребителем и хранителем, но прежде всего творцом культуры. Как следствие, предметные области и частные эпистемологии как таких традиционных научных дисциплин, как философия, история, филология, психология, так и менее традиционных, таких, как культурология, семиотика, футурология, цивилизационные и стратегические исследования послужили основой предметного поля конгресса, построенного на принципах трансдисциплинарности, гуманизма и культурного плюрализма.

К числу основных направлений конгресса относились: судьба культурных ценностей в динамике современного мира; современность на пути к диалогу культур; парадоксы исторического развития в культурном опыте современности; властные механизмы современной культуры; языки культуры и проблемы понимания культурных смыслов. Это предметное поле, разделенное на ряд более частных областей, привлекло значительное внимание как отечественной, так и международной общественности. В пленарных и секционных заседаниях конгресса приняло участие с докладами и сообщениями более 150 участников из России и стран СНГ, стран Европейского Союза и исламского мира, США и Китая, представлявших целый ряд университетов, колледжей и международных организаций.

Как следствие, редакционно-издательскому совету представилось целесообразным сохранить данную рубрику и в структуре данного тома, в котором представлены доклады ключевых участников конгресса. Предпринимая настоящее издание, мы выражаем твердую уверенность в том, что все включенные в него тексты, представляющие целый спектр научных направлений, школ и традиций, свидетельствуют не только о конструктивности

продолжения фундаментальных исследований культуры в условиях постиндустриального, стремительно глобализирующегося мира, но и о возможности достижения в его рамках «оптимальности в экстремальных условиях».

Любава Морева, Дмитрий Сивак

INTRODUCTION

Seventh International Congress on Philosophy and Culture ‘Dynamics of Value Orientations in Contemporary Culture’ was conducted under the auspices of UNESCO basing upon the facilities of the St.Petersburg branch of the Russian Institute for Cultural Studies, and the UNESCO Chair on Comparative Studies of Spiritual Traditions, their Specific Cultures and Interreligious Dialogue, in partnership and with generous help from the St.Petersburg Scientific Centre of the Russian Academy of Sciences; United Scientific Council for the Humanities and Cultural Heritage problems of the aforementioned Centre; Russian Foundation for Basic Research; Ministry of Culture of the Russian Federation; and the International Association ‘Russian Culture’, in St.Petersburg, in 2004.

The Congress continued a row of international conferences and symposia, organized and conducted by the St.Petersburg branch of the Russian Institute for Cultural Studies, and the Philosophical and Culture Research Centre ‘EIDOS’, St.Petersburg Scientific Guild, in the framework of research and organizational program of the International Centre for Fundamental Studies in Modern Culture. This row comprised:

- the First International Readings in Philosophy and Cultural Studies ‘Language and Speech: Ontology and Reflection’ (1992);
- the Second International Readings in Philosophy and Cultural Studies ‘Paradigms of Philosophizing’ (1995);
- the Third International Conference in Philosophy and Cultural Studies ‘Problems of Intercourse in the Space of Total Communication’ (1998);
- and also symposia: ‘In Labyrinths of Culture’, ‘Meditations on Chaos’, ‘Cultural Research as it is, and as it would be’, ‘Metaphilosophy’, ‘Symbols, Images, Stereotypes of Contemporary Culture’, ‘Intellect, Imagination, Intuition: Meditations on the Borders of Consciousness’.

Beside that, cycle of Cross-cultural and Interreligious Discussions ‘Ontology of Dialogue as the Main Value of Cultural and Religious Experience’ was conducted, along with a number of other symposia and discussions. Their scientific results found place in twenty volumes of thematic multilingual volumes of our ‘International Readings in Theory, History, and Philosophy of Culture’.

General objective of the Congress consisted in providing deep inquiry into philosophical and axiological problems of modern culture. People are having to do now with serious shifts in paradigmatic co-ordinates of value and ontological orientations. The situation of ‘rapidly forthcoming future’ (Toffler), vividly depicted by scientists of the 20th century, tends to intensively reform cultural realities and life stereotypes. The ‘point of choice’ is conditioned either by ‘value of being human’, or to

renounce it in favor of post-human global civilization. Strategic purport of research strivings for not only description of cultural dynamics, but also for prognosis of their future results, is rising in the framework of organization and value transformations, necessary for present-day mankind. Systemic crisis, being formed by economic, socio-political, and psychological crises, leads us to necessity of conducting conceptual analysis of extreme and optimal conditions for cultural growth.

Pragmatic technology-based civilization is, by its very nature, aimed at acceleration and success at any cost, at high reproducibility, and the spread of its own achievements and their daily mass consumption. The New Information Technologies and networks in the service of the so-called globalization processes are first and foremost effective means of achieving the key objectives of the pragmatic technology-based civilization: expansion and domination. The required mass consumption of any product, including software, is easily secured by exploiting the lower forms of culture, those parts oriented toward bodily comforts, material well-being, and entertainment.

Today, when the world community is loudly speaking in declarations and manifestos on the necessity of safeguarding cultural diversity, emphasizing importance of preservation of both material and immaterial heritage of national cultures, one has to preserve also the degrees of freedom, dignity, ethical and aesthetic responsibility of each person, whether to be a consumer, or a creator of culture. As a result, subject matters and particular epistemologies of both traditional disciplines, like philosophy, history, psychology, and non-traditional ones, like cultural studies, semiotics, futurology, civilization and strategic studies, have formed the conceptual field of the congress, based upon principles of transdisciplinarity, humanism, and cultural pluralism.

The list of the main topics of the Congress included: cultural values in the dynamics of present-day world; modernity on the way to dialogue of cultures; paradoxes of historical development in cultural experience of humanity; power mechanisms in contemporary culture; languages of culture and problems of understanding of cultural codes. This subject field, divided into a set of particular topics, has drawn considerable interest of international audience. About 150 participants from Russia and the post-Soviet countries, European Union and the Islamic world, the USA and China, representing a variety of universities, colleges, and international organizations, have taken part with reports in plenary and section meetings.

As a result, Editorial Board felt justified to preserve the aforementioned structure, regarding it as basic for the present volume of proceedings, which contains reports of keynote participants of the Congress. We undertake present edition in firm trust that all texts included in its framework, presenting a wealth of scientific directions, schools, and traditions, testify not only to constructiveness of prolonging systematic studies of fundamental aspects of culture against the background of the post-industrial, rapidly globalizing world, but also to possibility of attaining optimality in the extreme conditions', provided by its dynamics.

Liubava Moreva, Dimitri Spivak

FROM PARADIGMS LOST TO PURPOSE REGAINED

Frances ALBERNAZ

UNESCO Division of Foresight, Philosophy and Human Sciences

Particularly since Newton's laws of motion were discovered, humans have been seeking to uncover and formulate the basic and – if possible – mathematical rules according to which society functions. In the 19th Century, for instance, human measurements were ranked according to a mathematical scale that is now popularly called a Bell Curve, where one determines the “norm” at the middle and extremes are held to be deviations. Models have also been applied for the purpose of explaining behaviours – of people, communities, economies, the shape of cities, etc – and making forecasts in regard to the same. This aroused hopes in the existence of secret rules for good society or formulas for happiness that were just waiting to be discovered.

In social and human fields, models which up until very recently were held up as quite solid have been increasingly revealing complexities and meeting with contradictions. In this and in many other respects, if we look back a few years, the still young XXth Century may now appear to us as a time of greater clarity and stability than today. Aptly named *The Age of Extremes* by historian Eric Hobsbawm¹, that Century faced extreme dangers but nourished great expectations. To be sure, Hobsbawm's “Age of Extremes” was hardly bereft of ambiguities. But we are reminded that, at its apex, that century saw the international community emerge from two bloody global conflicts with renewed faith in international cooperation. In the course of that Century, the quality of many lives improved, thanks to increased knowledge and education in science and medicine. But there was a sense of purpose, a concern with society-building and with bringing the benefits of knowledge to all. It was time for a the founding and development of instruments of worldwide cooperation. Among these was UNESCO with its aim to harness the power of knowledge in the service of peace and peaceful causes.

Today many of us awaken to find our work unfinished and our faith in science and reason somewhat shaken. We are made increasingly aware that the very modernization process we have to thank for ostensibly improving the human lot is coming at a cost which may be higher than we thought.

Many voices are expressing the fear that the “change, growth, progress” model that thrived as the engine of modernization may be spinning out of control. Will we become the “Risk Society”, the “Age of Fear”? Gone are the certainties. It is not unusual to hear the sacred character of such words as “democracy”, “development”, “emancipation” and “progress” unabashedly challenged at international fora. Creation and innovation continue to thrive in the fields of science, culture and the arts. What is critical is the loss of clarity in regard to what is truly beneficial for all, to what is beautiful and good beyond doubt, what I am for, what I am against.

In their readings of the contemporary world, sociologist Manuel Castells² and economist Jeremy Rifkin³ have pinpointed the cultural and political implications of new technologies and global economics. Network and access are words which bring to mind a flattening out of that old pyramid which projected unequivocal models upon an industrial “mass society” and a knitting of human ties going well beyond traditionally acknowledged boundaries and hierarchies. Optimistically, we might see a shift from an “Age of Extremes” to an age of exchanges; a transition from a vertical, controlling or authoritarian relationship model into a horizontal, freer, more fraternal and more empowering pattern of ties. Can one hope that this change will lead to fuller, more critical participation of individuals in a world community of symbolic exchanges?

According to Rifkin, *The Age of Access* “is bringing with it a new type of human being. (...) “protean” generation (...) comfortable conducting business and engaging in social activity in the worlds of electronic commerce and cyberspace (...).” “(...) everyone is embedded in commercial networks of one sort or another (...) cultural time wanes, leaving humanity with only commercial bonds to hold civilization together.” “Can civilization survive where only the commercial sphere is left as the primary mediator of human life?”, Rifkin asks. We know that the Age of Access comes not only with enabling digital bonds, but also with gaping, disabling “digital divides”. For Rifkin, “the question of access takes on a political import of historic proportions”.

Through an observable economically determined softening of borders and new communication technologies, we see emerging a society we rightly call global. But this society is no more universal, consensual or uniform than any other society. The growing impact of communications technologies and global interactions underpins a need to reflect on values and knowledge issues from intercultural, multidisciplinary perspectives.

UNESCO launched such a reflection in the framework of a project entitled *Pathways of Thought*, starting with an uncompromising assessment of the possibility of thinking itself. This initial assessment, as reflected in UNESCO's publication *Thinking at Crossroads: in Search of New Languages* itself raised further questions that led UNESCO to conduct a series of dialogues on the roles of memory and reason in concept formation, the place of books and writing in the information revolution, the coming together of different rationalities, the emerging faces of humanism and the impact of new knowledge upon society.

For knowledge to remain at the service of humankind, it must cultivate a deeply ethical relationship with society. It must survive all the paradigm shifts and all the vicissitudes that we are witnessing by making its own the wisdom of living in a society. With this in mind, *Pathways of Thought* has recently shifted its focus to emerging forms of solidarity, emancipation, social cohesion and community-building within and across borders. Revisiting, in other words, questions of human values, dignity and purpose. This entailed reopening and trying to give renewed meaning to the multifaceted, oftentimes contradictory, once and future paradigm of "humanism". The International Pathways symposium held in Egypt last December on "Emergent Humanisms" thus tackled such questions as: are we seeing a new sense of relatedness and connectivity in civil society's willingness to challenge unbridled commercial motives and to create new communities of shared interests? Could disinterested humanisms, humanisms in a truly *plural* sense, take root in the diversified, fragmentary settings that are emerging in the wake of traditional structures? Could such humanisms in the plural refrain from acquiring a globalizing, authoritarian or totalitarian character?

As sacred concepts are relativized, as paradigms lose their stability, the teleological faith in the perfectibility of our world takes a severe blow. Should utopian thought and practice still be pursued in our day and age? Indeed can they be? Under the circumstances, the question may be well be "Can they *not* be?". When such notions as culture, society and nation-state are themselves divested of stability, what can we do but rethink more deeply the spaces and the faces of human relations and exchanges? That is the rationale behind the forthcoming UNESCO/Pathways meeting on "Readings of Utopia". As this reflection develops, a further meeting may be planned on the places of citizen dialogue and practice, "from cityscapes to cyberspace". This would be in 2005.

Conclusion

It may be precisely because they were overwhelmingly globalizing and absolutizing that the paradigms we once revered are losing stability. The very notion of paradigm has all too often been involved with the idea of control, domination. The paradigm, the global, the total, can easily become indiscriminate operators on a quantitative scale. To resist the blind process of selection and rejection, to salvage the fragment, the grassroots, the subjective, (Would Mikhail Bakhtin say the “prosaic”?), one must move to a qualitative plane of special needs and special gifts.

For the blueprint of the planetary city, the road to a world citizenship, now seems to us riddled with paradox and ambiguity. To illustrate this, let me resort to a fable (which I find delightful) from Italo Calvino’s *Invisible Cities*. This very short book consists of several dialogues between Marco Polo, the Venetian trader and adventurer, and the Tartar ruler Kublai Khan. Having listened to Marco Polo’s emblematic, highly imaginative descriptions of a number of invented cities, the melancholy and aged Khan, who has seen his empire expand beyond his grasp, turns and says:

“From now on I’ll describe the cities to you,» (...) «in your journeys you will see if they exist(...) I have constructed in my mind a model city from which all possible cities can be deduced,» (...) «It contains everything corresponding to the norm. Since the cities that exist diverge in varying degree from the norm, I need only foresee the exceptions to the norm and calculate the most probable combinations.»

”I have also thought of a model city from which I deduce all others,» Marco answered. «It is a city made only of exceptions, exclusions, incongruities, contradictions. If such a city is the most improbable, by reducing the number of abnormal elements, we increase the probability that the city really exists. So I have only to subtract exceptions from my model, and in whatever direction I proceed, I will arrive at one of the cities which, always as an exception, exists. But I cannot force my operation beyond a certain limit: I would achieve cities too probable to be real.»

With gentle humour, Calvino reveals the madness in a reason that outguesses reality by squeezing it into a mathematical mold. We must learn to resist the urge of totality and finality, and strive to hear the polyphony and

the inevitable contradiction. Less secure in certain half-certainties, we may be able to tread more lightly, more gently upon our Earth. In this sense, the challenge of building an inclusive, worldwide *civitas*, with open minds, open arms, and peaceful intent, is a challenge that may take us from “paradigms lost” to “purpose regained”.

NOTES

¹ Eric Hobsbawm, *The Age of Extremes : a History of the World, 1914-1991* ; 1995.

² Manuel Castells, *The Rise of the Network Society, The Information Age: Economy, Society and Culture*, Vol. I, Cambridge, MA, Oxford, UK, Blackwell (1996)

³ Jeremy Rifkin, *The Age of Access : The New Culture of Hypercapitalism Where All Life Is A Paid-for Experience*, May 2000.

**IDENTIFYING THRESHOLDS
ON THE EVOLUTIONARY PATH:
ON THE EMERGENCE OF THE NEW OUT OF THE OLD**

Peter F. SAEVERIN

*Heinrich Heine University Duesseldorf
Private University Witten/Herdecke*

Cultural Development

From where to where?

Culture is not static but dynamic. But Culture also rests on tradition and boundaries. The logical consequence is to state that Culture is a paradox phenomena because it fulfils the equation of being A and non A at the same time. How can this paradox be resolved? One attempt of an answer can be seen in the hypothesis of the process of making history, of development and progress, of evolving along the path of history. The polar field, in which culture evolves, is set between 'mobility' and 'constraint'. Culture has to find the balance between the two forces to evolve peacefully. But empirically cultures often do not evolve symmetric or steadily in balance of the two. Changes appear in transitions and transitions imply a specific dynamic that is condensed in certain periods of change, epoch making changes. Cultural development therefore has to be understood as a process that has different amplitudes of transition-intensity. Those phases when substantial change occurs can be called cultural shifts. But from where to where do cultures develop? When is a culture obsolete and when does it change? And how long does it take to conduct that change? Can that change be conducted or will the change occur unavoidably? What significance has the individual? What are the significant influences? Society? Politics? The Economy? Technology? War? Religion? Art? Literature? Or even Philosophy?

The issue is complicated and the answers – if there are any – will not be clear cut and crisp definitions. The minimum we can say is that cultures develop from one change to another and in between we find something like a paradigm, an epoch, a cultural identity. But to maintain that identity this identity has to change over and over again to govern continuity. As Hegel

has written in his 'Differenzschrift', identity means identity with non-identity. Therefore culture is never identical with itself but is longing for its new identity. And the act of longing is a representation of the non-identity. Both together, identity and non-identity constitute what we call a certain culture. And each culture develops along a historical path that tries to approach a specific vision or utopia. Cultural development therefore is a never-ending story, that is fixed *ex post* by the narration of history and *ex ante* by anticipating the future by the present. And the present of the present is the moment when changes take place and the Old will be transformed into the New.

Connecting the New and the Old in the process of transition: Thresholds

But what is the inherent relation between the Old and the New? The relation is constituted by the present and the present is the medium between the past (which is equal to the Old) and the future (which is equal to the New).

For the New to emerge it is essential to be in unification with the Old. But at the same time the New has to be separated from the Old to constitute the difference between the two. Again it turns out to be a paradoxical situation. But we may state here, that the two do have a genetic relationship, which is established by the process from transforming the Old into the New. But where is the measurement to decide that the Old has been transformed into the New? And is it not always the case, which the Old becomes the New in the sense that everything is in flow all the time as Heraclites has emphasized before the birth of classical philosophy. Even if we accept that everything is in flow we do have to admit that sometimes currents or rivers are quite and sometimes they are extremely forceful. What I am talking about here in an allegoric way is the issue of changes and shifts. And for changes to occur it is required that in certain times a condensation of forces accelerates the movements so that we can speak of a shift afterwards. In other words: The process of transition that goes along with a change means to cross a threshold. But the metaphor of a threshold has to be used very carefully because it suggests a material picture that is not given when speaking about changes and the emergence of the New. The crossing of a threshold can be perceived only after crossing of a threshold. The maximum perception is to get a clue or a suspicion of being in the process of crossing the threshold.

Therefore I will concentrate on the phenomena of thresholds to get a clearer picture of changes and shifts. The problem to face here is that the literature on thresholds is not very well developed in Philosophy or in the

Humanities. The reason for that might be the violation of the ‘law of the excluded middle’ and the ‘law of identity’ as they dominate Western thought (*tertium non datur*) since the time of classical philosophy. The threshold therefore can be seen as the ‘included middle’ that enables change and the emergence of the New. But as a consequence the threshold constantly implies a contradiction breaking up with the axiomatic laws.¹

Up to here we have clarified the philosophical and logical preconditions for change and in the end for the New to emerge. But that is the most abstract level of inquiry. It is the academic frame in which human construction places the phenomena of transition that are so difficult to grasp with language. The term threshold as it has been worked out elsewhere² can be seen as a method and as a tool to describe the fluid phenomena of transition with philosophical language.

But on a more practical level change occurs when different systems or currents or cultural belief systems coexist at the same time and participate in a process of competition. Therefore change can be seen as a phenomena of competition between different forces. The common form for that competition is the fall of an old force (or paradigm) and the rise of a new force (or paradigm). There is a time in between, where both systems have equal power and the competition between the two will decide which one prevails. The process of competition and the gaining of critical mass of one of the two (there can be of course more than two systems) can be seen as a representation of the philosophical term ‘threshold’ that is constituted by a contradictory environment. To understand cultural development in terms of a threshold on the evolutionary path it is therefore required to introduce the phenomena of competition in a non-economic context.

Fundamentals on the principle of competition

Competition as “ontological universal”

To understand competition as “ontological universal” is the expression of the evolutionist Philosopher and Economist Herrmann-Pillath. Following his writings ‘competition is a crucial feature reality’ (Herrmann-Pillath, 2000a, 275). But what exactly is this ‘crucial aspect’ about, that has been named an ‘ontological universal’? Following Herrmann-Pillath further, competition is defined as the process that is given, when there is a number of entities, whose individual reproduction depends on scarce resources and whose variation determines the degree of the usage of these resources (Herrmann-Pillath,

2002, 33f.). This process can be seen as the fundamental principal of the evolutionary process of development. Or as Kasper/Streit note: “Competition is the evolutionary process of interaction” (Kasper/Streit, 1999, 228).

But without drowning to deep into economic theory we have to state here, that competition is an organizing principle that enhances change of knowledge and its historical manifestations. (Herrmann-Pillath, 2002, 34). Therefore once again competition can be seen as a threshold that by crossing manifests a decision how the near future will be influenced by that decision. But when we keep Heraclites’ theorem in mind, that everything is in flow all the time, we have to take into consideration those phases, when competition seems to be won or lost and call it a threshold, that has just been crossed and that will produce a disposition for the next change in the knowledge and belief system.

It is therefore required to understand competition not only as an economic term that explains how markets work, but as an universal principle for the transformation of the Old into the New, that organizes knowledge, beliefs, art, interaction and finally culture.

Knowledge and “Competition as discovery procedure”

For transforming the Old into the New by means of competition it is the next step to analyse the process of competition in terms of its quality as a threshold.

The philosopher and economist Friedrich Hayek wrote an article in 1968 that still is exceptional in describing what competition is about. The title of the paper is: “Competition as discovery procedure”

Hayek, the Nobel laureate speaks first of all of a ‘procedure’ that constitutes competition. This procedure produces knowledge that has an advantage compared to the old knowledge. By that procedure a ‘spontaneous order’ will be established “The concept of an ‘order’ [...] has the advantage that we can meaningfully speak about an order being approached to various degrees, and that order can be preserved throughout a process of change“ (Hayek, 1968/78, 184).

The term ‘procedure’ Hayek chooses, already suggests that he is arguing for a process-order. The order he proclaims has the quality of not being predictable. The results of the competitive order are always unanticipated. Hayek finds the words of “The order, that will form itself” (Hayek, 1968/78, 184). We might interject here and refer to Ludwig Wittgenstein and his

'Tractatus Logico Philosophicus' and his account on the mystic in § 6.522. In that particular paragraph Wittgenstein speaks about the 'Unspeakable', that will show itself. The quality of the unspeakable and the unanticipatable show their transcendent roots. But in competition it is the 'procedure' that produces an outcome, which is the order, which constitutes the disposition for further 'discovery procedures'. Hayek speaks in this context about the value of competition: "Competition is valuable only because, and so far as, its results are unpredictable and on the whole different from those which anyone has, or could have, deliberately aimed at" (Hayek, 1967/94, 180).

This 'competitive game', as Hayek calls it, is "partly of skill and partly of chance" of the players. But by that random element of chance it is ensured, following Hayek, that "the real equivalent of whatever his share turns out to be, is as large as we know how to make it" (Hayek, 1967/94, 186).

It is unnecessary to mention here that Friedrich Hayek has been employed by Liberals and Neoliberals to legitimize their ideologies. Hayek himself makes a statement about the proper understanding of his idea of competition that contains a clearly ethical notion that contradicts neoliberal ideologies. He elaborates his thought with game theory terminology: "The game is, to use up-to-date language, not a zero-sum game, but one through which, by playing it according to the rules, the pool to be shared is enlarged" (Hayek, 1968/78, 186).

However, I would like to concentrate on the philosophical core of his theory, which in my eyes is ideology-free. Hayek admits that the beneficial effects of competition "must include disappointing or defeating some particular expectations or intentions" (Hayek, 1967/94, 180). The question that he does not raise here is that of the access to the 'competitive game' for all players. As soon as some dominant players have gained power, the competition is not free anymore and therefore the effects of the game are no more beneficial in the way they could have been. Hayek writes: "It is one of the chief reasons for the dislike of competition that it not only shows how things can be done more effectively, but also confronts those who depend for their incomes on the market with the alternative of imitating the more successful or losing some or all of their income" (Hayek, 1968/78, 189).³

Competition therefore is not a negative regulation or morally difficult, it is an organizing principle, that has to be played according to the rules by its participants. James Buchanan describes the link between culture and competition: "The market as a culture of reciprocity, is a "public good",

beneficial to all who participate and it should be valued as such“ (Buchanan, 1999, 54). This statement is perhaps too euphemistic but nevertheless it shows the connection between culture and its development in terms of competitive means. Hayek at the end of his essay puts emphasize on the constructive power of competition compared to other organizational forces: “Competition produces in this way a kind of impersonal compulsion which makes it necessary for numerous individuals to adjust theirs way of life in a manner that no deliberate instructions or commands could bring about” (Hayek, 1967/94, 189).

Finally we have to elaborate the relation between competition and the emergence of the New. It is already said, that competition is one very powerful principle that organizes the transformation from the Old into the New by free and effective means (assumed the players play according to the rules). This approach is a method of understanding competition as a threshold, as the threshold mediates between the Old and the New. The discovery procedure Hayek mentions is the process of crossing that threshold and every competition also triggers a change. But the change does not only occur in the economic phenomena of the price, it is also a cultural change, that influenced values, customs and language.

But for that procedure to take place it is necessary to have some thresholders, that trigger the change pull the others into the New. This procedure can be characterized as a critical mass phenomena, which Hayek describes as follows: The “required changes in habits and customs will be brought about only if the few willing and able to experiment with new methods can make it necessary for the many to follow them, and at the same time to show them the way. The required discovery process will be impeded or prevented, if the many are able to keep the few to the traditional ways” (Hayek, 1968/78, 189). If only the few cross the threshold the change will not gain critical mass and trigger a major shift. The reasons for the many not to follow can be manifold. But we may state here that certain outstanding persons are needed to conduct the change within the discovery procedure of competition that can be characterized with Victor Turner as liminal entities, who “are neither here nor there; they are betwixed and between the positions assigned and arrayed by law, custom, convention, and ceremonial” (Turner, 1969, 95). This being on the threshold is the process of Hayeks discovery competition is about and that triggers cultural change and therefore also criticises values, traditions and customs.

Transdisciplinary Approach: 'Saddle Points' and 'Overlaps'

To describe and understand 'thresholds on the evolutionary path' – as the paper advocates – it is essential to elaborate the notion of the term 'evolutionary path'. Up to here it has been said that competition is the organizing principle for development and change. But to understand development and change it is required to understand the relation between the Old and the New, which can be approximated by the metaphor of a 'path'. The 'path' connects the Old and the New genetically through time and space. In modern transformation and evolutionary theory the term 'evolutionary path' has been established and characterizes the movement of a development from the point of view of that particular development (and not from an ideological point of view).

In the following the findings from other scholars such as from M. Aoki, who is an evolutionary economist, will be translated and converted into the philosophical theory of thresholds. The most striking feature presented by Aoki is the 'bifurcation of an evolutionary path'. In this model he introduces the term 'saddle point'. This is not all new and especially this is not a genuine contribution from evolutionary theory. Particularly in the field of philosophy of history the notion of a saddle point has been widely discussed and accepted.⁴ Nevertheless I am of the opinion, that evolutionary theory does have a altered approach that is of value for the issue here. The 'evolutionary path' is described in terms of a stable equilibrium, which is the ruling paradigm or culture or belief system or whatever name is appropriate. But when changes occur, the main equilibrium loses influence and power and other rising equilibria will gain influence. What happens next in the process of change is the competition between different equilibria. This is the phase of the change to happen. This phase might take some time and is called transition period or liminal period. This has been witnessed in all major shifts in history, past and present.⁵

The phase when this change occurs is called by Aoki the 'phase of an overlap', when the competing equilibria struggle with each other until one equilibria will prevail. This phase is characterized by ambiguities and hybrid situations, which has to do with the less stable equilibria competing with each other. The threshold idea here is the particular moment, when the point of no return has been crossed and when a certain dynamic is set free that makes the change perceivable. In Hayek's terms this is the spontaneous order, which is achieved by the competition between the different equilibria. That particular

moment is described by Aoki as *saddle point* “[which can] be characterized as a “punctuated equilibrium” featuring both path dependence and novelty, as well as both endurance and juncture points“ (Aoki, 2001, 183).

At the very moment of transition the different competing equilibria constitute a third state with a quality of its own, that does not have extension, but that makes the crucial difference. This saddle point, as Aoki calls it, also represents an equilibrium. But that transitional equilibrium is to be distinguished from the other equilibria, because it is constituted by the balance of the dis-equilibria. This balance does not have an extension, but it signifies that the change is taking place and that from that point of no return onwards a new and young equilibrium will create a new path. The saddle point is the new beginning of that new equilibrium era, until the next phase of an overlap, when the next major change occurs.

Therefore we have found a model for identifying thresholds on the evolutionary path, which is the presence of ambiguities, hybrid situations, uncertainty, instability and diffused perspectives. The phase before crossing the threshold can be called the Old, whereas the phase after crossing the threshold can be called the New. The three together constitute the process of development and what changes first of all is the particular culture. This does not mean that all traditions and values will be abandoned and obsolete. The effect is that after the process of competition the adjustment of values will take place. Some values will not change at all. Others will indeed vanish and some will be modified. And since the crossing of the threshold signifies a new beginning, new values will emerge, that constitute the new culture, which amounts to the identity of a culture.

Application: Crossing the Threshold of Contemporary Cultural Change

Problems of Observing Contemporary Cultural Change

Observing cultural change implies that contemporary cultural change is indeed happening at the time of observation. That it has a presence. But is it a threshold in terms of a shift or is it just the flow of things, because everything changes all the time? What is of interest here are the major changes of crossing the threshold and not permanent adjustments of values, rules and institutions.

But the paradox of observing contemporary cultural change is that change can only be observed or known, when it has happened. It is not possible to make a clear-headed and serious statement on change, which still did not

reach the state of the New. But what is the use of observing something that has happened already, when we would like to know something about the contemporary state?

With the theoretical framework given above the first thing we should do is to identify possible paths of equilibrium that compete with each other to find out whether or not cultural change is happening. If we do find different competing equilibria we do have reason to think that a change might go on. But still this is not an obligatory conclusion to draw from the indication of competition. After the time of competition a time of stability is required, to gain permanence and durability. Therefore the massive occurrence of competition can be seen as an indication for massive change.

But what are the equilibrium paths that are candidates for contemporary change? In my eyes there are two main cultures competing with each other. The one is the global profit based culture that intrudes into every question of development. The second is the local non-profit based culture, that tries to uphold local tradition and values, which have proven to be beneficial for the community and the single members of that particular culture.

Global profit-based values

When we speak about contemporary cultural change we have to take a look at the phenomena called ‘globalisation’. But what exactly is ‘globalisation’ and what exactly is getting global and most of all: How do we know? The most helpful step to begin with is to present common definitions of ‘globalisation’. And since this chapter deals with profit-based values, the most appropriate definition will come from political economy.

Drize and Sen (2002) state that the definitions given for globalisation often are too narrow, when they only refer to the liberalisation of trade and kapital markets. “Sometimes the interpretation is even narrower, and focuses on the particular institutional framework within which that expansion is taking place today“ (Drize/Sen, 2002, 340). As an example for a narrow definition I would like to introduce the four criteria J. Bhagwati enumerates:

1. International migration
2. Direct Foreign Investment (DFI)
3. International Trade
4. Short-term Capital Flows (Bhagwati, 1999)

The main goal in the sense of the narrow definition is to shape international competitiveness, which following Kasper/Streit is achieved by

the development of technology, infrastructure, an open economy and by flexible labour markets. (Kasper/Streit, 1999, 349).

But is that all, that has to be said about globalisation? Probably not. The economic development is only one out of many factors that constitute the process of globalisation. On the other side it would be trivial only to talk about a global culture that is dominated by certain brands. It is the conflict and the dealing with the economisation of different aspects of life that formerly have not been influenced by profit-based values. What we have to take into consideration are different interpretations of values. D. Rodrik speaks of a dilemma: “The fundamental dilemma of the world economy is that markets are straining to become global, while the institutions that are required for their effective functioning – legal, social, and political – remain largely parochial and national (Rodrik, 2001, 1). One has to keep in mind, that D. Rodrik is looking at the case from an economist’s point of view. From the other point of view it would be just as legitimate to state: The fundamental dilemma of cultures is, that their domain becomes more and more adopted to the economic rules of a global market.

Which perspective is the right one is not to be discussed. The important fact here is the conflict, the competition between the different value systems, which is an indication for contemporary cultural change. At the same time local cultures have to face the impact of global profit-based values, that intrude into the national cultures: “National cultures and external institutions are now exposed to competition with other cultures and institutional systems” (Kasper/Streit, 1999, 381).

But why is it that local and global rules do not coexist peacefully next to each other. Again D. Rodrik gives an explanation from the economist’s point of view but at the same time also takes cultural aspects into consideration:

One of the liberating effects of a dynamic market economy is that it frees individuals from their traditional entanglements – the kin group, the church, the village hierarchy. The flip side is that it uproots them from traditional support systems and risk-sharing institutions. Gift exchanges, the fiesta, and kinship ties – to cite just a few of the social arrangements for equalizing the distribution of resources in traditional societies – lose much of their social insurance functions. And the risks that have to be insured against become much less manageable in the traditional manner as markets spread (Rodrik, 2000a, 8).

Local culture-based values

As mentioned in the chapter above, local based values do have the function to keep the social system running by customs, rituals, rules etc. And also they give identity to the members of the cultural system in comparison to members of other cultural systems. But the local culture-based values come upon a rising rivalry with other, non-local rules, as K. Waltz points out: "Like any powerful movement of change, globalization encounters resistance [...] everywhere from cultural traditionalists" (Waltz, 1999, 3). This resistance has to be seen as an expression of the competition that is going on between the two equilibrium paths. But as D. Rodrik points out, globalisation depends upon the local factors. "Development requires institutional experimentation grounded in local knowledge and the domestic context" (Rodrik, 2001, 2). The domestic context therefore will not be abandoned or neglected by the mechanisms of globalisation, but it might change. Before I come to the final synthesis of how to create a blending of global profit-based and local culture-based values, I will introduce an example of local culture-based values.

When we look at the world today there are only few cultural systems, that have not massively changed under the influence of globalisation. Yet, one might add here. One of the most powerful and persistent cultures certainly is the culture of India with its roots going back at least 2500 years. And yet, also in India massive changes are taking place and therefore India is very suitable to shed light on a well-built example of local culture-based values.⁶

Many more things have to be said about Indian culture and on the concept of Dharma from various points of view, but here is not the place to discuss the complex teachings and understandings of Dharma.⁷ It is sufficient for the aim of the paper to roughly illustrate an example of highly successful local culture-based values. These values belong to the social and human condition and therefore it is hardly possible to anchor the significance of cultural values empirically, which is easily possible for profit-based values. But still culture-based values do have their legitimate function in the fabric of the contemporary world.

Summarizing we can state, that local culture-based values fulfil a legitimate function, just as global profit-based values do. The next step is to integrate the two conditions for cultural development into a distinct synthesis.

*Transitional synthesis:
Identifying the evolutionary path of o-n-e Prosperity*

The transitional synthesis of global profit-bases values and local culture-based values will be made possible by a common and mediating third, which is prosperity. When we speak of values here in the two mentioned contexts, we employ two different notions of ‘value’. One is more in the direction of price, the other is more in the direction of ideals of moral standards. Since I am convinced that both notions are indeed important to consider and to work on, the common third can be seen in the notion of ‘prosperity’. The term as well as value can be seen in two directions. One is the economic well-being, that is substantial for the maintenance of living standards, the other is more in a biological sense just as flowers and trees follow the principle of prosperity. The one notion is a development without rest or stagnation, the other is a circle of rising and falling, a circle of seasons or even more staged: it is the circle of life.

In my eyes the difference between the two notions of value and prosperity is to be seen in the different time horizons applied. Again Kasper/Streit may be a helpful source to quote on the matter of prosperity: “In many communities, people who interact take a long-term view and do not play opportunistic end games. They understand that their prosperity depends on mutual, ongoing and rule-bound interaction as well as on trust and good faith” (Kasper/Streit, 1999, 262).

This brings us back to the issue of globalisation. There is a narrow definition and a wider one. If we only stick to the narrow one, we might come to the point, that globalisation purely is an economic phenomena that seeks for profit and efficiency without paying respect to the human condition or what will be in the near and far future. If we also integrate a much wider understanding of globalisation, we do have to think about the values, that are not numbers, but that are spiritual, which is the euphemistic version of empirically not graspable and logically not intelligible.

A much broader way of understanding the contemporary cultural change, that is to a degree triggered by globalisation, is given by Druze and Sen: “Globalization, in the broad sense of growing interdependence, can also be harnessed for other goals, including those of world peace environmental sustainability, human rights, democracy and of course shared economic prosperity“ (Druze/Sen, 2002, 340). The last point of sharing is in a short term perspective of no use at all. But in a long term perspective the culture of

sharing and giving is essential for trust, which again is essential for human interaction.

Therefore I would like to introduce the value 'trust' as collective value for achieving prosperity in all its connotations, because prosperity is a positive quality that gives development space to evolve. This is the concept of o-n-e prosperity.

It seems to be an ideal state that the concept of o-n-e prosperity will become reality. The motives of personal progress and opportunistic ends appear to be more powerful than the recognition of a unifying mode of prosperity. Therefore the evolutionary path will continue to have its 'thresholds', that symbolize rise and fall. But once these thresholds are recognized and identified they can help understanding the method of contemporary cultural change and therefore help to make the transformation from the Old into the New closer to the regulative ideal of common well-being.

REFERENCES

- Aoki, Masahiko (2001): *Toward a Comparative Institutional Analysis*. MIT Press. Cambridge, Massachusetts, London, England
- Badrinath, Chaturvedi (2000): *Finding Jesus in Dharma*. Ispek Delhi.
- Bhagwati, Jagdish (1999): *The Question of 'Appropriate Governance'*, <http://www.columbia.edu/~jb38Taegu.pdf>
- Buchanan, James M. (1999): *Morality and Community in the Extended Market Order*. In: Viktor Vanberg: *Freiheit, Wettbewerb und Wirtschaftsordnung*. Haufe Verlag, Freiburg i. Br. 37 – 57
- Drize, Jean; Sen, Amartya (2002): *India: Development and Participation*. Oxford University Press, New Delhi
- Erickson, Stephen A. (1999): *The (coming) Age of Thresholding*. Kluwer Academic Publishers Dordrecht/Boston/London.
- Herrmann-Pillath, Carsten (2000a): *Wettbewerb als ontologische Universalie: Natürliche Arten, wettbewerbliche Interaktionen und Internalisierung*. In: *Evolution von Wirtschaft und Kultur. Bausteine einer transdisziplinären Methode*. Metropolis Verlag Marburg. S. 268 – 316
- Herrmann-Pillath, Carsten (2002): *Grundriß der Evolutionsökonomik*. Willhelm Fink Verlag. München.
- Kasper, Wolfgang; Streit, Manfred E. (1999): *Institutional Economics – Social Order and Public Policy*. Edward Elgar Publishing; Cheltenham : Northampton.
- Koselleck, Reinhart (1987): *Epochenschwelle und Epochenbewusstsein*. Fink Verlag München

Rodrik, Dani (2000a): Institutions for High-Quality Growth. : What They are and how to acquire them. *Studies in Comparative International Development*, 35, 3-31

Rodrik, Dani (2001): For Simple Principles for Democratic Governance of Globalization, <http://www.demglob.de/rodrikpater.html>

Saeverin, Peter F. (2002): Zum Begriff der Schwelle – Philosophische Untersuchung von Übergängen. BIS Verlag Oldenburg.

Saeverin, Peter F. (2004): Transcendence matters! Metropolis Marburg.

Turner, Victor W. (1969): The ritual process - structure and anti-structure. London: Routledge and Kegan Paul

Waltz, Kenneth (1999): Globalization and Governance, <http://apsanet.org/PS/dec99/waltz.cfm>

NOTES

¹ There are only few thinkers who did consciously violate the axiomatic laws to gain philosophic insight out of contradictions and paradoxes. The first to mention here of course is Hegel and his ‘Phänomenologie des Geistes’.

² The term has been introduced into the philosophical debate by S. Erickson (1999) and has been worked out by myself in defining five criteria of thresholds: 1. The sovereignty of the moment of transition. 2. Being energized while being in transition. 3. The two Dimensions of transition. 4. Vertical and horizontal transitions. 5. The relevance of the location (Saeverin 2002).

³ Globalisation critic Kenneth Waltz goes even further when he writes: “In a competitive system there are always winners and losers. A few do exceptionally well, some get along, and many bring up the rear” (Waltz, 1999, 4).

⁴ See for example the work of Koselleck (1987) who explicitly works with the concept of a ‘Sattelzeit’.

⁵ Some of the major changes were the following: Rise and fall of the Roman Empire, epoch-shift from antique to middle-ages and from the middle ages to modern times and in recent time the transition from collective economy to market economy in Eastern Europe and Russia.

⁶ The main frame of Indian culture is known as ‘Hinduism’. But the notion of Hinduism is a fuzzy one. The most prominent misunderstanding certainly is the notion of Hinduism as a religion. Indian culture certainly is linked to religious values and convictions, but it is much more than that. I therefore would like to refer to the concept of Dharma, which is not a Western category given to India, but an Indian concept. Badrinath makes a point, when he writes: „The question: ‘what is Hinduism?’, was an impossible question already; for there was no such thing as ‘Hinduism’. There was only Dharma; and Dharma was not religion” (Badrinath, 2000, 35). So in the following I will refer to Dharma as a representation for the specific Indian local cultural-based value system. From the scope of this paper analyzing ‘thresholds on the evolutionary path’ it is helpful to introduce the concept of Dharma not from the

culturalistic or philosophical point of view, but from the perspective of competition, since we still assume, that competition is the organizing principle for cultural change. Fortunately two authors have made a contribution on Dharma from an economic point of view in a book on ‘social order’. By elaborating their views on competition they refer to Dharma as the concept of non-competition: “In traditional Hindu philosophy, non-competition is made an ideal, Dharma. The word derives from the Sanskrit word dhar to carry, to bear and is often translated as ‘unquestioningly obeyed custom, duty making a virtue of the fatalistic acceptance of how things are’. [...] The concept is often used to describe the submissive acceptance of their fate by the members of a caste and the unquestioning acceptance of the knowledge of the forefathers. Dharma must be contrasted with the attitude ‘I can make a difference’, which is typical of western and Far Eastern individualism and with the attitude of sceptical curiosity“ (Kasper/Streit, 1999, 229f). In terms of the subject of the paper we can now analyse what has been said about Dharma as the principle of non-competition. When we consider the Old and the New, we may conclude from the points made above, that members of the dharmic culture do not behave in a dominant competitive way or in Hayekian term: they do not enter into the ‘discovery procedure’ because the accepted ‘suchness of things’ prevents curiosity, which is the precondition for any discovery. By doing so the Indian (traditional) culture preserves its identity and values in a stable way or in a firm path of development. Of course major changes took and take place but the main direction is constantly even. This denotes on the other hand, that self-triggered thresholds have not been crossed as frequently as in other cultural value systems.

⁷ For the most illuminating descriptions on Dharma see the works of Chaturvedi Badrinath, who is an Indian Philosopher with the most distinguished view on Dharma from within the Indian culture and from the Western perspective at the same time. For a summary on the principle of Dharma see my chapter 6.1.1 in Saeverin (2004). For a general introduction on Indian culture, Hinduism and Dharma I suggest the standard works, e.g. by A. Michaels.

TRADITIONS AS CONFIGURATIONS OF VALUES

Chenyang LI

Central Washington University, USA

This essay aims to articulate a version of value pluralism. This version has the following components: 1) that human beings have similar biological and psychological needs, and that human values, through social institution, directly or indirectly answer to these needs and therefore these values are similar across cultures. 2) that some of these primary values conflict or compete with one another; and society needs to configure these values in a way deemed fit to its own circumstances. 3) that a culture is embedded with a particular configuration of a particular value system, which assigns priority to some values over others and attaches different amounts of importance to them¹. 4) that an important aspect of cultural difference is that, even though they share values in common, they may not give same weight to these values. 5) that divergent configurations of values across cultures are the primary source of resistance to today's moral universalism which demands the same moral practice across cultures. 6, that cultures and societies change over time, but they may never come to agreement on a universal configuration of values; therefore, humankind may never come to "the end of history," where human societies would have come to a final consensus on a singular moral foundation of social institution.

We may call this version of value pluralism "pluralism based on value configuration," or simply "value-configuration pluralism (VCP)." According to this view, a moderate moral universalism may be correct with respect to its claim that various societies share same or similar moral values; a moderate moral relativism may be correct with respect to its claim that various patterns of moral practices are equally justified – VCP explains this phenomenon in terms of different configurations of the same or similar values.

According to VCP, the characteristic and vitality of a value system, such as liberalism and communitarianism, lie in its particular value configuration. It explains why synthesizing value systems is not always the answer. For example, a liberal communitarianism that stands in between liberalism and

communitarianism would lose the characteristics and vitality of both liberalism and communitarianism.

I will not try to give a precise definition of “value.” The meaning of value as I use it overlaps with that of “ends,” “goods,” “preferences,” and “desires.” Values guide our pursuit in life. Values motivate our pursuit. They are not the specific items or things that we pursue, rather the reasons that lie behind our pursuit of these items or things. These reasons are usually expressed in generic terms. We may say that values are the knots in the web of practical reasoning. When we say that, for instance, Mary’s action was courageous, we use our value of “courage” to evaluate Mary’s action and to encourage similar actions. We often call the embodiment of a value in a person “virtue.” A virtue in a person is his or her trait which instantiates a value. What is considered virtuous reveals the values in a culture.

The first claim in my thesis is that human beings have similar biological and psychological needs, and human values, through social institution, directly or indirectly answer to these needs and therefore these values are similar across cultures. Or, at least the “core” values are the same. In generic terms, basic human needs are common across societies, though the particular forms of these needs can be culture specific. Ancient Chinese desired tea for their thirst whereas contemporary Americans long for Coco Cola (or coffee, etc.); while some people see their priests for their psychological needs, others see their psychiatrists. Their basic needs remain the same in generic terms. In some way, my view is similar to that of David Hume as he argues, in Part II of Section II of his *An Inquiry Concerning the Principles of Morals*, that social virtues are based on their beneficial tendencies to promote the interests of the human species and to bestow happiness on human society.²

In my view, this first claim is supported by evolution theory. Evolution theory maintains that we human beings are biological beings that have evolved to this day, that we as a biological species have no higher purpose than survival, and that our basic activities can be explained, directly or indirectly, in terms of this sole ultimate purpose. According to this view, human beings’ basic biological and psychological needs are formed through evolution, and therefore these needs are same or very similar across societies. Without these needs being satisfied, the species will not be able to continue. These needs are the ultimate sources of our values. We value beauty in flowers because flowers have indicated sources of food for our ancestors. We value courage because courage enables us to protect our kin and ourselves. In this view, our

social institution aims to satisfy our basic needs though social arrangements as embodiments of social and cultural ideals.

Needless to say, many theists do not agree with evolution theory. But theism can also support my first claim. It may be argued that God created humans with the same or similar basic needs, God also created other things in the world to satisfy our basic needs, and for that purpose, God has given us the same moral values across individuals as well as social institutions. Presumably, we satisfy our basic needs better in a stable environment than in chaos. Therefore, theft is a bad thing whereas loving our neighbors is good.

This is no to say, however, that every social institution is just or good for all. It may be argued that some social institutions answer our basic needs better than others, or some are more responsive to God's will, as I will explore later in this essay.

Moral relativists insist that (some) moral values are very different from culture to culture. To them I can say two things. First, some of the apparent differences in moral practice may be explained by divergent applications of same or similar moral values. In one society, parents take their sick child to a medical doctor whereas in another parents ask a shaman to perform religious rituals. The parents in both societies nevertheless share the same value that parents should promote their children's well-being including their health, even though they take different ways of doing it. Some societies (by and large) consider the death penalty morally permissible while others oppose it. Nevertheless, all societies value deterrence to social offences and value the means to prevent crimes. For people for the death penalty, it is not that they value eliminating some human lives per se; it is rather that they see the death penalty as an effective way to reduce crime and as an adequate amount of punishment. Whereas the opponents of the death penalty see it as unnecessarily cruel. They disagree on whether the value of punishment and deterrence override the value of the lives of inmates on death row. Some people eat animas while others opposing it. The best way to construe this opposition is not to say that people value or not value the suffering and killing that goes with the supply of meat; I think it is that people disagree on whether the value of meat-eating (e.g., pleasure, nutrition) outweighs the value of those animal lives and that of their well-being.

In the same way, if in a society people believe that celibacy is a telling manifestation of dedication to a higher power and that fasting is a telling manifestation of endurance, they may well value these practices and consider

them virtuous. David Hume is well-known for scolding such “monkish virtues” as humility. But humility can be seen as the opposite of arrogance and pretentiousness, which no culture cherishes.

The second thing I want to say in response to a relativist objection is this. Although I believe that there are common “core” values across cultures, (for instance, “courage” or “truthfulness” can be found in various cultures), it does not have to mean that these values are embodied in the same form or that all cultures have to give the same weight to the same values. Indeed, I am even prepared to accept exceptional values, namely values that can be found only in a particular society, even though it is unlikely for there to be such unique values. If there are such values, there cannot be a central value given human beings’ common basic needs.

There can be too much or too little of a good thing. Out of the medium range, a value can be overvalued or undervalued. Just as eating food satisfies our basic need yet people can overeat or under-eat. Even though values are common across cultures, cultures remain divergent in part because they do not give the same weight to same values.

My second claim is that some of these primary values conflict or compete with one another, and society needs to configure these values in a way deemed fit to its own circumstances. It was Isaiah Berlin who famously stated that “values can clash—that is why civilizations are incompatible. They can be incompatible between cultures, or groups in the same culture, or between you and me” (Berlin, 1991, 12).

Values are vectorial. A value carries both a force and a direction. This vectorial character of values prompts a person to act in a certain way. Because some certain compete on the same moral dimension, they conflict with one another. Thus each value points in a direction for one to act toward in what may be called a moral space. When one acts in one direction, one cannot act in another direction that interferes with the first one. For example, one’s own individual freedom and one’s loyalty to someone else may conflict. “Loyalty” is valued in virtually all societies, even though the ways and degrees of loyalty vary. No one would say that freedom is bad, period, even though people disagree on what kind of freedom is appropriate. Some people may not feel the tension or conflict between individual freedom and loyalty; they may choose to be loyal. But as long as one’s loyalty holds one from freely breaking away from the person or cause to which one is loyal, there is clearly a tension between these values. Suppose Person P, with her own ambition, has served

a political leader L for a long time and, after a successful career, L is slowing down, and P is thinking about starting her own operation. But L has treated P well and clearly needs P's help. P may feel being torn in opposite directions. "Loyalty" to L and "freedom" for P herself conflict. Another example is that one cannot live a life that is full of exciting adventures as well as of safety and peace. One may alternate these two types of life, but one type of activities undermines the other. This kind of conflict does not have to be in the same person. As Berlin writes, "total liberty for wolves is death to the lambs, total liberty of the powerful, the gifted, is not compatible with the rights to a decent existence of the weak and the less gifted. ... Equality may demand the restraint of the liberty of those who wish to dominate" (Berlin, 1991, 12).

Some values conflict because they compete for time and resources for their realization. Just as one may find it impossible to fully develop both one's scholarship potentials and artistic potentials, one may find it difficult to be a responsible caring mother and, at the same time, a "Mother Teresa" to help the poor all over the world.

Berlin writes,

The world that we encounter in ordinary experience is one in which we are faced with choices between ends equally ultimate, and claims equally absolute, the realization of some of which must inevitably involve the sacrifice of others. (1969, 168)

Value conflicts produce moral dilemmas. A moral dilemma is a situation where one is caught in an action that intersects with at least two equally important moral values, and pursuing one value involves undermining the other. Bernard Williams has recently discussed the notion of "a cost in liberty" (Williams, 2001b): in the interests of equality or justice, sometimes we have to put restrictions on liberty. It can be argued that there is a cost in any value within a value system. When we allow a large degree of free speech, there is a cost in other values such as public decency; recent debates in the U. S. on allowing unlimited Internet access at public libraries is one such example. When society allows unlimited liberty in accumulating personal wealth, there is a cost in social equality. These costs occur because values are related in such a way that they compete for "space" within a value system.

What can be done about conflicting values? Obviously society has to find a good way to bring these values together if we do not abandon good values. That is to say, society has to figure out the relationships between

competing and conflicting values. This is what I mean by “value configuration.” Now we are on my third claim on moral values.

In value configuration, society forms a value system by prioritizing certain values in a systematic way. Value configuration consists in two aspects. First, society ranks values with respect to one another and prioritizes some of them. Different societies and cultures do not prioritize values the same way. One culture may feel loyalty is a higher value than individual freedom whereas another culture may feel the opposite, even though they both treasure these values. Second, it decides how much priority one value has *vis-a-vis* another or others. It is possible that two cultures agree that value A is more important than value B, but they nevertheless disagree on how much importance separate the two values. For example, in the US, freedom of speech is probably given more importance *vis-a-vis* public decency than in some other democratic countries.

The ancient Greeks put Wisdom, Courage, Moderation and Justice as their four core values as reflected in their four cardinal virtues. Confucians put *Ren* (benevolence), Righteousness, Propriety, Wisdom, Trustworthiness at the center of its culture. It would be a mistake if we think that the Greeks simply did not value benevolence, or the Confucians did not value courage. They did; it is just that they did not rank these values as high and as outstanding as others among their core values. Within the Confucian value system, under the concept of *Ren* is a much emphasized value of filial morality (see Li, 1997). It would be a mistake to say that modern West is opposed to the value of filial morality; it is just that the modern West does not give it as much weight or priority as the Confucians do. It can be argued that even though in a Christian culture filial morality is also given priority, but not nearly as much as in Confucian tradition, in part because the Christian demand of obedience to God pushes filial morality to secondary importance.

A configuration of values represents a conception, vision, and ideal of a good life. It is a theorized and systematized response to society’s needs to survive and flourish. Or as Alasdair MacIntyre speaks of a tradition as an argument “about the goods which constitute that tradition” (MacIntyre, 1984, 222); for while articulating a particular value configuration, a tradition or culture needs to provide a rationale as to why certain values are more important than others. To be sure, value configuration cannot be precisely quantified, even though through such researches as the World Value Survey we can have a sense of different value configurations across cultures. Nevertheless, it can

be manifested in works of moral and political philosophers as well as studies in social sciences. For example, Aristotle's *Nicomachean Ethics* is a good example of a value configuration (i.e., a communitarianism), so is John Rawls's *A Theory of Justice* (a liberalism).³

Value configuration is not a conscious collective decision of a people; it is a spontaneous process that is usually affected by such factors as geographical circumstances and historical contingencies. It is reasonable that people in harsh environment may value endurance as an important virtue, because it facilitates their survival and flourishing. People in poor environment tend to value thrifty more. A powerful and charismatic leader may seize the moment to articulate a new value configuration and change the direction of a nation. The September 11 terrorist attacks in the US have provided an occasion for Americans to shift their value focus more towards security, even at the price of sacrificing a considerable amount of individual freedom. One can imagine that, if the terrorism against the US continues, this shift in value in American society may become "permanent." This is an example of reconfiguration of values.

In this view, reform of a tradition involves a change in its value configuration. This is usually accomplished through intra-cultural controversies. One important aspect of Martin Luther's reformation movement is that, by questioning papal authority, Luther shifted the source of authority away from the papacy and to the local church, and hence brought it closer to the individual members in the church. In other words, one consequence of Luther's movement was to value less centralized power, i.e., the papacy, and value more the local and individual self-determination. When Confucius first articulated his humanistic vision during the Warring States period, he made *Ren* a central value against such values as military strength.

While a majority of scholars agree with Berlin that values conflict (for example, see Charles Taylor, 2001, Bernard Williams, 2001a, and Thomas Nagel, 2001), Some scholars deny such conflict. Ronald Dworkin, for example, has argued that liberal values do not conflict if articulated in the right way (Dworkin, 2001). He argues that, instead writing a blank check on liberty, liberals should define liberty as a specific kind of right with its own limits. In my view, what Dworkin does here is just another way of saying that we need to configure the value of individual liberty in such a way that other values also have their proper places, and otherwise these values will contradict each other. In another place, however, Dworkin does seem to imply that values

may conflict as he indicates that one value may be “overridden by other values” (2000, 2). The very idea of a possibility for one value to override another implies that these values compete on the same dimension and can conflict with one another.

Theoretically speaking, any value system has only one hundred percent of room for all its values. Therefore, increasing the allocation for one value inevitably affects the shares given to other values. The inevitable cost of one value in the pursuit of other values makes it impossible to have absolute values. While we may think some values, e.g., human life, are absolute, they are not. Because every value has a cost, every value has a “price,” so to speak. Millions of people die of AIDS or cancer each year. If we as society invest more to enhance medical research, many lives may be saved. But then there is a cost, in economic as well moral terms, for doing so: it would interfere with other important things that we also value. Many people think that the value of human rights is absolute. It is not. It is a severe violation of human rights if we send innocent people to prison for crimes they did not commit. Yet we do that all the time. If we as society invest a lot more in better training of our policy force we could significantly reduce this type of human rights violations. But we do not do it. We do not do it not because we do not value these innocent people’s human rights; it is mostly because there is a cost to other things we also value: we also want national security, helping the poor, better health care, etc. After the September 11 terrorist attacks, one of the rhetoric among American politicians has been that no cost is too high for national security. They are wrong. The cost for national security can be too high, again because our value in security has a cost and it can interfere with other important things that we value so much that we are not willing to go beyond the limit.

In value configurations, there are values that are taken as significantly more important than others. But there is no single value that can “trump” all other values in absolute terms. A single value cannot form a value system; it cannot serve as the foundation of a culture and society.

Configuring a value system is never a logical process. Value configuration is never determined by reason alone. Rather, it is affected by various factors, including reason, emotions, and tradition. Rationalists argue that reason is the foundation of moral values. Immanuel Kant maintains that if one is rational, one will be able to form morals on the sole basis of reason. That rationalism contains at least a grain of truth can be seen in the fact that we

often reason with ourselves and with one another to determine the moral path. The rational approach to moral values may be found in many cultures. The Golden Rule is an example.⁴ One may be inclined to do one thing, but deliberation on the Golden Rule may lead one to do another. One American philosopher once told me that, after reading Peter Singer's powerful argument on animal liberation, she had to quit eating meat. The power of reason in moral value formation is evident. Sentimentalists, on the other hand, believe that our sentiments or feelings determine our moral values. David Hume, for example, argues that ultimately it is how we feel that determines the moral right and wrong. Sentimentalism can find its support as one reflects on one's own morals: often we follow our instinctive feelings in making moral decisions. One example is the issue of abortion. The rational approach rarely works in leading one to change positions on the issue of abortion. In the end it is how one feels about it determines one's position on it. Traditionalists believe that our morals are formed within traditions. Alasdair MacInyre argues that, without the tradition, one would not be able to determine the moral right and wrong. Traditionalists insist that both reason and sentiments are shaped by tradition.

The truth may be that human values are shaped and reshaped by all three: reason, sentiments, and tradition. We reason with people to make them realize that certain things are more important than others; we react to a situation according to how we feel about it; and living within a tradition, we inherit values from earlier generations. Joel Kupperman speaks of ethics as "a patchwork of questions and judgments of a variety of kinds" (Kupperman, 1999, 4). Similarly, it is arguable that a person's values, though changing over time, are a result of all three processes.

The particular value configuration or configurations of a society is affected by many factors. The list of these factors can be very long. Besides reason, sentiment, and tradition, we can also add such factors as geographical conditions and particular major historic events. In this section I would like to focus on one justification for the existence of different value systems. That is the inescapability of the uncertainty in human affairs with respect to our moral decisions.

Philosophers such as Plato want to find certainty in the human life. In Plato's realm of Reality, Forms are "blended" together in a logical way as mathematical symbols do. In the *Sophist*, through the mouth of the Stranger, Plato tells us that Forms are blended together as the letters of alphabet do. In

the case of blending letters of alphabet, there is grammar that governs which letters can and which cannot be conjoined (253a). For the Forms, there are also logic governing which Kinds or Forms⁵ are consonant and which are incompatible with one another (*Sophist*, 253c). The correct blending of the Forms constitutes the hierarchical structure of the reality of Forms. Philosophers' job is to figure out the science or logic of the blending of the forms. Such a science, being the most important of all, is that of Dialectic. Two things should be noted with Plato's realm of Forms. First, he apparently thinks that there is only one way of Form-blending that is the Best and the most Beautiful. The hierarchical structure of the Forms is ultimately ruled by the Good. Second, Plato does not make a distinction between fact and value in his realm of Forms. What is said of the facts can also be said of values. Consequently, for Plato there is one correct way of systemizing values in the realm of Forms. In other words, for Plato there is a single correct way of value-configuration. This uniquely correct value-configuration is the basis for his idea of grasping the *technu* for the moral life. In the *Protagoras* Plato shows us that, in order to rule out *tuchu* or luck in life, human learning should aim at grasping the *technu*. A *technu* is a knowledge and skill that enables the individual to systematically manage one's life. To put it another way, because there is one objectively correct value-configuration, the moral person must know such a reality and manage one's life accordingly. Marth Nussbaum has called it "goodness without fragility." (1986)

But Plato is wrong. There is no realm of Forms, and there is no such an objectively correct value-configuration. We humans simply cannot escape uncertainty in their moral lives. Often we choose to do certain things, particularly to do something moral, because we want to produce desirable outcomes. A coach makes athletes train hard in order to make them better athletes. A parent makes her children study piano in hope that it will make them better persons. But often we do not know if our action will produce good outcomes, particularly in the long run. Nel Noddings presents the following situation. A professor receives a research proposal from a graduate student B. In the proposal, B proposes to do research that requires deceiving the subjects involved in the research. The professor faces such a dilemma. On the one hand, the professor does not want to hurt B by turning the proposal down. On the other hand, the professor is not sure whether the subjects would be hurt by the experiment (1984, 54). One can imagine that, if the professor turns B's proposal down, B may feel really depressed and ruin B's future. On the other hand, if the proposal

is approved, the subjects may get hurt very badly. Or the experiment may turn out very successful: B achieves a major scientific discovery and the subjects may not get hurt at all. If so, approving the proposal would be a very good thing. The problem is that we do not know for sure which way will turn out to be good. It is often a matter of luck. A student fails to get into law school and feels bad about it. Should he keep trying? If he stops trying, he may miss the train in his life and ruin his future as a good lawyer. But then, if he gives it up, it may turn out to be a good thing; he may find a better niche in the world for himself and lead a very happy life later on. Thomas Nagel has identified this kind of situation as one sort of moral luck, namely decisions under uncertainty (1993, 61). When it comes to decisions of moral significance of this sort, it is a matter of moral luck.

“Moral luck” here refers to the unpredictability and uncertainty of the outcomes of our moral actions.⁶ Because uncontrollable factors contribute to the outcomes of our actions, whether a moral choice is good or bad for the expected outcome depends at least partly on luck. For example, the terrorist attacks in New York City on September 11, 2001 call for a response from the U.S. But what kind of response is appropriate? Those who follow the value of justice may want retaliation. Those who subscribe to forgiveness advocate peaceful means. They may all have the same goal of peace and security. But they disagree on the means to achieve these. Those who support retaliation may argue that there is no other effective means to stop terrorism. Those who advocate peaceful means argue that violence can only produce more violence. Each may be convinced that they are right, but the fact is that no one is sure. We cannot predict the outcome because there are many factors shaping the process. Perhaps after seeing the devastating destruction in New York City, people all over the world, including the Muslim world, will denounce terrorism more and act to stop it. Then terrorists would lose support and will diminish. Or perhaps only a devastating counterattack on the terrorists can stop it. Or perhaps a counterattack in retaliation will make more people hate the U.S. and support more terrorism against the U.S. Honestly, no one knows for sure. “Moral luck” used in this context is somewhat differently from Aristotle’s idea of moral contingencies. For Aristotle, moral luck has to do with factors that affect one’s *eudaimonia* but are out one’s own control, such as one’s birth, look, and children.

Because of moral luck, we cannot possibly find one particular value system that best answers all our moral questions. Let us look at a case that

a wife finds her husband starting to be alcoholic and abusive. One option for the woman is to stay in the marriage and tries to save it by helping her husband to change for the better; another option is divorce. She is likely to hear different voices in herself. One voice comes from such moral values as commitment, relationship, family responsibility to their children, love, etc. Another voice may come from those values such as independence, autonomy, liberty and freedom, etc. These voices tend to tear her in opposite directions, even though one would think that these values are all good values. What should she do? Which voice should she listen to? If she listens to the first voice, she will stay in the marriage, at least for a while. It may turn out that her husband reforms himself and the couple lives happily ever after. Or it may be just a waste of the woman's time. By choosing to stay in the marriage, she may end up suffering a lot more and missing major opportunities for a better life. If she listens to the second voice, she may get away from her incurably abusive husband and start a new and better life. Or she may lose the chance to save an otherwise perfectly salvageable marriage and may cause tremendous hardship and pain on her children. Most of us would agree that it is unadvisable for her to divorce her husband when the first time her husband got drunk and called her names. Most of us would also think it unwise to stay in the marriage trying to change him after a prolonged period of abuse. If she wants a divorce right away under the name of individual freedom when her husband starts to be abusive, we may want her to listen more to the voice of commitment, relationship, and family responsibility. If she does not get out of the marriage under name of commitment even after a long period of abuse, we may want her to listen more to the voice of individual freedom and autonomy. In reality, however, most people would need to make a decision somewhere between too early and too late. Then, to which voice should one listen more? I maintain that, because of moral luck, there is no perfect formula for one to follow. Suppose the woman is at the mid-point of being too early and being too late. Which of the competing voices should she listen to? While a liberal would likely say that she should listen to the second voice and get out of the marriage, a conservative (e.g., a Confucian) would say that she should listen to the first voice and try to salvage the marriage. Who is right? I would say that this is often determined more by luck than by the legitimacy of moral values.

Let me say that the matter here is not only one of a more desirable outcome; it is also a matter of getting things right. In other words, one does

not have to depend on a utilitarian presupposition of the moral good to deliberate on whether the woman should or should not seek a divorce from her abusive husband.

Because of moral luck, we cannot know for sure which value or value system will lead us to the desired outcome in a particular case. Maybe in one case, one's listening to the libertarian voice produces a good outcome, and in another case the communitarian voice produces a good outcome. But it is not the case that listening to one single voice always leads us to the desired outcome; if that were the case, one single moral value system, either libertarianism or communitarianism or something else, would have won the day long ago. Because we are human, because there is moral luck in our lives, we have to struggle and waver between various value systems. The Chinese have long been known for their practicing Buddhism, Confucianism, and Daoism simultaneously. They subscribe different value systems alternately. Understanding the role of moral luck in people's moral decision-making process may help us better make sense such practice.

My fourth claim says that an important aspect of cultural differences is that different cultures do not give same weight to particular values, even though they share these values in common

Due to such factors as discussed in section 3, societies and traditions configure their values in different ways. It can be argued that, it is not that the ancient Greeks did not value love and care; it is that they did not value these virtues to the same degree as the Confucians or, for that matter, the Mohists. It is not that the Confucians did not value courage; it is rather that they did not value it to the same degree that the ancient Greeks did. It is not that the communitarians today do not value individual liberty; it is that they do not value it to the same degree that the liberals, or for that matter, the libertarians, value it. It is not that the libertarians do not value equality; they do. It is that they do not value it to the degree that the communitarians do.

One may wonder: would it be nice if the Greeks value more love and care, if the Confucians value more courage, if the communitarians value more individual liberty, and if the libertarians value more equality? After all, they all agree that these values are good values, don't they? My answer is, yes, they could have valued these respective values more, but they cannot do so without affecting their prioritization of other values. Because a variety of values in a culture are configured together, the weight each of these values has is not independent of that of other values. As Berlin maintains, "the very

concept of an ideal life, a life in which nothing of value need ever be lost or sacrificed, in which all rational (or virtuous, or otherwise legitimate) wishes must be capable of being truly satisfied—this classical vision is not merely utopian, but incoherent” (1969, li). It is incoherent because, as I have argued above, some central values necessarily conflict and we cannot satisfy one without negatively affecting others. For example, one may think that the Daoist emphasis on spontaneity is a good thing, and so is Confucian emphasis on obedience to the general rules of *li* (propriety), and one may want to have both. However, as a value system configured in a certain way, it can be either weightier on spontaneity or on obedience to general rules, or weight both equally. There cannot be a value configuration that makes both a priority. In this aspect, a Confucian-Daoist value configuration is a contradiction.

In some way, configuring values is like assigning executive jobs in a government. A government can possess more or less power. Presumably the U.S. federal government today is more powerful over its people than it was one hundred years ago. A totalitarian government may be more powerful than a *lassie faire* government. Nevertheless, after it is given, the total power within a government is always one hundred percent. This power is to be divided among its offices. In this process, assigning more power to office A entails assigning less power to another office or other offices. Setting up a new Homeland Security office entails its taking away certain power from some other offices, e.g., the Department of Justice. Also, the importance given to a particular office is always relative to the importance that other offices receive. One cannot elevate one office’s status without affecting other offices’ prestige. In the 1980’s, the national government of the People’s Republic of China had numerous vice prime ministers, with each in charge of one or more ministries. In the meantime, each ministry also had its own minister and numerous deputy ministers. For example, there was a vice prime minister in charge of foreign affairs, who was supposedly a national leader, and there was a minister of foreign affairs who was the head of the foreign affairs ministry. In this case, I do not think you can have a vice prime minister in charge of foreign affairs without degrading the status and function of the foreign minister. In similar ways, as far as values compete, we cannot give weight to one value without negatively affecting other values.

The mutual cost between good values is often overlooked. In attempt to “improve” a tradition, people sometimes introduce “foreign” values or elevating a native value to a higher status in order to meet new challenges. In

doing so, they see the positive side of the change. But they are usually oblivious of the “cost” in other values involved in the change. For example, when the Song-Ming Neo-Confucians made Confucianism more universalistic, namely from Classic Confucianism to Neo-Confucianism, there is a cost to the family-centeredness of Classic Confucianism. Maybe Classic Confucianism is too family-centered and the change away from it is a good thing. But we should not ignore the cost in this move. Another example is the current attempt to democratize Confucianism. Some scholars have tried to insert democratic values from outside or elevate democratic values from inside Confucianism to reform it (e.g., de Bary, 1983). They seem to think that Confucianism can preserve all its traditional strengths while going through this “democratization surgery.” These writers want to have it both ways within the same tradition. They want both community-centeredness and individualism, both the recognition of morally superior people and the moral equality of all people. With such a “democratized” Confucianism, they wish that they can on the one hand show a strong sense of community, and then turn around to show a strong sense of individual freedom; they want to say that on the one hand, everyone is morally equally worthy, and then they want to show that the *jun zi* or morally superior persons are more morally worthy. I contend that such a move will undermine the vitality of the traditional Confucian value systems.

These writers have committed what I call “the mat vender’s fallacy.” When I was growing up in a mountain village in the northeast coast of China, I used to attend farmer’s market with my grandfather. One day, we were looking for a bed mat in the market. The kind of bed mats we then used were made of crop stalk skins, woven together diagonally into a rectangle shape. Because they were woven diagonally, the length and width of a mat was not strictly fixed. We found one mat vender with mats of good quality, but then we found that his mats were not long enough for our need. In an attempt to sell us his mat, the vender held one side of the mat and shook it: The mat became longer. When my grandfather pointed out that now it did not have adequate width for us any more, the vender simply held another side of the mat and shook it again: the mat became wider. I laughed at the mat vender. Perhaps he was so desperate to sell his mats that he did not realize that he could not have it both ways, or perhaps he just tried to foul us. Of course, we did not buy his mat. Some scholars today often remind me of that mat vender. The fact is, as I have argued else where, that democratizing Confucianism has a cost and the cost to the Confucian traditional values may be too grave

it to go through (Li, 1999). If we have not have it both ways within a value system, we need to decide which way to take.

In today's world, moral disagreement across cultures is more of a disagreement on the priority of values than on values per se. For many people, bull-fighting in Spain is cruel. How could people value animal cruelty? They ask. A reasonable explanation is that people in Spain do not value animal cruelty; they value sportsmanship, bravery, national spirit, entertainment, and their cultural tradition; in bull-fighting they see more of these values that they share with the rest of the world than the suffering in animals. They may not deny that it causes pain in the animal, but they see it as minimal and worthwhile given the positive values realized in doing it. Obviously they do not value the protection of animals from cruelty as much as the animal liberation activists do. The issue of human rights is another example. Just as there are advocates of the first-generation rights who reject or downplay the legitimacy of second-generation rights, there are also advocates of second-generation rights who downplay the importance of first-generation rights; but most people, I take it, accept the value of both rights even though they disagree on their priorities or importance. While the so-called first-generation human rights emphasize social and political rights, the second-generation human rights give equal weight to economic and cultural rights. Article 10 of the 1993 Bangkok Declaration of Human Rights reaffirms "the interdependence and indivisibility of economic, social, cultural, civil and political rights, and the need to give equal emphasis to all categories of human rights." This balanced configuration of the values of these rights does not give priority to social and political rights as advocates of the first generation human rights do. Even though sometimes people misjudge or overlook the value of a certain practice and they may change their evaluations on it, it is undeniable that cross-cultural moral disagreement is often caused by differences in the priorities of values in different value systems.

My fifth claim is that divergent configurations of values across cultures are the primary source of resistance to today's moral universalistic demand of the same moral practice across cultures. As the example of bull-fighting indicates, a practice intersects with numerous values. Because there is a cost of value in moral practice, a particular practice may embody one value while undermine another. Few people can deny that bull-fighting has entertainment value to some people as pingpong games and boxing do. But we disagree on

whether bull-fighting is worth the cost in other values such as non-cruelty. When there is a cross-cultural dispute on a moral practice, it is usually not a dispute on the moral value(s) at issue; rather it is about whether a practice is worth the cost in values. Because different cultures configure their values differently, they may not agree on whether a practice is worth the cost in other values.

Finally, if my account of cultural value plurality is correct, the world may never come to accept one singular moral code. The tremendous success of the west in the 20th century has made people to wonder whether the humankind has finally come to “the end of history,” namely humankind has finally realized that western liberal democratic values are the sole true values for the entire humankind and this values system will be embraced throughout the world (e.g., Francis Fukuyama, 1989). I do not believe thus a universal value consensus can ever happen because circumstances that influence value configuration can never to uniform across the world. Cultures and societies change over time, but they do not change in the same direction and in the same way. Therefore, they may never come to agreement on a universal configuration of values, and they may never come to a final consensus on a singular moral foundation of social institution.

The world is large enough for a variety of value configurations. And diverse geographical, social, and historic circumstances provide conditions for value diversity and make it impossible for there to be one single value configuration to suit the needs of all peoples under diverse social and cultural circumstances.

If cultures with divergent value configurations do not converge into one single configuration, what do they do as they encounter one another? I agree with John Gray when he says writes that “Conflicts between incommensurate ways of life are settled by achieving a *modus vivendi* between them.” (2000, 99) The status of *modus vivendi* is one that different ways of life or value configurations put up with one another even though they do not agree on important issues. One such example is Confucianism and the value system of liberal democracy. As long as Confucianism does not provide a better alternative to the democratic way of producing leaders through popular election, it has to accept it as a reality, even though it feels this practice philosophically problematic because it does not give adequate consideration to morally superior people.

According to Isaiah Berlin, this conclusion is what we should have learned

from romanticism long ago:

[A]s a result of making clear the existence of a plurality of values, as a result of driving wedges into the notion of the classical ideal, of the single answer to all questions, of the rationalisability of everything, of the answerability of all questions, of the whole jigsaw-puzzle conception of life, [romantics] have given prominence to and laid emphasis upon the incompatibility of human ideals.

And Berlin concludes,

But if these ideals are incompatible, then human beings sooner or later realize that they must make do, they must compromise, because if they seek to destroy others, others will seek to destroy them; and so, as a result of this passionate, fanatical, half-mad doctrine, we arrive at an appreciation of the necessity of tolerating others, the necessity of preserving an imperfect equilibrium in human affairs, the impossibility of driving human beings so far into the pen which we have created for them, or into the single solution which possesses us, that they will ultimately revolt against us, or at any rate be crushed by it. (1999, 147)

It is my hope that we now finally understand that.

People sometime confuse value pluralism with sheer moral relativism.

M. Ignatieff, for example, writes:

The real difficulty is that a pluralist logically cannot put liberty first. Liberty is simply one of the values that must be reconciled with others; it is not the trump card. If so, why should a free society be valued above all? (1999, 286)

The word “pluralism” can be used in different senses. In the sense I use the term, pluralism is a philosophical position which accounts for the diversity of moral codes in various societies and holds that different moral codes or value configurations can be equally justified. According to pluralism in this sense, there are no overarching standards to evaluate all value systems and there is no single value system that is absolutely superior to all others. In this sense a value pluralist cannot logically prove that a liberal society is superior to an egalitarian society. It is probably true that all peoples value freedom. It is also true that they do not give freedom the same weight *vis-a-vis* other values. Besides, “free society” is a relative concept. One society is “free” in

comparison with another. One society may be freer than another in some aspects and vice versa. While the US is a free society in comparison with some other states, it is not as free as the kind of society that John Stuart Mill had liked to have. While people in the US have more freedom to purchase firearms, people in China have more freedom to purchase medicines without prescriptions.

NOTES

¹ It may be added that subcultures are embedded with sub-configurations of values, though I do not intend to get into the issue of drawing lines between a culture and its subcultures.

² To some extent my position here is also similar to Martha Nussbaum's "capacities approach" on global feminism (1999), though I draw a different conclusion.

³ For an example of cross-cultural comparison of value configurations in parental values, see Xiao, 2001.

⁴ Perhaps emotions are also involved in the practicing of the Golden Rule. But the Golden Rule primarily relies on reason to figure out the appropriate action to take.

⁵ "Kinds" and "Forms" are synonymous here. See F. M. Cornford (1957), 261.

⁶ For discussions of moral luck in a broad sense, see Bernard Williams (1981) and Daniel Statman (1993).

REFERENCES

1. Baghranian, Maria and Attracta Ingram *Pluralism: The Philosophical and Politics of Diversity*, London and New York: Routledge. (ed. 2000)
2. Berlin, Isaiah *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, ed. Henry Hardy, Princeton, NJ.: Princeton University Press. (2001)
3. *The Roots of Romanticism*, ed. Henry Hardy, Princeton, NJ.: Princeton University Press. (1999)
4. *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, ed. Henry Hardy, New York: Alfred A. Knopf. (1991)
5. *Four Essays on Liberty*, London/Oxford/New York: Oxford University Press. (1969)
6. Cornford, Francis M. *Plato's Theory of Knowledge*, Indianapolis/New York: the Bobbs-Merrill Company, Inc. (1957)
7. De Bary, Wm. Theodore *The Liberal Tradition in China*, New York: Columbia University Press. (1983)
8. Dworkin, Ronald (2001) "Do Liberal Values Conflict?" in Mark Lilla, Ronald Dworkin, and Robert Silvers (2001).
9. *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge, Mass/

London, England.: Harvard University Press. (2000)

10. Fukuyama, Francis “The End of History?” *National Interest* 16, 3-18. (1989)

11. Gray, John “Where Pluralists and Liberals Part Company,” in Maria Baghramian and Attracta Ingram (2000), 85-102. (2000)

12. *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, London and New York: Routledge. (1997)

13. Griffin, James, *Value Judgement: Improving Our Ethical Beliefs*, New

14. York: Oxford University Press. (1996)

15. Ignatieff, M. *Isaiah Berlin: A Life*, New York: Henry Holt. (1999)

16. Kekes, John *The Morality of Pluralism*, Princeton, NJ: Princeton University Press. (1993)

17. Kellenberger, James *Moral Relativity, Moral Diversity, and Human Relationships*, University Park, Pa.: The Pennsylvania State University Press. (2001)

18. Kupperman, Joel *Value...and What Follows*, New York: Oxford University Press. (1999)

19. Li, Chenyang *The Tao Encounters the West: Explorations in Comparative Philosophy*, Albany, NY.: The State University of New York Press. (1999)

20. “Shifting Perspectives: Filial Morality Revisited,” *Philosophy East & West* (1997), 47:2, 211-232.

21. MacIntyre, Alasdair *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press. (1988)

22. *After Virtue*, second edition, Notre Dame, IN.: University of Notre Dame Press. (1984)

23. Mark Lilla, Ronald Dworkin, and Robert Silvers *The Legacy of Isaiah Berlin*, New York: New York Review of Books. (2001)

24. Nagel, Thomas “Pluralism and Coherence,” in Mark Lilla, Ronald Dworkin, and Robert Silvers (2001).

25. “Moral Luck,” in Daniel Statman (ed. 1993).

26. Noddings, Nel *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkley and Los Angeles: University of California Press. (1984)

27. Nussbaum, Martha *Sex & Social Justice*, New York: Oxford University Press. (1999)

28. *The Fragility of Goodness*, New York: Cambridge University Press. (1986)

29. Statman, Daniel *Moral Luck*, Albany: State University of New York Press. (1993)

30. Taylor, Charles “Plurality of Goods,” in Mark Lilla, Ronald Dworkin, and Robert Silvers (2001).

31. Williams, Bernard “Liberalism and Loss,” in Mark Lilla, Ronald Dworkin, and Robert Silvers (2001).

32. “From Freedom to Liberty: The Construction of a Political Value,” in *Philosophy & Public Affairs* (2001b) 30:1, 3-26.

33. *Moral Luck*, New York: Cambridge University Press. (1981)

34. Wong, B. David *Moral Relativity*, London, Berkeley/Los Angeles, CA.: University of California Press. (1984)

35. Xiao, Hong *Childrearing Values in the United States and China: A Comparison of Belief Systems and Social Structure*, Westport, CT.: Praeger Publishers. (2001)

НРАВСТВЕННЫЕ МОДУСЫ КУЛЬТУРЫ

Андрей ЗИМБУЛИ

*Российский государственный
педагогический университет им. А.И. Герцена,
Санкт-Петербург*

Citius, altius, fortius! (Быстрее, выше, сильнее!)

Девиз олимпийского движения

*Я без симпатии взираю на поток европейской
цивилизации, не понимая ее цели, если таковая имеется*

Л. Витгенштейн

*Свободное развитие каждого является условием
свободного развития всех*

К. Маркс, Ф. Энгельс

Можно находить бесчисленное множество изъянов в коммунистической идеологии, и тем более в том, как на практике предпринимались попытки эту идеологию провести в жизнь. Но нужно отдать должное данной идеологии в том плане, что она провозглашала торжество особо значимых ценностей, намечала перспективные линии в жизни индивида и общества. Культура, которая не трансцендирует, выглядит убого. Будь то идея Бога, природоуважение или включенность в историческое время – единственно подобные умонастроения и придают тому, что называется культурой, оправдание перед лицом вечности.

В самом общем виде культура характеризуется следующим: *кто–что–как–почему–в каких целях–какою ценой–осуществляет, воздействуя на внешний и внутренний мир*. А значит, культуру можно охарактеризовать через субъектные, предметные, процессуальные (технологические), информационные, энергетические, исторические, эстетические параметры. Не буду претендовать на роль кулика, который свое болото хвалит, и потому не стану настаивать на приоритете нравственных соображений в оценке культуры. Но то, что они важны, вряд ли кто-нибудь отважится оспаривать. Названный в честь полко-

водца город или избранный всенародно президент – следствие правыми или неправыми путями завоеванного уважения. Бытовая оплеуха – опредмеченная нравственная оценка. Осатанелые действия террориста – манифестирование нравственной позиции. Так или иначе, в универсальном адаптивно-адаптирующем освоении человеком мира нравственность занимает специфическое и очень важное место. Даже те люди, что не привыкли говорить о морали с почтением, волей-неволей включены в повседневные отношения. А в этих отношениях мы:

уважительны/неуважительны,

отзывчивы/равнодушны,

благодарны/неблагодарны,

заботливы/злорадны,

справедливы/предвзяты,

предупредительны/бестактны,

приветливы/бухмуры,

щедры/скарედны.

Мы гордимся/стыдимся (по крайней мере испытываем досаду),

откровенничаем/скрытничаем,

прибедняемся/бахвалимся,

заступаемся/подначиваем,

миротворствуем/плетем интриги,

кого-то выручаем/нечаянно подводим или намеренно «подставляем»),

радуемся по поводу удач близких, или когда срываются планы у наших

недоброжелателей,

нас возмущают посягательства на нашу свободу и те случаи, когда наши интересы ущемлены, попораны.

Мы в той или иной степени падки до лести и, уж во всяком случае, отдаем себе отчет, что имеется в виду, когда идет речь о чьей-то вороватости, жадности, лживости, необязательности.

Нам доводится:

подозревать,

доверяться,

обижаться,

прощать,

подтрунивать, а порой и высмеивать кого-то.

Нам знакомы понятия (даже если реально освоены и не все соответствующие

формы поведения):

застенчивость,
великодушие,
искренность,
злопамятность,
лицемерие,
вероломство,
мелочность,
вздорность,
высокомерие,
задиристость,
назойливость,
неподкупность,
общительность,
покладистость,
почтительность,
продажность,
прямота,
равнодушие,
самоотверженность,
скромность,
тщеславие,
угодливость,
упрямство,
хитрость,
цинизм,
честность,
честолюбие,
эгоизм,
язвительность.

Можно было бы еще продолжать и продолжать перечисление. Более того, по многим понятиям возможна существенная детализация. Взять, к примеру, стилистически нейтральный глагол «лгать». Ему можно поставить в соответствие и нейтральный синоним «обманывать», и бытовые приниженные «врать»-«брехать», и многочисленные прочие заменители:

«утаивать», «оговаривать», «наговаривать», «недоговаривать», «передергивать», «притворяться», «дурить», а также обороты типа «надуть», «прикинуться», «провести», «обвести вокруг пальца», «покривить душой», «наколоть», «облапошить», «нажечь», «кинуть». Понятно, список далеко не полный, но его протяженность неслучайна, и несомненно подтверждает значимость правдивости в человеческой жизни.

Думается, к этому моменту даже человек, сомневающийся в наличии особого разряда явлений, именуемого моралью, читая эти строчки, уже извлек бы из глубин памяти какие-то живые, конкретные ситуации.

Итак, все перечисленные и подобные им характеристики межсубъектных отношений связаны с тем, что мы в той или иной степени ценностно соотносим себя с окружающими. А они, в свою очередь, как-то осмысленно и целенаправленно относятся к нам. Мы то пытаемся сотрудничать, то соперничаем, испытываем к кому-то симпатию или антипатию, влюбляемся, «выясняем отношения». Эти сюжеты принято называть нравственной сферой, моралью. Обозначаемые перечисленными понятиями ситуации могут простираются в прошлое и будущее, распространяться на большее или меньшее пространство межчеловеческих отношений.

Разумеется, опыт данного рода поведения и отношений у нас не просто различный, но и очень разнохарактерный. Уже Гомер замечал: «Люди несходны» («Одиссея», 14: 228). Однако в данном контексте хотелось бы вести речь не столько о различиях, сколько прежде всего о единстве. Да, у всех людей разные отпечатки пальцев. Но ведь отпечатки пальцев есть у всех! Честерфилд имел все основания заявить: «Самый глупый человек на свете испытывает те же чувства, что и самый умный» (Суета сует. Пятьсот лет английского афоризма. – М.: Изд-во «Руссико», редакция газеты «Труд», 1996. – С. 86). Высказывание это глубоко верно не в буквальном смысле. Ведь, несомненно, развитие интеллекта коррелирует с развитием эмоциональной сферы, а потому человеку интеллектуально продвинутому при прочих равных условиях могут быть открыты более богатые, разнообразные и тонченные переживания. Хотя бы – связанные с интеллектуальной деятельностью. Да и, строго говоря, следовало бы различать одаренность, развитость (или, напротив, обделенность, неразвитость) интеллектуальную и эмоциональную. Но что касается *однотипности* переживаний, – спору быть не может. Вот об однотипности-то, которая

имеет место в эмоциональной, интеллектуальной и поведенческой сферах, хотелось бы в данном случае порассуждать.

Причем очень хотелось бы выйти на такой уровень осмысления, который дал бы понимание самых важных событий нашей (индивидуальной и общественной) жизни. И чтобы это понимание не ограничивалось указаниями, наподобие метеорологических, – «наступившие дожди связаны с приходом холодных масс воздуха из Скандинавии». Или вроде энциклопедических формулировок типа: «смерч – атмосферный вихрь, возникающий в грозовом облаке и распространяющийся вниз, часто до самой поверхности Земли». Что смерч может достать поверхности Земли мне известно и без метеорологов. И что молния бьет из облака вниз, а не наоборот, от земли к облакам, – мне тоже известно. Но вот *почему* к нам пожаловали эти холодные массы воздуха? Почему именно в нбшу область, а не в Московскую, не в Тверь или Смоленск? Мне мало констатации того, что «шторм наблюдается при прохождении циклона». И разве что-то реально добавляет пояснение, что «циклон – это область пониженного атмосферного давления»? Ведь остаются неясными причины и механизмы событий. Лично мне как обывателю остаются неизвестными необходимые и достаточные условия того, чтобы над городом пролился дождь, из тучи сверкнула молния, над штатом Техас пронесся торнадо.

Похоже, столь же старательно, как и природа, прячет свои секреты культура. Там, где речь идет об отношениях между людьми, о рождении гения или злодея, о совершении очередного научного открытия, о предстоящей революции или даже о событиях в масштабах судьбы отдельно взятой личности. Только астрологи и хироманты смело берутся предсказать повороты судеб, удачи или неудачи, предварительно, впрочем, подстраховавшись двусмысленностью формулировок и не забыв взять подобающий рискам гонорар...

Наверное, не стоит особо обижаться на этику, которая многие века честно пытается всмотреться в то, как люди выстраивают свои отношения друг с другом и с окружающим миром (с природой, с Богом). Ну нет пока в этой сфере однозначных и четко сформулированных правил, наподобие какого-нибудь закона Ома или Кирхгофа. Хотя ведь, скажем, и в механике тоже куда проще оказалось изобрести колесо и рычаг, нежели объяснить, как они работают. Что поделать. Видимо, всему свое время.

И если уж речь зашла о законах физики, не мешало бы несколько слов сказать о них поконкретней. Взять, допустим, закон всемирного тяготения. Гласит он, что две материальные точки, обладающие масса-ми M и m , притягиваются друг к другу с силой F :

$$F = \gamma \cdot M \cdot m \cdot R^{-2},$$

где R – расстояние между точками, а γ – гравитационная постоянная (Кошкин Н.И., Ширкевич М.Г. Справочник по элементарной физике. – М.: Наука, 1966. – С. 30).

Нетрудно заметить, что причина притяжения тел, о котором гласит этот знаменитый закон, остается непроясненной. Нам просто заявляют, что имеется закон, который заключается в том-то и проявляется так-то. Что ж, может, в этом и состоит великая объяснительная сила законов природы? Обнаружь, прими к сведению и постарайся не противиться. Ладно, пусть так. Но где, скажите, подобные истины в сфере нравственности? Хотя бы даже без строго исчисленных коэффициентов и без алгебраических формул. Ведь не все физические законы имеют вид сходный с только что приведенным. Закон Ома, закон Торичелли, закон Стефана-Больцмана, действительно содержат количественную, математически выраженную определенность. Но вот, к примеру, закон Ленца выглядит вполне четко, но обходится без математической формулы:

Индукционный ток имеет такое направление, что его магнитное поле препятствует изменениям того магнитного поля, которое вызвало появление индукционного поля (там же, С.160).

Или – закон Кирхгофа-Бунзена:

Газы сильно поглощают такие участки спектра, которые они излучают, будучи источниками света (там же, С.200).

Думается, два последние закона не только способны обнадежить тех, кто занимается этикой, но и наводят на вполне ясные смысловые параллели. Так, в сущности, закон Ленца имеет дело с положительной обратной связью, а она и в сфере межчеловеческих отношений вполне наблюдаема. Это, например, древнелатинская формула «Do ut des» (даю, чтобы и ты мне дал), или не менее широко известное «рука руку моет». Сюда подойдут и сыновняя благодарность, и эффект взаимовыручки.

А по аналогии с формулировкой закона Кирхгофа-Бунзена можно, без сильной натяжки, утверждать: «субъект сопереживает тому, в чем имеет собственный опыт».

Кстати, существует еще один закон Кирхгофа (уже без соавтора): «Лучеиспускательная способность при равной температуре пропорциональна поглощающей способности при той же температуре» (там же, С. 198). Нетрудно догадаться, что в сфере морали этой формулировке вполне могло бы соответствовать утверждение: «душевная щедрость коррелирует с отзывчивостью».

Впрочем, между нами, подобный ассоциативный подход мало, чем отличается от плагиата. А потому, чтобы уберечь этику от обвинений в несамостоятельности, из сферы ассоциаций и дальних предположений вернемся непосредственно в область межлического общения и одобряемых/осуждаемых человеческих качеств. Мы уже отмечали, что мир взаимоотношений невероятно богат, многомерен.

Отнимать, воровать, грабить, разбойничать, попрошайничать, жульничать – экое разнообразие! – и все это противостоит одному-единственному «честно зарабатывать».

Обидели меня, я сам обидел кого-то, или со стороны вижу кого-то обиженного. Плюс кто-нибудь четвертый может попенять мне на то, что я не вступаю за обиженного. И все это одно и то же заурядное явление – обида.

По радио звучит реклама какого-то медицинского препарата и прозвонится дежурное пожелание: «Живите долго». Но разве не менее важны пожелания жить: здорово, + интересно, + свободно, + красиво, + достойно, + дружно, + богато?

Кстати, о последнем. Без денег жить грустно, это развернуто обосновал К.Маркс. Вместе с тем давно стало общим местом, что богатые тоже плачут. Детям известно, что бедные тоже конкурируют, смелые поступают безрассудно, а бывает, что и противозаконно.

Ставшее классическим признание Павла: «Ибо не понимаю, что делаю; потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю. [...] Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю» (Рим. 7: 15, 19) – тоже о множественности человеческого бытия. В данном случае – о трагической рассогласованности понимания, действий, воли.

Теперь о воле. «Кто волей слаб, страдает больше всех», – читаем у мудрого Шекспира («Гамлет» – Акт III. Сцена 4). Но разве все так однозначно! И не только потому, что чувствительность и воля – нечто различное. А и потому еще, что по милости слабовольного окружающие могут пострадать и куда более серьезно, чем он сам!

Или взять общительность – несомненно симпатичное качество. Но разве не отнесем мы к общительным типам зануду-нытика, непрошеного доброхота-советчика, словоохотливого краснобая, сплетника, интригана...

Подобным образом толковый человек вполне может оказаться аферистом, законопослушный – бюрократом, энергичный – сухарем, отзывчивый – дураком и пр.

А вот как проблема нравственной многомерности еще проявляется во внутреннем мире человека. А.Ю. Демшина саркастически подмечает: «Информация о том, что кто-то занимается благотворительностью или пошел на выставку, дает мне индульгенцию этого не делать» (Образ современности: этические и эстетические аспекты. Материалы международной научной конференции. – СПб.: Санкт-Петербургское филол. общество, 2002. – С. 84). То есть одно и то же событие, один и тот же импульс, одна и та же информация могут побудить разных людей (да и одного и того же субъекта в разных обстоятельствах) к самым неоднозначным поступкам. Стало быть, не вправе ли мы ждать от науки (в данном случае – этики, или психологии) разъяснений, при каких же условиях человек предпочтет стратегию подражания, при каких – конкуренцию, при каких – сотрудничества? Ведь без такого объяснения не только этику назвать наукой язык не поворачивается, но и жить-то несколько неуютно. Непонятно, где ждать подвохов от соседей-близких, да и себя самого...

Где же в области нравственных отношений возможна типизация, где возможны повторяемость и предсказуемость, на которых покоится научное познание? Если понимать под нравственным модусом (от лат. *modus*, – мера, способ, образ, вид – *Философский энциклопедический словарь*. – М.: Советская энциклопедия, 1983. – С.383) способ, каким субъект вписывается в мир межчеловеческих отношений, – то каковы могут быть эти способы? Допустим, герой, злодей, праведник, греховодник, гуманист, мизантроп, оптимист, пессимист, труженик, попрошайка – типы вполне реальные. Но сколько должно быть выделено этих типов? И каково основание для их различения? Вопросы далеко не праздные.

Вот, скажем, мне доводилось держать в руках Энциклопедию литературных героев (М.: Москва, 1999). Составители исходили из своих задач, и расположили персонажей по алфавиту, с возможностью их поиска по эпохам, и по авторам. С издательской и литературоведческой

точки зрения книга заведомо интересна. Но по мне, да и в читательских интересах куда полезней было бы рассортировать героев по личностным качествам. Герой потому и герой, что выступает ярким носителем неких характерных черт. Положительных или отрицательных, вечных или типичных для эпохи, социального слоя. Разве не важно для человекопонимания было бы выявить черты, которыми наделялись литературные персонажи (и характеризовались исторические персоны) на протяжении многих веков: мужество, верность, сострадание, дружба, вражда, стыд, глупость, легкомыслие, ревность, зависть, коварство, скупость, гордыня, леность, трудолюбие, великодушие, достоинство, обязательность, щедрость, сдержанность, самообладание и многое другое. Очень вероятно, что многие статьи в подобном справочном издании будут пересекаться. Ведь Отелло, например, окажется упомянут в статьях о любви, ревности, мстительности и доверчивости... А, допустим, Колобок – в сюжетах о свободолюбии и легкомысленности.

Впрочем, вернемся от литературы к жизни. В рамках исполняемых нами социальных ролей, привычных форм деятельности, как отмечают социальные психологи, возникают устойчивые «фигуры сознания», эмоциональные ожидания, поведенческие шаблоны (Бодалев А.А. Восприятие и понимание человека человеком. М.: МГУ, 1982. – 199с.; Петренко В.Ф. Основы психосемантики. – М.: МГУ, 1997). Вполне естественно, что у работника отдела кадров, тренера спортивной команды, официанта, следователя, бизнесмена, театрального режиссера, сотрудника ГАИ и т.д. не просто разнится повседневная лексика, но и вырабатываются специфические системы значений, эталонов и нравственных стереотипов. В зависимости от преобладающего умонастроения, мир может восприниматься как большой театр, рынок, пространство азартной игры, ристалище, фронтовая полоса – и соответственно с этим человек совершенно по-разному выстраивает свои отношения к окружающим.

Иными словами, обстоятельства жизни порождают отношение к окружающим. Ну, наверное, такой констатацией науку несильно обогатишь. Промежуточное положение между этими взглядами, с одной стороны, и астрологией, выводящей природу человека из расположения звезд, с другой, – занимает Станислав Гроф, попытавшийся связать мироотношение человека с обстоятельствами появления его на свет. Четыре так называемые базовые перинатальные матрицы, описанные в книге «За пределами мозга» (М.: Соцветие, 1992), призваны объяснить, почему кто-то скло-

нен спокойно заниматься мирными делами и художественным творчеством, а кого-то неодолимо тянет то в драку, то на какой ни стало фронт. Впрочем, как все обстоит на самом деле – откуда произошли различия между человеческими типами, что движет нашими эмоциями, мыслями, кто подталкивает на те или иные дела – подобные вопросы в этот раз можно смело отложить в сторону. Поскольку остается еще немало пищи для серьезного, а не спекулятивного осмысления.

В известном смысле не так важно, каким образом в человеке возникает та или иная совокупность нравственно-психологических качеств. Гораздо интересней понять, на что и в каких условиях живая личность, обладающая этими конкретными качествами, способна. И что зависит от ее воли. Грубо говоря: живорожденный я, принесенный аистом или инкубаторский – должен ли я отвечать за свои поступки, свободен ли я в своих жизненных исканиях? Вправе ли обижаться на мою грубость окружающие, или я (как это получается по-Грофовски) в одном из предыдущих рождений был цветочком, на который кто-то наступил, и теперь мщу за ту давнюю боль-обиду?

Итак, если нас интересуют типы мироотношения, то прежде всего в том смысле, насколько может быть произвольным и намеренным тип, к которому человек относится. Далее, как эти типы соотносятся друг с другом, и возможен ли переход из типа в тип. И еще. Очень важно, чтобы выделение типов, их набор были не случайны. Вот, например, психологические типы и сценарии общения, описываемые Э. Берном (Берн Э. Игры, в которые играют люди. Люди, которые играют в игры. – Л.: Лениздат, 1992), несомненно, интересны, остроумны. Но можно ли сказать, что они образуют некую логически организованную целостность, систематичны? Если в реальной жизни встречаются выделенные ситуации, то насколько они показательны, типичны? И не проигнорированы ли многие куда более значимые сюжеты? Ту же картину являет многое из предложенного соционикой (например, Филатова Е. С. Соционика для Вас. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 1992). В описании соционических характеристик (функций) немало приблизительностей, натянутостей. «Гюго», «Дюма», «Наполеон», «Дон Кихот», «ревизор» и пр., призванные обозначать и прояснять проблемы обычных людей, – в сущности, не более, чем схемы. А главное – остается непонятным, как при помощи предложенной «сетки» рассмотреть весь живой мир человеческой культуры. Много ли, допустим, скажут термины «Жуков»,

«Гюго» какому-нибудь гондурасцу или туарегу? А чего стуйт наука, если мы ее не в состоянии объяснить соседям! Ну и если в классификацию оказываются включены одновременно писатели (Достоевский, Дюма, Гюго), литературные персонажи (Дон Кихот), политики (Наполеон, Робеспьер), киноактеры (Габен), киноперсонажи (Штирлиц), военачальники (Жуков), – в какой степени можно такую классификацию считать сильной и ей доверяться?

Дж.Ст. Милль справедливо замечал: «В каждой науке нет ничего более темного, чем основные принципы самой науки» (Утилитарианизм. – СПб, 1882, С. 32). Не может избежать подобных проблем и этика. Пытаясь найти подходы к типологии нравственных модусов, нужно, видимо, отправляться от наиболее значимых параметров мироотношения. И это будет не то, что Л.Н. Толстой в своей «Исповеди» пытался предложить для классификации типов (слабые, глупые / слабые, поумнее / умные, решительные / умные, безвольные), не то, что Александр Невзоров провозглашал в пору расцвета своей тележурналистской деятельности (наши / ненаши). Хотя бы потому, что слабость бывает простительная и постыдная, глупость может быть безобидной и преступной, ум и добро далеко не тождественны – *после* Сократа это открылось многим, решительность может быть наполнена самого разного рода нравственным или безнравственным содержанием, ну и, наконец, отношение к «своим» и «чужим» допускает очень значительные вариации – вплоть до «я тебя породил, я тебя и убью!». Так что если искать исходных параметров для типологического различия, то следовало бы различать:

– положительное/негативное отношение субъекта к себе, к близким, к окружающему миру (более уподобленно эти градации следовало бы представить так: я – я, я – близкие, я – знакомые, я – незнакомые, я – живая природа, я – неживой мир, я – Бог);

– в этом отношении нужно учитывать, основано ли оно на интересе, страхе, стыде, совести;

– базируется ли оно на осмыслении, переживании, реализуется ли в целесообразной деятельности;

– простирается ли в прошлое, будущее, или локализовано в непосредственно протекающих ситуациях, в настоящем.

Человек на то и «существо, наделенное внутренней свободой» (*И. Кант* Критика практического разума. – СПб.: Наука, 1995), что в состо-

янии сместить ценностный центр мира со своей собственной персоны на кого-то близкого, на группу людей-единомышленников, на общее дело. Мы вольны посвятить себя в той или иной мере осмысленной деятельности во имя разноуровневых интересов: безопасности, здоровья и комфорта, свободы, развития.

Можем, правда, и пытаться занять пространство своей жизни исключительно удовольствиями и забавами. Следуя рекламным призывам: «бери от жизни все!». Здесь каждый решает все сам, в меру приобщенности к культуре. Мы помним древнего грека, которому некая красотка заявила: – Вот, за тобой ходят толпы молодежи. А ведь если я позову, за мной еще больше пойдет! И философ ответил: – Еще бы, ведь ты зовешь вниз, а я наверх.

Важно, что на каждом из указанных уровней и направлений – их можно рассматривать и как модусы – субъект, во-первых, реализует свои собственные интересы (что естественно). Во-вторых, его активность может быть посвящена реализации интересов близких, значимых для него людей. И наконец, важно то, как, в ходе утверждения данных ценностей, субъект учитывает интересы окружающих. Считается с чужими интересами, их игнорирует, или намеренно попирает. Многомерность многомерностью, но неспроста с самых древних времен люди всех обществ ценили такие качества, как выдержка, стойкость, мужество, воля, сила характера. По этим параметрам вполне можно предложить эмпирическое различение типов в зависимости от реакции на жизненные трудности:

	Пассивная реакция	Активная реакция
<i>Нравственно-положительные модусы</i>	стойки	борцы
<i>Нравственно-негативные модусы</i>	нытики	авантюристы

Что же касается отношения к Другому, то вряд ли можно сомневаться в правомерности различать положительные и отрицательные модусы:

	Другому плохо	Другому хорошо
<i>Нравственно-положительные модусы</i>	сострадание	сорадость
<i>Нравственно-негативные модусы</i>	злорадство	зависть

Думается, содержание данных табличек можно принять за очевидное. Не все нуждается в доказательстве. Прав был Сэмюэль Джонсон: «Если ваш знакомый полагает, что между добродетелью и пороком нет никакой разницы, после его ухода нелишне пересчитать чайные ложки» (Суета сует. Пятьсот лет английского афоризма. – С. 95).

Пока мы рассматриваем предельно упрощенные ситуации. Ведь захоти мы рассмотреть таким же табличным образом положительный и отрицательный ответы на добрые и злые поступки, в положительные модусы попадут благодарность и прощение, а в негативные – неблагодарность и месть. Но как в таком случае относиться к тому, что благодарность – это память, но месть это тоже память. В свою очередь родственниками окажутся неблагодарность и прощение... Не будем торопиться. Нравственный конфликт, справедливое воздаяние, отвергнутый навет, развенчанная лесть и многое другое – это ситуации более сложного порядка, чем рассмотренные только что. Математика тоже не начинается с интегрального исчисления. Попробуем и мы рассматривать усложнения постепенно.

После того, как в августе 1914 года российский летчик Петр Нестеров ценою собственной жизни сбил австрийский аэостат-разведчик, зарегистрировано 600 воздушных таранов, которые совершили отечественные летчики. Эти примеры героизма куда отнести, к какому модусу мироотношения? Кеннетом Томасом исследовалась проблема конфликта, и была предложена очень интересная, наглядная методика описания того, как разные люди ведут себя в конфликте.

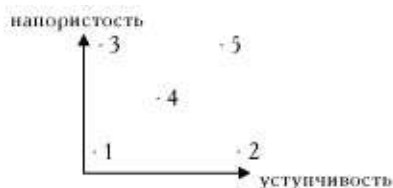


Рис. 1

Под установками, обозначенными на рисунке цифрами, Томас понимает: 1 – избегание, 2 – приспособление, 3 – соревнование, 4 – компромисс, 5 – сотрудничество.

Повторюсь: методика, разработанная Томасом (Лучшие психологические тесты для профотбора и профориентации. Петрозаводск.:

Петроком, 1992. – С.172-176) эвристична, практична. Но, во-первых, не удержусь от реплики: то, что американский специалист трактует как «приспособление», по моему убеждению, вполне корректно было бы именовать «покладистостью». А главное, – куда в эту схему прикажете поместить поведение только что упомянутых патриотов-авиаторов? Ивана Сусанина? Они проявляют соперничество? Сотрудничество?

Очевидно, сама схема Томаса чрезвычайно упрощает (уплощает и грубляет) реальную жизнь. Прежде всего, взаимодействие даже двух отдельно взятых субъектов не ограничивается отмеченным сектором, а простирается еще в три направления (см. *Рис.2*). Логично предположить, что на не рассматривавшихся Томасом секторах должны быть выделены по меньшей мере еще дополнительных восемь точек, которые видны на рисунке. Этим точкам должны соответствовать реально встречающиеся в жизни установки: 6 – убийство, 7 – помыкание, 8 – вражда, 9 – уничтожение объекта спора, 10 – служение, 11 – обоюдное уничтожение (именно в этой точке локализован жизненный порыв людей наподобие Ивана Сусанина и Николая Гастелло), 12 – суицид, 13 – самопожертвование.

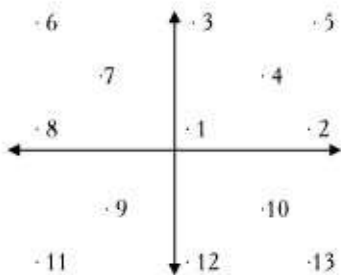


Рис. 2

Стоит подчеркнуть, что обозначенные точками позиции субъект может занимать ситуативно, и они же могут перерасти в жизненную позицию, которая становится долговременным и устойчивым модусом мироотношения. И что еще важно. Выше говорилось про отношения

субъекта к себе, близким и окружающему миру. Эти отношения тоже можно изобразить в виде векторов:

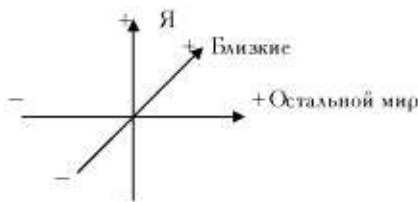


Рис. 3

Пространство, структурированное этими тремя векторами, способно более точно, нежели схема К.Томаса, передать ту многомерность взаимоотношений, которая свойственна нашей жизни. Точками в этом пространстве удастся зримо представить варианты конструктивного/разрушительного мироотношения, а также его нравственную цену. Допустим, *сговор* (как согласованные действия субъекта с близкими, осуществляемые в противоправных целях) окажется в секторе, где сойдут положительные значения векторов, соответствующих интересам субъекта и его близких, тогда как для остального мира эта ситуация будет в негативной зоне. При помощи данных векторов могут быть зримо представлены *равнодушие* (уплощенность, отсутствие у субъекта внимания к интересам других и окружающих), *гордыня* (гипертрофированный вектор Я), *уныние* (этот же вектор, нацеленный в негативную зону). Не менее очевидной становится также контрпродуктивность *тоталитарной* и *узкокорпоративной* моделей мироотношения, игнорирующих потребности личности.

Нравственно-положительное содержание трех изображенных векторов, в сущности, – это три модуса мироотношения: *достоинство* (уважительное отношение к себе), *отзывчивость* (уважительное отношение к близким) и *справедливость* (умение считаться с остальными окружающими). Чтобы выразить нравственно-положительную суть тройственного мироотношения, можно было бы переосмыслить и перефразировать знаменитое высказывание Августина «Верю, чтобы понимать». Тогда для вектора отношения к себе логично предложить формулу: «Постигаю, чтоб совершенствоваться». Для отношения к близким – «Забочусь, чтоб им жилось лучше». По отношению к остальному миру: «Считаюсь, потому что уважаю».

Не будем умножать диаграммы, думается уже ясно, каким образом можно пояснять статику и динамику нравственного мира. Реальная жизнь, как мы уже неоднократно отмечали, многомерна. Потому «участное мышление» ((М.М.Бахтин, – К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984 – 1985. – М.: Наука, 1986. – С.87) сочетается с дезидеративными (пожелательными) и императивными (повелительными) модусами. Потому специалисты (например, Н.П.Бехтерева) даже говорят об особом молитвенном состоянии сознания. Впрочем, если наряду с благоговейным отношением существуют негодование, ненависть, инвективы, проклятья, то логично предположить наличие и модуса, имеющего обратный относительно молитвенного знак. Высокому «Да благословит вас Бог» противостоит «Чтоб их черти забрали». Пусть и не хочется об этом даже упоминать-рассуждать, но есть на Земле не только герои наподобие Александра Матросова или Муция Сцеволы, – но также самого разного пошиба геростраты и чикатилы.

Фундаментальные жизненные ценности человек задает себе сам. За локус в пространстве культурных благ и конфигурацию ценностных предпочтений в определяющей степени отвечает сам субъект. Характеризуют ли его образ жизни эгоцентризм или отзывчивость, злонамерен ли он или преобладающим его жизненным настроением выступает благоволение, щепетил ли он в выборе средств, выдержан и целеустремлен или циничен и безволен, – все это человек выражает словом, жестом, помыслами, делами. Причем речь идет не только о субъекте-индивиде.

Идея избранничества, каково бы ни было ее конкретное наполнение (представления протестантов о том, что спасется всего лишь 144 тыс. душ, политическое учение о властвующем пролетариате; идея «золотого миллиарда») плоска, разрушительна как для культуры в целом, так и для ее носителей. Но можно ли эту деструктивность теоретически обличить и сокрушить? Уверенно и тактично диагностировать? Можно ли доходчиво и убедительно показать жизненную силу добротворения и культуротворчества? Или развертывающиеся в космическом пространстве процессы сами все утрясут, упорядочат?

Увы, надежды на автоматизм утверждения добра по меньшей мере наивны. Видимо, во всех сферах жизни действует закон энтропии. И в сельском хозяйстве (как прообразе культуры), и в сфере нравственной тоже. Сами плодятся только сорняки и пороки. Все хорошее приходится культивировать. Опираясь на знание законов. То есть, все свидетельству-

ет о том, что наука должна отчетливо осознать свою задачу: не довольствоваться описанием межчеловеческих отношений, но вскрывать объективные закономерности, лежащие в основе этих отношений. Требуется выявление механизмов возникновения и функционирования морального сознания, эмоционального мира и поведенческой практики. Человеку, который занимается этикой, надлежит стать своего рода законоведом (не законодателем!), и научиться понимать процессы, связанные с пространством, временем, информацией, энергией, взаимодействующих в мире культурных ценностей. Возможно даже каждый уровень взаимоотношений человека (я – я, я – близкие, я – знакомые, я – незнакомые, я – живая природа, я – мир в целом, я – Бог) потребует специфических усилий, что приведет к возникновению целого набора научных дисциплин: эгологии, стенологии (от тфенпт – близкий), гноримологии (от гнщсймйб – знакомство, гнщсймпт – знакомый), ксенологи (от оенпт – чужой) и так далее. Ибо на каждом уровне взаимоотношений конечно же существуют принципиальные особенности, трудности. Несомненно, пределы росту есть не только во внешнем мире (скажем, сырьевые или энергетические), но также и во внутреннем мире человека: интеллекта, совести, души. Здесь тоже предстоят немалые открытия о «микроэлементах», которые при строго определенных условиях способны укрепить и стимулировать человека: такие как обида, зависть, злорадство. «Нужда сдружает» – гласит народная мудрость. Но разве не желательно для всех нас внимательнейшим образом всмотреться в то, какой набор обстоятельств должен способствовать этому сдруживанию, а при каком люди (и сообщества) могут перегрызть друг другу глотки. Этика должна бы если не организовать, то хотя бы помочь одиночкам и сообществам извлечь нравственные уроки из прошлого и настоящего.

Всякий выявленный закон – это прорыв в новый уровень понимания. За водопадом, и за любыми другими падающими предметами стоит закон всемирного тяготения. Способна ли этика предложить столь же строгие и доходчивые формулы, как, например, законы экологии (по Б.Коммонеру): «Все связано со всем»; «Ничто не дается даром»? Или эти законы могут быть прямо перенесены в сферу морали? Каково соотношение между тенденциями, правилами, принципами и законами в сфере межсубъектных отношений? Существует ли некий специфический для этической сферы субстрат – подобно тому, в котором, объединяются такие физические явления, как электричество, магнетизм, свет?

Есть ли этический аналог законам термодинамики (скажем, величины отзывчивости, ответственности и великодушия не находятся ли в таком же соотношении, как физические величины температуры, объема и давления?)? Какие существуют закономерности в отношении нравственной «прочности» индивида, группы, сообщества? Применимы и с какими поправками в сфере нравственных отношений законы стоимости, открытые Д. Рикардо? А законы сохранения? Выяснить это тем более важно, что, по всей видимости, наступивший век будет веком не знаний, а отношений.

Идеи ненасилия, неворовства, непрелюбодеяния когда-то знаменовали прорыв из нравственного варварства в нравственную дикость. И лишь после того, как будут осмыслены позитивные векторы культуры, как будут выявлены и сформулированы фундаментальные законы, касающиеся механизмов нравственного сознания, переживаний, поведения, у нас появится реальный шанс сделать отношения людей друг с другом человечней, разумней, достойней, красивей, культурней.

MORAL MODI OF CULTURE

Andrew ZIMBULI

Herzen State Pedagogical University, St.-Petersburg

*I look at European civilization without pleasure,
I don't understand its goal if it has one.*

L. Wietgenstein

Culture can be characterized as follows: who-what-how-why-with what purposes-at what cost does anything affect the outer and inner world.

It follows that the parameters of culture are subjective, objective, technological, informational, energetic, historical and aesthetic. The ability of a person to adapt to and master the world, which is a universal need, includes a moral dimension that is both specific and very important. Human beings can admire and be indignant; we can be grateful and offended; we can trust and suspect; we can boast and excuse; we can approve and blame, we can fall in love and become disappointed; we can be jealous and support; etc.

The search for the deep and essential causes of peoples' quests and delusions presents the riddle of moral law (moral laws). M.K. Mamardashvili

wrote about moral law as if it were a mystery. Unfortunately, references to Merab Konstantinovich or the starry sky above Immanuel Kant are not persuasive. People need to believe in something more specific and subjective. Thus this paper asks, can the study of ethics illuminate the power of global and essential causes by a more precise and scientific means?

Let us consider a law in the physical realm. It is not only an observation that water flows downstream and a fruit laden branch bends toward the ground. Revealed law is a break through into a new level of understanding. The motion of a waterfall and any other falling object can be explained by the law of gravitation. Can ethics offer a similar strict and clear formula for explaining who-what-how-why and with what purposes people are moved? According to B.Kommoner, “everything is connected with everything and nothing can be achieved without the attempt”. Can such laws be directly transferred to the moral realm?

What is the correlation between trends, rules, principles, and laws in intersubjective relations? Is there a specific basis for ethics which correlates with physical phenomena such as electricity, magnetism and light? Is there an ethical analogy with the law of thermodynamics? For example, might the quantity of sympathy, responsibility, and generosity be categorized in correlation with the quantity of temperature, volume, and pressure? What laws provide for the moral “stability” of a person, a group, or a community? Can D. Ricardo’s law of value be applied to the moral dimension? If so, what amendments need to be made? Likewise, are the laws of preservation applicable?

Obviously, a man is a creature who makes laws. However, human powers to make laws are highly limited. One purpose for studying ethics is to specify and boarden this power. When we reveal and formulate the laws that govern the mechanisms of moral experience, moral consciousness and moral behaviour, we will have a real chance to make people’s relations more humane, clever, better, nicer, and more cultural.

ЭВОЛЮЦИЯ ИЕРАРХИИ БАЗОВЫХ ЦЕННОСТЕЙ РОССИЯН НА РУБЕЖЕ СТОЛЕТИЙ

Николай ЛАПИН*

Институт философии РАН, Москва

Тема данного выступления лежит в русле исследований социокультурных трансформаций России, которые я, с позиций философа и социолога, веду с середины 80-х годов. В центре этих исследований находится динамика ценностей населения современной России, роль этой динамики в трансформационных процессах. Результаты исследований получили отражение в ряде публикаций¹.

Цель моего выступления – привлечь внимание участников настоящего Конгресса к результатам Всероссийского социологического мониторинга «Наши ценности и интересы сегодня», который с 1990 г. осуществляет Центр изучения социокультурных изменений ИФ РАН. В особенности хотелось бы обсудить обнаруженное противоречие эволюции базовых ценностей россиян: влияние *инструментальных* либеральных ценностей растет наиболее интенсивно, но традиционные *терминальные* ценности сохраняют свои позиции.

План выступления: 1) ценности и ценностное пространство индивида и общества, его иерархичность; 2) опыт эмпирических исследований ценностей; 3) мониторинг «Наши ценности и интересы сегодня»; 4) либерализация структуры ценностей россиян; 5) вопрос: либерализация вместо традиционности или вместе с нею?

Человек – существо оценивающее

Н.А. Бердяев так охарактеризовал природу ценностей: «Человек есть существо оценивающее, определяющее качество. Определение ценностей и установка их иерархии есть трансцендентальная функция сознания»².

Для философии ценность – одна из основных универсалий, составляющих глубинный слой структуры личности. Она относится к тем универсалиям культуры, которые характеризуют сущность человека как субъекта деятельности, его отношение к другим людям и обществу в целом. Одновременно она включает в себе специфический смысл данной культуры и данного общества³.

Социолог конкретнее подходит к проблеме ценностей. Э. Дюркгейм видел в ценностях идеалы, функция которых состоит в преобразении реальностей, к которым они относятся⁴. Макс Вебер усматривал в ценностях одно из оснований (мотивов) социального действия. Ценность как мотив социального действия означает, что оно основано на вере в «самодовлеющую» ценность определенного поведения как такового, независимо от того, к чему оно приведет⁵. Поскольку социальное действие имеет значение для других людей, то социолог должен выяснить, насколько широко поддерживается или не поддерживается изучаемая ценность в данном обществе, насколько она *социально значима*.

По Т. Парсонсу, ценности суть не что иное, как *представления о желаемом типе социальной системы*, которые регулируют процессы принятия обязательств субъектами действия, обеспечивают сохранение и воспроизводство культурных образцов системы.⁶

Опираясь на эти и другие теоретические представления, мы исходим из того, что *ценности* – это обобщенные цели и средства их достижения, выполняющие роль фундаментальных норм. Они обеспечивают интеграцию индивидов в социетальное сообщество, помогают им осуществлять культурно одобряемый выбор своего поведения в жизненно значимых ситуациях. Каждая ценность и система ценностей имеют двуединое основание: в индивиде как самоценном субъекте и в обществе как социокультурной системе.

Имеется несколько оснований для типологии ценностей. Во-первых, дифференциация ценностей на терминальные и инструментальные. Терминальные ценности (дальние, целевые) обобщенно выражают важнейшие цели, идеалы, смыслы жизни людей – такие как ценность человеческой жизни, семьи, свободы, труда и аналогичных им. В инструментальных ценностях (ближних, служащих средствами по отношению к первым) запечатлены нормы, средства, качества людей, позволяющие им достигать те или иные цели – такие качества как независимость, инициативность, авторитетность и др.

Во-вторых, выделяют базовые и предметно ориентированные ценности. Базовые ценности наиболее полно отвечают требованиям культурных универсалий, а их основной функцией является интеграция граждан страны в социетальное сообщество; они составляют основание ценностного сознания индивидов и общества, их немного – два-три десятка. Напротив, предметно ориентированные ценности связаны с деятельно-

стью людей в той или иной предметной сфере (идеологии, политике, экономике и т.д.), составляют предпосылку их профессиональной солидарности; можно выделить сотни таких ценностей.

В-третьих, основанием для типологии ценностей может служить их отнесение к соответствующим группам потребностей людей: витальным, интеракционистским, социализационным, смысложизненным.

В-четвертых, проводится широкая, цивилизационная или социокультурная типология ценностей. Выделяют ценности традиционного и современного обществ, а также ценности, представленные в любом обществе – общечеловеческие.

В любом цивилизационном типе, в общественном и индивидуальном сознании ценности не рядоположены, а образуют *иерархическую структуру*. Базовые ценности имеют более высокий статус по сравнению с предметными, а терминальные – по сравнению с инструментальными. Если человеку предъявить некоторый список ценностей, он, как правило, может достаточно быстро упорядочить, ранжировать их по значимости – для себя лично и/или для общества (с его личной точки зрения). Это дает возможность исследовать ценности не только теоретически, опираясь лишь на их смысловое содержание, но и эмпирически, фиксируя значимость изучаемых ценностей для респондентов.

Эмпирические исследования ценностей проводятся с помощью психологических и/или социологических методов. Психологи применяют различные тесты, в том числе для выявления архетипов ценностного сознания⁷. Социологи обычно используют опросы – анкетные и интервью; респондентам предлагается ранжировать список ценностей (понятий) или ценностных суждений – попарно или с помощью простой шкалы.

Опыт эмпирических исследований ценностей

Среди эмпирических исследований 60-70-х годов XX в. широко известны исследования Милтона Рокича (США)⁸. Рассматривая ценность как устойчиво и осознанно предпочитаемое благо, Рокич выделил 36 базовых ценностей: 18 терминальных и 18 инструментальных. Около 1400 респондентов ранжировали ценности внутри каждого их типа. Среди терминальных ценностей первые три места заняли: мир на земле, семья, свобода, а три последних – жизнь, полная удовольствий; активная, насыщенная жизнь; красота. Среди инструментальных ценностей первые три места заняли: честность, высокие притязания, ответствен-

ность, а три последних – исполнительность, ум, рациональность.

Методика Рокича взята за основу кросс-культурного изучения ценностей, которое осуществляется с конца 80-х годов XX в. по инициативе Ш. Шварца (Иерусалимский университет). Перечень ценностей расширен до 56: в него добавлены ценности восточных культур. Совокупность изучаемых ценностей структурируется по трем осям: потребности индивида как биологического организма; потребности социальных взаимодействий; потребности выживания и процветания социальных групп. Получены данные из 46 стран, позволяющие делать выводы о существовании *универсальных ценностей*⁹.

В 70-80-х годах XX в. получил распространение проект «Материалистические/ постматериалистические ценности», осуществляемый под руководством Рональда Инглехарта (США, Мичиганский университет). Инглехарт различает два уровня ценностей: материалистический (физическая и экономическая безопасность человека) и постматериалистический (самоактуализация личности). В обоих случаях речь идет, по сути, о терминальных ценностях. Данные, полученные более чем в 40 странах, подтверждают предположение, что по мере утверждения ценностей первого уровня население все больше предпочитает ценности второго уровня.¹⁰

В советском общественном внимании к ценностям обнаружилось во время Хрущевской «оттепели»: на рубеже 50-60-х годов. Оно исходило от философии и быстро попало «на зубок» возрождавшейся эмпирической социологии. В 1960 г. В.П. Тугаринов начал дискуссию по проблеме ценностей.¹¹ В декабре 1964 – марте 1965 г. в Москве, в Институте философии АН СССР состоялась дискуссия, в которой активно участвовали молодые философы: Г.С. Батищев, О.Г. Дробницкий, Н.В. Мотрошилова и др. Они обосновывали понятие ценности как выражение отношения между человеком (субъектом) и предметом (объектом), значимым для человека.¹² В итоге проблема ценностей была легитимирована в советском общественном сознании.

В первой половине 60-х гг. ценности становятся специальным предметом изучения российских социологов. Прежде всего – при исследовании отношения рабочих к труду, которое предприняли ленинградские социологи¹³.

В 1968 г. В.А. Ядов инициировал проект «Соотношение ценностных ориентаций и реального поведения личности в сферах труда и до-

суга». По результатам исследования было выделено стабильное «ядро», образуемое ценностями высокого ранга, и менее устойчивая периферия. В «ядро» тогда вошли такие ценности: мир и хорошая обстановка в стране (доминирующее положение в ценностной иерархии); семья; работа; здоровье; жизнь, полная удовольствий. На «периферии» оказались: жизненная мудрость, красота, любовь, свобода, творчество.¹⁴

В 70-80-х годах Н.Ф. Наумова, анализируя ценностные аспекты труда, увидела в «ядре» такие приоритетные ценности: доброжелательное отношение, независимость, творчество, надежное будущее, хороший заработок. Вблизи ядра располагается резерв ядра: уважение людей, польза обществу, долг перед ним, не слишком тяжелый труд, профессиональное совершенствование. Наконец, реже всего используемые ценности: организаторские способности; спокойная работа.¹⁵

Всероссийский социологический мониторинг «Наши ценности и интересы сегодня»

Центр изучения социокультурных изменений при Институте философии РАН в октябре 1989 г. – мае 1990 г. разработал программу и инструментарий для Всероссийского мониторинга «Наши ценности и интересы сегодня»**.

Приступая к разработке программы исследования «Наши ценности сегодня», авторы отчетливо сознавали: советское общество и советский человек оказались в состоянии *общего кризиса*, включая структурный кризис ценностей; ценности поляризованы и осознаются как таковые.¹⁶ Соблюдение норм потеряло смысл, развилась *аномия*.

Эмпирические данные, полученные на первом этапе исследований (июль 1990 г.), показали, что *уже в середине 1990 г. 30% россиян видели опасность социальной катастрофы СССР*¹⁷. Подробный анализ результатов первого этапа исследования дан в книге «Кризисный социум» (1994).

При подготовке второго этапа исследования (1994 г.), учитывая условия постсоветской России как кризисно-реформируемого общества, мы сформулировали *гипотезу о ценностях как аттракторах*: «в кризисно-реформируемом социуме не только происходит структурный кризис ценностей, но и качественно меняется их роль в эволюции общества – новая структура общественных представлений индивидов и социальных групп о добре и зле, об одобряемых и осуждаемых нормах поведения приобретает (если использовать понятия синергетики) фун-

кции аттракторов, своего рода встроенных магнитов, удерживающих общество в хаотической области или же вытягивающих его из хаоса и влекущих общество к новому социокультурному состоянию»¹⁸. Последующие опросы подтверждают эту гипотезу.

Опросы проводятся в относительно спокойное для общественного сознания время. Полевые работы были выполнены в июне 1990 г., апреле 1994 г., июне 1998 г. и июне 2002 г. На основе всероссийской, районированной выборки, включающей от 12 до 20 регионов страны, в каждом опросе получены 1100 – 1500 полторачасовых интервью.

Основная техника опроса – формализованное интервью, содержащее свыше 100 вопросов (закрытые и открытые, с использованием шкал). Интервью проводится в доверительной обстановке, по месту жительства респондентов (на дому). Бланк интервью включает следующие блоки вопросов: социально-политический контекст жизни; ценностные суждения; социально-экономические интересы; личные интересы и социальные нормы; биографические данные. Не менее 70% вопросов интервью являются едиными для всех четырех полевых исследований; ценностный блок (44 суждения) сохраняется неизменным. При анализе меняющейся политической и социально-экономической ситуации в стране используются данные официальной статистики, проводится вторичный анализ данных других исследований.

Подробнее остановимся на содержании ценностного блока интервью. Ключевой задачей разработки этого блока стало построение социокультурной модели базовых ценностей. В итоге дискуссий и пилотажных опросов были определены 14 базовых ценностей: 7 терминальных и 7 инструментальных. Их дифференциация позволяет видеть в терминальных ценностях прежде всего желаемые *социальные отношения*, а в инструментальных – *качества субъектов*, необходимые для реализации желаемых отношений.

Терминальные ценности

1. *Жизнь индивида* как самоценность.
2. *Семья*, личное счастье, продолжение рода.
3. *Традиция*, высокое уважение принятых в обществе правил, следование им.
4. *Порядок* как законный правопорядок, который обеспечивает безопасность индивида, равноправность его отношений с другими.

5. *Свобода*, в современном значении этого слова, как «свобода для...»
6. *Работа* как способ самореализации личности в труде.
7. *Благополучие*, доходы, комфорт.

Инструментальные ценности

8. *Нравственность* как качество поведения человека в соответствии с моральными и эстетическими нормами.
9. *Инициативность*, предприимчивость, способность выразить себя, выделиться.
10. *Независимость* как желание руководствоваться собственными критериями, противостоять внешним обстоятельствам.
11. *Общительность*, взаимопомощь в семье, с друзьями, другими людьми.
12. *Жертвенность* как готовность помогать другим в ущерб себе.
13. *Властность* как желание оказывать определяющее влияние на других, конкурировать и добиваться успеха, победы.
14. *Своевольность* как архаичная «свобода от...» ограничений волеизъявлению индивида, тяготеющая к вседозволенности, но не тождественная ей.

Понятно, что любой список ценностей может вызвать немало вопросов. Тем не менее, с 1990 г. по настоящее время мы этот список не изменяли и считаем, что, как минимальный, он выдержал проверку временем. Он удовлетворяет сразу пяти критериям: (1) включает лишь наиболее общие, базовые ценности, хотя и далеко не все из них; (2) среди них равно представлены оба типа ценностей – терминальные и инструментальные; (3) представляет социокультурные типы ценностей – традиционные, либеральные, общечеловеческие; (4) выражает основные потребности индивида – витальные, социализационные, интеракционные, смысложизненные; (5) каждая ценность конкретизирована в виде нескольких суждений, по отношению к которым респонденты отмечают степень своего согласия/несогласия.

Сказанное позволило предложить социокультурную модель *базовых ценностей* населения России на современном этапе ее трансформации (таблица 1).

Таблица 1

Социокультурная модель базовых ценностей

	Традиционные	Общечеловеческие	Либеральные
<i>Терминальные</i>	Традиция Семья	Порядок Благополучие Работа	Жизнь индивида Свобода
<i>Инструментальные</i>	Жертвенность Своевольность	Общительность Нравственность Властность	Независимость Инициативность

Как получить от респондентов информацию об изучаемых ценностях? В кризисном обществе каждая ценность предстает перед людьми разными, подчас противоположными гранями. Мы предпочли вербализовать эти грани в виде альтернативных ценностных суждений и именно эти суждения предложить респонденту как предмет его согласия/несогласия. Всего для операционализации 14 ценностей были построены 22 пары ценностных суждений.

Следовательно, информацию о любой ценности мы получаем, как правило, на основе двух пар суждений. В процессе интервью респондент выражает степень своего согласия/несогласия с каждым из 44-х суждений (не попарно и не по блокам, а вроссыпь) по 11-балльной шкале. Процент респондентов, выразивших высокую степень согласия с соответствующими суждениями, означает масштаб поддержки той или иной ценности.

**Результаты мониторинга:
либерализация структуры ценностей россиян**

Компьютерная база данных Мониторинга включает свыше 5000 заполненных бланков интервью, каждый из которых содержит более 500 единиц информации («закрытий» ответов на вопросы). Эта база данных позволяет проводить корреляционный, факторный, кластерный и иные виды формализованного анализа по всему информационному полю Мониторинга.

Общая картина эмпирических данных, свидетельствующих об эволюции поддержки ценностей в кризисной фазе трансформации российского общества, представлена в табл. 2. Цифры в графах «%» означают проценты респондентов, поддержавших соответствующие ценности.

Таблица 2

Структура и динамика ценностей населения России: 1990-2002

Июль 1990, n = 973	Март 1994, n = 1062	Июнь 1998, n = 1100	Июнь 2002, n = 1030
R Ценности %	R Ценности %	R Ценности %	R Ценности %
Интегрирующее ядро (свыше 57%)			
1 Порядок 65,3	1 Порядок 74,8	1 Порядок 69,4	1 Семья 72,8
2 Семья 61,0	2 Семья 69,3	2 Семья 66,8	2 Порядок 69,8
3 Общительность 57,3	3 Общительность 67,7	3 Общительность 62,2	3 Общительность 67,0
Интегрирующий резерв (45,0 – 57,0%)			
4 Нравственность 48,3	4 Свобода 56,1	4 Свобода 48,8	4 Свобода 56,7
5 Свобода 46,1	5 Независимость 49,8	5 Независимость 48,7	5 Независимость 55,8
6 Жизнь индивида 45,8	6 Нравственность 46,7	6 Благополучие 48,3	6 Благополучие 50,8
	7 Работа 45,3	7 Жизнь индивида 47,5	7 Нравственность 49,7
		8 Нравственность 47,0	8 Жизнь индивида 48,4
			9 Инициативность 48,2
			10 Традиция 45,3
Опонирующий дифференциал (30,0 – 44,9%)			
7 Работа 43,9			
8 Жертвенность 43,5	8 Жизнь индивида 44,1		
9 Традиция 41,0	9 Инициативность 40,0	9 Традиция 44,1	
10 Независимость 40,0	10 Традиция 7,1	10 Инициативность 39,1	
11 Инициативность 36,2	11 Благополучие 36,2	11 Жертвенность 38,8	11 Работа 41,0
12 Благополучие 30,0	12 Жертвенность 34,5	12 Работа 38,0	12 Жертвенность 40,5
Конфликтогенная периферия (менее 30,0%)			
13 Своевольность 23,3	13 Своевольность 24,7	13 Своевольность 21,7	13 Своевольность 24,3
14 Властность 17,4	14 Властность 22,3	14 Властность 17,1	14 Властность 20,6
Средние значения изучаемых ценностей			
42,8	46,3	45,5	49,3
<i>Общие тенденции</i>			
<i>Рационализация, либерализация</i>	<i>Стабилизация, частичная делиберализация</i>	<i>Закрепление либерализации</i>	

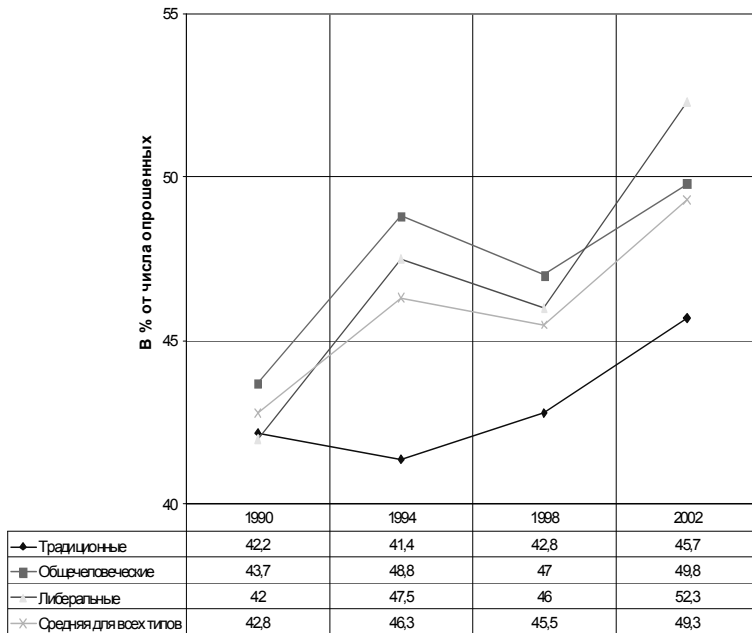
Нетрудно заметить определенную упорядоченность этих данных. Она проявляется, прежде всего, в существовании нескольких слоев ценностей, различия между которыми по степени поддержки населением больше, чем внутри каждого слоя. По этому формальному основанию отчетливо различаются три слоя: *ядро* (ценности, поддерживаемые более 57% населения и потому имеющие самые высокие ранговые номера: 1-3), *периферия* (поддерживают менее 30% населения, а большинство отвергают их; соответственно, самые низкие ранговые номера: 13-

14) и большой *промежуточный слой* (поддерживают от 30 до 57% населения, ранговые номера 4-12). Внутри последнего нет формальной дифференциации. Но по своему содержанию верхняя часть ценностей этого слоя тяготеет к интегрирующему ядру, а нижняя — к конфликтной периферии. Поэтому напрашивается его дифференциация на два слоя: *интегрирующий резерв* (поддержка 45-57% населения) и *оппонирующий дифференциал* (поддержка 30-45%).

Как видно из таблицы 2, края структуры ценностей (ее ядро и периферия) весьма стабильны, а почти все изменения происходят во втором и третьем слоях ценностей. За 12 лет интегрирующий резерв вырос более чем вдвое; четыре из семи составляющих его ценностей стали либеральными, поддержка каждой из них расширилась на 10-15%. Напротив, оппонирующий дифференциал сжался с шести ценностей до двух и стал отчетливо традиционалистским; в целом он сохраняет значительную поддержку населения (40-45%).

Сказанное иллюстрирует график 1.

График 1. Изменение совокупной поддержки трех типов социокультурных ценностей



Средняя для всех типов ценностей показывает общий рост влияния ценностей: с 42,8% до 49,3%. Выше средней росла поддержка общечеловеческих и либеральных ценностей; последние в 2002 г. поднялись выше других. А поддержка традиционных ценностей росла медленно, оставаясь заметно ниже совокупной средней.

Таким образом, налицо общая тенденция либерализации структуры базовых ценностей. К сходным выводам пришли российские участники международных сравнительных исследований Б.З. Докторов¹⁹, А.В. Андреенкова²⁰.

В промежуточном четырехлетии (1994-1998 гг.) наблюдалась частичная делиберализация структуры ценностей. Но на рубеже столетий она была преодолена, все либеральные ценности сосредоточились в интегрирующем резерве, а свобода оказалась весьма близко к ценностному ядру. С полным основанием можно подтвердить *вывод о постепенной либерализации ценностного пространства российского общества*^{***}.

Существенно, что разработанный нами подход к исследованию иерархии ценностей и ее эволюции с успехом использован, с определенными модификациями, коллегами из Института комплексных социальных исследований РАН (Н.Е.Тихонова)²¹. Особенно приятно отметить, что социологи Беларуси, используя нашу методологию, осуществили широкое сопоставление своих и наших результатов; они убедительно показали как различия, так и сходства эволюции базовых ценностей двух культурно близких народов – белорусов и россиян (руководитель исследования Л.Г. Титаренко)²².

Результаты мониторинга:

либерализация вместо традиционности или вместе с нею?

Однако недостаточно фиксировать общую тенденцию либерализации структуры базовых ценностей россиян. Необходимо выяснить, как конкретизируется эта тенденция по слоям ценностей, по терминальным и инструментальным их составляющим.

Общей функцией базовых ценностей является интеграция индивидов в социальное сообщество. Эту функцию определенно выполняет ядро ценностей, в которое входят: традиционная ценность семьи и две общечеловеческие ценности – порядок и общительность. Именно они образуют первичную ткань современного российского общества, пер-

вооснову взаимодействий подавляющего большинства его членов (67-73%). Но надо учитывать, что это не либеральная, а общечеловеческо-традиционная ткань.

Влияние *интегрирующего резерва* базовых ценностей значительно, но существенно меньше влияния ядра (менее 57% населения). По числу ценностей этот резерв вырос более чем вдвое и включил ровно половину изучаемых ценностей. Он стал преимущественно либеральным, однако в его составе сохраняются и традиционные ценности.

Опонирующий дифференциал втрое сократился по составу; он стал, как и ядро, общечеловеческо-традиционным, а его влияние испытывают около 40% населения.

Конфликтогенная периферия представлена двумя инструментальными ценностями: общечеловеческой властью и традиционалистской вседозволенностью. Их поддерживают менее 25% населения, большинство их отвергает. По сути, речь идет о конфликте в культурных основаниях властно-регулирующей функции общества. Причем основания эти – опять же общечеловеческо-традиционные.

Из этих характеристик следует, что нынешняя структура базовых ценностей россиян противоречива: интегрирующее ядро и еще два слоя, в совокупности включающие половину изучаемых ценностей, имеют традиционно-общечеловеческую направленность; интегрирующий резерв вобрал вторую половину ценностей, направленность которых имеет преимущественно либеральный характер. Следовательно, еще не определился цивилизационный вектор структуры базовых ценностей россиян: становится ли эта структура преимущественно либеральной или же она эволюционирует в направлении взаимной толерантности традиционных и либеральных ценностей?

Эта противоречивость прослеживается по гендерным, возрастным и образовательным группам населения, особенно явно – по занятости в различных формах собственности: занятые в государственных предприятиях тяготеют к традиционным ценностям, а в частном секторе – к либеральным²³

Противоречивость цивилизационного вектора структуры ценностей становится более отчетливой, если рассматривать терминальные и инструментальные ценности дифференцированно.

Графики 2 и 3 показывают, что терминальные ценности расположены выше средней для всех социокультурных типов, а инструменталь-

ные – ниже ее. Это соответствует теоретическим представлениям о более высоком иерархическом статусе терминальных ценностей по сравнению с инструментальными.

Вместе с тем, характер поддержки *терминальных ценностей* существенно отличается от отмеченной ранее общей тенденции: как видно на графике 2, наибольшую поддержку имеют не либеральные, а традиционные терминальные ценности. Их поддержка неуклонно растет, превышая терминальную среднюю на 1-4%, а совокупную среднюю – на 7-10%. Поддержка же либеральных ценностей оказалась немного ниже средней в данной группе.

Напротив, в группе *инструментальных ценностей* наиболее значительно выросла поддержка либеральных ценностей (см. график 3). В 2002 г. их поддержка составила 52%, опередив общечеловеческие на 6%, а традиционные – почти на 20%. Поддержка же традиционных ценностей оказалась на самом низком уровне: на 8-13% ниже средней инструментальной и на 9-17% ниже совокупной средней.

График 2. Терминальные ценности: изменение поддержки социокультурных типов

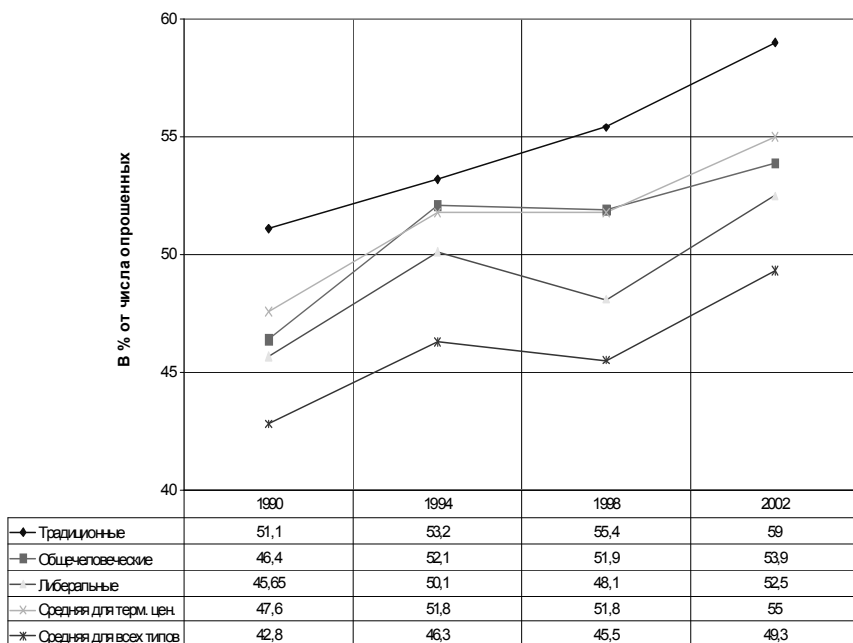
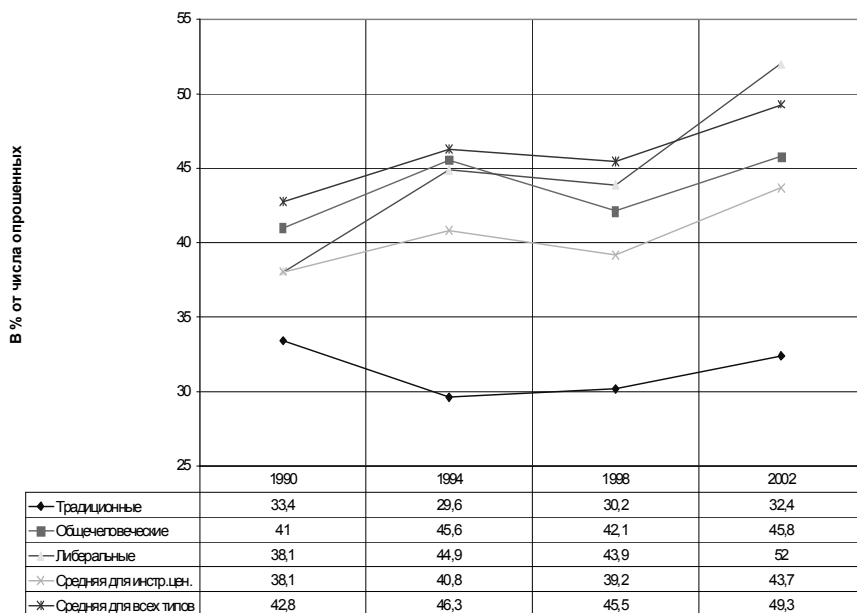


График 3. Инструментальные ценности: изменение поддержки социокультурных типов.



Эти факты, с одной стороны, подтверждают теоретическое ожидание более высокой устойчивости терминальных ценностей по сравнению с инструментальными. С другой стороны, они показывают, что, в ответ на потребности адаптации к резко изменившимся условиям жизни, либерализация ценностного пространства россиян началась с изменения практических качеств индивидов, т.е. с ценностей-средств, с инструментальных ценностей. В итоге, в современном российском обществе *возникло существенное расхождение между цивилизационными смыслами основных типов базовых ценностей*: наиболее влиятельные терминальные ценности остаются традиционными, а быстро повысили свое влияние либеральные инструментальные ценности.

Это расхождение можно интерпретировать двояким образом: *или* как перспективу *непримиримого противостояния*, *или* как возможность *толерантного диалога* традиционных и либеральных ценностей, которое уже помогает современному российскому обществу успешно транс-

формироваться в условиях глобальных вызовов. Если верна первая интерпретация, то в российском обществе будут нарастать предпосылки нового кризиса-хаоса; если верна вторая интерпретация, то будет утвердаться новый социальный порядок.

В последние годы в России укрепляется умеренно-либеральный социальный порядок, толерантный к общечеловеческо-традиционным ценностям. Время покажет, насколько устойчива эта тенденция.

EVOLUTION OF THE BASIC VALUES HIERARCHY OF THE POPULATION OF RUSSIA AT THE TURN OF THE CENTURY

Nikolay LAPIN

*Center for Studies of Social and Cultural Change,
Institute of Philosophy, RAS*

This paper addresses the human being as evaluating creature; values as universals of culture. The sociological interpretation of values and their individual and social functions. The value space of the individual and society: terminal and instrumental values, basic and object-oriented values; civilizational typology of values: traditional, liberal, and universal. As well as the hierarchycal structure of this field and methods for its empirical study.

The experience of cross-cultural research of value space: investigations by M. Rokeech, S. Schwarz, R. Inglehard. The systemic crisis of Soviet society, its crash and societal transformation into the other state is impressed in the Russian experience (see RLMS). The assumption about the evolution of the basic values of the population of Russia as an attractor in the societal transformation.

Since 1990, the Center for Studies of Social and Cultural Change has conducted a national sociological program for monitoring “our values and interests today”. The methodological basis of this study is the social-cultural model of basic values of the population of Russia. The monitoring model includes 14 values: 7 terminal and 7 instrumental. The sources of empirical data are 4 representative inquiries (1990, 1994, 1998, 2002,)in which identical techniques (interviews) were used. The questionnaire includes 22 pairs of alternative expressions, which are taken from everyday life and imply certain

value aspects. Each basic value corresponds to one or two pairs of alternative expressions. The data regarding support for these expressions are integrated into the data indicating the extent to which corresponding values have spread.

The hierarchical disposition of the main strata of basic values is confirmed empirically. The most prevalent is the “integrating core” values; followed by the “integrating reserve” and “opposing differential”. “Conflicting periphery” values gained the least support. The impact of terminal values is greater than that of instrumental values. At the turn of the century (1990-2002) the stability of the first and last strata, the mobility of the intermediate strata, and the liberalization of the values structure as a whole are observed. The special trait of this liberalization is that the impact of instrumental liberal values has grown the most intensively while the traditional terminal values have continued to retain their positions.

This contradiction may be interpreted as the perspective of a new conflict, a deepening of the cultural split of society, or as the possibility of a peculiar, composite combination of traditional and liberal values, which can help contemporary Russian society face global challenge and undergo a successful transformation. If the first interpretation is true, the preconditions for a new crisis-chaos in Russian society will grow. If the second interpretation is true, the new social order will become consolidated.

The main publications (in Russian): N.I.Lapin. Russia’s Paths: Socio-cultural Transformations. Moscow, 2000; N.I.Lapin. What do people of Russia feel, what for aspire // The World of Russia (Mir Rossii). No 4. Moscow, 2003.

ПРИМЕЧАНИЯ

* Лапин Николай Иванович, руководитель Центра изучения социокультурных изменений, Институт философии РАН, член-корреспондент РАН. Текст выступления подготовлен при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 03-03-00166а).

¹ См.: Кризисный социум. Наше общество в трех измерениях. Редк.: Н.И. Лапин, Л.А.Беляева. М., ИФ РАН, 1996; Динамика ценностей населения реформируемой России. Редк.: Н.И.Лапин, Л.А.Беляева. М., УРСС, 1998; *Лапин Н.И.* Пути России: социокультурные трансформации. М., ИФ РАН, 2000; результаты мониторинга 2002 г. опубликованы в статье: *Лапин Н.И.* Как чувствуют себя, к чему стремятся граждане России // Мир России. Социология и этнология. М., 2003, № 4.

² Бердяев Н.А. Об иерархии ценностей // Н.А.Бердяев. Судьба России. М., 1990. С. 271.

³ Степин В.С. Культура // Новая философская энциклопедия. М., 2001. Т. IV.

⁴ Дюркгейм Э. Суждения о реальности и ценностные суждения (1911). Цит. по: Р.Арон. Этапы развития социологической мысли. М., 1993. С. 394. (См. также: «СОЦИС», 1991, № 2).

⁵ Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 628.

⁶ Парсонс Т. Система современных обществ. М., 1997. С. 18.

⁷ См.: Базовые ценности...

⁸ Rokeach M. The Nature of Human Values. The free Press. N-Y., London, 1973. P.9-10.

⁹ Schwarz, Bilsky. Toward a Theory of the Universal Structure and Content of Values: Extentions and Crosscultural Replications // Journal of Personality and Social Psychology. 1990.

¹⁰ Inglehart R. Cultural Shift in Advanced industrial Society. New Jersey, 1990.

¹¹ Тугаринов В.П. О ценностях жизни и культуры. Л., 1960.

¹² Проблема ценности в философии. М., 1968.

¹³ Здравомыслов А.Г., Ядов В.А. Отношение к труду и ценностные ориентации личности // Социология в СССР. М., Мысль, 1965. Т. 2, с.199.

¹⁴ Ядов В.А. Ценностные ориентации // Саморегуляция и прогнозирование социального поведения личности. Отв. ред. В.А.Ядов. Л., 1979. С. 3.

¹⁵ Наумова Н.Ф. Организация ценностей: предпочтения и резерв // Тот же автор. Социологические и психологические аспекты целенаправленного поведения. М., 1988.

** В разработке программы и инструментария Мониторинга участвовали: Л.А.Беляева, Г.М.Денисовский, А.Г.Здравомыслов, П.М.Козырева, В.В.Колбановский, В.Ю.Копылова, Н.И.Лапин (руководитель), Н.Ф.Наумова, В.А.Ядов.

Проведение интервью и первичную обработку данных осуществил Центр социального прогнозирования и маркетинга (рук. Ф.Э.Шереги). Финансовую поддержку мониторинга (проекты 1994, 1998, 2002 гг.) предоставил Российский гуманитарный научный фонд.

¹⁶ См.: Лапин Н.И. Ценности в кризисном социуме // Ценности социальных групп и кризис общества. Редк: Н.И.Лапин, Л.А.Беляева. М., ИФ АН СССР, 1991. С. 5-6; Лапин Н.И. Тяжкие годы России (Перелом истории, кризис, ценности, перспективы) // Мир России, 1992, № 1. С. 29.

¹⁷ Лапин Н.И. У перекрестка кризисных дорог // Отчуждение, ранний социализм и противоречия перестройки. Отв. ред. Н.И.Лапин. М., ИФ АН СССР, 1990. С. 93-97; Лапин Н.И. Тяжкие годы России (Перелом истории, кризис, ценности, перспективы) // Мир России, 1992, № 1. С. 14-16.

¹⁸ Лапин Н.И. Краткая характеристика исследования // Динамика ценнос-

тей населения реформируемой России. Отв. ред. Н.И.Лапин, Л.А.Беляева. М., УРСС, 1996. С. 4.

¹⁹ Докторов Б.З. Россия в европейском социокультурном пространстве// Социологический журнал, 1994, №3.

²⁰ Андреевкова А.В. Материалистические/постматериалистические ценности в России // Социологические исследования. М., 1994, № 11.

*** Нетрудно видеть, что в излагаемой здесь концепции термин *либеральный* обозначает один из двух социокультурных типов общества, т.е. имеет социетальный, субстанциональный смысл. Вместе с тем, его конкретное содержание изменяется в зависимости от особенностей культуры и этапа социальной эволюции общества, области применения (политика, экономика и др.). Неправомерно редуцировать субстанциональный, социетальный смысл термина «либеральный» к какому-либо частному, исторически относительному его значению, как бы злободневно оно ни звучало в данный момент.

²¹ Тихонова Н.Е. Новые явления в ментальности россиян // Российская цивилизация. Этнокультурные и духовные аспекты. М., 1998.

²² Титаренко Л.Г. Структура и иерархия ценностей белоруссов // Ценностный мир современного белорусского общества. Гендерный аспект. Минск, 2004. Гл. 1, пар. 3.

²³ Беляева Л.А. Новое в социальной дифференциации общества в постсоветской России // Куда пришла Россия?.. Итоги социетальной трансформации. Под общ. ред. Т.И.Заславской. М., 2003.

КРИЗИС КУЛЬТУРЫ XX ВЕКА КАК ПРОЕКЦИЯ КРИЗИСА ВАЖНЕЙШИХ ЦЕННОСТЕЙ КРЕАТИВНОЙ КУЛЬТУРЫ

Илья ДОКУЧАЕВ

Комсомольский-на-Амуре государственный технический университет

Ценности, ценностное отношение и культура

Ценность – ключевое понятие теории и истории культуры. Вся человеческая деятельность в самых важных своих аспектах, то есть в сущностном и историческом измерении, не может быть объяснена без привлечения к ее анализу изучения ценностного отношения. Это положение дел объясняется рядом причин. Начнем с определений. Ценностное отношение есть собственно не что иное, как способ бытия человека, способ ориентации человека в окружающих его обстоятельствах. Элементарная структура этого отношения включает самого человека (инициатора отношения), оцениваемый объект, акт оценивания и ценность, то есть исходную установку отношения, шкалу измерения соответствий между моделью объекта и его реальным состоянием.

Каждый аспект ценностного отношения, выделенный только что, нуждается в подробном теоретическом и историографическом уточнении. Отметим пока что следующее. Ценностное отношение – один из видов отношения человека к миру. Человек может познавать мир, причем не только теоретически, но и практически, праксеологически, то есть стремиться обрести понимание специфики и структуры мира, а также возможностей его изменения и использования в своих целях. Человек может изменять мир, то есть преобразовывать его специфику и структуру. Это преобразование может иметь как утилитарный, так и художественный характер. Утилитарное преобразование приводит мир в соответствие с потребностями человека в самосохранении, а художественное – придает миру человеческое содержание, целостность, которая позволяет считать чужое своим. Человек может общаться с миром, то есть видеть в нем равного себе партнера, приобщение к которому создает адекватную среду существования человеческой субъективности, а именно уникальности, смысловой бесконечности и свободы.

Что же такое ценностное отношение? Это, прежде всего, ключевой аспект любого из только что описанных отношений. Специфика его природы заключена именно в его субъективности, то есть в историчности, социо-культурной изменчивости и уникальности человека. Познание, преобразование и художественное творчество определены объективными свойствами того типа реальности, с которым они имеют дело, а общение – попросту лишено какой-либо ориентации. Ценностное отношение ориентировано и определено ожиданиями человека.

Совершенно очевидно, что любой тип отношения человека к миру в чистом виде не существует, указанная типология есть способ, технология познания человеческого бытия, без которой оно было бы невозможным. Каждый тип отношения содержится в каждом. Субъективное и объективное крайне сложно отличить в ходе конкретного исторического исследования. Причины человеческого поведения всегда имеют синтетический или даже синкретический характер, они одновременно и субъективны и объективны. Так, познание ориентировано всегда некоторой исходной гипотезой, значительная часть содержания которой всегда имеет ценностный характер, то же самое следует сказать и о преобразовании, поскольку объективную пользу и субъективную ценность человек вообще редко когда стремился разделять. Вся структура художественного произведения пронизана различными художественными, эстетическими, экзистенциальными, социально-политическими, личными и иными ценностями. Древнейшая триада ценностей «истина, добро и красота», как кажется, может быть отброшена в силу создаваемого ею объединения явлений разного антропологического статуса. Кажется, что и истина, и добро, и красота – вообще не имеют никакого отношения к ценностям. Я полагаю, что ценность – компонент каждого из этих явлений.

Анализ многочисленных морфологий культуры показывает, что в основе ее строения лежит ряд фундаментальных антропологических характеристик, таких, как свобода, разум, уникальность человека, то есть человеческая субъективность. Человек сам определяет свое отношение к миру, природа (речь идет как о природе, окружающей человека, так и о природе самого человека как биологического организма) лишь помогает ему в этом или противоречит его ожиданиям. Эта самоопределяемость с необходимостью предполагает ряд вопросов, на которые необходимо ответить. Эти вопросы неизбежно воспроизводятся в истории культуры и организуют ее строение. Любая ориентация чело-

века в мире предполагает ответ на следующие вопросы «Что такое мир, в котором я оказался?», «Каково мое место в этом мире?», «Как сделать мир соответствующим моим ожиданиям?», «Как найти общий язык с другими людьми?». На первый вопрос отвечает наука, на второй искусство, на третий материальная практика, на четвертый мир интересубъектных отношений. Вопросы эти можно отнести к разряду вечных, то есть формальных, их можно уточнять, и каждая историческая эпоха, каждая культура корректирует их и дает свой ответ. Более того, каждая эпоха имеет свою логику вопроса, то есть его предпосылку. Именно в этой предпосылке и можно обнаружить ценностное отношение.

В строении культуры в целом и каждой ее формы в отдельности присутствуют ценности. Совершенно очевидно, что предложенный список форм культуры с очевидностью нельзя признать исчерпывающим. Существуют и другие формы самого разного логического статуса. Например, переходные. Так, игра может быть охарактеризована как форма обладающая чертами и общения, и искусства. Существуют синкретические и синтетические формы культуры. Так, религия на ранних этапах становления всех локальных вариантов культуры представляла собой всю эту культуру в целом, отдельные формы которой выступали аспектами единой религиозной жизни, и об их будущем самостоятельном существовании на следующем этапе становления можно было только предполагать, уже имея представление о возможностях этого становления. Религиозный этап существования культуры концентрировал все ее формы вокруг определенной системы ценностей, хотя не всегда эти ценности осознавались в качестве эксплицитно выраженного списка. Строение современной культуры показывает, что религия из синкретической формы культуры превратилась в одну из взаимодополняющих ее форм, по сути дела в такую, которая находится в сложных отношениях конкуренции и коммуникации с другими. И во многом, именно ценностный аспект религиозной жизни позволяет говорить о коммуникативном, диалогическом характере взаимодействия между религией и другими формами культуры, такими, например, как наука и социально-политическая жизнь.

Совершенно очевидно, что, несмотря на присутствие ценностного отношения в любом из возможных отношений человека и мира, это присутствие неодинаково. В ряде отношений оно проявляется более значительно. Так, религия, художественное творчество и общение про-

низаны ценностным отношением более определенно, чем наука и практическая деятельность, а практическая деятельность, в свою очередь, более определенно, чем наука. На разных этапах истории культуры и в разных локальных вариантах культуры это преобладание могло изменяться и приобретать специфические черты.

Ценности и история

Вопрос о существовании исторического бытия может решаться по-разному. Важнейшим аспектом этого вопроса является проблема причин исторической динамики и специфики каждого исторического этапа. Как показывает анализ истории культуры, это не одна проблема, но две отдельных, хотя и самым тесным образом объединенных. Причины исторической динамики очень часто могут противоречить ряду самых существенных свойств того или иного типа или этапа становления культуры. Это даже необходимо. Один этап истории сменяется другим, поэтому какие-то черты нового этапа будут противоречить каким-то чертам прежнего, и это ни в коей мере не препятствует существованию исторической преемственности даже в случае самых радикальных исторических переворотов.

В самом общем виде история каждого локального варианта культуры и мировая история развивается по следующему сценарию. Изменяется принцип культурогенеза. На смену воспроизведению приходит творчество. Строго говоря, мы никогда не имеем дело только с традицией или с творчеством, всякая традиция сопровождается творчеством и всякое творчество невозможно без традиции. Однако преобладание того или иного принципа культурогенеза тоже очевидно для большинства исторических и локальных вариантов культуры. Культуры с преобладанием традиции как принципа культурогенеза мы будем называть традиционными, а культуры с преобладанием творчества – креативными. Процессы изменения этого преобладания от традиционности к креативности наблюдаются далеко не в каждом случае. В европейском Ренессансе эти процессы впервые приобретают необратимый характер. В течение всего Нового времени они распространяются, благодаря самой Европе и благодаря заимствованиям, по всему миру, и это распространение продолжается по сей день. Его перспективы пока не очень ясны.

В традиционной культуре существовал особый тип ценностного отношения. Каждый его аспект имел собственную специфику. Так ини-

циатором отношения был коллективный субъект, он имел все атрибуты субъективности, прежде всего, созданную собственной историей уникальность. Социальный характер ценностного отношения оказывался и одним из аспектов самой системы ценностей, то есть к числу важнейших установок ценностного сознания относилась сама социальность, ценным было то, что имело социальную принадлежность, определялось всеми участниками социальной группы, к которой принадлежал тот или иной человек, выступавший одновременно субъектом ценностного отношения и представителем ценностного отношения своей социальной группы. В креативной культуре эта одновременность перестала быть сущностным единством. Представляя ценностное отношение своей группы, его субъект мог и не разделять соответствующих установок. Между личными и социальными ценностями возникло различие и даже противоречие. Субъект перестал быть только коллективным, возникла социально значимая индивидуальность, то есть такая ценность, как личность, а значит, возникли личные и социальные ценности.

В традиционной культуре существовал стабильный и определенный состав ценностей, который по мере ее рационализации дифференцировался и уточнялся в отношении собственного применения. То есть к числу важнейших ценностей относилась сама традиционность того или иного аспекта человеческого бытия. В креативной культуре этот состав теряет свою определенность, возникают конкурирующие ценности, одни ценности постоянно сменяются другими, сама новизна ценностей, творчество становится важнейшей ценностью.

В традиционной культуре не существовало дифференциации форм, то есть религия определяла все аспекты человеческой деятельности, ее авторитет был непререкаемым и она сама оказывалась важнейшей ценностью. В креативной культуре таким авторитетом пользовалась наука, или, точнее, лежащий в ее основе тип рациональности, предполагающий учет логического и эмпирического опыта потенциально каждого человека, именно она оказалась способной объединить людей вокруг нового представления об истине и способах ее получения. Таким образом, система ценностей традиционной культуры получает ряд ключевых определений. Ее ценности были социальными, традиционными и религиозными. У системы ценностей креативной культуры иные определения. Они – персональные, креативные и научные.

Ценностное отношение всегда оказывалось причиной как специфики, так и динамики культуры. Динамика традиционной культуры чрезвычайно медленна, это и понятно, ибо она противопоказана традиционности. В числе важнейших ценностных установок традиционной культуры были такие, которые сильнейшим образом противодействовали ее изменениям. Но изменения – неизбежная форма существования культуры. В условиях традиционной культуры такие изменения оказывались следствием медленного технического и технологического совершенствования, то есть причиной исторической динамики оказывалась преобразовательная деятельность человека, а причиной исторической специфики – религиозная деятельность. Динамика креативной культуры, напротив, чрезвычайно быстра. Оказавшись в числе важнейших ценностей, наука придала техническому прогрессу лавинообразный характер. Теперь причины, определяющие специфику и динамику культуры больше не противоречили друг другу, не ослабляли влияние друг друга, а наоборот, умножали его. Динамичность креативной культуры стала аспектом ее специфики.

Ценности и культура XX века

XX век явился временем первого универсального кризиса ценностей креативной культуры. Кризис пережили все важнейшие ценности, и наука (научный тип рациональности), и творчество, и личность. Этот кризис имел общемировой характер, хотя в различных локальных вариантах креативной культуры он и имел свою специфику.

Кризис научного типа рациональности имеет целый ряд выражений. К концу XX века он привел к своего рода недоверию науке. Это недоверие проявилось, во-первых, в отрицании всемогущества науки, а именно ее претензий на окончательное разрешение ставящихся ею проблем, во-вторых, в отрицании универсальности науки, а именно в признании ее одной из возможных, но никак не единственной, стратегией организации человеческого бытия, наконец, в осознании непредсказуемости и опасности науки, обладающей непререкаемым авторитетом. Подобное отношение к научному типу рациональности в XX веке сформировалось комплексом событий, имеющим прямое или косвенное происхождение, связанное с наукой. В первую очередь, XX век ознаменовался возникновением научных социальных экспериментов. Все эти эксперименты старались опираться на авторитет науки, хотя, в конце

концов, продемонстрировали полное отрицание ее важнейших принципов. Речь идет о тоталитаризме во всех его разновидностях, таких, как фашизм, коммунизм, исламский фундаментализм. Все это попытки придать креативной культуре традиционный характер, опираясь на насилие. Далее, в XX веке в результате научно-технического прогресса возникли так называемые глобальные проблемы человечества. Речь идет о демографическом, экологическом кризисе, угрозе технических и военных мировых катастроф. Наука превратилась не только в способ решать проблемы, но и в способ их создавать. Стало понятно, что не только наука призвана справляться с проблемами, но ей на помощь должны прийти другие формы культуры.

Кризис личности также приобрел многочисленные формы выражения. Во-первых, речь идет о непрекращающемся распаде всех существовавших когда-либо социальных институтов, или, по крайней мере, о росте недоверия и безразличия к ним. Между тем, очевидно, что социальные институты – необходимый способ человеческого бытия, его организации и сохранения. Кризис семьи, образования, государства не есть просто неизбежная стадия в их распаде, но он должен быть преодолен в той или иной форме. Одиночество становится все более острой проблемой человека в течение всего XX века. Гендерные проблемы, бесконечный рост нарциссистских социальных объединений, претендующих на собственную исключительность, социальная апатия и ощущение бессмысленности существования – таковы одни из многочисленных последствий кризиса личности. Во-вторых, кризис личности выразился в опустошении самой личности. Рост самоутверждения каждого человека привел к отрицанию какого-либо социального фона, на котором можно было бы оценить человеческую личность. Самоутверждение утратило почву, на которой оно только и было возможным, оно привело к отрицанию самого себя и сильно измельчало. Человеческая личность, пройдя в своем развитии такие этапы, как ренессансный универсальный гений, новоевропейская индивидуальность, утверждающая перед обществом свои права на автономию и самоидентификацию, превратилась в одномерного и массового человека, уже не по личностным качествам, а только нумерически отличающегося от себе подобного.

Кризис творчества имеет очень сходные с кризисом личности особенности. Только если в первом случае мы говорим о выхолащивании, опустошении содержания человека-творца, в данном случае при-

ходится говорить об опустошении содержания его творений. Наиболее показательным проявлением кризиса творчества оказалось раздвоение культуры XX века на элитарную и массовую. Элитарная культура – следствие перенапряжения творческих возможностей человека. Это следствие погони за новизной и оригинальностью, неизбежно приведшей к творчеству ради творчества, к усложненности, к бессмысленности, к исчезновению из искусства его коммуникативных характеристик. Возникает даже совершенно особая форма творчества – стыд творчества, выразившийся в стремлении к коллажам, эклектике, отказе от завершенности произведения, его смысловой конкретности. Самым выдающимся примером этого явления стал роман Джеймса Джойса «Улисс», стилистическое разнообразие которого не раз ставит под сомнение единство художественного замысла. Другая сторона кризиса творчества – массовая культура. Эта культура есть фактически гибель творчества и возвращение к принципам традиционной культуры. Однако содержание массовой культуры существенно отлично от содержания традиционной. Массовая культура ни на что не претендует и вместе с тем оказывается в состоянии заменить любую другую форму культуры. Она не несет больше ни истины, ни добра, ни красоты, она только формирует спрос и предложение. В ее задачу входит порождение такого спроса у наибольшего числа людей и его удовлетворение наименьшими средствами. Ничего сложного, ничего оригинального при этом она просто не в состоянии создать. Она ориентирует на то, что у всех одинаково. А такова, конечно, только физиология. Сама система жанров массовой культуры есть следствие системы базовых инстинктов животного. Так боевик эксплуатирует инстинкт агрессии, ужастик инстинкт самосохранения, эротика – инстинкт репродукции, реклама – инстинкт потребления.

Отметим, что все описанные типы кризиса отнюдь не свидетельствуют о необходимости отказа от личности, творчества или научного типа рациональности, они свидетельствуют об определенной истощенности соответствующей системы ценностей, о возникновении условий и потребностей для выработки новой системы, на пороге которой оказалось человечество к началу XXI века. Какой будет эта система, сейчас сложно сказать с определенностью. Совершенно очевидно, что она будет иметь интегративный и гибкий характер. Развитие ценностных отношений никогда не было чем-то сродни эволю-

ции в природе, оно всегда зависело от воли человека и в нем нельзя увидеть проявление слепого закона. Очевидно, что концентрация этой воли в наши дни только возрастает и надежда на преодоление кризиса кажется вполне обоснованной.

CULTURE OF THE 20TH CENTURY AS A PROJECTION OF CRISIS INVOLVING THE MAJOR VALUES OF CREATIVE CULTURE

Ilya DOKUCHAEV

Komsomolsky-on-Amur State Technical University

In the history of culture the value of variants performs one of main roles. The value of variants constitutes one of the major forces in the historic dynamics of culture, by changing the cause of cultural epochs (types) and by determining the substance of each epoch (type). A value is subjective (in all of the subjectivity variants, that is, in the individual and collective) in relation to the material or spiritual forms of nature or culture, incarnating in them (that is making them ideal models of objects of different classes) or in special cultural forms.

The main historic cultural types are traditional and creative. The basis of traditional culture is the reproducing principle. The basis of creative culture is in installation of new creation.

The main values of traditional culture are religion, society, and tradition. The main values of creative culture are science, personality, and creation. Where traditional culture dominates, the values stated above are above all religious. Religion is the major regulator of historic dynamics, though developments in the technological sphere are also a key influence on dynamics of traditional culture. Where creative culture dominates, the values stated above determine and change the dynamics of culture. The role of the technological sphere is essentially modified. Where traditional culture changes in response to simple technological advancements, in creative culture the contribution of technology becomes scientific and technical.

Today, all of the major values of creative culture are experiencing a sharp crisis. The crisis in values is expressing itself in the disintegration of major social institutions, the problem of solitude, and social authentication.

The crisis in science and reason is expressing itself in global ecological problems, demographic crises, the threat of world wars and the annihilation of humanity, the threat of totalitarianism, and political and religious extremism. The crisis in creation is expressing itself in the dominant growth of the technologies of mass culture, the emasculation of maintenance, and in the excessive complexity in the formal establishments of culture. The developmental perspectives of the present crisis are not yet fully clear, but evidently, creative culture is gradually becoming some new type of synthetic culture, with values structures that can be identified.

ТВОРЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ КУЛЬТУРЫ В УСЛОВИЯХ «ОБЩЕСТВА РИСКА»

Владимир ГЛАГОЛЕВ

*Московский Государственный институт международных
отношений*

В рассмотрении заявленной темы уместны теоретико-методологические, компаративистские и социально-психологические аспекты. Остановимся на последнем.

Хотя риск можно определить как вероятность наступления неблагоприятного события или событий, лишь «князь мира сего» может рассматривать эту вероятность исключительно с математической точки зрения, как игру шарика рулетки на поле жизни. Конечно, математический анализ риска отвлекается от социально-психологического переживания его. Но лишь в рамках абстрактного рассуждения, не связанного прямо с человеческими судьбами. Включение же их в рассмотрение проблемы означает большую или меньшую интенсивность переживаний за судьбу рискующих и сопереживания ей, – если она прямо или косвенно касается самого рассматривающего, его родных и близких и всех, кто дорог сознанию аналитика. В предельном случае это будут переживания за судьбу человечества.

Истоки и корни таких переживаний предполагают, очевидно, и социально-психологические подходы. С другой стороны, некорректны трактовки культуры исключительно как целостной системы, со своими подсистемами и функциональными связями. Несомненно, системно-функциональный анализ применим к культуре, как и к ряду других относительно целостных общественных структур и образований. Но он заведомо ограничен по своей направленности и результатам, когда обращается к реально существующим культурным процессам. В последних неперменной стороной было и остается переживание культуры в процессе знакомства с нею, ее освоение, трансформации и трансляции, – как в рамках ныне живущего поколения, так и в череде сменяющих друг друга поколений людей. Соответственно, план социально-психологического восприятия рисков и социально-психологического переживания культуры как бы накладываются друг на друга. Один из них дополняется другим в цивили-

зационных пространствах сменяющих друг друга эпох.

Культура, как известно, включает знание. Это вовсе не означает, что она опирается только на «абсолютное» знание: моменты, проблески, ракурсы, частички истины так же облечены в оболочку знания для тех, кто убежден в их значимости и ценности.

С этой точки зрения обратимся к истокам знания рисков. Конечно, оно восходит к глубокой древности, когда человек не был уверен в успехе своих начинаний из-за слабого знания внешней и своей собственной природы. Множество обрядов, вошедших в исторические формы культуры, были призваны как бы анестезировать эту неуверенность и вселить убеждение в благополучный исход дела. Описание первобытных обществ в трудах выдающихся этнографов XIX-XX столетия убедительно демонстрируют эту функцию культуры, зародившуюся еще у истоков человечества. Дифференциация военной, хозяйственной, лечебной, семейной и других магий показывает, что происходила дифференциация рисков в сознании людей древних обществ. Государственная практика восприняла и широко развернула первобытное наследие. Непременные гадания перед принятием ответственных решений, пышные обряды перед началом сельскохозяйственного сезона, выступлением с войском на врага, благодарственные молебны и сопровождавшие все это жертвы – свидетельства значимости момента неопределенности в успехе и стремление снизить неопределенность в позитивную сторону.

С развитием денежного обращения хозяйственные риски приобрели особую – финансовую – форму своего проявления. Следствием стало появление особых молитв и ритуалов у купцов, деятельность которых чем дальше, тем больше связывалась с рисками путешествий и событий в местностях, отделенных большим расстоянием от лиц, заинтересованных в благополучии торговли и возврате ссуженных средств. В данной связи уместно отметить, что теория экономических рисков получила наиболее систематизированный характер уже к середине XIX столетия и непрерывно пополнялась новыми аспектами и положениями, связанными друг с другом в более или менее целостную систему. В то же время в сфере проблематики экономических рисков гораздо раньше, чем в других областях, произошла десакрализация восприятия рискованных ситуаций.

Известно, что при жизни Серафим Саровский получил из рук царя Николая I медаль, на которой была выбита надпись «За победу над На-

полеоном». Серафим Саровский прямо не участвовал в военных действиях, но царь вынес от общения с ним убеждение, что именно его молитвами была спасена Россия в 1812 году.

В экономической сфере подобный ход мысли оставался неким «параллельным измерением», благодаря которому приобретала духовный «полет» серьезная финансово-экономическая деятельность банкира, промышленника и торговца. Деятельность, опиравшаяся на строгий расчет, соответствующие ему современные математические принципы и модели – и в то же время не лишенная некоего сакрального смысла, (последний, как известно, в наши дни искаженно представлен в потребительском обществе). Однако нарастание процесса десакрализации, прежде всего, в сфере экономики, – несомненный факт, хотя и сильно преувеличенный (причем более идеологами потребительского общества, нежели реально действующими функционерами рынка. Так, страховка современных грузоперевозок в странах Запада предполагает, в качестве одного из страховых случаев, «волю Божию»). В этом смысле экономическое сознание «безразлично» к сакральным аспектам скорее в эмоциональном плане, чем логически.

Именно экономическое сознание первым высказалось за деление рисков на внешние и внутренние. К внешним рискам можно отнести: природно-естественные (риски стихийных бедствий, экологические риски); общеэкономические (риск изменения экономической ситуации, риск неблагоприятной конъюнктуры рынка, риск усиления конкуренции и отраслевой риск). К внешним для экономики рискам относятся и политические риски. Среди них – риск национализации и экспроприации, трансферта, разрыва контракта, а также риски военных действий и гражданских беспорядков. Финансовые риски также рассматриваются в качестве внешних условий экономической деятельности. Они связаны, прежде всего, с покупательной способностью денег. Отсюда – инфляционные и дефляционные риски, валютные риски и риски ликвидности, а также риск изменения общерыночной ставки процента.

К внутренним рискам относятся: производственные (например, риски связанные с изменением характера производственной активности работников – по технологическим, маркетинговым и даже психофизиологическим причинам); технические риски (связанные со сбоями в технологических цепях); коммерческие (например, в случае изменения платежеспособности покупателя); инвестиционные (например,

риск банкротства).

Экономические риски могут быть классифицированы и по другим основаниям. Например, по вероятности получения положительного результата риски делятся на *чистые* и *спекулятивные*. Чистые предполагают возможность получения нулевого результата и убытков (обычно эта группа рисков представлена производственными и инвестиционными рисками). Спекулятивные риски допускают получение не только отрицательного, но и положительного результата (к ним относятся, например, финансовые риски).

По характеру источника риски могут быть описаны как *динамические* и *статические*. Динамический риск связан с неполной прозрачностью результатов принятия управленческих решений, особенно в связи с подвижностью социальных структур (включая непредвиденные флуктуации рынка или изменения в политической сфере). Всем известны результаты августовского дефолта 1998 года: на большинство, понесшее крупные экономические потери, приходилось небольшое количество людей, сыгравших на неожиданной конъюнктуре рынка и (иногда – неожиданно для самих себя) выигравших. Статический риск может привести только к потерям. Это – риск потерь вследствие нанесения ущерба собственности или недееспособности организации.

По способу оценки риски можно определить как *абсолютные* и *относительные*. Абсолютный риск измеряется в денежных единицах; относительный – в долях единицы или процентах. Понятно, что оба показателя одинаково необходимы, поскольку несут соответствующую информацию: с одной стороны, сколько реальных потерь в денежном эквиваленте может иметь место; с другой – какова, допустим, процентная вероятность возможных убытков.

Помимо описанных видов экономических рисков следует иметь в виду такие их разновидности, как инфляционный, ценовой, предпринимательский, риск несбалансированной ликвидности, – все те риски, которые так или иначе связаны с определенными факторами финансовой и хозяйственной деятельности.

Разумеется, экономические риски (даже если допустить, что именно они – а не «воля Божия» – составляют основу рисков как таковых в жизни конкретного общества) – не единственной «поле» для рискованных ситуаций. Осознание этого факта привело к созданию целой теории «общества рисков», которая на основе классической, контовско-дюрк-

геймовской социологии, анализирует возможные перспективы развития социума, пытается научно прогнозировать эти перспективы на основе имеющихся тенденций.

Современная разработка проблематики «общества риска» ведет свое начало с докладов и рекомендаций Римского клуба 1960-х гг. и последующих лет. Правда, уместно вспомнить, что декларация «комитета» А. Швейцера и Б. Рассела о запрещении испытаний ядерного оружия в трех средах относится к середине 1950-х гг. В том же направлении шли усилия академика А.Д. Сахарова, который сумел убедить Н.С. Хрущева подписать соответствующий договор в 1963 году с руководителями держав тогдашнего «ядерного клуба» – США, Англии и Франции. Как известно с тех лет не только возросло число явных обладателей ядерного оружия на государственном уровне, но и появилось определенное число претендентов на это обладание, не рекламирующих своих усилий в этой сфере. К тому же стало очевидным, что проблемы экологии связаны не только с функционированием ядерных реакторов, но и металлургических, химических и ряда других производств.

Трансгенная инженерия внесла свою лепту в число опасностей, угрожающих здоровью не только современного, но и будущих поколений людей. Нельзя забывать, что огромное число технологических решений, принимаемых ежедневно, таит в себе ту или иную долю риска – либо в момент их реализации, либо спустя определенное время эксплуатации разнообразных технологических установок.

К природным рискам, изменившим свои проявления после серии агрессивных вмешательств человека в биосферу, присоединились риски как микробиологического уровня (мутации микробов и вирусов), так и риски множества мегаструктур, к числу которых в первую очередь следует отнести мегаполисные процессы. Трагическое шествие эпидемии СПИДа по планете – одно из свидетельств неразрывной связи микрофлоры и определенных субкультур, допускающих беспорядочные связи и нарушение элементарных правил гигиены.

Ослабление контроля за банками крови и другими биоматериалами выявили медико-технологические аспекты рисков, неизвестных человечеству в предшествующие столетия врачевания.

Постоянные угрозы агрессивной бытовой среды (химические препараты, источники электроэнергии, ультразвукового и иных облучений) также вносят свою лепту в напряженную ситуацию, в которой продол-

жает жить человечество. Число этих рисков множится с каждым новым технологическим прорывом и крупномасштабным научным открытием в сферах природы, непосредственно или опосредовано взаимодействующих с населением Земли.

Простое перечисление взаимно переплетенных рисков наглядно демонстрирует актуальность и содержательность представлений, согласно которым современное человечество живет в «обществе рисков». Сам термин «общество риска» был введен, как известно, У. Бекон и получил обстоятельное обсуждение в большом числе публикаций¹. В отечественной науке заметный вклад в разработку проблематики рисков (и, что важно, на отечественном материале) внесли О.Н. Яницкий, В.И. Зубков и др.²

«Горизонтальное» (адаптивное») измерение культуры в обстановке хронических повседневных рисков определяется, в основном, двумя взаимосвязанными, но разноплановыми векторами. Первый связан с возрастанием динамики селекции, призванной обеспечить систему адекватных ответов на возрастающие угрозы стабильности человеческой жизнедеятельности. Его определяют алармистские настроения, отмеченные повышенной и часто преувеличенной тревожностью. Как следствие, ужас становится «домашним», повседневным, а сценарии сменяющих друг друга апокалипсисов, благодаря манипулятивным усилиям телевидения и других СМИ, – почти бытовыми состояниями. Снижение среднестатистического порога массовой чувствительности умножает сумму крайних раздражителей садо-мазохистского плана, включаемых в контуры повседневного существования человека.

Внешней альтернативой отмеченной тенденции, внутренне глубоко связанной с ней, выступает релаксационная установка, реализуемая в образах душевной безмятежности и материального комфорта, подвергаемых испытаниям конвенциональных страстей и ситуаций («мыльные оперы» как социальный феномен). Последний, наряду с удовлетворением потребности в «красивом» развлечении, имеет функцию социального наркотика, причем с отсроченными негативными последствиями в виде «детского сна души» и следования наивно-утопическим моделям обсуждения сложнейших нравственно-социальных коллизий. Результат – доминирование точек зрения, до предела упрощающих действительные проблемы.

Исчерпывают ли названные тенденции действительные возможности существующей культуры и ее творческого потенциала? Выделим в

этой связи несколько общих соображений.

В культурологической литературе к настоящему времени представлено несколько сотен определений культуры. Число их продолжает увеличиваться, и вместе с тем растут отношения противоречивости и даже риск их взаимной аннигиляции, – поскольку часто основания этих определений не только существенно отличаются друг от друга, но и часто друг друга исключают. Не претендуя на оригинальность, рискнем предложить свое определение, с тем, чтобы его основные признаки послужили точками отсчета для изложения заявленной выше темы. На наш взгляд, культуру можно определить как систему достижений человечества в материальной и духовной сферах, включающую навыки и способы взаимодействия людей с этими достижениями в целях устойчивого воспроизводства, раскрытия возможностей и развития физического и духовного потенциала настоящего и будущего поколения людей для утверждения идеалов гармонической и творчески содержательной жизни. При таком подходе существенным звеном в отношении к культуре является несомненная взаимосвязь, существующая между ее материальными и духовными компонентами. Вместе с тем, данная связь не носит однозначного характера (если отвлечься от того бесспорного факта, подчеркнутого еще молодыми Марксом и Энгельсом, что любое духовное усилие и проявление предполагает наличие материальных средств своего воплощения). Спектр данных средств чрезвычайно разнообразен. Слово, мелодия и ритм, линия и краска, мимика и пластика человеческого тела участвуют в культурной жизни столь же необходимо, как написание математических знаков и физических формул, сложнейшая электроника компьютера и простейший плуг, которым возделывали землю наши далекие предки.

Нельзя, как следует из определения, отрывать достигнутые материальные и духовные ценности от навыков и способов обращения с ними. Утрата последних приводит либо к совершенно превратным способам обращения с материальными следами ушедших в небытие цивилизаций, либо превращает некогда живую, пульсировавшую культуру в набор предметов, о назначении которых можно лишь приблизительно догадываться с большей или с меньшей степенью вероятности.

Параллельно уместно подчеркнуть, что переход от одной культуры к другой (на основе предыдущей) сопровождается не только появлением новых навыков и достижений, но и необратимыми потерями. В зна-

чительной мере такие потери являются прямым следствием начальной неумелости, неподготовленности. Они, однако, часто являются провозвестниками будущих уникальных достижений. Достаточно сравнить языческую скульптуру греков и римлян I века н.э. с современными им скульптурными решениями ранних христиан. И тем не менее, потрясающие воображение композиции Бенвенуто Челлини, Вероккио, Донателло и Микельанджело не сводятся к прямому возрождению мастерства и идеалов античных скульпторов, – но несут с собой компоненту, восходящую к раннехристианским традициям.

С другой стороны, культурное творчество не просто опирается на традицию, но несет в себе вектор ее преодоления. То есть скрытые или явно выраженные новаторские усилия. На стадии ученичества старательность копирования образцов, утвердившихся в качестве канонических, доминирует над усилиями, которые посягают на пересмотр его, а тем более отвергают его целиком. Такое посягательство (если оно не обусловлено соображениями нигилизма и даже цинизма) предполагает не просто творческую зрелость мастера в освоении традиций, но и сознание того, что он перерос их. Это заметно не только в истории искусства, но и в драматических взаимоотношениях «отцов и детей» в научных школах, педагогической, медицинской и других практиках, имеющих ценностное содержание для общества.

В связи с аксиологическим аспектом культуры вполне возможен вопрос: в какой мере к достижениям культуры могут быть отнесены, скажем, инструменты казни? Не будем поминать газовые камеры: канибальский характер этого дьявольского изобретения достаточно очевиден. Но как быть с изобретением гильотины, электрического стула, техники медицинского усыпления по приговору суда? И более широко – каково ценностное содержание изобретения артиллерийских орудий, пулеметов, химического и бактериологического оружия? Ядерной, термоядерной и нейтронной бомбы, наконец? Ведь у истоков многих подобных технических решений находились люди, обуреваемые благородными намерениями. Достаточно вспомнить обращение доктора Гильотена к Национальному собранию Франции с обоснованием мотивов того, почему придуманную им машину следует легализовать для исполнения судебных приговоров. И почти у каждого из перечисленных изобретений были авторы-инициаторы, обуреваемые не менее страстными мотивами – упростить и облегчить решение одной задачи – поли-

тической, военной, имущественной и т.д.

Не нами сказано, что благими намерениями вымощена дорога в ад... Напрашивается вывод, что судить о действительной ценности того или иного новаторского импульса и его конкретного воплощения можно на основании значительной временной дистанции. Когда его плоды созреют, и в них проявятся не только очевидные плюсы, но и более менее определенные минусы. Простейшим примером может служить включение компьютера в качестве инструмента в повседневной научной, художественной, изобретательской, экономической, организационной и управленческой деятельности. Минусы компьютеризации достаточно отчетливо проявили себя к настоящему времени. Но и плюсы, перечислять которые здесь нет необходимости, говорят сами за себя. Очевидно, что именно они сделали поворот к повсеместному пользованию компьютером и Интернет необратимыми.

Наконец, в предложенном определении культуры остается неясным вопрос о целях. Как известно, они разнообразны, поскольку человечество не представляет собой гомогенного целого, а существует в виде самых разнообразных групп, участвующих в жизни национальных сообществ и межнациональных объединений. К тому же между этими группами имеются не только глубокие противоречия, но и антагонизмы, доводящие их участников до нестерпимого зуда взаимного истребления.

Либо творцы и «пользователи» культуры разделят точку зрения, что такое взаимоистребление – норма существования в XXI столетии, и, соответственно, привлекут побочные плоды культурных достижений к организации боен самым рациональным радикальным способом. Либо же они, памятуя, что смысл культуры – в ином измерении, будут искать пути и средства взаимоприемлемого решения всех проблем, разделяющих людей на земле. Включатся в разработку алгоритмов и технологий взаимной толерантности, исключаяющей насильственные (а тем более кровавые) способы разрешения мнимых или действительных противоречий.

Когда творец культуры приподнимается над уровнем простого копииста, следующего традиции, пытается видоизменить (либо отменить) действующий узаконенный канон, он руководствуется соображением «как сделать лучше». И в коллективной памяти человечества тоска по идеалу является стремлением к лучшему. Другое дело, что оно понимается по-разному. Трудно согласиться с тем, что поиск гармонии физи-

ческих и духовных сил человека, создание благоприятных условий для развития его творческого потенциала может быть достигнуто игрой на понижение, усилиями деградации достигнутых ценностей, их намеренной девальвации и апелляции к досоциальному, биофизиологическому началу человеческой природы. Культура с первых своих шагов облагораживала это начало, придавала физическим проявлениям социальную знаковую и символический смысл.

Взаимодействие друг с другом культур, народов и наций создали к нашему времени уникальное явление – живую систему культурной целостности человечества. Не все в ней равноценно и равнозначно. Различны функции элементов, входящих в нее на этно-национальном, супернациональном, региональном уровнях. Не равноценны и судьбы многих элементов, сложившихся в этих культурах за истекшее тысячелетие. Часть из них, очевидно, будет продолжать воспроизводиться. Другая – наоборот, редуцироваться. Не исключен распад и смерть отдельных образований культуры, тем более, что история многих из них не отделима от истории этносов. Этноты же, как известно, переживают детство, юность, зрелость и – кто внезапную смерть, а кто и медленное умирание.

Правда, существующая техника, фиксация и консервация информации в состоянии сохранить на многие тысячелетия внешние параметры любого явления культуры: от ритуалов (в том числе и тщательно охраняемых от постороннего глаза племен, живущих первобытной жизнью и до сих пор имеющих эпизодические контакты с современными цивилизациями) – до живого голоса исполнителя и уникальных актерских мизансцен.

Архивы видео-, звуко- и инфо- записи непрерывно пополняются, и уже недостает человеческой жизни, чтобы хотя бы аудиовизуально ознакомиться с тем образным и информационным потоком, который нарабатывает человечество за один день и даже час своего существования. В этом потоке – огромная доля рутинной информации, отражение традиционных способов поведения, мышления и действия. В нем – взлеты и падения человеческих душ, случающиеся практически каждое мгновение. В нем всплески счастья и начала мучительных трагедий, нередко длящихся через череду поколений.

Вместе с тем, в каждодневных событиях культуры, которые бесстрастно принимают электронные средства массовой информации, –

прорывы к тем золотым россыпям человеческого духа, которыми отмечена жизнь сегодняшних леонардо и эйнштейнов, гуттенбергов и эдисонов. Маловероятно, что их духовные взлеты будут отмечены человечеством в день или даже в год посетившего их озарения: социальная система восприятия любых новых явлений отличается завидной консервативностью и активным упорством в сохранении традиционного видения, понимания и способы мышления. Кроме того, ей присуща настроенность на селекцию, которая далеко не всегда соответствует насущным нуждам не только далекого потомства, но и сегодняшнего ближайшего окружения.

Притом не только бытового (у быта свой масштаб измерения вещей). Если по слову Протагора «человек есть мера всех вещей», то «человек быта» – это особая мера. Отсюда – бесчисленные трагедии, которые переживались людьми культуры, оставшимися мучительно долго и в самое трудное для них время не признанными братьями по крови, родителями и детьми, – не говоря уже о других современниках. Но и собратья по профессии не отличаются также готовностью включиться в образную систему и логику, задаваемую гением и принять ее вопреки собственному профессиональному видению, опасениям за успешность карьеры, страхом за ошибочность собственного многолетнего профессионального пути.

История культуры – это кладбище не только претендентов в гении без достаточных на то оснований, но и исковерканные, надорванные души сумевших доказать свою конечную правоту и уже при жизни быть признанным потомками вопреки их первоначальному скорому, но не справедливому суду. Жажда прижизненной реабилитации питала не только энергию будущего первого президента России. Надежда на такую реабилитацию, тоска по ней, – немалая часть скрытого айсберга длительных и мучительных переживаний, без которых никогда не бывает ни творчества «со счастливым концом» при жизни, ни творческой деятельности, при жизни не оцененной теми, кто ближе всех находился как к творцу, так и к его творениям.

Классик отечественной литературы XX века ошибался: рукописи горят, и еще как горят. Эффект таких сожжений легко вообразить, если представить себе, что подпоручик Лев Толстой пал на Малаховом кургане в севастопольскую компанию, а капитан А.И. Солженицын был убит при артиллерийском налете в январе 1945 года...

Правда, в сфере научного и технического творчества непоправимость потерь не столь очевидна, как в сфере творчества художественного. Однако бесспорно, что научные школы и многие технические коллективы умирали скоро и бесславно, подобно театральным студиям, из которых уходили сплывавшие их режиссеры. «Что-то», конечно, делалось. Но конец XX и начало XXI века достаточно продвинулись в осознании людоедской истины, согласно которой незаменимых людей нет.

Потенциальная уникальность каждого жизнеспособного младенца при рождении, потрясающая способность к творчеству, которую сумел систематизировать К.И. Чуковский в бестселлере для родителей «От двух до пяти», сложность внутреннего мира каждого, кто в состоянии адекватно раскрыть себя в поступке, слове, творческих усилиях, «в семье и в труде», – все это весомые и неопровержимые аргументы, направленные против усреднения личности человека.

Достижения науки и культуры XX столетия были фантастически по своему богатству, содержательности. Разнообразие и значимости не только для их современников, но и для нескольких поколений следующих за ними потомков. Нельзя забывать предостережение яркого поэта ушедшего XX века Л. Мартынова: «Смотрят в безумной надменности / На золотые от времени / Ценности современности».

Вполне понятно недоумение: а существуют ли эти ценности на фоне духовного и культурного одичания, о котором трубят не только СМИ, ангажированные государственными структурами (последние приписывают эти качества, прежде всего, культурному состоянию своих недавних противников по «холодной войне»). Если говорить о США и Японии, странах Европейского Союза, то здесь заметно признание достаточно высокого статуса людей культуры. Они не только не умирают с голоду, но и в состоянии поддерживать востребованность, часто занимаясь узкопрофессиональными задачами, интересными, но не всегда понятными даже узкому кругу соратников и единомышленников. Пятьдесят тысяч художников так или иначе существующих в современном Нью-Йорке (и в основном не бросающих любимого занятия), – признак того, что американская социальная система нашла ресурсы и соответствующие каналы для того, чтобы поддерживать группу населения, численностью с небольшой российской город.

Таким образом, для наследников речь идет не о наличии несомненных достижений культуры, а о том, как оптимально распорядить-

ся ими в свете тех задач, которые с навязчивостью (прямо скажем, достойной лучшего применения) предлагает духовная и культурная ситуация «общества риска».

Уместен, соответственно, вопрос, о каком риске идет речь. Ответ может показаться банальным – о риске жить. Банальность ответа подчеркивает известная сентенция известного польского сатирика: «Жить вообще нездорово, – в конце все равно приходится умирать». Но основное назначение культуры любого общества всегда состояло в том, чтобы более или менее удовлетворительно примирить со смертью большинство членов общества настолько, чтобы они при приближении к ним «Безносой» продолжали сохранять мужество и выполнять «свой долг»: трудовой, нравственный, творческий, – кому что выпало на этом свете. И продолжали надеяться, что потомки «не подведут» – долюбят, доделают, достроят.

Хотя умонастроения известного горьковского персонажа Смертяшкина были известны задолго до Алексея Максимовича и пережили его время, суицид никогда не был решением, принимаемым в твердом уме и ясной памяти сколько-нибудь значительным числом людей, решивших расстаться с жизнью на этом свете. Они находились или в экстремальных ситуациях, или в полном смятении чувств и духа.

Определение «общества риска» имеет в виду другое: нарастание в современном общественном процессе событий и феноменов, которые по отдельности либо в совокупности угрожают как стабильности существования человечества, так и, – вполне возможно, – продолжению человеческой жизни на Земле. За жизнь как таковую можно не беспокоиться: некоторые членистоногие выдерживают (как по стечению обстоятельств, так и в эксперименте) чудовищные дозы радиации и прочие напасти. Их мутанты в состоянии продолжать цепь перерождений. Правда, «ядерную зиму» по некоторым прогнозам современных ученых не выдержит все живое, так или иначе связанное – прямо или косвенно – с процессом потребления энергии через фотосинтез.

Важна и проблематика качества жизни. Она связана не только с тем несомненным физическим и духовным дискомфортом, который несет «общество рисков», но и с восприятием этим обществом культуры в ее реальных и возможных измерениях. Из вышесказанного следует, что эти измерения не сводятся лишь к «горизонтальным».

«Вертикальное» (содержательно-креативное) измерение культуры

сохраняет в основе своей принципы гуманистической нравственно-философской ориентации. Для него ясны как ближайшие, так и отдаленные последствия «игры в бисер». Сознвая – на опыте мировой культуры – последствия социальной ангажированности, ее представители предупреждают о новой волне реальных опасностей, обусловленных не только научно-техническими, но и социальными аспектами глобализации. Однако низкая эффективность механизмов перевода креативных достижений «высокой» культуры в ее массовые формы блокирует своевременное превращение этих предупреждений в практические усилия «горизонтального» измерения на путях адекватной нейтрализации новых рисков.

Что же остается мастерам культуры? Сохранять мужество жить, мужество творить, мужество учить и волю к преодолению опасностей, обступающих человечество. Последовательность применения этой воли на основе владения адекватными моделями «общества рисков» позволят предотвратить одни опасности, нейтрализовать другие и смягчить последствия третьих. «Мужество жить», о котором писал П. Тиллих, – важнейший, может быть – самый главный, – результат, «сухой остаток» того культурного процесса, который воспринят нами от череды ушедших поколений и должен быть непременно передан поколениям последующим. В сочетании с мужеством знания, твердостью поведения в полосы опасности и владением всей совокупностью технических, информационных и организационных средств, позволяющих минимизировать риски «общества рисков».

CREATIVE POTENTIAL OF CULTURE IN THE RISK SOCIETY

Vladimir GLAGOLEV

Moscow State Institute of International Affairs

The horizontal (adaptive) measuring of culture in conditions of chronic everyday risks is basically determined by two interrelated, but different, vectors. The first vector is connected to an increase in the dynamics of selection, and points out the urgent need to provide system of adequate answers to address the growing menaces to the stability of vital human vital. The first

vector is determined by alarmist moods, which are marked by high and often exaggerated anxiety. As a consequence, horror becomes domestic and routine, and the scripts of changing Apocalypses, influenced by the manipulative efforts of Television and other Mass Media, grow into almost everyday conditions. The average statistical threshold of mass sensitivity by extension multiplies the amount of irritants of a sado-masochistic kind, which are then included in the outlines of everyday human existence.

Externally, the alternative to the above tendency, which in a profound way is internally connected to it, is the aim of relaxational, realizable in the images of mental insouciance and material comfort, which are put on trial by conventional passions and situations (such as soap operas as a social phenomena). The latter, along with satisfaction of the need for fine entertainment, functions as a social drug, with subsequent negative consequences in the form of a puerile “mental sleep” and adherence to fondly-Utopian models when the collisions of complicated morally-social are discussed.

The vertical (substantially-creative) measuring of culture basically preserves the principals of humanistic morally-philosophical orientation. Both the nearest and distant consequences of the “game of beads” are clear in the vertical measurement. Being conscious of the social engaging sequels (known from experienced world culture), representatives of the vertical perspective warn about the new surge of real dangers, caused not merely by scientific-technical trends, but also by social aspects of globalization. However, the low efficiency of the mechanisms for transmitting the creative achievements of high culture into its mass forms blocks the opportune conversion of these warnings into practical efforts along the vector of horizontal measurement, which inhibits the adequate neutralization of the new risks.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Beck, U. *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage. (1992);

Beck, U. *The Reinvention of Politics: Towards a Theory of Reflexive Modernization*, in U. Beck, A. Giddens, and S. Lash (eds) *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Cambridge: Polity Press (1994);

Beck, U. *Ecological Politics in an Age of Risk*. Cambridge: Polity Press (1995);

Beck, U. *Ecological Enlightenment: Essays on the Politics of the Risk Society*, trans. Mark A. Ritter. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International (1995);

Beck, U. *The Reinvention of Politics: Rethinking Modernity in the Global Social Order*. Cambridge: Polity Press. (1997);

- Beck, U. *Democracy Without Enemies*. Cambridge: Polity Press. (1998);
Beck, U. *World Risk Society*. Cambridge: Polity Press. (1999);
Douglas, M. *Risk Acceptability According to the Social Sciences*. London: Routledge and Kegan Paul. (1986);
Douglas, M. *Risk and Blame: Essays in Cultural Theory*. London: Routledge. (1992);
Douglas, M. *Thought Styles: Critical Essays in Good Taste*. London: Sage. (1996);
Douglas, M. And Wildavsky, A. *Risk and Culture: An Essay in the Selection and Interpretation of Technological and Environmental Dangers*. Berkeley: University of California Press. (1982).
Бек У. *Общество риска на пути к другому модерну*. – Пер. с нем. М.: Прогресс – Традиция, 2000.
Дуглас Мэри; Лоуви Теодор; Вилдавски Арон и Дейк Карл. *Риск* // *Thesis*, 1994, №5.
Найт Ф. *Понятие риска и неопределенности* // *Thesis*, 1994, вып. 5 и др.
²Зубков В.И. *Введение в теорию риска: социологический аспект*. – М.: ИНИОН РАН, 1998; Яницкий О.Н. *Экологическое движение в России: критический анализ*. – М.: Ин-т социологии РАН, 1996 и др.

ЭТИКА 11 СЕНТЯБРЯ: «PRO ET CONTRA»

Марина САВЕЛЬЕВА

Киевский университет пищевых технологий, Украина

С тех пор, как 11 сентября 2001 г. стало частью истории, мыслящее человечество неоднократно задавалось вопросом: возможен ли какой-либо моральный опыт после этого? Не лицемерим ли мы, не дискредитируем ли самих себя ложными надеждами и уверениями в возможности глобального единения взаимопонимания? Не является ли *единственной реальностью и действительностью* факт 11 сентября?

Вопрос сам по себе не нов. По окончании Второй мировой войны Теодор Адорно уже спрашивал самого себя и мыслящую общественность: «Как возможна философия после Освенцима?». А жители республик бывшего СССР вполне резонно могут задумываться: «Как возможна философия после Гулага?». Ответ возможен такой: «После Освенцима и Гулага философия невозможна, потому что ей нечего схватывать своей мыслью». Это, если исходить из известного гегелевского высказывания о том, что «философия – это эпоха, схваченная в мысли». А эпоха оставила после себя руины. Уцелела только идеология. Более того, – окрепла и реализовалась в виде всевозможных военных и миролюбивых «блоков». Следовательно, «невозможность философии после...» обернулась «действительностью идеологии».

Так как же возможна мораль после 11 сентября? Какой «действительностью» обернулась для человечества ее «невозможность» в тот момент?

Впрочем, этот вопрос может и не возникнуть, если предварительно поставить другой вопрос: «*Как стало возможным 11 сентября, если вся философия постмодернизма ставит себе в заслугу «этический поворот», сменивший, наконец, период модернистского господства идеологии?»*. Не получилось ли так, сам факт 11 сентября стал следствием пресловутого «этического поворота»?

Иными словами, является ли «этический поворот» «моральным поворотом»? Является ли обращение к теоретическим вопросам морали свидетельством существенных перемен в структуре самой морали? Имеет ли вообще какой-то позитивный смысл пристальное внимание к

проблемам морали, могут ли всеобщие поиски конструктивных решений в области этики привести к реальным результатам, или же это только всплески интеллектуальной «моды» на самобичевание, свидетельствующие о том, что «болезнь принимает здоровые формы»?

История не раз подтверждала, что попытки общественных групп и отдельных людей влиять на общее состояние морального «климата», стремления возводить вопросы морали в ранг идеологии далеко не всегда способны стабилизировать отношения. Они чаще приводят к мировоззренческому хаосу; желания укрепить международный мир с помощью пактов парадоксальным образом приводят к новым войнам, а те, в свою очередь, видятся *едва ли не единственным верным способом* установления мира и стабильности.

Иными словами, проблема «странной» роли морали в обществе вовсе не нова, что само по себе свидетельствует о некоей историко-логической закономерности. Например, на протяжении второй половины XX века советские историки бились над вопросом, как все-таки случилось, что начало Великой Отечественной войны стало для страны непредсказуемым, в то время как правительству постоянно поступали соответствующие данные разведки? Сейчас 2004 год. В международных средствах массовой информации все чаще появляются сообщения о том, что в Белом Доме знали о готовящемся теракте не только в общих чертах... И вот результат: война в Ираке 2003 г. вполне может квалифицироваться *как форма государственного терроризма в противовес частному террористическому акту 11 сентября*.

Очевидно, для понимания всего происшедшего хотя бы отчасти следует коротко обратиться к истории, – точнее, к особенностям исторической логики развития морального опыта. Как известно, логика не совпадает с исторической реальностью, выражая, в определенной степени, аспект *идейного*, должного, и одновременно субъективного в последовательности исторических событий. Так, «странная» функция морали в обществе обусловлена отчасти тем, что человечество издавна не могло определиться, какую мировоззренческую позицию занять в отношении морального опыта. С моралью во все времена связывалась функция «конструктивного начала», с которой она почему-то плохо справлялась. То есть, моральный опыт представлялся сферой конкретного знания, от которого ожидали конкретных, но всеобщих результатов: возможности создания универсальной парадигмы совершенство-

вания личности, формирования объективного и всеобщего знания о добре и зле и проч.

В результате в истории становления морали сложились три основных этапа:

- Классическая мораль, существовавшая на основании диалектического единства традиции и закона как «мораль малых групп» и утверждавшая себя в логике.

- Неклассическая мораль, существовавшая на основании идеологии и имевшая подчиненный ей характер, точнее, отрицавшая сама себя в идеологии.

- Постмодернистская мораль, отождествленная с рефлексией над собой, то есть с этикой, и существующая как «этика возвращения» вследствие возрастающей тенденции деидеологизации общества перед лицом мировых катаклизмов и потери человечеством традиционных мировоззренческих ориентиров.

Опыт «этического возвращения» показывает определенную преемственность предыдущих этапов становления морали. Он не означает восстановления первоначального классического опыта «в пределах только разума», а претендует на возможность формирования всеобщей, «универалистской этики» как способа установления универсальной морали, что приводит к необходимости обоснования новой этической методологии. Эта конкретная методология соответствует общей методологической тенденции развития постмодернистской философии, которая стала складываться еще в 60-е гг. прошлого века. Иными словами, если сущность постмодернистского перехода в философии обозначается как «лингвистический поворот», то нечто подобное произошло и в сфере морали: это «переход к коммуникативной морали» или к «этике языка».

Ведущие представители коммуникативной методологии, например, К.-О. Апель, считают, что сегодня есть две причины для введения универсальных принципов этики. Одна – *объективная*, состоящая во все большей дистанцированности науки от насущных проблем общества. Особенно это касается областей с преобладанием высоких технологий, – генной и ядерной инженерии, космических исследований, экологии. Другая причина – *субъективная*, состоящая в варьировании соотношения уровня этической компетенции и уровня всеобщности этических проблем. Апель, в связи с этим, замечал, что чем более широкий круг

людей вовлекается в решение моральных проблем, тем меньше среди них находится тех, кто хоть что-то в этом понимает¹.

Таким образом, цель «этического возвращения» состоит в том, чтобы привести в соответствие *опыт морали* как конкретное нравственное переживание и этические знания, – ведь перевод этики в статус языка официально утвердил это несоответствие. То есть, если классическая и неклассическая методология основывались на стихийном совпадении знания и понимания, то современная этика, пытаясь найти критерий этого совпадения, разрушает сам принцип совпадения, потому что не может этот критерий найти. В этом понимании ее, действительно, следует рассматривать не как «возвращение», а как «поворот», – но поворот в сторону замкнутого круга, эпистемологического тупика. Стихийно этот поворот происходит в направлении восстановления знаний архаической этики, прежде всего, в виде муссирования групповых интересов и ценностей в отрыве от реальных, всеобщих закономерностей развития. Осознанно же (то есть на словах) формируется представление о ценностях общечеловеческого характера, которым и отдается предпочтение, – это технологии сближения локальных культур, мирное сосуществование, возможности осуществления крупных совместных технических и культурных проектов, и проч.

В этой новосозданной ситуации классический и коммуникативный опыты морали оказываются противостоящими друг другу и даже взаимно исключаящими друг друга. С одной стороны, классический моральный опыт оказывается недостаточным для разрешения современных проблем. С другой стороны, с точки зрения классической и неклассической методологий, *сфера коммуникации вообще лишена моральных характеристик*. Поскольку специфика процесса становления морального опыта состоит в невозможности выработать общие основания для взаимного развития и проникновения групповых и общечеловеческих интересов, следовательно, нет никакого общего критерия знания об этих интересах. Поэтому подчинение групповых интересов общечеловеческим весьма условно.

Очевидно, стремление абсолютизировать количественный аспект ценностей обусловлено тем, что до сих пор мировой опыт формирования моральных ценностей осуществлялся именно как становление ценностей *групповых*. Это обусловлено изначальным принципом абстрактности ценностей вообще. В соответствии с представлениями о соотно-

шении добра и зла общество регулирует свои действия. Но эти представления абстрактны, если формируются и функционируют в отрыве от индивидуального морального опыта, который своей конкретностью придает им исторический смысл. А вот представления об общечеловеческих моральных ценностях по своей сути не диалектичны, а априорны; опыта по их созданию человечество так и не выработало. Его сущность лежит на уровне основания, охватывая познание не общего, а всеобщего. Это не предметное познание, а потому не является познанием, в строгом понимании, выходит за рамки логического познания. Даже опыт Богопознания не может считаться опытом познания всеобщего, поскольку представления о Божественном Благе основываются на принципе диалектического единства добра и зла; представления о «едином Боге» являются локальными в локальных культурах. Поэтому опыт любых общечеловеческих ценностей способен логически выстраиваться либо как «сумма» ценностей групповых (что пытаются провозгласить на словах), либо как сущностное отрицание одних групповых ценностей в пользу других (что происходит, чаще всего, на деле). По этому поводу возникает еще одно закономерное «техническое» соображение: между групповыми и общечеловеческими ценностями нет никакой количественно-качественной преемственности. Следовательно, если общечеловеческие ценности до сих пор существовали лишь в виде иллюзий, идеалов, благих пожеланий, – не означает ли это, что их не должно быть в качестве обязательств для всего общества? Иными словами, не означает ли, что на уровне обязательств и долженствований человечество не в состоянии выступать как *единый* феномен, поскольку ему пока что никто и ничто не противостоит (даже Бог)? И если оно станет оперировать ценностями «человечества в целом», не пытается ли оно бороться с самим собой? Кто знает, чем это может обернуться...

Очевидно, все эти вопросы неизбежны, поскольку на протяжении всей истории своего существования человечество так и не выработало адекватной методологии изучения соотношения частного и всеобщего. Диалектика и метафизика, в этой связи, есть не более чем различные стороны логического осмысления этой проблемы, не позволяющие проникнуть в сущность такого соотношения. А раз понимание абсолютной истины все равно невозможно, то исследователей должно интересовать, в первую очередь, совсем другое: *почему* человечество так упорно стремится выработать единые моральные принципы, если опыта всей пред-

шествующей истории довольно, чтобы развенчать это стремление? Ведь это единство – совсем не то же самое, что единство религиозно-конфессиональное. Можно сказать, что оно и количественно, и качественно стремится превзойти уровень конфессионального единства, – ведь в Боге едины лишь те, кто в Него верит, а перед лицом добра или зла едины все. (Возможно, этим и объясняется невозможность всеобщего морального единства? – Однако не будем спешить.)

Очевидно, стремление к единству порождается в современных условиях особыми причинами, которых ранее не было. Человечество до недавнего времени не испытывало опасности многих катастроф, угрожающих миру в целом. И дело не в том, что оно не осознавало, что происходит; просто ни одна историческая трагедия до середины XX века объективно не была глобальной. Видимо, это обусловлено тем, что природные изменения стали стимулироваться социальным развитием, а оно, в свою очередь, стало осуществляться по типу слепой природной необходимости. В результате, многочисленные землетрясения, извержения, эпидемии и проч. перестали быть способами восстановления природного баланса и превратились в средства разбалансирования взаимоотношений природы и социума. И если человечество стихийно пришло к такому состоянию, – оно закономерно пытается ему противостоять, объединяясь для эффективного решения глобальных проблем.

Следовательно, главной особенностью претендующих на универсальность моральных ценностей является то, что они порождаются *иным основанием*, которое человечеством представляется как не-естественное, потому что является ни природным, и ни социальным, а каким-то *внешним, чужим* основанием, на деле же выступает *собственным, адекватным* основанием морали, которое до сих пор не было отрефлексировано. Апелль обосновал универсальность этого принципа автономного формирования морального опыта в противовес диалектико-материалистическому принципу взаимосвязи общественного бытия и общественного сознания. По его мнению, порочность марксистской методологической установки в том, что признание влияния различных сторон общественной действительности на общественное сознание лишь обостряет взаимное противостояние групповых целей и интересов, а также их общее противостояние общечеловеческим интересам².

Создание Апеллем своей концепции было связано с определенными трудностями. С одной стороны, он не мог полностью исключить класси-

ческий этический опыт, прежде всего, опыт Канта. С другой стороны, он сам признавался, что в условиях современности эта этика не может работать полноценно, во-первых, потому что у Канта не было системы, во-вторых, так же не был выработан критерий всеобщности этического знания, на котором так настаивают представители коммуникативной этики. (Забегая вперед, можно сказать, что первое утверждение принимается безоговорочно, а относительно второго есть серьезные сомнения.)

Всеобщим критерием этического знания Апель видел *этический дискурс*, то есть возможность группового обсуждения, описания моральных правил и норм поведения, в который по возможности включаются все новые и новые участники. Сфера самостоятельного знания, не зависящего от научных предпочтений, но имеющего практический характер, формируется, в буквальном смысле, в атмосфере «повисания слов». Дискурсивный характер опыта создает впечатление возможности осознанного формирования опыта *сознания*, то есть опыта рефлексии в отрыве от практического, предметного опыта. И тогда сознание становится *не трансцендентальной, а абсолютной формой, творящей бытие наравне с творящим бытием*.

Так решается вопрос об основании этического опыта сознания. Если бытие не способно представляться основанием сознания, тогда этим основанием должно быть само сознание, если оно хочет быть независимым и творящим. И здесь не было бы никаких возражений, если бы сознание как форма не представлялось в коммуникативной этике превращенным в языковом дискурсе. В этом случае форма сознания становится одним из содержаний морального опыта (дискурсивным содержанием) и уже не может рассматриваться как «основание самого себя».

Иными словами, *объективный* (внешний) критерий истины сменяется отнюдь не абсолютным, а лишь *общим* (возможно, субъективным) критерием. Причем, субъективность его возрастает по мере возрастания общности. В результате абсолютизации функции дискурса возникает, практически, неограниченная возможность логического обоснования «истины из всего, что угодно». Установки на «открытость» морали, права, политики, религии и проч. преподносятся как шаги дальнейшей гуманизации этих сфер общественного сознания, доступности их широким массам людей, гибкости относительно друг друга и т.д. Все это подается под лозунгом «реализации всеобщей ответственности», которую *реально* можно понимать только как «ответственность каждого за

самого себя»³. Но такая ответственность не реализуется, так как сам ее принцип снимается трансформацией этики сознания в этику языка. Субъект, выступая в статусе коллективного субъекта морального опыта, оказывается «*мифическим субъектом*», – то есть «субъектом слова», а не «субъектом поступка». «Ответственность» ограничивается «ответом», требованиями «точности» и «правильности» формулировок, которые могут и не соотноситься с объективной действительностью.

Если основание поступка коренится в языке, то сам поступок становится «абсолютно относительным» и порождает равнодушие у окружающих. Так, все менее шокируют факты судебного оправдания представителя террористической группировки в обществе, называемым себя «гражданским». Ведь террориста никто не лишил статуса гражданина, следовательно, он имеет право на адвоката, и судебный процесс должен быть не предубежденным, в нем должна соблюдаться до последнего момента презумпция невиновности.

Таким образом, свобода в своем коллективном проявлении обернулась издевательством над чувствами отдельных людей. Если общество является не гражданским, а авторитарным или тоталитарным, то презумпция невиновности как принцип отсутствует, преступника судят как «злодея», то есть уже до суда он осужден, – вопрос лишь в том, насколько суровым будет наказание. Но если общество гражданское, то осуждение, по сути, весьма условно (высказано на словах): преступника судят как человека, что уже парадоксально само по себе, – ведь тогда это должен быть не «суд права», а «суд совести». И как бы этот суд ни решился, в его основе уже лежит оправдание, а не осуждение.

Впрочем, история, вроде бы, уже подтвердила моральную правомерность цивилизованного решения правовых проблем. Например, во время Нюрнбергского процесса. Тогда тоже далеко не все понимали, зачем военных преступников судить гражданским судом, да еще и предоставлять им адвокатов, – никакой адвокат все равно не сможет найти разумных оснований для оправдания фашистов. Да и что будет, если вдруг кого-то удастся оправдать?! (Видимо, этот последний аргумент пугал особенно, – ведь сегодня можно с уверенностью утверждать, что такие основания, как раз, можно было найти для отдельных нацистских преступников, – это ведь была война, а не террор.)

Необходимость публичности и цивилизованности Нюрнбергского процесса была обусловлена несколькими обстоятельствами. Во-первых,

война – не только конкретный процесс, но и политика, *идея*, требующая всеобщего осуждения. Суд над военными преступниками был возможен как гражданский, но все же суд правовой, потому что он осуществлялся посредством суда над *идеями фашизма*. Во-вторых, многое в этой войне не было понятно обеим воюющим сторонам. Военные корреспонденты, к примеру, не раз отмечали, что бывшие узники концлагерей и угнанные в Германию на принудительные работы часто отказывались давать интервью, стыдясь того периода своей жизни. А ведь их признания могли бы немало добавить в общую картину преступлений против человечества. Но они молчали, осознанно или неосознанно *разделяя вину* со своими мучителями. И, в третьих, Нюрнбергский процесс должен был стать (и стал) самым большим уроком военной истории, большим, чем сама война, потому что десятки миллионов людей, лишь наблюдавших за процессом, оказались причастными не только к осуждению военных преступлений, но и определению *личного* отношения к тому, что такое «фашизм». Мировая общественность в лице каждого отдельного гражданина определяла свое место в отношении этих феноменов как таковых, в целом, а не только в моменты развязывания войн. По сути, это был пример *само-суда каждого гражданина по своей совести*, потому что каждое «слово», произнесенное тогда в зале суда, было неразрывно связано с «делом».

Поэтому история сложилась так, что урок Нюрнбергского процесса отразился на многих последующих событиях. В какой-то мере, его влияние можно также обнаружить в связи с актами реабилитации жертв отечественного тоталитаризма 30–40-х гг. XX века. Нюрнбергский процесс стал основанием возможности «этики после Гулага», в том понимании, что публичное осуждение режима с последующим оправданием его жертв было вовсе не «опытом дискурса», а весьма болезненным уроком *признания доли собственного участия и вины властей* в процессе осуждения «врагов народа». Реабилитация стала формой *покаяния*, и в этом смысле, ни у кого не вызывает сегодня сомнения в своей искренности.

И вот, возвращаясь в день сегодняшний, мы с удивлением и горечью обнаруживаем, что «мораль (после) 11 сентября» стала возможной (взята «под вопрос», как под стражу) именно потому, что само 11 сентября явилось следствием формирования основ коммуникативной морали и этики. Однако это не механическая параллель истории Второй

мировой войны. Если члены террористических организаций вдруг окажутся на скамье подсудимых, то уверенность в справедливом (и вообще в каком-либо) правовом решении далеко не так крепка, как 60 лет назад. В отличие от судебных процессов в эпоху классики и модерна, которые в разной степени высвечивали моральные аспекты правовых событий, суд в эпоху постмодерна является «торжеством дискурса», а не истины, и окончательно путает мировоззренческие ориентиры. Строго говоря, суд над людьми, занимающимися террором, невозможен, поскольку терроризм изначально не имеет под собой никакой *идейной* (то есть конструктивной) основы. Этот «-изм» свидетельствует, как раз, о *безыдейности* этого феномена. Терроризм иррационален и уже потому вряд ли может подлежать официальной юрисдикции. Поэтому в действительности такой суд превращается в нечто совершенно иное: в месть окружающих за осуществленный террор; в запугивание друг друга на случай возможного повторения террора; в попытку сформировать новые моральные принципы, которые, возможно, будут включать в себя опыт террористических действий, и проч. В процессе такого дискурса «палачи» и «жертвы» незаметно меняются местами, не выходя за пределы своих ролей. Они в равной мере участвуют в происходящем, а значит, поровну несут за это ответственность, только наказание за содеянное «палачу» – судебный приговор, а наказание «жертве» – постоянный страх перед новым террористическим актом. Перемена же мест «палача» и «жертвы» за столом переговоров или на скамье подсудимых не только не восстанавливает справедливость, но усугубляет несправедливость. Поэтому на Нюрнбергском процессе жертвы фашистского геноцида могли выступать не обвинителями, а только свидетелями, хотя, на первый взгляд, это кому-то могло казаться несправедливым. Но это было единственно правильное решение для того, чтобы справедливый суд состоялся, и война на какое-то время прекратилась.

Поскольку на фоне терроризма любой суд кажется бессильным и бессмысленным, то вопрос о «справедливости» ответа террористам заменяется вопросом об *адекватности* действий властей их действиям. Это значит, что абстрактность такой адекватности должна на практике уравниваться лишь конкретными примерами уничтожения зачинщиков террора без суда и следствия, так сказать, «в мирное время действовать по законам военного времени». Правда, есть угроза, что мир станет «вяло текущей» войной.

Поэтому, адекватная реакция на террористические действия также не может претендовать на абсолютно истинный статус в силу своей абстрактности, почему и появляются в последнее время все чаще и чаще призывы сесть «за стол переговоров» с террористами. Причем, слышатся они не от политиков, а от людей «созерцательных» сфер, – философов, религиозных деятелей, правовиков, ученых, журналистов. «Гуманность» и «цивилизованность», поборниками которых они выступают, оказывается самой крайней формой зла, – лицемерием и предательством собственных убеждений ради продления жизни.

Поэтому с полной уверенностью можно утверждать, что *терроризм не только порождает соответствующие изменения в сфере морали и права, но и сам является следствием более ранних изменений в этой сфере*. В условиях постмодерной «открытости» морали и права становится вполне реальной угроза «войны всех против всех». Древняя «этика закона», которую когда-то осудили Ницше и Бердяев, вновь возвращается, но под видом «этики беззакония». Невозможность адекватного распределения правовых сил приводит к невозможности адекватного распределения сил моральных. В результате моральное одобрение или осуждение, в классическом или современном понимании, сегодня так же невозможно, как невозможно справедливое правовое осуждение или оправдание.

Таким образом, «коммуникативный проект» в его морально-практическом приложении сразу же демонстрирует тупиковость ситуации, в которой оказалась общественная ментальность различных народов перед лицом мировой угрозы существованию человечества. По мнению Апеля, до сих пор «не создано такой супернауки, которая могла бы гарантировать единство теории и практики посредством объективного анализа, однако требуется некая этика, которая представляла бы нормативный принцип, опосредующий теорию и практику в исторической ситуации»⁴. Но это тоже – «глас вопиющего», поскольку ни один нормативный (то есть предметный) принцип не может выступать основанием других предметных принципов. Этика также является наукой, что дало основание Канту в свое время утверждать, что нравственность и научное знание представляют собой формально автономные сферы. Правда, Кант считал такое знание априорным. Апель же пытался в условиях постмодерна применить старинный просвещенческий метод абсолютизации морального опыта (вернее, абсолютизации его относи-

тельного аспекта) для обоснования единства мира на этически-коммуникативном основании. При этом философ не замечал, насколько нелепо выглядят попытки подчинить регулярным правилам неконтролируемую волю представителей субкультуры, каковыми являются террористы. В этом понимании, куда привлекательнее кажется здравый смысл, побуждающий в подобных ситуациях «искоренять зло добром» (при условии, что «добро» понимается как «моментальное уничтожение зла»).

Но если коммуникативная мораль все же возникла, значит, в этом была некая историческая необходимость. Несмотря на многочисленные претензии к ней и сомнения в ее уместности, можно высказать также немало аргументов в ее защиту. Коммуникативная мораль не является «лицемерием» уже потому, что обусловлена проявлением экстремальных обстоятельств. Следовательно, и коммуникативная этика не является утопией или фантазией, поскольку ставит перед собой цель обеспечить не «светлое», а всего лишь «относительно безопасное» будущее. Она достаточно реалистична, чтобы всерьез выстраивать предполагаемое предметное пространство; она не грезит о будущем мире, где не было бы террора, и не предлагает конкретные и нереализуемые способы покончить с ним раз навсегда. Напротив: представители коммуникативной этики исходят из того, что будущее возможно уже в настоящем, присутствует в нем незримо, а потому необходимо затрачивать максимальные усилия на то, чтобы обеспечить непрерывность настоящего, сохранить его как таковое. Короче говоря: реализм и прагматизм коммуникативной этики подает ее в глазах общественности не как утопию, а как миф.

Как известно, по своей формально-содержательной сути «миф», в отличие от «логоса», есть *слово творящее*, пространство говорения, (пере)сказа, или *абсолютного дискурса*. С некоторых пор на слова возлагают непомерные надежды, поскольку они в отдельных случаях выступают последним шансом выиграть борьбу жизни со смертью. Единство практической и мистической функций слова, а также направленность его на продолжение жизни в целом подтверждают его мифическую сущность.

Разумеется, коммуникативная этика не могла бы показать себя с мифической стороны, если бы не основывалась, в свою очередь, на столь же мифичной коммуникативной философии, также претендующей на статус «универсальной». Философия постмодерна трансформировалась

из «философии сознания» в «философию языка», то есть в определенную «технологию» описания и обсуждения текущих проблем и проблем самой философии. Это дало Апелю основание утверждать, что философия проходит в своем развитии тот же путь, что и наука, и потому наравне с ней участвует в формировании новых этических принципов. Это «аналитическая метаэтика, которая обобщенно понимает себя как свободное от ценностей научно-теоретическое описание языкового употребления или же логических правил так называемого “морального дискурса” (“moral discourse”)⁵.

Иными словами, коммуникативная этика должна пониматься как *форма нравственного опыта*, превращенная в культуре в языковую форму. Эта двойная формализация оправдана практической содержательностью: коммуникативная этика направлена на разрешение принципиально неразрешимой проблемы, – проблемы всеобщего выживания человечества в условиях глобального межкультурного непонимания. В этом смысле, она продолжает решать задачу, поставленную этикой Просвещения: она пытается привести в соответствие мысли, волю и поступки человека. Но если просвещенческая этика стремилась выработать всеобщие принципы совершенствования человека, рассматривая собственную перспективу как идеал, – то этика постмодернизма не строит иллюзий по поводу «светлого будущего», и даже существенно снижает нравственные требования к человеку, ограничивая его потребности сферой «насущного» и не касаясь «Звездного Неба».

Объяснить такую позицию довольно легко. В условиях, «приближающихся к военным», то есть посреди глобального террора трудно отыскать последовательные, рациональные пути установления порядка и спокойствия в мире. Сегодня кажется, что стала реальностью одна из кошмарных галлюцинаций Кафки: каждый человек время от времени задается вопросом, где, когда, кто и почему столкнет его в пропасть. Невидимый «противник» становится «врагом»; *Другой* становится *Чужим*; возвращаются времена первобытного страха, – но уже не перед природными катастрофами, а перед социальным пространством, которое в любой момент готово взлететь на воздух.

И вот в таких условиях чрезвычайно эффективной (возможно, потому что не имеет альтернативы?) оказывается методика *договоренности* взаимно чужих сторон. Методика, весьма примечательная тем, что прагматично сочетает в себе рациональные и иррациональные аспек-

ты. С одной стороны, стуроны договариваются строго по правилам и находят приемлемые для всех решения, – это рациональный содержательный аспект. Формальный же аспект, который является главным, иррационален: договариваются те, между кем принципиально не может быть ничего общего, кроме самого факта «бытия». Но если, с точки зрения Энгельса, факт бытия не может служить абсолютным критерием единства предметов⁶, то с точки зрения некоторых представителей коммуникативной философии и коммуникативной этики, именно на уровне бытия нужно искать основания единства взглядов противоречащих друг другу сторон, – потому что больше их негде искать.

Однако классические моральные ценности все же никуда не исчезли из коллективной человеческой памяти. Потому попытки представителей гражданского общества договориться с преступниками рассматриваются, с одной стороны, – как неизбежность, с другой стороны, – не просто как дикость или безнравственность, а как свидетельство *дьявольской* победы над миром. То есть *победы зла, подтверждающего свою абсолютную конструктивность*. Мораль коммуникации есть «мораль на словах», причем, каждое из этих слов – вовсе не «Бог», а только «*было* Бог»; теперь оно – дьявол, предлагающий выгодно продать душу в обмен на лишний день жизни...

Стоп. Но разве не говорил когда-то Достоевский о том, что никакие вечные истины и ценности не стоят слезы ребенка? Или Достоевский тоже стал в свое время орудием дьявольского соблазна? Подумаем. Жизнь человека – главная и последняя ценность. Но жизнь без принципов, без четкого понимания своего места в мире, – ценна ли? Очевидно, принцип бесконечной ценности жизни имеет смысл лишь потому, что, распоряжаясь ею по своему усмотрению (иногда, с точки зрения логики, – весьма безалаберно), человек способен иногда что-то абсолютно изменять в окружающем мире.

И тогда цель и смысл коммуникативной морали представляются иначе. «Договор с врагом» означает всего лишь *словесный акт*; на деле же это оттягивание времени в надежде на лучшее. Человечество ставит себя в зависимость от времени – и побеждает его; оно торгует современными ценностями, но не трогает ценностей вечных. Оно думает о будущем, где время не имеет значения, важна только жизнь.

Конечно, можно сказать, что, организовывая диалог с террористами, мы организуем подобие «коммунального», а не «коммуникативно-

го» пространства. Но можно сказать и по-другому: мы, беря на себя грех «соглашательства» в мире без Бога, сами проходим *крестным путем надежды на то, что в будущем это уже не повторится*. Мы поступаем ничтожно в своем времени, чтобы в будущем человеческое дыхание в мире не оборвалось.

И это тоже необходимо считать *моральным* опытом. Сложность лишь в том, чтобы найти для него свое достаточное основание и символически его очертить. И еще в том, чтобы, сопоставив основания классического и коммуникативного этических направлений как основания *(само)достаточные*, найти для них общее основание. Тогда проблема «их мораль и наша мораль» будет решена, но не в том понимании, что будут существовать «две морали» как «две истины», а в том, что моральный опыт, будучи по природе ограниченным в способах отражения сущности добра и зла, ищет и находит все новые и новые способы познания этой сущности на едином, трансцендентальном основании.

В таком понимании любой *коммуникативный опыт* сегодня предстает как моральный, и, как таковой, оказывается востребованным. В связи с этим, классический этический опыт (кантовский, к примеру) и опыты представителей коммуникативной этики могут представляться только противоположными, но никак не взаимно исключаящими. Кант апеллировал к индивидуальному нравственному опыту как основанию всеобщего морального опыта; но в определенных условиях индивидуальная нравственность оказывается неприложимой. Есть ситуации, выход из которых возможен лишь коллективными усилиями. Кант преподал урок осмысления рациональными средствами абсолютного нравственного опыта, – опыта Христа. Поэтому такой опыт неприменим как опыт массовый. Чтобы продолжать жить, человечество должно осваивать «технику» нравственных компромиссов. Но на уровне индивидуальной жизни такая «техника» должна не подавлять, а укреплять человеческую совесть, подтверждая правильность христианской морали. Это обусловлено обязательным сомнением и чувством вины перед собой тех, кому поневоле приходится «договариваться». Поэтому закономерность развития внутреннего мира человека в том и состоит, что, стремясь к индивидуальному совершенствованию, люди надеются избежать в будущем избежать опытов массового унижения и уничтожения человеческих сообществ. А, идя на компромисс, думают о том, как использовать потом во благо, искупить тот грех, на который пришлось пойти.

Возможно, это и есть современный способ решения проблемы Богочеловечества?..

Таким образом, изначально поставленный в этой статье вопрос: «Как возможна мораль после 11 сентября 2001 года?» не должен ставить в тупик. Он лишь очередной в длинной цепочке вопросов, которые время от времени человечество в отчаянии задает само себе: «Как возможна мораль после грехопадения?»; «Как возможна мораль после Распятия?»; и т.д. Видимо, *только эти События и делают мораль возможной*, постановкой навязчивых вопросов обозначая смысловые связи прошлого и будущего. После них мир навсегда изменяется, и человечество утрачивает прежние позиции саморефлексии. Эти События – своеобразные моменты «чистилища», в котором человечество рафинирует свой нравственный облик. Если бы они время от времени не происходили, разум не побеждал бы, человек никогда не смог бы доказывать себе, что он – человек.

ETHICS ON SEPTEMBER, 11: « PRO ET CONTRA »

Marina SAVELIEVA

Kiev, Ukraine

This article deals with the ambivalent role of ethics in society. Ethics are proven norms of a human community, which belong to various cultures, and simultaneously the study of ethics is a way of a finding of compromises, which are based on the denial (criticism) of previous ethical experience. Therefore, today we are faced with the actual question: how it is possible to maintain ethics after September 11, 2002, if the fact of terror is essentially the denial of all principles of ethics?

To understand this situation, it is necessary to raise the question differently: «Is it possible that the act of terrorism on September 11 reflected a postmodernist philosophy that credits itself with a notorious “change of ethics” and that this post-modernist ethos has replaced the dominate ideological requirements to modernist philosophy?»

It is known, that the essence of “ethical change” is the requirement to generate and prove universal principles of ethics on the basis of

communicative philosophical methodology. Meaning that today preference is given to universal values which until now existed only as abstraction. However, life is unique: this is a real universal value. Therefore communicative ethics extend the effort to preserve life, sometimes to the detriment of habitual, classical moral values. Consequently, it is not surprising that life has presented the opportunity of forming a contract with terrorists for the sake of preserving the lives of hostages, peaceful habitation, etc.

The main problem in the study of communicative ethics is searching for and defining the basis. If mankind is refusing the values of classical and neoclassical methodologies, this refusal should be argued today. And the argument should be not dialectical, but rather metaphysical and ontological. Representatives of communicative methodology should give reason for their insights, proceeding not only from the external influence of certain events, but also from the idea of self-development. They should see the internal (absolute) reasons for the appearance of communicative methodology. Thus, communicative methodology is not only the consequence of the expansion of terrorism in the world, but is also, by reason of its inquiry, engaged in the discernment and assertion of the universal functions of discourse.

The post-modernist “ethical change” is a myth of returning ethics, having incorporated the transformed features of modernist and classical methodologies. The classical methodology is reflected in the concept of an Absolute that seems possible in the space of discourse. The modernist methodology is reflected in ways the Absolute is achieved – when truth can follow from anything.

As a result, the contradiction between universal and individual values has become aggravated. However, there is an objective necessity for the fact of communicative ethics. Nowadays, communicative ethics is the only way to delay time and to improve the principles of human community in the face of global problems: terrorism, ecological accidents, genetic changes of a human body, etc.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: *Апель К.-О.* Априори коммуникативного сообщества и основания этики // *Апель К.-О.* Трансформация философии. – М.: Логос, 2001. – С. 265.

² Вероятно, Апель рассматривал диалектико-материалистическую концепцию как субъективистскую, либо интерпретировал ее в духе «философии языка». В любом случае, закон взаимной обусловленности общественного сознания

ния и общественного бытия является не только логическим, но и историческим. Поэтому не имеет значения, как его формулировать, – его действие будет проявляться вопреки осознанным желаниям наладить коммуникативное пространство, о чем еще будет сказано подробнее.

³ Отвечать за другого можно лишь в том случае, если, как говорил классик, ты его уже приручил. Но это не пустая игра словами в условиях требования всеобщности свободы. Антиномия свободы и ответственности снимается в их тождестве только если ответственность направляется вопросом в сторону ответствующего.

⁴ См.: *Апель К.-О.* Априори коммуникативного сообщества и основания этики. – С. 270.

⁵ См.: *Апель К.-О.* Априори коммуникативного сообщества и основания этики. – С. 267.

⁶ См.: *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг // *Маркс К., Энгельс Ф.* Избр. соч.: В 9-ти тт. – Т. 5. – М.: ИПЛ, 1986. – Отдел 1. Философия. § 4. Мировая схематика. – С. 36.

В ПОИСКАХ СТРУКТУРЫ ОПТИМАЛЬНОСТИ¹**Рэм БАРАНЦЕВ***Санкт-Петербургский государственный университет*

Кризис, экстремизм, катастрофа – слова напряжённые, тревожные, трагические. Непреходящий гамлетовский вопрос заставляет постоянно искать возможный коридор дальнейшего существования, который угрожающе сужается к траектории оптимальности. Сквозь волнения, переживания, страдания мысль ищет верное решение, опираясь на фундамент точных наук, не замутнённых страстями.

Математика оперирует понятиями, свободными от эмоций. Критическая точка – та, в которой производная равна нулю; экстремум – это максимум или минимум; катастрофа – особенность гладкого отображения. Плохие они или хорошие – дело интерпретации. Оптимальность траектории оценивается количественно через задаваемый критерий качества процесса.

В социуме те же самые понятия нагружены иррационально. Кризис – это острое затруднение, тяжёлое переходное состояние; экстремизм – приверженность к крайним взглядам и мерам; катастрофа – бедствие, гибель, трагический исход. И если оптимальный значит наилучший, то кто задаёт этот критерий? Как учесть факторы, которые не поддаются формализации? Неужели их всегда придётся списывать на Хаос?!

Синергетика может дать спектр возможностей, но сам процесс перехода к новым структурам описать не берётся [1]. При подходе к точке бифуркации прежние закономерности теряют силу, и дальнейшее оказывается во власти событий местного масштаба, не понятных входящему в сей микромир. Однако в этом локальном мире могут существовать свои закономерности, определяющие собственную целостность. Так в математике простая внешняя асимптотика функций Эйри, преодолев переходный слой, вблизи точки перехода обретает внутреннюю простоту [2].

На масштабной шкале существуют несколько интервалов целостной простоты, где порядок доминирует над хаосом. Этим живы и концепция

сплошной среды, и фрактальная геометрия, и современная космогония [3]. Перестройка происходит в переходных слоях, где встречаются разные законы, действуют смешанные языки, появляются новые смыслы.

Новое рождается через отношения, формируется в диалоге, определяется во взаимодействии. Мир отношений, связей, взаимодействий существенно богаче предметного. Параметры порядка обретают здесь смысл потоков, образующих динамические структуры.

В локальном масштабе времени внутренняя динамика становится определяющей, так как процессы самоорганизации идут быстрее внешней организации. «Современная социальная система значительно быстрее самостоятельно находит решение, чем завершается аналитический поиск оптимального решения», – уверенно заявляет В.С. Капустин ([4], с.209).

Кризис наступает как лиминальное (пороговое) состояние выхода в новое измерение семантического пространства. Перестройка начинается с тех многообразий исходного пространства, которые наиболее чувствительны к случайным возмущениям [5]. В социуме, судя по всему, таким местом является культура, так что «главные проблемы человечества будут решаться не в экономической или политической сферах, а в сфере культуры» ([6], с.334). Но, как указывает В.В. Налимов, серьёзными помехами на пути к Космическому сознанию являются логизированность науки и догматизированность религии ([7], с.73). Искусство, которое таких препятствий не ставит, больше расположено к образованию целостных миров.

Освоение многомерных переходных процессов становится актуальной задачей синергетики. В.И.Аршинов, развивая коммуникативно-деятельностный подход, уходит от одномерной дихотомии, вводя координату методологии [8]. В.Э. Войцехович, говоря о диалоге структур, рассматривает человеческое измерение как соединяющее мысль и природу, дух и материю [9]. А.А. Кобляков формулирует теорему о трансмерном переходе как необходимом условии разрешения противоречий, возникающих в исходном пространстве [10].

Г.Л. Тульчинский находит, что осмысление реальности требует большего числа измерений, чем позволяет структурализм с его бинарными оппозициями и традиционная семиотика ([11], с.358). Считая необходимым дополнить их измерением трансцендентным, личностным, метафизическим, он вводит понятие *глубокой семиотики*, уходя-

щей к корням и источникам смыслопорождения, получая тем самым возможность рассмотрения динамики.

Реализация этой возможности, надо полагать, приведёт к освоению и дальнейшему развитию *семиодинамики*. Знаковый подход к изучению становления целостных сущностей [12] позволил разработать методологические основы синергетической парадигмы ещё в те годы, когда поставленный Г. Хакеном вопрос о существовании общих принципов самоорганизации «звучал как-то неестественно и казался “притянутым за уши”» ([13], с. 107). Парадигмальное значение этого направления было осознано лишь в 90-е годы. Семиодинамика, после тектологии, кибернетики и общей теории систем, оказалась ближайшей предтечей синергетики, как по времени, так и по существу [14].

Методологически семиотика родственна математике. Изучая знаки, она абстрагируется от их содержания, так же как математика отвлекается от предметного содержания чисел и фигур. Переход от постоянных величин к переменным произвёл в математике настоящую революцию и открыл невиданные ранее горизонты. В семиотике такой переход происходит позднее, потому что мир знаков сложнее мира чисел. Приближение к жизни вносит дополнительные трудности.

Динамика становления постоянно вмешивается в статику бытия, внося хаос движения в нарушаемый порядок покоя. Но время, увеличивая размерность пространства, расширяет возможности формообразования. В сети отношений возникают устойчивые связи, *структуры*, играющие роль знаков в семиодинамике. Эти структуры способны нести семантику, ибо «в культуре, как и в поэзии (и шире – в любой семиотической системе) всё формальное является содержательным» ([15], с.6).

Семантическая формула системной триады (см. [16])

Интуицио

Рацио Эмоцио

включает те “неформализуемые” факторы, которые существенны в гуманитарной сфере, где приходится иметь дело «с новым типом сложности, связанным с человеческой интуицией и человеческими эмоциями» ([17], с. 70). В ней проявляется на земном плане тринитарный архетип, корни которого уходят далеко вглубь тысячелетий. Эта структура видна во всех основополагающих открытиях науки, в гениальных произведениях искусства, в жизнеспособных религиях мира [18]. Семантическое сходство таких триад можно рассматривать как *гомологический за-*

кон, управляющий структурной динамикой целостных образований. Закон, диктуемый архетипом триединства.

Актуальность тринитарной структуры обусловлена синтезирующей направленностью новой парадигмы. В эпоху анализа концептуальная установка время от времени тоже менялась, но происходило это лишь путём смены доминанты в бинарных оппозициях. Сама структура оставалась прежней. Переход к синтезу не выражается схемой маятника. Ныне меняется не доминанта, а вся структура. И вопрос стоит не о главенстве одной из противоборствующих сторон, а об условиях их сосуществования, о том третьем факторе, который обеспечивает целостность всей системы. В результате формируется системная триада как тринитарный портрет новой парадигмы.

Геометрический образ системной триады в виде правильного горизонтального треугольника – двумерный. Однако в динамике жизни каждая компонента может меняться самостоятельно по своей оси, так что проявленная триада имеет три измерения. А трёхмерное пространство, как известно, оптимально для эволюции. Прочие измерения свёрнуты в нём во внутренние степени свободы. Следовательно, именно системная триада, реализующая холистический подход к любой целостности, может рассматриваться как искомая *структура оптимальности*.

В прежней постановке задач на оптимизацию критерий наилучшего разрешения противоречий задавался извне. В синергетической структуре каждый элемент триады может играть мерообразующую роль в совмещении двух других. Таков принцип неопределённости-дополнительности-совместности в тринитарной методологии [19].

Этот принцип хорошо работает в качестве критерия целостности тернарных комплексов, что было показано на таких примерах, как точность-локальность-простота, долг-любовь-призвание, закон-народ-власть и др. [20]. Полезно рассмотреть его действие и на триадах слова (морфема-фонема-семема), ценности (польза-радость-правда), культуры (наука-искусство-религия).

Особый интерес представляет явление целостности в творчестве гениальных личностей. Вот что пишет В.С. Соловьёв о триединстве истины-красоты-добра в деятельности Ф.М. Достоевского: «Будучи религиозным человеком, он был вместе с тем вполне свободным мыслителем и могучим художником. Эти три стороны, эти три высшие дела не разграничивались у него между собою и не исключали друг

друга, а входили нераздельно во всю его деятельность. В своих убеждениях он никогда не отделял истину от добра и красоты, в своём художественном творчестве он никогда не ставил красоту отдельно от добра и истины. И он был прав, потому что эти три живут только своим союзом. Добро, отделённое от истины и красоты, есть только неопределённое чувство, бессильный порыв, истина отвлечённая есть пустое слово, а красота без добра и истины есть кумир. Для Достоевского же это были только три неразлучные вида одной безусловной идеи» ([21], с.305).

О целостности гения Гёте, натуралиста-поэта-философа, прекрасную книгу написал К.А. Свасьян [22]. В XX веке синтез рацио-эмоциointуицию осуществили Н.Н. Моисеев, В.В. Налимов, Б.В. Раушенбах. Научную, художественную и духовную компоненты соединяют в своей деятельности ныне живущие А.В. Волошинов (Саратов), Л.И. Корочкин (Москва), Ю.В. Линник (Петрозаводск).

Возбуждая творческую работу мысли, смело формирующей действительность ([23], с.281), рискнём предложить заинтересованному читателю семиодинамическую притчу-сказку.

* * *

Жили-были три формы системы: комбинативная, иерархическая и параметрическая [24]. У каждой из них было чем похвастаться и в чём попрекнуть соперниц. Первая гордилась демократизмом, так как в равной мере учитывала все значимые признаки. Вторая уверенно отождествляла себя со знаменитым филогенетическим деревом. Третья называлась самой естественной, имея в своих рядах такой шедевр, как система химических элементов Д.И. Менделеева.

С другой стороны, в комбинативной системе слабым местом было предположение о равноценности и независимости всех признаков. Иерархическая структура не оставляла места номотетической морфологии. У параметрической системы не было общего метода определения ведущих параметров и управляющих связей.

Ссориться и оспаривать первенство им постепенно надоело, и они решили сотрудничать, чтобы путём взаимного усиления достоинств и компенсации недостатков создать целостный комплекс форм, разумеется, в виде системной триады. Комбинативная форма, в которой доминирует аналитический подход, взяла на себя роль *рацио*; иерархическое де-

рево, изображая процесс эволюции организмов, ассоциировалось с *эмоцио*; параметрическая система более других опиралась на *интуицию*.

Образовав этот тройственный союз, они стали проверять его на целостность с помощью принципа неопределённости-дополнительности-совместности [19]. Комбинативная и иерархическая формы оказались дополнительны как горизонтальная и вертикальная структуры, а параметрическая связывала их коррелятивно. Иерархия дополняла параметрическую форму функциональной суперпозицией, а дискретный спектр структур получался комбинативно. Управляющие параметры дополняли комбинативную форму имманентными связями, а вертикаль управления осуществлялась иерархически.

Таким образом, системная триада форм действительно обнаружила свойства организма, обладающего целостностью, которую он стремится сохранять и поддерживать в ходе sustainable development. Но эта целостность рискует исчезнуть, если нарушится динамический баланс трёх компонент и организм распадётся на отдельные части мёртвого тела. Разрушение наступает при переходе через *рубеж Планка*, когда одна из компонент берёт на себя всю полноту власти, безжалостно подавляя соседей. Целостность жизни вырождается тогда в полноту мёртвой модели.

Дружная триада форм поняла, что необходимым условием саморазвития является самоограничение в рамках закона Планка. Засилье комбинативности будет чревато установлением равномерного распределения, разгулом демократической посредственности, торжеством энтропии; не останется ни душевных отношений, ни духовных взлётов. Абсолютизм иерархии исключит избирательность, стеснит спонтанность побуждений, скуёт свободу воли; жёсткая вертикаль власти превратится в тиранию. Господство управляющих параметров приведёт к отрыву от уровня рабочих элементов системы, к забвению когерентного процесса формирования этих параметров в переходном слое.

Усвоив эти правила, системная триада форм жила долго и счастливо, пока не перешла на следующий уровень существования.

IN QUEST OF OPTIMUM STRUCTURE

Rem BARANTCEV

St. Petersburg State University

Hamlet's eternal question causes us constantly to seek a possible passageway for further existence, which is narrowing dangerously towards the optimum trajectory. Synergetics might give us a spectrum of possibilities, but it does not give us the details of the process of transitioning to the new structures. In approaching the bifurcation point former regularities break down and afterward are found in the power of events on a local scale that is unintelligible to those who are new to thinking in terms of the microworld. This local world, however, may have specific regularities which determine its wholeness. On the microscale, there are several intervals of whole simplicity where order dominates over the chaos, and this keeps alive the conception of continuous medium, fractal geometry and modern cosmology.

Reconstruction occurs in transitional layers involving different laws, mixed languages and new senses. The new comes into being via relations, is formed in dialogue, and is defined through interaction. The world of relations, connections, interactions is much richer than the subject-world. Here, the parameters of order acquire the sense of currents that form dynamic structures. The dynamics of becoming constantly interferes with the static of being, thus introducing the chaos of motion into the interrupted order of rest. Time, however, by increasing the dimensionality of space, widens the possibilities of forming. And within the net of relations stable connections, i.e. *structures*, playing the part of signs in semiodynamics are found to occur.

The semantic formula of the triadic *ratio-emotio-intuitio* system comprises informal factors that are essential in the field of the humanities when one is dealing with the new type of complexity related to human intuition and human emotions. Here, on the human level, a trinary archetype is revealed, with its roots going deep into the millennia. This structure is clearly seen in all the fundamental discoveries of science, genial pieces of art and viable world religions. The semantic likeness of such triads may be regarded as a *homologous law* that controls the structural dynamics of integral formations, a law dictated by the archetype of triunity.

The actuality of the trinary structure is due to the synthesizing

purposefulness of the new paradigm. In the analytical epoch the conceptual orientation of culture also underwent changes. However these changes proceeded only through changes of the dominant in binary oppositions. The structure itself remained unchanged. The transition to synthesis is not described by the pendulum scheme. In this case it is not the dominant, but the whole structure that is being changed. And the question is not about the supremacy of one of the opposing sides but about conditions of their coexistence, i.e. the third factor that is providing the integrity of the whole system. As a result, the triadic systems as a trinitary portrait of a new paradigm is formed.

The geometrical image of the triadic system is two-dimensional. In the dynamics of life, anyhow, each component can change independently along its axis, and hence the revealed triad has three dimensions. The three-dimensional space is known to be optimal for evolution. Other dimensions are reduced into inner degrees of freedom. Consequently, the triadic system, which realizes the holistic approach to wholeness, can be considered the *optimal structure* to be found.

ЛИТЕРАТУРА

1. Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Основания синергетики. СПб: Алетей, 2002.
2. Баранцев Р.Г., Энгельгарт В.Н. Асимптотические методы в механике жидкости и газа. Л.: ЛГУ, 1987.
3. Баранцев Р.Г. Синергетика в современном естествознании. М.: Едиториал УРСС, 2003.
4. Капустин В.С. Глобализация и социосинергетика // Глобализация: синергетический подход. М.: РАГС, 2002. С. 201-212.
5. Баранцев Р.Г. Многообразия чувствительности в окрестности катастроф // Дальневосточный математический сборник, 1998, в.6. С. 18-21.
6. Колин К.К. Информационная глобализация общества и гуманитарная революция // Глобализация: синергетический подход. М.: РАГС, 2002. С. 323-334.
7. Налимов В.В. Критика исторической эпохи: неизбежность смены культуры в XXI веке // Вопросы философии, 1996, №11. С. 65-74.
8. Аршинов В.И. Синергетика и методология постнеклассической науки // Синергетика. Том 4. М.: МГУ, 2001. С. 155-174.
9. Войцехович В.Э. Синергизм математики как диалог структур // Синергетика: Язык междисциплинарного диалога. Философские исследования 1(26). М., 2000. С. 64-71.

10. Кобляков А.А. Теорема о трансмерном переходе как неперенном условии творческого устранения противоречий и парадоксов // Математика. Компьютер. Образование. Вып.7, часть 1. М., 2000. С. 57-61.

11. *Перспективы метафизики*. Классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков. СПб: Алетей, 2000.

12. *Семиодинамика*. Труды семинара. СПб, 1994.

13. Хакен Г. Синергетика как мост между естественными и социальными науками // Синергетическая парадигма. Человек и общество в условиях неустойчивости. М.: Прогресс-Традиция, 2003. С. 106-122.

14. Баранцев Р.Г. Семиодинамика в истории синергетики // История идей как методология гуманитарных исследований. Часть 1, СПб, 2001. С.113-126. Семиодинамика как предтеча синергетики // Мост, №57, 2004.

15. Копцик В.А. Информационно-синергетическая парадигма и XXI век // Синергия культуры. Саратов: СГТУ, 2002. С. 6-9.

16. Баранцев Р.Г. От бинарных оппозиций – к тернарному синтезу // Онтология диалога: философский и художественный опыт. СПб: Эйдос. 2002. С. 121-129.

17. Майнцер К. Сложность и самоорганизация. Возникновение новой науки и культуры на рубеже века // Синергетическая парадигма. М.: Прогресс-Традиция. 2000. С. 56-79.

18. Баранцев Р.Г. Универсальная семантика триадических структур в науке-искусстве-религии // Языки науки – языки искусства. М., 2000. С. 61-65.

19. Баранцев Р.Г. Принцип неопределённости-дополнительности-совместности в тринитарной методологии // Научные труды РИМЭ, Рига, 2001, в.5. С. 91-95.

20. Баранцев Р.Г. Комплексование целостности // Глобализация: Синергетический подход. М.: РАГС, 2002. С. 83-89.

21. Соловьёв В.С. Сочинения в 2 т. Т.2. М.: Мысль, 1988.

22. Свасьян К.А. Философское мировоззрение Гёте. М., 2001.

23. Аксёнов Г.П. Вернадский. М.: Сортатник, 1994.

24. Баранцев Р.Г. О трёх формах системы // Любичевские чтения. Ульяновск. 2003. С. 206-211.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Работа выполнена при поддержке РГНФ, грант № 03-03-00247а/Б

CLASH OR KISS OF CIVILIZATIONS?

Josef SEIFERT

International Academy of Philosophy in the Principality of Liechtenstein¹

Motto

Seid umschlungen, Millionen!

Diesen Kuß der ganzen Welt!

Brüder – ьberm Sternenzelt

Muß ein lieber Vater wohnen.²

Receive this embrace, millions!

This kiss to the whole world!

Brethren – above the star-filled sky

there has to dwell a loving father!³

Huntington's claim of a clash of civilizations

The Harvard political scientist Samuel P. Huntington is speaking in his famous book⁴ of an inevitable *Clash of Civilizations*, instilling great fear among his readers that the 21st century (while it will foreseeably not be dominated, at least in Europe, by nationalistic mutual bloodsheds, nor by ideological frictions or a cold war between East and West) will be overshadowed by a dangerous and bloody “clash of civilizations”.

Huntington starts out with his main thesis:

... the world will be shaped in large measure by the interactions among seven or eight major civilizations. ... The most important conflicts of the future will occur along the cultural fault lines separating these civilizations from one another.⁵

The fault lines between civilizations are replacing the political and ideological boundaries of the Cold War as the flash points for crisis and bloodshed.⁶

... It is my hypothesis that the fundamental source of conflict in this new world will not be primarily ideological or primarily economic. The great divisions among humankind and the dominating source of conflict will be cultural. ...⁷

The clash of civilizations will be the battle lines of the future.

...⁸ *With the end of the Cold War, international politics moves out of its Western phase, and its center-piece becomes the interaction between the West and non-Western civilizations and among non-Western civilizations...*⁹

One could ask here a very fundamental and interesting question raised by Dr. Abdulaziz Othman Altwaijri: is it at all civilizations that clash with each other or can civilizations in principle, in virtue of their very nature, never clash but only possess a series of other attributes?¹⁰ I will not pursue here this deep foundational question here but rather take my point of departure in the simple observation that there is some real, even if possibly not very precise, sense in which one may speak of a potential clash of civilizations. Huntington's thesis, however, goes far beyond this assertion. His main assumption appears to be that of some necessary law according to which civilizations in the 21st century, for various reasons, will inevitably clash. I will argue that a) there is no such apersonalistic necessity of a clash of civilizations but a free choice of individuals and whole peoples between clashing or peacefully coexisting with others, and b) that Huntington commits a number of errors, confuses different things, and offers definitely some wrong arguments for his hypothesis. Huntington advances six very different arguments for his thesis. Let us examine these reasons carefully and critically:

Examining Huntington's arguments for the clash of civilizations

1. Exposition and Critique of the First Argument

First, differences among civilizations are not only real; they are basic. Civilizations are differentiated from each other by history, language, culture, tradition and, most important, religion. The people of different civilizations have different views on the relations between God and man, the individual and the group, the citizen and the state, parents and children, husband and wife, as well as differing views of the relative importance of rights and responsibilities, liberty and authority, equality and hierarchy. These differences ... are far more fundamental than differences among political ideologies and political regimes. Differences do not necessarily mean conflict, and conflict does not necessarily mean violence. Over the centuries, however, differences among civilizations have generated the most prolonged and the most violent conflicts.

Here Huntington first makes a very reasonable and true observation: Differences between civilizations truly are not just real but basic. They may

deeply form our understanding of many of the most important matters: God and man, man and woman, sexuality and marriage, etc.; and they may indeed lead to conflicts and bloodshed.

We may admit all this without sharing two implicit claims of Huntington:

(1) first, the claim that our views on all these things are nothing but cultural products. This is incorrect. When it comes to important ethical, metaphysical, or religious issues, their whole dignity and the dignity of the human person would collapse if these were nothing but cultural products rather than answering man's quest for truth and requiring his freedom. Religion in an adult person is not just a question of cultural upbringing but the result of his religious quest, his convictions concerning truth, an expression of his being a rational human person responding to the religious claims made by the sources of his faith.

(2) Secondly, we cannot share the implicit equation between cultural and religious differences. Are not differences of religion evidently clearly distinct from those of civilization? In our Western or American style civilization we find about any conceivable religion; the same is true of other civilizations; there are Arab Muslims and Arab Christians and Jews in Egypt; therefore religion and civilization differ profoundly. Moreover, we belong to a nation and have historic roots which we cannot change or only change with difficulty. Now while these national and cultural roots are no doubt profoundly shaped by the dominating religion or religions, religion itself does not have the same kind of 'inevitability.' Two persons who share the same cultural background or belong to the same family may have entirely different religious faiths; and two members of the same religion may come from entirely different cultural backgrounds.

Both civilization and religion shape a person very deeply, but very differently, and certainly religion much, much more deeply than civilization. Compared with religion, however, cultural differences remain on the surface. Religion is not a matter of upbringing and birthplace but involves our mind, will, and heart and is therefore also much less 'inevitable.' Hence it is a fundamental confusion to identify differences of civilization with differences of religion, however closely they are connected *de facto* in many ways.

From the correct observation that civilizations and much more so religions are *basic*, Huntington proceeds in his first argument to make an extremely problematic claim, namely: "*These differences ... are far more fundamental than differences among political ideologies and political regimes...*"

More drastically, “*the fault lines between civilizations*” are designated by Huntington “*as the flash points for crisis and bloodshed*”.¹¹ In critique of this argument we ask: How does Huntington defend this claim? Are there not many countries, such as Egypt, Palestine before 1945, or the Austrian-Hungarian Empire before 1917, in which entirely different cultural groups and persons belonging to different civilizations and religions lived together completely, or fairly, peacefully, often much more peacefully than different groups of fundamentally the same cultural and religious background? Cannot persons from different cultural backgrounds, and even of extremely different religions, have a most profound mutual understanding and friendship incomparable with that that exists between many persons of the same civilization or even of the same religion? With regard to the claim that the differences of civilizations are far more significant than ideological differences, we ask: Are not all those nations of many civilizations which not only signed the Universal Declaration on Human Rights but abide by it in their actions, politically and socially much more closely united than one and the same civilization whose members are or have been divided on fundamental issues? Did not Stalin divide those Russians who were in favor of him from those who were against him far more deeply than any of the civilizations were divided that lived together for thousand years in the Tsarist Russian Empire where many different cultures and tribes shared the one big Mother Russia? And is it not evident that the greatest divisions among people come from other sources than from differences of civilization?

2. Critique of Huntington’s second argument from tensions in the multicultural village

Second, the world is becoming a smaller place. The interactions between peoples of different civilizations are increasing; these increasing interactions intensify civilization consciousness and awareness of differences between civilizations and commonalities within civilizations....¹²

The interactions among peoples of different civilizations enhance the civilization-consciousness of people that, in turn, invigorates differences and animosities stretching or thought to stretch back deep into history.

This argument again, while containing some undoubtedly correct commonplace observation, namely that it is easier to be in peace with another civilization thousands of miles away than with one at one’s doorstep, fails to justify the claim that the growing awareness of cultural differences by the

intermingling of civilizations necessarily leads to increased tensions. Are not the United States an incredible mix of races and civilizations and yet, at least presently, a very peaceful nation? And is not the aversion against foreigners, on the contrary, usually stronger where it is uncommon to see them and where they are treated as strangers as soon as they appear among us?

3. The Argument from the Rise of Fundamentalism in consequence of a loss of cultural identity

Third, the processes of economic modernization and social change throughout the world are separating people from longstanding local identities. They also weaken the nation state as a source of identity. In much of the world religion has moved in to fill this gap, often in the form of movements that are labeled “fundamentalist”...¹³ The “unsecularization of the world,” George Weigel has remarked, “is one of the dominant social factors of life in the late twentieth century”. The revival of religion, ... provides a basis for identity and commitment that transcends national boundaries and unites civilizations.

It is no doubt correct that it may be the case, though probably rarely, that the mere loss of cultural identity leads to a strengthening of religion as a substitute of the lost cultural identity (though more often the opposite will happen). It is equally correct that there are not only orthodox but in a negative sense ‘fundamentalist’ movements within religious communities, in the sense of movements that are characterized by narrowness, hostility, and possibly violence against members of other civilizations and religions. *But more often than not this political violence does not flow from, but contradicts, the respective religion*; it does not come from “too much” but from “too little religion”. And such fanatical religious groups are not the only possibility. Moreover, how can Huntington invoke a “growing unity that transcends national boundaries and unites civilizations” as argument for the clash of civilizations? This remarks seems much rather to imply the new paradigm proposed in this paper, of seeing the encounter of civilizations in the world today in terms of a “brotherly kiss of civilizations,” and of the persons who belong to different civilizations, instead of a “clash of civilizations”.

4. Protest against the power of the West as source of a clash of civilizations

Fourth, the growth of civilization-consciousness is enhanced by the dual role of the West. On the one hand, the West is at a peak of power. At the same

time, however, and perhaps as a result, a return to the roots phenomenon is occurring among non-Western civilizations. Increasingly one hears references to trends toward a turning inward and “Asianization” in Japan, the end of the Nehru legacy and the “Hinduization” of India, the failure of Western ideas of socialism and nationalism and hence “re-Islamization” of the Middle East, and now a debate over Westernization versus Russianization in Boris Yeltsin’s country. A West at the peak of its power confronts non-Wests that increasingly have the desire, the will and the resources to shape the world in non-Western ways.¹⁴

This point is possibly the strongest argument of Huntington. For the clash between a West at the peak of its power and a growing number of expressly non-Western style leaders of many countries can indeed give rise to bitter clashes, to viewing Americans as potent barbarians, to hate American uniform ‘culture’ as an enemy to the civilizations of developing countries or countries of the second world. The USA at the peak of its might and often brutally interfering, on many levels of social, political and family life, in other countries easily gives rise to a partly true but largely distorted and artificial picture of America as the “great enemy”. Frequently, irrational resentments build up in such a situation,¹⁵ more dangerous when they link up with a correct assessment of many faults of the West, of its moral corruption, its arrogance vis-a-vis developing countries, etc. The correct critique and irrational resentment then are intertwined and form a tight wool ball in which white and black threads can hardly be disentangled.

In such phenomena one may indeed identify many roots of the great threat of a clash of civilizations inspired by envy, by anger over the use of power of big nations, especially when their economic superiority seduces them to treat foreign cultures disrespectfully or even to eradicate them. But also such a clash between the civilizations of the poor with those of the powerful and rich is by no means inevitable – if and as long as there are on both sides leaders who make sincere efforts towards a peaceful dialogue and mutual understanding, who show genuine interest to help and to respect the other without an egocentric exploitation, etc. Moreover, the conflicts which easily arise under certain historical conditions are by no means due to the difference of civilizations as such. On the contrary, at a time when Arab countries were very rich and entertained many commercial relationships with Western European civilizations, their difference of civilization was rather found enriching and had positive influence on friendly personal and com-

mercial relations precisely because the different countries did not produce the same kind of products or belong to the same civilization. Tourism for example largely lives from complementary differences of civilizations. Think likewise of the attractiveness of cities such as Singapur or New York precisely because one finds there people and quarters entirely dominated by different civilizations. Such a close cohabitation of cultures is in no way per se a source of conflict. Chinatown in New York inmilst a Western style American population, for example, is very peaceful and in no way leads to a clash of civilizations.

5. Overcoming a group of very different argumnts

The fifth argument in favor of a clash of civilizations is very confused and actually a collection of different arguments. Therefore let us examine each of them separately:

Fifth, cultural characteristics and differences are less mutable and hence less easily compromised and resolved than political and economic ones. In the former Soviet Union, communists can become democrats, the rich can become poor and the poor rich, but Russians cannot become Estonians and Azeris cannot become Armenians.

We may ask Huntington: What in the world does the more or less mutable or immutable character of differences have to do with them being a source of a worse clash? A villainous rapist can more easily be converted than become a woman. But the natural immutable difference between man and woman is not per se a reason of a clash, while the difference between the rapist and murderer and their victims is.

In class and ideological conflicts, the key question was “Which side are you on?” and people could and did choose sides and change sides. In conflicts between civilizations, the question is “What are you?” That is a given that cannot be changed. And as we know, from Bosnia to the Caucasus to the Sudan, the wrong answer to that question can mean a bullet in the head.

This argument strikes one as outright unreasonable. For as is well known, in Nazi and Stalinist times the answer on which side one stood politically caused millions of bullets in heads. Ethnicity per se, except in racist societies or under racist regimes, never had similarly inevitable and divisive consequences. Moreover, where ethnic or racial differences did have such horrific consequences, these *were not due to the ethnicity as such* but to *racist or otherwise erroneous ideologies* which denied the equal dignity of each human person.

Therefore the merely apparently ethnic conflicts that Huntington contrasts with ideological conflicts *precisely were largely ideological*. Let us turn to Huntington's further argument grouped under his fifth reason:

Even more than ethnicity, religion discriminates sharply and exclusively among people. A person can be half-French and half-Arab and simultaneously even a citizen of two countries. It is more difficult to be half-Catholic and half-Muslim.

The fact that a person cannot well be half-Catholic and half-Muslim, while she can be half-French and half-Arab is undeniable but this distinction per se in no way explains why there should be armed conflicts or bloodsheds based on religious distinctions. For again, somebody can also be hardly half female, half male and yet this fact alone has nothing to with either masculinity or femininity giving rise to conflict because one cannot be or have half of it.

Huntington could have given, instead of his rather superficial reasoning, a much deeper argument pointing out for example, that often religious beliefs are linked with the conviction that those who do not share them blaspheme God, deserve earthly or eternal punishments, serve demons, corrupt the youth, endanger the eternal salvation of our kins, etc. And, human nature being what it is, these convictions which sometimes are inseparable from the essential contents of a religion (for example the Islam and Christianity), easily link with ugly inclinations of hatred and calumny, terror and mutual violence. But they do not have to. Jesus who taught and Saint Francis who followed him also held that the eternal salvation of human persons may easily be in peril, were extreme examples of peacefulness.

However, the clash of civilizations mostly is not due to these religious differences as such, which could lead a Saint just as well to pray for those whom he fears to lose eternal salvation, or to speak peacefully to them. Rather, these clashes are due to evil attitudes which, while they are frequently linked to a religion such as Christianity in its historic actions, do not flow from this religion but rather are opposed to it. We must therefore sharply distinguish between those acts which flow from a creed, from those acts which are opposed to a religious creed even though in the real world they are frequently committed by its faithful.

In the light of this distinction, we must not attribute to a religion the many evil deeds performed by its members *against the spirit of this religion*. Unfortunately, human history is full of these and countless people commit this unfortunate confusion for which also the perpetrators of crime sin the

name of religion bear a heavy responsibility. For instead of shining with the splendor of God they betray a spirit of evil and dark fanaticism.

There is of course the other possible case in which religious tenets themselves, such as an encouragement to kill all infidels or all converts of one's own religion to another one, etc. give directly rise to dangerous consequences and endanger peace between those who strictly adhere to different religions.

Regarding these clashes of religiously shaped societies, once all of us recognize the high value of peace, we ought to examine our interpretations of the meaning of our own and other religions as to whether they themselves, or only their customary faulty readings, forbid not only bad forms of 'peace' which stem from false compromises but really are directed against the high good of peace; it seems evident that a true religion never can be enemy to authentic peace.

6. The economic argument

Huntington offers at last a sixth argument for his thesis of the clash of civilizations which is of purely economic nature and which I do not feel competent to criticize here although I feel great skepticism in its regard.¹⁶

The Choice between a clash and a peaceful brotherly Kiss of civilizations – A New Paradigm for the third millennium

Thus, we conclude: If the claim of an imminent clash of civilizations is made in the form of an unconditional assertion that the result of the indeed inevitable encounter of different civilizations in the modern global world-village will lead to bloody clashes, it is fundamentally flawed.

For if minimally three conditions are met, the undoubtedly very real threat of a clash of civilizations can cede to a peaceful coexistence and even to a "brotherly and sisterly kiss of civilizations." In less flashy language, communities adhering to different religions and cultural worlds can enter not only into peaceful relations but also into a mutually enriching and authentic community.

At least three conditions need to be met, however, in order for this lofty goal to be reached:

(1) There must be respect for each human person and for all true values in other civilizations, communities, and believers of other religions: more than that, we must also be willing to learn from values of and in 'the others'.

(2) Full religious liberty must be guaranteed to believers of all creeds as long as they respect the dignity of all persons and do not attack those contents

and rights which constitute the foundations of any free and flourishing society. Where the practice of adherents of a religion, or converts of one's own religion to other religions, or Islamic, Christian, or other missionaries who follow their conscience by proclaiming what they believe to be the truth, are threatened with punishment or death, true peace among different religions encounters serious obstacles or is even rendered impossible; instead, clashes of civilizations and oppression of members of other religions are inevitable. Therefore, full respect for the freedom of religion is one of the most important fundamental elements in a peaceful dialogue between civilizations. Only respect for this right helps to avoid otherwise unavoidable clashes.

(3) Contrary to popular belief, truth-claims do not only belong to the essence of any philosophic world-view inherent in *any civilization* and in *any religion* such that they *cannot be abandoned* without destroying these civilizations and religions, but it is wrong to believe that they would have to be abandoned in order to avoid the clash of civilizations. On the contrary, an unwavering and strong commitment and ever more unprejudiced and complete openness to *all* truth, and especially the truth about human dignity, human rights, and justice, including a critical spirit regarding all elements of evil, fanaticism, and error in one's own community, history, and culture, as well as an openness to all truths and elements of value in other cultures and religions, must be the aim. Such an unwavering commitment to the truth about God and man is the source of an authentic bond of unity among civilizations.

Therefore, neither the frequently demanded complete ethical and religious relativism nor an abandonment of truth in one's culture must be espoused in order to allow for the "brotherly kiss of civilizations." When members of different civilizations and religions are united in some profound common values such as the sincere quest for truth itself, the members of different civilizations can gladly exchange the kiss of peace.

Philosophy can make a crucial contribution towards a better understanding of the conditions of a culture of peace between civilizations and most of all between different religious communities by clarifying the foundations of the respect due to every person, the nature of religious liberty, and many other things. In the light of such a clarification it becomes evident that granting religious freedom and fully respecting members of other creeds in no way requires an abandonment of any true content of one's own convictions. On the contrary: only the holding fast to shared truths and values can unite humanity. Without any truth about God, human dignity and fundamental hu-

man rights, and without a continuous search for their deeper understanding no stable peace and no community or mutual respect are possible!

Certainly, this commitment to truth will also entail the potential and reality of conflict, as long as not all human persons are united in their ultimate beliefs and do not even agree on fundamental human rights such as the right to religious freedom. But over existing differences and potential clashes do not forget an astonishing unity: human dignity and the large catalogue of human rights declared in 1946 in the *Universal Declaration of Human Rights* are the object of a very broad consensus of governments representing over 90 % of mankind.

Moreover, there are many human, moral, and cultural values that can be and ought to be shared, implementing them by a Cultural Roadmap to Peace.¹⁷

Certainly, wherever our philosophies or religions exclude each other, we cannot hold the other one to be equally true, and this contains a potential for conflict or at least involves opposite convictions. But this conflict neither has to imply a clash nor a war nor terrorism but can lead to a peaceful community of members of different civilizations and religions, to deep friendship in mutual respect, as long as the above mentioned three conditions are met.

Also the doubtlessly continuing conflicts in a world of partly mutually exclusive cultural and religious elements and beliefs must not be fought with guns against the countries alleged to form the “axis of evil” or with mutual calumnies, discrimination, oppression, or with the arms of terrorism of any kind which are essentially evil, from whatever side they come, but with “the arms of the spirit.” The inevitable battle in the encounter of different civilizations and religions must be fought in that charity which alone can bring about the ‘kiss’ of civilizations for which war- and terror-ridden humanity, on the deepest level of its existence and of its belonging together, is desperately yearning.

That charitable encounter of members of different civilizations, which is here referred to by the metaphor of a kiss, constitutes one of the greatest historic chances and challenges of humanity in the 21st century. It ought to be based on an authentic appreciation of our different civilizations, national identities, works of art, traditions, customs, habits etc., which are for a large part complementary. Where there are incompatible elements, different replies are called for. When the disagreements, for example those that concern the freedom of religion, can be settled by rational human insight and argument, a serious dialogue ought to take place that appeals to human reason.

Where there are deep religious differences, such as the faith in a one-personal or a triune God, we must recognize the mystery of faith and understand that such differences never justify mutual violence. Where the incompatibilities do not contain outright contradictions, such as between the way Muslim women dress as opposed to Western women, we Westerners must not take an arrogant attitude of feeling superior – because in fact many of the traditional dresses of other civilizations and religious communities are aesthetically far more beautiful and far more expressive of delicacy and modesty than our modern ones. Moreover, many of the Muslim women dressing codes have been also dressing codes for Christian women in past times and still are so for nuns. When therefore a Western tourist enters into a country in which such dresses are demanded, *he or she should adapt* as far as required and, when in these countries, not wear clothes thought offensive there. Even less should a Western state or school demand, as it happened in Germany, that Muslim women adapt to our far less decent and beautiful dressing habits. This is a clear infringement on the right to religious liberty of Muslims in Germany. Therefore I would passionately defend the right of Muslim women teachers in Germany to wear the veils and dresses their religion asks them to wear. Something similar is true in many other realms.

Another important condition of the kiss of peace is this: the fascinating experience of entering into the world of another civilization should lead us to an even intensified and deepened adherence to all truth about man, world, and God and to all genuine values that we find in our own as well as in other civilizations, habits, traditions, arts, and religious practice and experience. A truly open-minded attitude that is ready to learn from others, ought to be inspired by loving truth more than any tradition in which we have our own roots, if that tradition or aspect of civilization is less close, or even more opposite, to genuine values and to truth than other civilizations. I would take one big further step and say: we should always be ready to give up our own cultural and historic roots upon perceiving elements in them that are not good or true or beautiful. At the same time, we should also be strictly determined not to abandon adherence to any value and truth which we sincerely believe to have found in our culture and our own faith.

Certainly, wherever our philosophies or religions exclude each other, we cannot hold the other one to be equally true, and this contains a potential for conflict or at least involves opposite convictions. But this conflict neither has to imply a clash nor a war nor terrorism but can lead to a peaceful community

of members of different civilizations and religions, to deep friendships in mutual respect, as long as the above mentioned three conditions are met.

A still deeper foundation of peace than rational dialogue and the unconditional respect for human rights is charity. If a truly charitable spirit reigns, as members of all civilizations and religions found it embodied in persons such as St. Francis, Gandhi, or Mother Theresa, the encounter of civilizations will not give rise to a clash but to a charitable kiss of civilizations that could lead to a new golden age of peaceful cohabitations. Some (though all-too few) elements of a peaceful life together of different civilizations have been achieved in some golden periods of history.

Of course, a universal brotherhood and “charitable kiss of civilizations,” so magnificently expressed in the words of Schiller’s *Ode to Joy* and above all in the music accompanying these words in the fourth movement of Beethoven’s Ninth Symphony,¹⁸ is still far from us and the “clash of civilizations” is lurking around the corners of history – showing already now its ugly head in the Middle East and in many other regions. Let us not blind ourselves to the facts by mere illusory words of a desirable universal world-peace: In the actual relations between Jews and Muslims, Hindus and Muslims, Muslims of different sects, Christians of different and even of the same confessions, and in many other groups there exist frequently terrible tensions which throw profound darkness over many parts of the world. These tensions have deep-seated causes in the proud, impure and unloving hearts of men and women but not in authentic religion.¹⁹

In the face of this complex and the moral-spiritual origin of tensions, a purely *economical and political* “Roadmap to peace” in the Middle East has miserably failed and will continue to fail without an authentic *cultural and ethical Roadmap to peace*. In the relations between Christianity and Islam in Europe, we have passed from a state of mutually ignoring each other to one of confrontation, which not only emphasizes differences that ought to be emphasized but fails to search for what unites us and to respect the consciences of the faithful of other religions. This is what we have to do now and ever more.

Speaking of the clash or brotherly kiss of civilizations, we need to add two other observations:

(1) Potential and real clashes are not restricted to civilizations. Not just different civilizations but even Irish Catholics and Protestants fight in Ireland; and in many other places fierce battles between bosses and workers,

between members of different parties, and even between brothers and sisters, husbands and wives take place all-too often.

(2) In many areas of life, the clash is much more intense between good and evil individual persons than between civilizations. Just think of the divisions in Israel at the time of Moses or at the time of Jesus. Or consider medical ethics: physicians and nurses *within the same culture* and often in the same hospital clash more deeply in their views than physicians and nurses who belong to different civilizations but share profound common bonds.²⁰

Of course, there remains the great potential threat of a clash of civilizations as well. Therefore, only a comprehensive cultural exchange in the arts, sciences, in literature and philosophy, a dialogue based on mutual respect, an education to, and a culture of, peace, can help to arrive at a veritable 'kiss of peace' between civilizations.

Such a dialogue is often sought in a faceless, bloodless, emaciated so-called common basis built on money, business, and some vague elements of *Weltanschauung*, mostly relativistic indifferentism.

I think this is the wrong pathway to peace! A truly peaceful dialogue does not have to shun the honest admission of the differences that separate us but it ought to focus expressly on the authentic *broad basis of shared values and truths*. Any such authentic dialogue must be imbued by the profound respect for each person and each genuine element of civilization and culture, for personal dignity and fundamental human rights. On the religious level, it must aim at a universal agreement on a number of conditions of peaceful coexistence: granting full religious liberty to the faithful of other religions – not because of a relativistic abandonment of one's own faith but because only the granting of full freedom is appropriate to the dignity of human persons and of the religious act; and only on the fertile soil of free assent, an Islamic, Jewish, Christian, or other religion of any value can blossom.

To the extent that all religions will be inspired by the respect for the faithful of other creeds and grant them full liberty to profess and practice their religion, the clouds of conflict will dissipate.

Religions ought to resist the strong tendency to complete secularization and relativism as a condition for a culture of peace because at the end of this road their members would be left not with true peace but with nothingness. Instead all of us must rediscover the many, many shared values that truly unite us, and simultaneously rediscover the treasures in our own civilization and religion, and become rooted in the most foundational vir-

tue: the unconditional love of truth coupled with supreme openness and loving respect for other persons.

Acting on these simple principles and on the famous “golden rule” that unites Jews, Christians and Muslims with Laotse and other civilizations and religions, holds the key to the kiss of peace exchanged between civilizations.

This golden rule has been expressed in very similar language in the Sacred Books of the Jews and Christians, but also in the Koran, in the books of Hindus and Buddhists, as well as in many philosophical writings.²¹ This is the attitude that also underlies the deepest sense of Kant’s otherwise problematic formulation of the categorical moral imperative: namely that the maxim of our action should always lend itself to becoming a general law.

The golden rule cannot solely be conceived as being rooted in a specific *content* of the dignity of the human person (it being much more than a general formal and self-sufficient principle of the moral law and of morally good acts, as Kant conceived it in the non-personalistic formulations of the categorical imperative).²² but also as a practical *device* used in order to see what we ought to do concretely. In other words, the golden rule can be read as asking from us: Can you want that what you inflict on others be inflicted by them on you? Can you want that they act towards yourself, your children and families, as you act towards them? This change of standpoint and looking at the world from the sympathetic vantage point of others is not a purely formal principle from which we could derive the moral law. Rather, it is an extremely helpful device for transcending our one-side, nationalistic, chauvinist, racist, and other subjective considerations. And as we recognize the content-full good and evil to which this rule can be applied, we recognize concretely what is good and what is bad which requires knowledge of the *content of concrete goods and values*.²³ In the attempt to apply the golden rule as a help towards seeing what concretely is right and wrong, we may for example ask: “Would we consent to abortion, if *our own lives* were at stake? Would we not demand *our* property back, while we refuse this to others? Would *we* not demand a right to return to *our own* country after having been unjustly expelled from our homeland? Would we not want to receive at least compensation for lost property, be treated as equal before the law, receive relief when we hunger and thirst during a famine, etc.?”²⁴

If we followed the golden rule strictly and applied it rigorously, universal peace would result because, in the attitude called for by this rule, we would gain insight into what is right and what is wrong, what is noble and what is mean, what is good and what is evil.

I am not a prophet who can foretell at the end of his discourse whether humanity will ever live according to this golden rule, whether a majority of humans will respect the dignity of each human being person or not, whether a clash or a kiss of universal brotherhood and peace will dominate the coexistence of civilizations in the future, but I affirm with the present-oriented prophecy fitting for a philosopher: We are free persons. It is therefore up to us whether we will opt for the clash and make the evil choice for unjust wars, terrorist acts, and bloody clashes – or opt for justice, forgiveness, the kiss of peace and universal brotherhood between civilizations. History is not dominated by some kind of impersonal law which could force bloodsheds and wars upon us, as Georg Wilhelm Friedrich Hegel and Karl Marx have suggested, but on the contrary: history is above all a mysterious and synthetic consequence of divine freedom and providence and human freedom: history is the drama of infinite and finite freedom, of goodness and the forces of evil and darkness.²⁵ Therefore let us wake up and choose the forces of light and justice and love. The future of history is not determined by material or divine causality that would *force us to opt for clashes* and thereby ultimately exculpate man. We must not attribute the responsibility for our injustice and our crimes to nature or, which would be blasphemous, to God. Not Hegel's thesis of a necessary unfolding of the world-spirit (*Weltgeist*) though a dialectical movement which entails inevitably wars and clashes, but Plato's insight applies: Our sort, while being dependent on a good God who takes personal care for those who do the God (as Socrates asserts in the *Apology*), is largely put into our own hands.²⁶ Applied to our topic: each one of us has to choose between kiss or clash. Let therefore each one of us make the right choice.

Humanity has the momentous chance of building a world of a closer and more respectful community of civilizations than ever existed in the past. Humanity stands at a threshold of history and it got to choose its way, and hopefully will make the right choice, that choice it *ought to make* – not for the clash, but for the kiss of civilizations, the choice for that deep respect for each human life from the first moment to the last moment, regardless of age, sex, or creed; the choice for that pure kiss to all human brothers and sisters recognized as being united in the universal brotherhood of mankind, in which Vladimir Soloviyev saw the innermost essence of the "Russian Idea."²⁷ The grasp of this objective universal brotherhood of mankind Schiller and Beethoven powerfully embodied in the monumental synthetic unity of poetry and music to which the lines quoted as Motto of this paper refer and which certainly consti-

tutes a universal human testimony and a common reference point for all mankind, but mostly for Jews, Christians, Moslems and other monotheists who believe in an all-holy and all-merciful personal God who created all of us and who loves each one of us. Without falling into a utopian hope in no way justified through past and present history, we must not abandon hope and must not cease to hold out to humanity its ideal vocation, ardently desiring its realization. May this kiss to all men, women, and children then become the new Motto and paradigm for all mankind and all future history:

*Seid umschlungen, Millionen!
Diesen Kuß der ganzen Welt!
Brüder – ьberm Sternenzelt
Muß ein lieber Vater wohnen.²⁸
Receive this embrace, millions!
This kiss to the whole world!
Brethren – above the star-filled sky
there has to dwell a loving father!²⁹*

NOTES

¹ Lecture orally delivered in abbreviated form at the International Symposium on “Dialogue among Civilizations and Cultures: Diversity within Complementarity”, Intercontinental, Frankfurt am Main, (29-30) September 29, 2003. I wish to express here my gratitude to His Excellency Dr. Abdulaziz Othman Altwajri and ISESCO for this invitation and acknowledge my debt to various participants of this symposium whose remarks have helped me to rethink and to improve this text.

² Friedrich Schiller/Ludwig van Beethoven: [Gedichte 1776-1788], S. 164. Digitale Bibliothek Band 1: Deutsche Literatur, S. 82319 (vgl. Schiller-SW Bd. 1, S. 133).

³ My translation.

⁴ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, (New York, 1996). See also Robert E. Allinson, “The Myth of Comparative Philosophy or the Comparative Philosopher Malgre Lui” in *Two Roads to Wisdom? Chinese and Analytic Philosophical Traditions*, Mou, Bo (ed), (Chicago: Open-Court, 2001), pp. 269-291.

⁵ The full text reads:

CIVILIZATION IDENTITY will be increasingly important in the future, and the world will be shaped in large measure by the interactions among seven or eight major civilizations. These include Western, Confucian, Japanese, Islamic, Hindu, Slavic-Orthodox, Latin American and possibly African

civilization. The most important conflicts of the future will occur along the cultural fault lines separating these civilizations from one another.

This and the following texts are taken from *ibid.*, , III.

⁶ *Ibid.*, IV.

⁷ Text omitted:

Nation states will remain the most powerful actors in world affairs, but the principal conflicts of global politics will occur between nations and groups of different civilizations.

⁸ The text continues:

Conflict between civilizations will be the latest phase of the evolution of conflict in the modern world. For a century and a half ... the conflicts of the Western world were largely among princes – emperors, absolute monarchs and constitutional monarchs attempting to expand their bureaucracies, their armies, their mercantilist economic strength and, most important, the territory they ruled. ..., and beginning with the French Revolution the principal lines of conflict were between nations rather than princes. ... This ... pattern lasted until the end of World War I. Then ... , the conflict of nations yielded to the conflict of ideologies, first among communism, fascism-Nazism and liberal democracy, and then between communism and liberal democracy. ...

These conflicts ... were primarily conflicts within Western civilization,

⁹ *Ibid.*, I.

¹⁰ See Dr. Abdulaziz Othman Altwaijri, *The Conflict of Civilizations from an Islamic Perspective. La conception islamique de la lutte des civilizations*, Publications of the Islamic Educational, Scientific and Cultural Organization ISESCO-1423H/2002, pp. 17 ff., especially p. 18:

Therefore, civilizations do not clash but rather cross-breed and succeed. They complement each other, succeed and continue, for they are the synthesis of human intellect, man's creativity and the movement in history which is, in the Islamic conception, God's law in the Universe... because History is God-made..."

¹¹ *Ibid.*, IV.

¹² The omitted text reads:

North African immigration to France generates hostility among Frenchmen and at the same time increased receptivity

to immigration by "good" European Catholic Poles. Americans react far more negatively to Japanese investment than to larger investments from Canada and European countries. Similarly, as Donald Horowitz has pointed out, "An Ibo may be . . . an Owerri Ibo or an Onitsha Ibo in what was the Eastern region of Nigeria. In Lagos, he is simply an Ibo. In London, he is a Nigerian. In New York, he is an African."

¹³ The text continues:

Such movements are found in Western Christianity, Judaism, Buddhism and Hinduism, as well as in Islam. In most countries and most religions the people active in fundamentalist movements are young, college-educated, middle-class technicians, professionals and business persons.

¹⁴ The text goes on:

In the past, the elites of non-Western societies were usually the people who were most involved with the West, had been educated at Oxford, the Sorbonne or Sandhurst, and had absorbed Western attitudes and values. At the same time, the populace in non-Western countries often remained deeply imbued with the indigenous culture. Now, however, these relationships are being reversed. A de-Westernization and indigenization of elites is occurring in many non-Western countries at the same time that Western, usually American, cultures, styles and habits become more popular among the mass of the people.

¹⁵ See the great work of Max Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, in: M. Scheler, *Vom Umsturz der Werte* (Bern-München: Francke-Verlag, 1955).

¹⁶ The long passage is the following:

Finally, economic regionalism is increasing. ... The importance of regional economic blocs is likely to continue to increase in the future. On the one hand, successful economic regionalism will reinforce civilization-consciousness. On the other hand, economic regionalism may succeed only when it is rooted in a common civilization. The European Community rests on the shared foundation of European culture and Western Christianity. The success of the North American Free Trade Area depends on the convergence now underway of

Mexican, Canadian and American cultures. Japan, in contrast, faces difficulties in creating a comparable economic entity in East Asia because Japan is a society and civilization unique to itself. However strong the trade and investment links Japan may develop with other East Asian countries, its cultural differences with those countries inhibit and perhaps preclude its promoting regional economic integration like that in Europe and North America.

Common culture, in contrast, is clearly facilitating the rapid expansion of the economic relations between the People's Republic of China and Hong Kong, Taiwan, Singapore and the overseas Chinese communities in other Asian countries. With the Cold War over, cultural commonalities increasingly overcome ideological differences, and mainland China and Taiwan move closer together. If cultural commonality is a prerequisite for economic integration, the principal East Asian economic bloc of the future is likely to be centered on China. This bloc is, in fact, already coming into existence. As Murray Weidenbaum has observed.

Despite the current Japanese dominance of the region, the Chinese-based economy of Asia is rapidly emerging as a new epicenter for industry, commerce and finance. This strategic area contains substantial amounts of technology and manufacturing capability (Taiwan), outstanding entrepreneurial, marketing and services acumen (Hong Kong), a fine communications network (Singapore), a tremendous pool of financial capital (all three), and very large endowments of land, resources and labor (mainland China). . . . From Guangzhou to Singapore, from Kuala Lumpur to Manila, this influential network – often based on extensions of the traditional clans – has been described as the backbone of the East Asian economy.

Murray Weidenbaum, *Greater China: The Next Economic Superpower?*, St. Louis: Washington University Center for the Study of American Business, Contemporary Issues, Series 57, February 1993, pp. 2-3.

Culture and religion also form the basis of the Economic Cooperation Organization, which brings together ten non-

Arab Muslim countries: Iran, Pakistan, Turkey, Azerbaijan, Kazakhstan, Kyrgyzstan, Turkmenistan, Tadjikistan, Uzbekistan and Afghanistan. One impetus to the revival and expansion of this organization, founded originally in the 1960s by Turkey, Pakistan and Iran, is the realization by the leaders of several of these countries that they had no chance of admission to the European Community. Similarly, Caricom, the Central American Common Market and Mercosur rest on common cultural foundations. Efforts to build a broader Caribbean-Central American economic entity bridging the Anglo-Latin divide, however, have to date failed.

As people define their identity in ethnic and religious terms, they are likely to see an "us" versus "them" relation existing between themselves and people of different ethnicity or religion. The end of ideologically defined states in Eastern Europe and the former Soviet Union permits traditional ethnic identities and animosities to come to the fore.

Differences in culture and religion create differences over policy issues, ranging from human rights to immigration to trade and commerce to the environment. Geographical propinquity gives rise to conflicting territorial claims from Bosnia to Mindanao. Most important, the efforts of the West to promote its values of democracy and liberalism to universal values, to maintain its military predominance and to advance its economic interests engender countering responses from other civilizations. Decreasingly able to mobilize support and form coalitions on the basis of ideology, governments and groups will increasingly attempt to mobilize support by appealing to common religion and civilization identity.

¹⁷ At the *International Academy of Philosophy in the Principality of Liechtenstein* the Research Center for Peace and Human Dignity will start, with Dr. Cheikh Gueye from Senegal and other young researchers, a research project on a Cultural and Ethical Roadmap for Peace based on the role of education, fundamental attitudes and other elements of intercultural exchange without which a purely politically conceived Roadmap for Peace must fail.

¹⁸ I think especially of the parts: "alle Menschen werden Br der, wo Dein [der Freude] sanfter Fl gel weilt," and the lines: "diesen KuЯ der ganzen Welt! Br der,

ьberm Sternenzelt муЯ ein lieber Vater wohnen”.

¹⁹ See the admirable words of His Majesty King Mohammed VI of Morocco (of his discourse of May 28, 2003, pronounced in Casablanca after the terrorist attack), in which he condemns any terrorist act as being opposed to the principles of democracy and to what the King describes as the peace-loving nature of authentic Islam. He adds that according to the Islam such an attack of unjustly versing the blood of even just one human being is an attack and attempt of assassination directed against the entire human race:

J'ai suivi, avec ùmotion, la marche imposante de Casablanca, considürüe comme la plus grande marche nationale pour la paix et la tolürance et pour le rejet de la violence et du fanatisme. Cette marche, sans prücüdent dans cette ville, rüaffirmait qu'elle ne se laisserait pas intimider par les crimes d'une bande de voyous crapuleux. J'ai alors songü, comme toi, et avec fiertü, quoique dans un contexte diffürent, a l'ambiance de la glorieuse Marche Verte, a la symbiose qu'elle incarnait entre le Trþne et le peuple et aussi a l'ütat de veille, de vigilance et de mobilisation qui s'instaure chaque fois que sont visües les constantes de la nation, ses valeurs et institutions sacrües, que ce soit pour prüsserver l'intügritü territoriale du Royaume, ou pour concrütiser notre projet sociütal dümocratique moderniste.

... Cette agression terroriste est contraire a notre foi tolürante et günüreuse. Plus encore, ses commanditaires, comme ses exücutants, sont d'ignobles scülürats qui ne peuvent en aucune maniere se rüclamer du Maroc ou de l'Islam authentique, tant ils ignorent la tolürance qui caractürise cette religion. L'Islam, attachü au respect de la vie, interdit toute effusion de sang, estimant qu'þter indýmment la vie a une personne revient a attenter a la vie de l'humanitü tout entiure, et assimilant le Jihad a un effort assidu contre les mauvais penchants de l'individu, et pour rüpandre le bien, au lieu de semer les troubles et la mort.

Nous sommes fier et heureux de voir comment le peuple marocain tout entier, s'est dressü comme un seul homme, dans un ülan spontanü, contre ceux qui ont trahi leur patrie et tuü perfidement et de façon prümüditüe des personnes innocentes.

²⁰ See Josef Seifert, *Philosophical Diseases of Medicine and Their Cure*, Philosophy and Ethics of Medicine, Vol. I: Foundations, (Boston-Doordrecht: Kluwer Ac-

ademic Publishers, 2004).

²¹ The golden rule is known to Christians from two Gospel passages:

“Do to others as you would have them do to you.” (Lk 6:31); “In everything do to others as you would have them do to you; for this is the law and the prophets.” (Math. 7:12).

See likewise the Jewish formula in *Leviticus*, 19: 17-18: “17 You shall not hate in your heart anyone of your kin; you shall reprove your neighbor, or you will incur guilt yourself. 18 You shall not take vengeance or bear a grudge against any of your people, but you shall love your neighbor as yourself: I am the LORD.” See also the following passage: “Do to no one what you yourself dislike” (Tobit 4:15). An Islamic version of the golden rule is: “None of you is a true believer if you do not desire for your brother what you desire for your self”, (Hadith 13, Al Bukhari); the Hindus formulate: “Do not do to others what would make you suffer if it were done to you”.

This rule was already expressed much earlier in Confucianism:

In human relations, construed as those between one person and another, jen is manifested in chung, or faithfulness to oneself and others, and shu, or altruism, best expressed in the Confucian golden rule, “Do not do to others what you do not want done to yourself.”

“Confucianism,” Microsoft (R) Encarta. Copyright (c) 1994 Microsoft Corporation. Copyright (c) 1994 Funk & Wagnall’s Corporation.

²² There are also personalistic formulations of the categorical moral imperative in Kant. See especially the fourth one of the following eight versions of the „categorical imperative“:

1. “Act only according to that maxim by which you can at the same time will that it should become a moral law” (1. Form., (Immanuel Kant, *Foundations of a Metaphysics of Morals*, p. 44; *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1968), Bd. IV, II. Teil).

2. “Act as though the maxim of your action were by your will to become a universal law of nature” (2. Form., *ibid.*, p. 45)

3. Formulation “Handle so, daß die Maxime deines Willens Grundlage jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.” (Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, § 7.)

4. Formulation: “Act so that you treat humanity, whether in your own person or in another, always as an end and never as means only” (*Foundation*, cit., p. 54)

5. in the third formulation of the principle, i.e., Kant expresses the idea of „the will of every rational being as a will giving universal law” (*ibid.*, p. 57)

6. “The principle of every human will as giving universal laws in all its maxims” (*ibid.*, 57)

7. “Act with reference to every rational being (whether yourself or another) so that it is an end in itself in your maxim” (ibid, p. 64)

8. “Act by a maxim which involves its own universal validity for every rational being” (ibid., p. 64).

²³ See Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 5. Aufl. (Bern und München: Francke, 1966);

Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values, transl. Manfred S. Frings and Roger L. Funk (Evanston: Northwestern University Press 1973).

See also Dietrich von Hildebrand, *Ethics*, 2nd edn (Chicago: Franciscan Herald Press, 1978), and Josef Seifert, *Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung?* (What is and what Motivates a Moral Action?), (Salzburg: Universitätsverlag A. Pustet, 1976) .

²⁴ See Peter McCormick, *When the Famine Comes in*, (Heidelberg: Winter University of Heidelberg Press, 2002).

²⁵ Cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Philosophie der Geschichte*, Jub. XI. See also the profound critique of G.W.F. Hegel in Soeren Kierkegaard, *Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken* (Ges. Werke 16. Abteilung) Teil I und II. (Düsseldorf/Köln, Diederichs, 1957/1958). See also Augustine, *The City of God*, Books V, and XX ff. See likewise Abdulaziz Othman Al-wajjri, *ibid*.

²⁶ See Plato, *Rep.*, X.620a-621d.

²⁷ See Wladimir Solowjew, *Theoretische Philosophie*, in Solovyev, V.S., *Sochineija*, v. I, Moscow, 1988, S. 758-797; the same author, *Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew*, hrsg. Von Wladimir Szykarski (Freiburg im Breisgau: Erich Wewel Verlag, 1953 ff.), Bd. I-VII.

²⁸ I believe that the music Ludwig van Beethoven composed for these lines is so much more sublime than these words alone that I wish explicitly to refer here to the music as much as to Schiller's words.

²⁹ On the metaphysical and religious reference to God which this universal brotherhood (that all humans who hear this music will feel to exist) objectively entails, I cannot enter here. I may refer to my book Josef Seifert, *Gott als Gottesbeweis. Eine phänomenologische Neubegründung des ontologischen Arguments*, (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996), 2. Aufl. 2000, also in Arab and with a Preface to the Arab readers (also contained in the second German edition): *Allah Ka Bourhan Ala Oujoudi Allah. Iaadat Taassis Finimonologi Li Al Bourhan Al Antologi*. Tarjamat Hamid Lechhab. Afrikya Achark, Adar Al Bayda, Al Maghrib – Bayrouth, Lobnan, 2001.

THE PLAY IS THE THING: BORDER CROSSING FROM *CHINA MEN* TO *TRIPMASTER MONKEY*

Kam-Ming WONG

University of Georgia, USA

Border Crossing in *China Men*

In the *Woman Warrior*, the “I” narrator claims that China has wrapped double binds on her: On the one hand, stories her mother tells her and the movies she grows up with inspire her to be a woman warrior like the legendary Fa Mulan. Such a model militates, of course, against the very patriarchy that engendered the institution of foot binding that since at least the tenth century had severely circumscribed the freedom of women in China. The transmission of the story of the No Name Aunt from mother to daughter sets a precedent, indeed example, of female defiance of patriarchal injunction. On the other hand, as a Chinese American growing up female in America, the “I” narrator is doubly constrained by a patriarchal legacy at once Eastern and Western. Both abroad and at home, Chinatown and American society at large make it difficult if not impossible for her to translate the exploits of a woman warrior into her daily life and work. Similarly, in telling the “I” narrator about the No Name Aunt, the mother aborts the promise of a cross-generational sisterhood by employing it as a cautionary tale and instead joins forces with patriarchal authority to prohibit the daughter from retelling the story. Thus, the vicious cycle/circle of mothers who were themselves victims of foot binding championing the binding of their daughters’ feet threatens to cross national and cultural borders from China to the United States.

That Chinese American men, as well as women, fall victim to double bind Kingston makes clear by beginning *China Men* with the story of the Land of Women. Based on a well-known episode in the 18th century Chinese novel *Jinghua yuan* (*Flowers in the Mirror*), the story centers on the misadventures of a male merchant. Held captive by the women, they bind his feet, piece his ears, dress him up as a woman, and force him to serve the queen as her consort. By naming Gold Mountain as the destination of the merchant’s journey and substituting the original victim Lin Zhiyang with his brother-in-law Tang Ao,

Kingston conflates his experience with that of a male Chinese immigrant to the U.S. To register their perception of San Francisco as a place where the streets are paved with gold, the Chinese have nicknamed the city Gold Mountain; the name Tang Ao on the other hand, reinforces the conflation: it alludes to the use by the Chinese of *Tangrenjie* (The Tang People Street) as a reference to Chinatown. In the novel, the episode was set in the beginning of the Tang dynasty, which epitomizes in the Chinese mind the glory of Chinese culture. The linking of Tang Ao's name with that of a dynasty compounds of course the irony the gender reversal has thematized in the episode.

The binding of Tang Ao's feet thus prefigures the feminization of Chinese men by American society in a way that runs counter to their native ideology and tradition. As men they embody patriarchal power and authority both in China and Chinatown, but in the New World at large represented by the Gold Mountain they are more often than not reduced to working in a laundry or restaurant—a role customarily and historically played by women in traditional China. In other words, at home, they author the binding of women's feet, but abroad they serve with their feet bound. Crossing national and racial borders therefore entails for these men a crossing of gender border. It is doubly ironic that such border crossing by men also marks a gender crossing by the women: it reverses traditional roles of the sexes but at the same time foregrounds the internalization of patriarchal values by women turning victims into victimizers. It is the same process of socialization that authorizes Brave Orchid the mother to inspire the "I" narrator daughter with stories of woman warriors and at the same time warns the daughter not to talk about the No Name Aunt.

The title *Tripmaster Monkey* alludes both to the Monkey King in the 16th century Chinese novel *Xiyouji* (*Journey to the West*) and the trip he/it undertakes to help Monk Tripitaka bring Buddhist scripture from India to China. In Kingston's novel, the protagonist Wittman self-consciously identifies himself as the Monkey King and makes him a prominent figure in the play he writes. The binding of Wittman, derived as it appears to have been from the headband embedded around the Monkey's head, accentuates the dilemma Wittman faces as an aspiring writer. By choosing playwright as his occupation, Wittman aims to revive a tradition that puppet theatres from China had once transplanted to American soil, but such a choice also marginalizes him in the eyes of both the Chinese community and mainstream American society. Speaking for Kingston the author-narrator, Wittman

debunks the stereotypical view of Chinese immigrants solely as seekers of a Gold Mountain by arguing instead that they have journeyed to the New World to play and have fun. But taking such a revisionist stance at once puts Wittman at odds with the myth of “model minority” whose members are expected by public imagination to produce children who excel in math and science. Nevertheless, by majoring in English literature at Berkeley and aspiring to be a playwright, Wittman has followed the footsteps of the “I” narrator of *Woman Warrior* to take the road less traveled by and translated borders that have historically bounded Chinese Americans into stereotypes.

My reading of *Woman Warrior*, *China Men*, and *Tripmaster Monkey* in this light underscores the theme of double bind that cuts across all three works. My purpose in this paper is to examine the narrative strategies Kingston has employed to deconstruct this double bind. As I have observed elsewhere, Kingston unwraps the double bind from her “I” narrator in *Woman Warrior* by juxtaposing in the concluding chapter a story her mother tells her and a song the daughter translates from Chinese into English. In *China Men*, biographies of three generations of the “I” narrator’s male kin are placed within an intertextual context in juxtaposition with stories of Chinese, Western, and indigenous origins. As companion to *Woman Warrior*, *China Men* invites the reader to interpret the interplay between the two sets of parallel texts and to evaluate the efforts Chinese men made to undo the binding that emaciates Tang Ao in the Land of Women. In *China Men*, as in *Woman Warrior*, Kingston as a rule takes liberty with her sources and plays with them in their translation to suit her narrative needs and purposes. In *Tripmaster Monkey* Kingston coaxes Wittman into removing his headband by weaving play and translation into an organizing principle and by grounding its theme in a structure that incorporates boundless multitudes of other texts. In what follows I shall look closely at the way Kingston plays with her sources when she translates them into her own stories in *China Men* and *Tripmaster Monkey* as a means of crossing borders of various kinds. To the extent that play is more integral to the making of the latter, I shall center my analysis more extensively on *Tripmaster Monkey*.

In *Woman Warrior*, when the “I” narrator concludes the book with the sentence “it translated well” her performance embraces both the translation of Ts’ai Yen’s song into Chinese as it in turn has translated the song of the barbarians and of the “I” narrator’s own Chinese American experience into

the memoir. Viewed this way the performance registers an ironic reversal in border crossing: In the first instance, a member of the majority Han culture partakes the ritual of the radical other, lifting her voice to the height of the barbarian reed pipes. In the second instance, a minority woman challenges the patriarchal authority of traditional Chinese and American culture to silence her by inscribing her autobiographical experience into the body of mainstream literature. In breaking her silence and asserting her autonomy, however, she translates gender and cultural borders to repudiate the role imposed on Ts'ai Yen by Confucian ideology as an agent of reproduction.

By situating Ts'ai Yen's border crossing at the margin between majority Han and "barbarian" Hsiung-nu culture, Kingston brings into play Whitman's "Song of Myself" and "Out of the Cradle Endlessly Rocking" with her own text. Such an intertextual play calls attention to the transformative moment Whitman experienced when he as a boy "listen[ed]" to a mocking bird longing for his mate and "translat[ed]" his song and to the "barbaric yawp" Whitman sounds as he proclaims himself as "untranslatable" as a hawk. In translating an autobiographical moment into art, Kingston and Whitman have both attuned their ears to a radical other. Whitman characterizes such an objectifying process as "taking all hints to use them, but swiftly leaping beyond them." In other words, in relating to oneself via an other, play is vital to translation and border crossing.

In *China Men*, intertextual juxtaposition provides the key to coming to terms with the double bind institutionalized racism and sexism visit on Chinese American males. By structuring her narrative with the chapter entitled "The Laws" at its very center and placing personal biographies juxtaposed with external sources on both sides of the divide Kingston figuratively transforms American legal institutions into a wall that like the hyphen in Asian-American has historically prevented Chinese male immigrants from becoming fully American. The laws chronicled in this chapter from 1868 to 1978 were designed and formulated for the most part up to 1943 to exclude Chinese from immigration into and naturalization in the United States. As such these laws put Chinese men in a terrible double bind: On the one hand, they are perpetually classified as aliens on account of their race, and on the other, they are barred from becoming citizens because they are considered aliens who are incapable of assimilation. The 1893 U.S. Supreme Court ruling, aimed solely at the Chinese, documents this double bind in boldest relief: "Congress had the right

to expel members of a race [meaning Chinese] who ‘continue to be aliens, having taken no steps toward becoming citizens, and incapable of becoming such under the naturalization laws’” (CM 155). Having crossed the national boundary from China to the United States, Chinese men were for long decades categorically marginalized as foreigners. The irony is doubly alienating for Chinese men whose Certificates of Returns were arbitrarily voided in 1888. They were made to feel abroad at home in the States and deprived of the right to be home once they were abroad. Laws passed to limit immigration of Chinese women and prohibit racially mixed marriages further compounded the sense of alienation Chinese men felt. Setting the biographies of these men against the seemingly impenetrable barriers erected by these laws Kingston calibrates by way of intertextual references the struggles they undertook to negotiate their way across them out of the double bind. Space does not allow a full examination of each individual experience. For the purpose of this paper I shall focus on the more representative episodes.

As noted above, the binding of Tang Ao’s feet by the dominant matriarchal culture of the Land of Women prefigures the feminization or emasculation of male Chinese immigrants by the majority patriarchal culture of the New World. Successive laws have discouraged or barred Chinese women from entering the United States and their absence measurably contributed to driving Chinese men into historically female occupations such as laundry and restaurant workers or domestic servants. The “I” narrator’s father, an educated elite in China, traded teaching for gambling and laundering clothes as he tries to raise a family in Oakland, California. The Orientalist ethos of the new environment dampened the poet in him and his silence – a trait generally associated with women, defines him now as a member of a “model minority” and further grounds his feminization.

The story of the ghost mate and the two parables about immortality extend the theme of silence into the lives of the grandfathers and drive home the psychological anguish laws of exclusion and anti-miscegenation have inflicted on them. If we see the ghost mate as an enchantress who like Circe and Calipso entices men into captivity, her story becomes a cautionary tale that exhibits the allure and danger of male fantasy. Enchanted by her beauty and sexuality, the man crosses the boundary between the living and the dead and enjoys for a time a blissful existence with all his wishes fulfilled. Unaware that he is wasting his life away, he is nevertheless saved in the end by his

yearning for home and family and by the pull of his professional pride.

The male fantasy brought to life in the story of the ghost mate has been legislated beyond reach for most of the China men who set sail for the Gold Mountain. The laws there have deprived them the possibility of bringing their women from China and the freedom if they should so choose to “marry out” to a “ghost” or American woman. Instead of discovering streets paved with gold, they were indentured to work for discriminatorily low wages for long hours in inhumanly harsh environments. They were repeatedly trapped in a marginal position or situation that renders well nigh impossible for them to return home with dignity or remain and feel at home. The very allure of the fantasy, threatening as it is tantalizing, intensifies their sense of loneliness and alienation. The silence, be it self-imposed or other-inflicted, renders their plight unbearable. In this light, it is particularly relevant that the two parables revolve around the theme of silence.

The first parable was set in ancient China, around the time Tang Ao was enslaved in the Land of Women. It vividly details the three tests an immortal puts Tu Tzu-chun, a man as virtuous as Job, through to verify his worth for immortality. He was told to remain silent whatever happens. Believing that all the excruciating pains and suffering he witnessed that were meted out to strangers, his wife and himself were as the Taoist monk asserts mere illusions, Tu retains his detachment and silence and passed the first two tests. When he was born a deaf-mute girl in the third test, however, he/she broke his/her silence the moment her child was dashed to death and as a result missed his chance at immortality. The second parable relates the attempt by Maui the Trickster, the Polynesian demigod, to seek immortality for humanity by entering the vagina of Hina of the Night and stealing her heart when she was asleep. The laughter of a bird that broke the silence he imposed, however, caused Hina to shut herself and killed him along with humanity’s hope for immortality. Translated from different cultures, the two parables affirm mortality as a necessary condition for humanity and drive home the point that silence is too high a price to pay even for immortality. As such, they counterpoint with the efforts of the two grandfathers to articulate their silence or transcend it.

The most trying aspect of the first grandfather’s experience working in a sugar cane plantation in Hawaii is silence imposed on him by its owners and overseers. Laboring under indescribably harsh conditions with little hope

of domestic comfort or normal sexual fulfillment, they are prohibited from talking, singing, or even coughing out at work to release their sense of despair and alienation. The hardship and suffering they endured in silence recall the tests administered by the Taoist monk to Tu Tzu-chun in the name of immortality. Unlike Tu as mother incarnate whose gender crossing makes him/her vulnerable to voicing his/her love for his/her child, the grandfather consolidates his muscular strength with other China men to dig a hole in the ground and collectively speak their protest into the receptacle. They have in effect turned the myth of Maui inside out by articulating their silence into a womb they have contrived out of mother earth.

The experience of the first grandfather parallels that of the second grandfather who risks his life and limb tunneling through the Nevada Mountains to make way for the Transpacific Railroad. Instead of communing with mother earth, however, the second grandfather achieves sexual autonomy by seeding the sky while dynamiting the rock face and by joining forces with his compatriots to strike against the railroad company. But his form of defiance also resonates with the action of the first grandfather in Hawaii and rounds out the cosmos by joining earth to sky. This cosmic dimension of his endeavor is further heightened by the insight he attains “tunneling into granite for about three years”:

Ah Goong understood the immobility of the earth. Men change, men die, weather changes, but a mountain is the same as permanence and time...He worked in the tunnel so long, he learned to see many colors in black. When he tumbled out, he tried to talk about time, “I saw time,” he said, “I saw time. I saw world.” He tried again, “I saw what’s real. I saw time, and it doesn’t move...You translators ought to tell the foreigners that. (China Men, 125)

What Ah Goong the second grandfather experiences here is nothing less than a moment of epiphany. The understanding he arrives at of reality and mortality is so startlingly novel and profound that he insists that it be translated for the benefit of the “foreigners,” namely the Americans who have steadfastly chipped away his humanity. The cosmic vision he so eagerly imparts also supplants the religious enlightenment that Tu Tzu-chun fails to achieve. Having survived the dangerous task of taming the death-dealing mountain, Ah Goong transcends the limits of human condition by locating his mortality

in sympathetic relation to immutable nature. His ability to discern different shades of black, on the other hand, enables himself to see, as a character in *Tripmaster Monkey*” puts it, “identity in unity.” In the wake of the driving-out, he calls an imp child he comes across his “son”/“daughter” and blesses him/her cross racial/color boundaries. Such a benediction in effect resurrects the child sacrificed by the Taoist in his testing of Tu Tzu-chun and redefines immortality in terms of the evolution of the human species.

There is no doubt that the construction of the transcontinental railroad and the vital role Chinese laborers played in it constitute a defining occasion in American history. Kingston sums it up this way: “After the Civil War, China Men banded the nation North and South, East and West, with crisscrossing steel. They were the binding and building ancestors of this place.” Dramatically, she marks the occasion by two events: 1. the day Ah Goong’s team breaks through the tunnel and meets up with the team on the other side:

Through the granite, they heard answering poundings, and answers to their shouts. It was not a mountain before them any more but only a wall with people breaking through from the other side... They stuck their arms through the holes and shook hands with men on the other side. (144)

The day “when the engine from the West and the one from the East rolled toward one another and touched “ and “[t]he transcontinental railroad was finished” (145). The repeated references to answering, and touching by men and engines, symbols respectively of human dedication and industrial revolution memorialize the break of barriers and the opening up of channels of communication. To the extent that Chinese men made up the majority of the work force, the moment also anchors their claim to a rightful place in American society. By naming these China Men “binding and building” agents Kingston moreover deconstructs the double bind that American laws have wrapped around them and transform the practice into an activity radically more liberating and constructive.

Of all the stories, myths, and legends woven into the structure of *China Men*, the “Adventures of Lo Bun Sun” (224-233), an adaptation of *Robinson Crusoe*, occupies the most intertextual space, and crosses the most cultural and national borders. To mark its thematic and narratological prominence,

Kingston sinicized Robinson as Lo Bun Sun, thus leaving out the last name Crusoe and has the story retold by the “I” narrator’s mother as well as her father from a translation into Chinese of the English original. In this retelling, Crusoe becomes the very embodiment of androgynous self-sufficiency, expert in husbandry and domestic industry, single-handedly reinventing as it were basic skills and aspects of human civilization to keep his body and soul together and his memory alive. The appeal of such a hero to Chinese men, substantiated by the voluntary participation of the normally sullen father, is readily understandable: They too have mastered the art of survival under harsh conditions by mastering physical labor and women’s work. Unlike Crusoe, however, they do not extend the colonizing ambitions and influence of an empire, nor do they enjoy the divine grace that so handsomely rewards the individualistic transgressions of a prodigal son. Quite the contrary, as their biographies demonstrate time and again, for the most part their hard work and suffering more often than not earned them the status of a victim of a Driving Out or other forms of discrimination. Accordingly, the tragedy of “The Wild Man of the Green Swamp” who managed to survive alone by feeding on “snakes, turtles, armadillos, and alligators” in an mosquito infested Florida swamp only to take his own life in captivity provides a true measure of the extent to which *Robinson Crusoe* has romanticized individualism and the autonomous self.

To highlight the affinity between Robinson Crusoe as a hard working man and Chinese immigrants, Kingston notes that despite the edenic conditions of the island and the ample supply of daily necessities Crusoe has at his disposal, he neither “nap[ed]” nor “play[ed]” and offers an exegesis on his Chinese name:

Lo Bun sun worked. He was never idle, never lazy. He farmed the island. There is drudgery in his name: Lo is “toil,” what one does even when unsupervised; he works faithfully, not cheating. *Lo* means “naked,” man “the naked animal,” *lo* also sounds like the work for “mule,” a toiling animal, a toiling sexless animal. *Bun* is the uncle who went to China to work on a commune. And *sun* is the “body” and also “son” in English and “grandson” in Chinese. *Sun* as in “new.” Lo Bun Sun was a mule and toiling man, naked and toiling body, alone, son and grandson, himself all the generations. (226)

Such elaboration can be read at one level as a learned exposition of the homophonic tendencies of the Chinese language: characters written or formed differently sound the same but carry different meanings that can vary from

dialect to dialect. In some cases, as in the name Lo Bun Sun, the three characters pronounced in Cantonese can each refer to more than a single written form and thus have multiple semantic associations. Needless to say, such a language lends itself to play, especially punning. By selecting homonyms that best evoke the innate industry and work ethics of a foreign hero, Kingston not only appropriates an eighteenth century Western paradigm for Chinese culture, but also call attention to less attractive aspects of such a heroic figure. A naked, toiling animal sexless as a mule, bound with kinship to a Chinese commune, does not call to mind an image that would appeal to Chinese Americans who have labored generation after generation like beasts of burden in a new world that institutes laws to perpetuate their bachelorhood and marginalize them beyond the boundary of citizenship. There is also something chillingly lacking, for the collective minded Chinese anyway, about an individual who feels naturally at home without nap or play. The obvious pleasure Kingston displays in playing with a translation of the name Robinson by virtue of the associative genius of the Chinese language renders this lack even more stereotypically dehumanizing. This, I believe, is why Kingston makes play so central a concern in *Tripmaster Monkey*. Before we look at this very complex work, however, we need to pause and consider the relevance to our analysis of Confucius' concept of rectification of names and Zhuangzi's parable of the butterfly dream.

Confucius leaves no doubt that rectification of names is central to his thought when he declares to the irrepressible astonishment of a disciple that the art of government rests precisely in the rectification of names. He argues that if names are not rectified, language will not be attuned, affairs of state will not be accomplished, rites and music will not flourish, punishment will not hit its target, and people will not know where to put their hand and foot (*Analects*, 13.3). I will not elaborate here on the larger implications of this governing Confucian principle. For my purposes in this paper, I shall limit my consideration to the importance of language and attunement and to the relation of attunement to play as inscribed in Zuangzi's butterfly dream.

Judging from the autobiographical sketch recorded in the *Analects*, Confucius regards attunement as a higher state than knowledge of mandate of heaven, second only to the final stage in his personal development: "At 50 I knew the mandate of heaven. At 60 my ear was attuned. At 70 I followed my heart/mind's desire without overstepping the bounds"(2-4). Knowing the

mandate of heaven alone does not make one fully human, in a school of thought where reciprocity is of overriding importance one must impart this knowledge to others. Indeed reciprocity is so central a concept in Confucian thought that it inheres in the very form of the graph that typifies the quality that makes us human. The graph I have in mind is *ren*, variously translated as benevolence, compassion, or humaneness. In its written form, *ren* is made up of two components, standing respectively for two and human and thus pictorially signifying two humans interacting with each other. To be human then necessarily involves crossing a boundary that at once binds and separates self from the other. And if a harmonious, mutually empowering relationship between self and other is to be obtained one must first fully attune one's ear – if one is capable of hearing, indeed overhearing, with the ear of the other. Understood this way, Confucian attunement operates at both verbal and non-verbal levels. “Does heaven speak?” Confucius asks rhetorically in Analects 17.19. Such a question implies that the mandate of heaven can only be comprehended and transmitted through language and beyond language at the same time. The ear, unlike the eye and the mouth, stays awake as we sleep. And as Tom Hopkins so insightfully remarks: “We have two ears and only one mouth...so we can listen more than we talk” (*How to Master the Art of Selling*).

Confucian attunement so understood resonates moreover with the image of play exemplified by Zhuangzi's butterfly dream. In this dream Zhuangzi the Daoist philosopher awakes to ponder the possibility of a butterfly actually dreaming him. To imagine a butterfly dreaming himself, the philosophy has in effect taken on the perspective of a radical other by crossing a biological border that separates two distinct species. This, I suggest, represents the highest form of attunement. It is attunement that, as Zhuangzi himself puts it, equalizes things and displays itself by virtue of play and translation. The freedom of the butterfly at play is what captures the imagination of the philosopher at rest. Startling as the discovery certainly is, a thinking man has learned to play from a dreaming butterfly. The possibility of a butterfly dreaming the philosopher also turns the recording of the dream into a translation. It inscribes experience as lived by a butterfly in human tongue. For such attunement to be fully operational, however, the butterfly and the philosopher must remain distinct. There must be distinction between the dreamer and the dreamed, Zhuganzi insists. Otherwise, no transformation

MONOTHEISTIC RELIGIONS AGAINST TERRORISM

Shaykh ‘Abd al-Wahid PALLAVICINI
Islamic Religious Community

In the name of God, the Compassionate, the Merciful. This sentence precedes all but one of the chapters in our sacred holy book, the Koran, and it expresses our intention as Muslims to hold sacred every instant of our lives before any other action.

“In the name of God” translates in Arabic as *Bismi’Llah*, where Allah is not an Arabic “god” but Arabic for the word “the God”, much like in Italian where the article “il” is added to “Dio” to form “Iddio”, meaning the only God and the same for everybody. Even the Arabic term “*Ilah*”, meaning “God”, can be split into its components *ila*, “towards” (in the sense of “heading towards”), and *hu*, “Him”, therefore “towards Him”, which has the same meaning as the Greek word *pros-opon* that refers to the persons of the Holy Trinity.

By moving towards God it will be easier to create a real dialogue between Jews, Christians and Muslims. This can only be carried out in the name of Truth, the truth that is one of the ninety nine names of Allah who is Himself the Absolute Truth: *Huwa al-Haqq*, “He is the Truth”. This Truth was revealed, in the form of a Law, to the elected group of people, to a woman elected amongst women when *Verbum caro factum est* and to a man elected amongst men, the Prophet Muhammad, *ummi*, intellectually pure, so that the word of God could be received and transcribed in the form of a sacred text.

So in order to rediscover the source of knowledge of the particular messages that our faiths represent it is necessary to refer back to the metaphysical principles that all our original traditions have in common. At the same time however the specific rituals need to be distinguished clearly from one another and the characteristics of every form of religion preserved so that they may all remain a way of receiving divine Grace.

We know that much effort has been made towards greater cooperation between the various communities and towards the official mutual recognition of the fact that the different messages revealed are all valid. However we must acknowledge that the effort man makes is not enough to reach the sphere of spiritual influence that constitutes the exclusive reply to our prayers and rituals.

It must therefore be said that the effort made to find a common base for our religions can at times degenerate into doctrinal compromise and even into a syncretism of rituals, especially where the influence of psychology is dominant: a typical trait of the Western world, as well as reformism and pragmatism.

It should be said that such recognition does not necessarily imply a conversion and any believer in a Revelation should not need to convert to another religion just because they acknowledge it as true and deriving from the same Source as their own; at the same time however, believing that only one's own religion is true can strengthen the desire to actively practice that religion, the only truly necessary aspect of belief. However, perhaps the moment has come where the faith and devotion shown by those with different beliefs will lead man more easily into practicing his own religion, as he acknowledges that in the diversity of doctrines and the variety of forms of ritual there exists a fundamental unity that transcends all true religions which will, at least in principle, maintain their validity until the end of time.

It must be stressed immediately that the price for acknowledging the validity of previous traditions – the only basis for genuine dialogue between the three Revelations of Abrahamic monotheism – is cheap for Islam, bordering on integral exclusivism, but heavy for Christianity, which regards itself as the only source of salvation, Judaism included. Indeed for Judaism the price is doubly high as it involves accepting not one but two revelations that occurred later than its own. But, leaving aside the “perfectionist” and “abrogating” attitudes of Islam, the hegemonic Christian attitudes of “supremacy” and Judaism's claims of being the first born with respect to their “younger brothers” or “step-brothers”, we must recognise that a high price is paid by everyone in their “charity” (if such a thing can be said and if it can really be had...) in acknowledging that their own religion is neither unique nor the only really true and valid one.

And this isn't because there doesn't exist a unique and true and valid religion, but rather because there does: the tradition of Abraham, from which the revelations in Judaism, Christianity and Islam derive. Let us immediately clear up that misunderstanding, much in favour with modern theologians, that successive revelations in time were the result of “borrowing” some elements of previous traditions, or the “roots” as we like to say now, in an exterior and purely human way; rather, each Revelation is a bursting forth of the sanctity transmitted by God in a specific time and place. It is directed initially towards an appointed people before then spreading.

Let us consider on the other hand the concept of a primordial Tradition present in the purest forms of Islamic orthodoxy that corresponds to a unity transcending all the revelations and to a Truth that was never revealed because it identifies with God himself, who is neither Jewish, Christian nor Muslim. The truths contained in the dogmas of each Revelation are therefore necessarily related to mankind as such and to the people that any one particular Revelation was meant for.

So this is not a truth that can be established in the here and now as if it were the product of philosophical research or of some other merely human expression. Nor can one expect to establish by comparison which of the different revelations may be right or wrong on any particular point, as though God could be judged and Revelation belittled by psychological and human contradictions. Let us note the different expressions contained in the various revealed doctrines and let us accept the fact that each doctrine is true for all those who believe in it, because it is effectively true for the community that each one has been destined for and not true just because of each person's belief in it.

Confused Westerners should convince themselves that their faith is neither the only true faith nor the only valid one without having to doubt their own beliefs or the need or the value of practicing their religion. This is particularly relevant nowadays as many Westerners try to convert others not to their own religion but to their interpretation of faith on a psychological and humanitarian level in order to build a "paradise on earth" or a new utopian "Tower of Babel".

The demands for reciprocity underlying all recent discussions on Islam are an attempt to oppose and lay claim to issues and situations on different levels. As a result, the very principle of the freedom of religion is being brought into question. Yet, if some questions have no answers, to quote Renй Guйnon, it is because the questions themselves are not asked properly. We would hate it if a lack of answers or solutions to non-religious questions compromised dialogue and reciprocal knowledge between people from different religious communities, both in the West and the East.

The responsibility for terrorism certainly does not lie with the three Revelations of the God of Abraham: it lies instead with those who exploit the Revelations and ignore their common religious and spiritual message, seeking to place one against the other or one above the other for reasons of political hegemony or ethnic, national or territorial revenge.

How can we teach followers of the Judeo-Christian tradition to relate to Islam, unless we recognise the third Revelation of Abrahamic monotheism? Such recognition, which goes way beyond the tolerance and respect required of reciprocity, is offered by Islam, as this verse from the holy Koran shows:

To Allah is your return, of all of you (Jews, Christians and Muslims), so He will let you know that in which you differed¹.

So what must be respected are the differences between revelations and the identity of each, in other words the various theological expressions and characteristics of rituals that are necessary for salvation. And if salvation is the ultimate goal of every religion that stems from Orthodox roots, what respect can anyone have of believers in a religion that doesn't grant salvation?

And if Christian theology specifies the Church as the only institution present in Abrahamic monotheism, then it must also assume responsibility for officially acknowledging that the two other revelations, Judaism and Islam, also lead to salvation irrespective of differences between doctrines.

The concepts that incite terrorism are designed to divide, our communities by means of diabolus (the etymology of which is «that which divides») rather than looking to «that which unites», represented by the s y m b o l u m. The terrorism we are seeing today seems to echo the religious fanaticism that we associate with confessional exclusivism. While the main purpose of religion is salvation, we ask for reciprocal recognition, not the theological truth of every religious doctrine, but the truth of salvation of all other orthodox Revelations. This may in part cancel out the false reasoning behind attempts to convert - with love or with force - followers of other religions, whether or not they predate one's own.

Confessional exclusivism does not give believers in other faiths the chance for salvation, and its removal would therefore be the first concrete step towards eradicating all terrorism and introducing true religious freedom. An official declaration to this effect by the only institution present as such among the three Revelations of Abrahamic monotheism would be more than welcome, particularly at such apocalyptic times as these.

This certainly does not consist of an exchange of dogmatic principles, even less a common religious practice based on a level mental and sentimental plane, but rather the vertical dimension of the space/time cross onto which we have all been placed that invites us to lift ourselves above that crucial point in its upper part of Christ's sacrifice so that we may, in the words of a 20th century Muslim saint, "lift the Spirit above our own selves".

The contemplative dimension present in Islam and practiced by many Muslims throughout the world need only be proclaimed through the demonstration that Islam is fundamentally a religion of harmony and true peace. It seems important at this time in the Western world to underline the value and vitality of this contemplative sphere that, to survive, actually needs an exterior and exoteric role as well. The inner dimension of Islam only contradicts the sacred Law in its opposition to Pharisaic literalism. The Prophet exhorted Muslims to pursue knowledge as a duty and therefore all Muslims have the responsibility to bear witness to that memory of God that allows them to “not be united in error”.

In the name of the hospitality and tolerance that the Western world seems to reserve for the Islamic community, a mutual attitude seemed also to be obsessively invoked; the many illuminating examples of the faithful living peacefully together that have helped shape civilizations over the centuries are completely forgotten. Now that, for example, in Rome the first and only mosque in Italy to date has at last been built, a church is supposed to be erected in the place where the primordial temple was rebuilt by Abraham himself together with his son Ishmael, founder of the family from which the Prophet is descended. It is said in fact that the Angels at Mecca will be able to stop the forces of the Enemy from infiltrating because “The Dajjal will leave no region uncrossed, except for Mecca and Medina”.²

The current presence in the Western world of second generation Muslim communities of European origin and not only of immigrant groups must constitute a new starting point for genuine dialogue and mutual exchange. The current reality of moderate and religious Muslim groups living in the heart of the West is obscured by communication problems between civilizations of the East and the West and their supposed clash towards each other. It is this reality, God willing, that may help to bridge different worlds and constitute an actual reference point for Muslims living in Islamic countries. The need for solid examples of sincere religious practice, intellectual honesty and knowledge of the contemporary world is in fact evermore frequently required.

The unwavering desire of some westerners to place their trust in Islamic representatives from far-off countries as a means of understanding Islam seems to serve no purpose, aside from provoking reciprocal alienation. As a result, international politics becomes confused with the reality of a religious community which has over one billion followers around the globe, a

community which every day lives out discretely and silently the natural memory of God through the example of His Prophet Muhammad.

It may be somewhat controversial to say that there are no Islamic states today, not only because the Caliphate has been abolished, but because «Islamic» really means «subject to the will of God»; similarly we cannot say that there are any truly Christian nations left in Europe.

Although European countries are attempting to come together to form a political institution, it would be impossible to achieve the Utopian vision of a «Parliament of United Religions», since it is only by maintaining the unique doctrine and individual rituals of each Revelation that the goal of salvation can be achieved. It is even less likely that we can solve the problem of terrorism by seeking to level out all religious values, «throwing out the baby with the bathwater», in a so-called «new civilisation» which would become what we might call out-and-out «lay fundamentalism». Are we not witnessing a new syncretistic, lay ideology, «too human» in origin, no longer based on the ritual of an «acted symbol» which allows the sacred to permeate the world, but one where, as some have claimed, «man is the offspring of his work and he is saved because on his ethics»?

The prophets of modernity bring a sociological twist to the prophecies of the holy scriptures of all religions on the end of the world, the apocalypse, signs of which can be found in religions themselves as well as the world around us. These signs range from self-styled Christian good deeds to accusations of Islamic fundamentalism; they represent the two horns of the devil who is waiting to send us a prophet, a harbinger of doom for a world which has lost all sense of proportion and its quest for Truth.

All traditional civilisations were founded on a theocentric concept, and all cultures were born out of religious worship, in the etymological sense of the term: that is, associating man and creation with the archetypal principles which govern their fate until the end of time.

This does not mean that all men must be religious, or that they must all follow the same faith, as the Koran confirms: «There is no compulsion in religion»³ and «You shall have your religion and I shall have my religion»⁴. This points to the free will which God gave man, be it lay, agnostic or atheist. Unconsidered integration must be offset by the right to be different, the right to be truly religious in a world where «democratic» globalisation cancels out its meaning by preventing all minority «elites» from surviving.

It is important, as it has been since the beginning of history, that we

maintain the existence of people who will pursue the Truth until the end, not the «end of the world», but, as some have already said, «the end of a world».

These people will be the «seeds of the Ark», not the «seeds of the Word» as we Muslims are accused of being; they will help us pass from one cycle in the history of the world to another, and some of them might even bring to fruition the Knowledge, the source of Justice and true Peace. This is the Peace that Christ promised us, not the peace which «the world brings». We should not be surprised, therefore, that true Peace cannot be found in Jerusalem - the place where eschatological events will reveal themselves in the figure of Christ which Jews, Christians and Muslims await.

NOTES

¹ Koran V,48

² Muslim.

³ Koran II,256

⁴ Koran CIX,6

CIVILIZATION AND RELIGIOUS FREEDOM IN THE WEST AND IN ISLAM

Ahmad 'Abd al Waliyy VINCENZO
Islamic Italian Religious Community

The principal aim of this lecture is to clarify the peculiar aspects of some principles that are universally relevant to the Western and to the Islamic worlds, in the hope that better acquaintance may bring peoples together, guiding them to spiritual and intellectual pluralism, which is one of the deepest and safest roots of “civilization”.

On account of the lack of knowledge about other civilizations and religions, in the West there is widespread use of certain words which do not convey the exact meanings of the original concepts that belong to different civilizations. To complicate matters, Western languages do not express concepts that have transcendent and immanent values at the same time, that is words that have a truly “universal” character. However, in other “civilizations” words are often used that express metaphysical meanings which can be understood on different levels of meaning, arranged hierarchically.

Although it may seem strange, in Western languages the use of the word “civilization” became current only since the beginning of the 19th century. The word *civilisation* itself was first entered into the dictionary of the Académie Française in 1835, coincidentally in the years when France began the occupation of Algeria, during the renewal of the European powers’ enthusiasm for colonization, who thus projected themselves as the defenders of modern civilization in the world. The new concept of “civilization” thus provided an ideal justification for colonialism in Western countries, who felt that they were invested with the universal power which in some way legitimized the political and economic exploitation of the colonized countries, since this was happening in exchange for the “civilization” process.

In the Western world also the concept of religious freedom was established only very recently, and assumed a prevalently ideal and philosophical nature, which has been positively applied in our time, and sometimes not even now. Perhaps it is this long laboured process that leads many Western persons to consider religious freedom as an exclusive product of “progress”, and therefore also of Western “civilization”.

Only recently political developments linked to the process of Europe's Unification seem to have launched a process of re-thinking the term "civilization". In this sense a reflection on the "roots" of Europe has begun, which includes the search for a more traditional character that is less tied to "progress" in the positivistic sense. It is not a coincidence that this is happening in relation to the concrete legal need to draw up a European Constitution, a document which should not only have a technical and political character, but also that of a "pact" between peoples, a prospect that calls to mind the synthesis of the "art of government" and ethical strictness that the Latins expressed by the word *civilitas*. This latter term, moreover, with its meaning of "mildness" and "trustworthiness", allows a reference to faith and introduces the dimension of "civilization" which is typical of Judaism, Christianity and Islam, as of all the traditional religions in general.

In the Muslim world, the Arabic word *'umran*, which is translated by "civilization", actually denotes the sacred quality of a people, or of many peoples, therefore the "fertility" and the "spiritual frequentation" of a part of humanity, concepts that have a primordial value. In fact the Arabic root *'-m-r*, from which derives the word *'umran*, means "to frequent", as of a place which is frequented by God and in which man is not alone or abandoned. The *'umren* is therefore the spiritual dimension of a people, or rather of a religious community: the concept of civilization, in the Islamic sense of the word, goes beyond the material and geographic consideration, but it essentially takes into account the spiritual qualifications of the individual persons, their "naturalness in adoration", *fitra*, that is "Adam's nature" of the man who was created "in His image".

The Islamic tradition isn't the only one that has kept the memory of this Adamic pact. Naturally, even the Hebrews consider themselves the "people of the Alliance" and even Christian Arabs called the Old and the New Testaments respectively *al-'ahd al-atiq*, "the old pact", and *al-'ahd al-jadid*, "the new pact".

The primordial pact synthetically contains the rights and duties of humanity towards God, therefore these are "universal" in the etymological sense of the term ("universal" derives from *Unum versus*, "turned towards One"). The "pact" is therefore a premise of the sacred law and its foundation, since it is by virtue of this that it assumes a ritual and sacred value. It is in its being a practical application of the "spirit" of the primordial pact that the law acquires vitality and an operative importance within human society: if it

weren't for this vitality the law would have been just a "letter", a simple collection of regulations whose binding character would lie exclusively in the coercive action of the constituted authority, notwithstanding any "universality" and "intelligence" of the law.

Although the modern science of law has contributed considerably to the consolidation of the secular and liberal dimension of Western thought, the concept of religious freedom has been affected for a long time by the largely individualistic and materialistic philosophical perspective which produced it. Many of the first theoreticians of religious freedom were principally concerned with pronouncing the principle that everyone is free to be religious or not, ignoring the aspects where such "freedom" is substantiated. The concept of secularism itself, a point of arrival in the long and tormented road of Western history, appeared from the beginning as a philosophical and ideological perspective, rather than a model of a juridical system.

**SURMOUNTING CULTURAL
“WEI CHENG (FORTRESS BESIEGED)” PHENOMENON
IN THE COMPARATIVE PHILOSOPHY RESEARCH.
THE INTERCULTURAL BARRIER, MISUNDERSTANDING
AND THEIR OVERCOMING.**

Prof. Ouyang KANG

Huazhong University of Science and Technology, China

“Wei Cheng” (“Fortress Besieged” or “Town Wall Enclosure”) is a very famous Chinese fiction novel written by a very famous Chinese writer Qian Zhongshu. It tells the love stories and the marriage life of some young Chinese intellectuals who just finish their study abroad and come back from French. The author takes marriage as metaphor of that “Marriage is like a fortress besieged: those who are outside want to get in, and those who are inside want to get out.” (Fortress Besieged, Indiana University Press, 1979) This paper explains Cultural Wei Cheng phenomenon existed in the social activity and cross-cultural communication. The paper include 5 parts. 1. The definition of concepts of “Wei Cheng” and “Cultural Wei Cheng” in this paper; 2, based on author’s personal experiences, paper lists the “Cultural Wei Cheng” phenomenon which very generally existed in the intercultural communications and the comparative cultural studies, for example, the debate and the contradiction between the European Centralism and the Departmentalism of Great China, the declining of Western Culture and the Anti-Traditionalism in China, and so on. 3, the multiple functions of Cultural Wei Cheng phenomenon are as intercultural barriers and misunderstandings; 4, The paper try to explain their nature and functions from different angles such as the metaphysical analysis, the social and political analysis, the epistemological analysis, the axiological analysis. 5, The paper also probes the possibility and the rationality of the comparative studies from following aspects: cleaning up the “Idea Imperialism” and the cultural prejudices; finding the possible ways to get the true knowledge; setting up the rational observant system and thinking models; choosing the rational value criterions for the intercultural evaluation and judgment.

MULTICULTURALISM: FROM POLITICS OF RECOGNITION TO POLITICS OF GENEROSITY

Vincent SHEN

*Lee Chair in Chinese Thought and Culture
Department of Philosophy, University of Toronto*

In this paper I'll propose the idea of politics of generosity and the strategy of strangification to face the challenge of globalization and the post-modern world. In the development of a politics of generosity, I am not denying the principles of identity and reciprocity. On the contrary, we have posited them as minimalist requirements, yet to be promoted by the openness to the Other and generosity to the Other, as was exemplified by the case of King Wen and the Viscount Ji that I'll examine in this paper as an example.

For me, there is a dialectical process of mutual formation and enrichment of the self and the other. Upon the strategy of strangification and the politics of generosity, I would summarize in three essential principles my vision of multiculturalism:

First, the principle of self-identity, by which each cultural group should keep the specificity of its own culture as source of its own identity with a deeper self-understanding in interacting with other cultural groups.

Second, the principle of mutual recognition, as suggested by Hegel's concept of "Anerkennung", Charles Taylors' concept of "Politics of Recognition" and different versions of golden rule in all ethical and spiritual traditions.

Third, the principle of generosity and mutual enrichment, which most important, so that each cultural group always be open and generous to the other, in order that their complementarity lead finally to their mutual enrichment.

THE PHILOSOPHY OF HISTORY IN HEGEL, HEIDEGGER AND JASPERS

Stephen A. ERICKSON
Pomona College, USA

With the opportunity granted me through the Seventh International Congress on Philosophy and Culture in St. Petersburg, Russia, and mindful that this meeting has at its focus the dynamics of values in international contemporary culture, I wish to make some comments on *History* as a subject of philosophical reflection – an object of inquiry – first in Hegel, then in Heidegger, and finally in Jaspers. By comments I mean observations, not analyses, though I will also make a few recommendations along the way regarding the notion of History (and *its* future) as a fit topic for pursuit in what will turn out to be our particular time.

Two claims might be said to dominate Hegel's view of the relation of philosophy to History, and we have heard them stated often enough: first, *that philosophy is the child of its time*; second, *that philosophy is its time comprehended in thought*.

That philosophy is the child of its time tells us, of course, that philosophy arises out of and is bounded by historically definable time periods, what we might call eras. Philosophy lives within these eras. They define philosophy and through them philosophy receives its nourishment and lives its life. In different time periods, it would follow, philosophy will not only live differently, but might be something different with respect to its goals and methods. The notion of philosophy as a timeless, unchanging or perennial activity must, thus, lose all but edifying force.

Stepping back for a moment from Hegel himself – who surely would have been most uncomfortable with the implications I have so far drawn from one of his own remarks – let us consider. Times do change. One era is in fact succeeded by another, though confirmation of this occurrence, even an initial judgment that it has actually happened, usually comes only retrospectively. But there is a genuine and even today an abiding mystery surrounding this circumstance. The underlying movement of time relevant to the transition from one era to its successor can be measured only externally by the ticking of the clock or by the flipping of the calendar. Historical time

periods do rise and fall, come into being and pass away for timely reasons, but their temporally measurable durations, the durations of the temporal punctuations between them, and the proverbial Newtonian time line on which these various durations are placed, are external to the timeliness of differing eras and external, also, to the timing and the nature of the time involved in the transition from one era to another.

In the *Phenomenology of Spirit* Hegel tells us, following such figures as the brothers Schlegel and Novalis, “that time ripens slowly in hidden places.” In terms of our normal sense of time this statement is at best poetic and at worst silly. But if we think of “time ripening” as “time periods” (eras or epochs) gestating and then emerging, declining and then disappearing, we can make much sense of Hegel’s remark. We are usually well into an age – another term for era or time period – before we recognize it for what it is. And though a new era does not hide from us, it is often hidden from us by activities we engage in which belong to an era that, usually we say in retrospect, was soon passing or had essentially already passed.

What defines Hegel’s particular time for Hegel? The best answer is probably *The French Revolution*. For Hegel it had a specific meaning which he discusses in that section of *The Phenomenology of Spirit* entitled “Freedom and Terror.” The main issue is the relation of social, political and cultural institutions to the needs and legitimate interests of human beings. Are those needs and interests being met? If not, might they come to be met through reform? If not, then revolutionary action is required. Why? Because humans are meant to be free, and freedom does *not* mean being left alone and uninterfered with, thus allowed to do what you want. This is a notion of freedom that through Isaiah Berlin is popularly known as the negative conception of liberty. As we know, this notion has woven its way through the works of such thinkers as Hobbes, Locke, Constant and Mill, and forms a significant portion of the fabric of any contractarian utopia. For Hegel, on the other hand, and by contrast, freedom means finding your interests and needs nurtured, reflected, recognized, acknowledged, responded to and met in the various institutions that form the milieu in which your life is led.

The meaning of the French Revolution – which for Hegel defines his specific time – is thus freedom itself, positively construed. Therefore, the meaning of Hegel’s very time is itself this same freedom as just defined: a complementary congruence between institutional realities and human interests and needs, individual and social.

As we know, the Hegel of the *Phenomenology* is concerned, always, to bring the meaning of things, which Hegel often calls their certainty, to their truth, i.e., to bring the purposes of things to their conceptual completion and actual fulfillment. So if the meaning of the French Revolution is freedom, how is this freedom then achieved? In one sense – and it must be carefully qualified – the answer is that for Hegel positive freedom is brought about in part through terror, at least terror is involved. How so? What we are told in the “Freedom and Terror” section of the *Phenomenology* is that the destruction of an existing order may have one of three outcomes: continuing chaos, a better order or a worse order. At that agonizing and often extended moment of uncertainty regarding the outcome of an intended and accomplished institutional convulsion, the honest and appropriate response to the existing and transitional situation is terror, for the transition itself as *genuine* transition is terrifying. Groundlessness exists. There is no place to stand.

But in Hegel’s retrospective judgment, as we well know and which elicited Marx’s outrage, the transition worked out positively – perhaps not altogether in France, but in Prussia, where the *purpose* of the French Revolution, its “truth” could have its gains, the achievement of positive freedom, consolidated by non-revolutionary means. Hegel, thus, saw his era as the era of freedom, positively defined, and the purpose of philosophy as reconciliatory, i.e., as showing how it was the case that various forms of institutional reality on the one hand, social, political, and cultural, and the needs and legitimate interests of individuals on the other hand, coincided and could be rationally comprehended as harmonized.

Often noted, and rightly I believe, is that Hegel cheats in multiple ways. Since many of these bear on senses of History that succeed Hegel’s, a few of them deserve mention. First, Hegel’s time periods, the eras of central concern to Hegel, are essentially Western. The narrative that constitutes their sequence works its way through Athens, Rome, Jerusalem, and Florence to Prussia, albeit with various useful detours and pit stops along the way. Second, what first appeared to be somewhat separated, if not separate time periods, turn out through a rationally retrospective lens to give sequential rise to one another, with each successor accumulating the essential components of its predecessor. Assumed is that there *are* essential components, that they unfold in an historical sequence, and that they can be comprehensively preserved, appreciated, and made institutionally accessible in the present. Thus, though Hegel does say, and is often so quoted, that philosophy is the child of its

time, he does not actually quite mean it. Hegel only means it, if we accept the qualifying claim, not so covert in Hegel, that Hegel's time is comprehensive and consummatory.

If these – and a few other – assumptions are granted, History, of course, has been completed. Not only is it completed in the sense that all of the essential components of previous time periods have been accumulated into the present, but it is completed in the sense of now being over. History for Hegel is now over in that: (a) freedom in the positive sense has been recognized and, if not fully achieved, at least mapped in extensive outline and catalogued with respect to its specifics within an affirmative and reassuring categorical system. And (b) all essential human possibilities have been made institutionally and individually available in a co-respondent and mutually reinforcing way. And (c) all that could happen subsequently comes to be construed either as a falling away from or a failure to achieve these circumstances. “Falling away,” presumably, would be a nearly uniquely Prussian possibility, whereas “failing to achieve” might occur nearly anywhere else and certainly outside of Europe for some time to come.

Note once more that on this account philosophy, construed first as reconciliation of thought with the world but then soon as the articulate recognition that this reconciliation has already taken place, becomes less the child of *its* time, than the adult for all times. It becomes this adult because all times get construed as living not just in the past but, in their humanly essential components, in the present, in Hegel's time.

Note still once more, for it is critical to Hegel's account of History, that progress is assumed, but that complete accumulation is claimed as well. Perhaps the best single term for this sense of History is History as Preservation. Clearly Hegel saw this as one of his very major bequests to posterity, a bequest first made possible through his historical acquisition of those ideas which define the philosophical West. For Hegel this acquisition had been made fully and convincingly possible through the further and extraordinarily happy circumstance that the full sequence of relevant ideas had reached their completion only, but also definitively in Hegel's own time. Proof of their definitiveness could be found, Hegel was in turn convinced, through Hegel's and then our Hegelianly indebted capacity to comprehend these ideas within and as a system. If anyone were to doubt this strong strain in Hegel's philosophy of History, they need only read the last page of his *Phenomenology of Spirit*. Here he more or less

states it, and through making the claim guides us toward seeing the whole of the *Phenomenology of Spirit* as the preface to his subsequent philosophical writing.

The essential historical period for Hegel, thus, *is* the present. But in another sense History itself has now collapsed. It has collapsed as something past, for what matters of the past is now fully found in the present. And History has collapsed as future as well, for the future is only possible as the further discovery, recapitulation and/or recapture of this present. What might be “future” can only be further detail, latent in a present, Hegel’s present and ours, already essentially and comprehensively – though not thereby exhaustively – articulated.

Hegel’s celebration of History is simultaneously its extinction and wake. All the essential sounds of History are symphonized in the present, Hegel’s present. Moving “forward” in calendar time, after Hegel, all that is possible are re-soundings – perhaps themselves resounding. Otherwise there can only be disharmony, atonality, muted sound, possibly just noise, or silence.

I will return to the notion of silence in a few moments, for, as I will soon suggest, it is within that silence which is offered through Hegel as an unattractive and therefore implausible alternative to Hegel’s own philosophy of History that a deeply disharmonious and discordant, if nonetheless poignant and even somewhat appealing Heidegger finally comes to live.

But first a footnote to what I have said regarding Hegel. Hegel not only said that philosophy was the child of its time. He also said that philosophy was its time comprehended in thought. Hegel could not only say this, but also believe that the project of comprehending his time fully in thought was possible, because he unwaveringly – dialectical machinations notwithstanding – distinguished the essential from the accidental. It was this distinction that not only drove his account of History, but gave him the confidence to believe that he had comprehended History, had comprehended History fully, and thus, when all was said and done, had buried it with a dramatic conceptual eulogy to console those for whom its death would be experienced as a loss.

A moment ago I connected Heidegger with silence. But there is much Heidegger, or should I say many Heideggers, before this silence is reached.

Heidegger shares with Hegel – apparently an occupational hazard for German philosophy professors – the view that the history of philosophical ideas is the driving engine of History itself. Unlike Hegel, however, Heidegger understands the historical sequence of philosophical ideas to demonstrate

not progress but decline, a conceptually accelerated, if also growingly sophisticated falling away from a set of encounters most extraordinary.

For purposes of brevity I am going to recount this, in fact largely enduring dimension of Heidegger's philosophy of History as a story. Once upon a time there was an extraordinary sense of wonder and amazement over the fact that things were and how they were. There arose the emerging and enduring, *physis*, out of which later came physics. Intimately and unavoidably intertwined with *physis* there simultaneously emerged a letting things be, *logos*, out of which all too soon came reason, logic, and eventually manipulation and technology.

Though it would not have been within the very limited confines of Heidegger's even more limited supply of generosity to admit such, were it in fact the case, Heidegger's account of the extraordinary advent of *physis-logos* is perfectly compatible with and might have been influenced by long conversations with Jaspers, in whom an account of something called "the dawn of the axial age" had been gestating. For Jaspers the axial age – explored by Heidegger most explicitly and without attribution in his *Introduction to Metaphysics*, circa 1935 – involved the bifurcation of our human world into reality and appearance, liberation and bondage, enlightenment and confusion, light and darkness, and somewhat later, eternity and time. At the dawn of the axial age human life gradually unfolded, to those who sought to comprehend it, as a journey: through appearance to reality, from bondage to liberation, out of confusion to insight, through darkness and toward the light.

It is not hard to understand Heidegger – all reference to possible Jasperian influence aside – as standing, or at least through heroically intuitive re-appropriations of pre-Socratic fragments, attempting to stand, at the dawn of this axial age. If little else is certain, something that is evident is that Heidegger not only thought philosophy had begun in wonder, but that the only hope for philosophy and, thus, for humanity as philosophy's child, was that philosophy return to that wonder which had spawned it and, possibly simultaneously, had also spawned we humans in our specific humanity.

Considerably indebted to a subtle, though not thereby particularly controversial reading of Nietzsche, Heidegger understood the rise of post-Socratic Athenian philosophy as introducing or at least highlighting and intensifying the time/eternity bifurcation in axial thinking. The journey of human life not only sought a way out of appearance, bondage, confusion, and darkness, it also sought escape from time. The goal of the

journey was not just reality, liberation, enlightenment and light. It was also eternity. In Heidegger's account the early axial experience of *physis* became transformed into the quest for what lay behind *physis*, the metaphysical, something soon identified with form or primary substance. For this metaphysical pursuit to offer hope of success, *logos*, which was first a focused and benignly concentrated "letting things be," got transmuted into "reason," "dialectic," "logic," "episteme," and, more generally, conceptual thought.

The result of this assault of Greek metaphysical philosophy upon human axial history was from Heidegger's point of departure catastrophic. Once the enduring and abiding became the eternal and unchanging, the goal of History – the quest of the religions of the "Book" Platonized – became the escape from History. It was acceptable for appearance to belong to time, and thus History, but for time, and thus History to belong to appearance, progressively implied that time, and thus History, were just appearance. Beyond them and intimately intertwined, it came to be believed, were reality and eternity, a reality that was eternity, and an eternity that, equally, was the only true reality.

For Heidegger, thus, the task is not to bring History to completion. Neither is it to bring History to its end or help us find ways to escape or transcend it. Paradoxically, the task is to get us back into History. It is not that we have ever actually left it, but the deep spiritual therapy needed is to make unavoidable the understanding that time and, thus, History are the only place we can ever be. It is as if Heidegger were claiming that "the fall of man" were not a fall into *time*, but in fact a deeply deceptive quest or possibly even deluded belief that we existed in our essential being outside of time. If there was a fall, on this Heideggerian account, the fall was from within time toward a nonexistent domain outside of time. Humanity has thereby lost any authentic History. If much of religious thinking later in the axial age involved delivering us *from* time and History, Heidegger's thinking strove to return us to History, to push our thinking back into that inescapable History we had never left.

A moment ago I mentioned the notion of authentic History. If philosophical History has been for Heidegger the further fixating of a misguided because a-historical purpose, the transcendence of time and History, what then might an authentic History look like?

An anti-enlightenment thinker significantly indebted to romanticism and figures such as Fichte and Herder, Heidegger understands History to be the History of a people who are the bearers of something spiritually significant.

To be such bearers becomes especially significant, even desperately important, in the wake of the death of God, Nietzsche's proclamation which on Heidegger's reading is Nietzsche's accurate but for Nietzsche himself not fully comprehended announcement that the axial age had ended – however many decades or even centuries might be required for this circumstance to be fully absorbed?

Without an eternal and liberating reality beyond appearances – in short, without religion as traditionally and Platonically conceived – something else must sustain human existence. And what might this be? For Heidegger it appears to be a people. It is a people not so much because they so choose as because they are chosen, but because it is their *Geschick*.

But who or what chooses them? The Heidegger who is enduringly influenced by Nietzsche, and at best benighted through arrogance and misunderstood political opportunity, comes, however briefly, to see the people themselves, his people, choosing themselves. After the death of God, not only does the transcendent go, with it departs chosen-ness as well, except as a collective act of will. We can safely see what has been called Heidegger's decisionism as very much alive in at least a significant portion of the thirties. The account of History it suggests has a remarkable and further parallel with something else in Nietzsche.

Nietzsche was prone to think of History as a series of long and insignificant detours in the service of a few great individuals. His list once included Goethe, Heine, Schopenhauer, Wagner, and himself. Gradually the list suffered attrition born of disillusion or anger, and we know that by his end, tragically documented in *Ecce Homo*, only Nietzsche remained on that list. I suggest that Heidegger at one point understood peoples in a similar manner, but there were and always remained for him just two such peoples: the Greeks, and the Germans, speakers of those two “most spiritual of languages,” Greek and German. A middle Heidegger, neither early nor late, partly under the influence of Nietzsche, saw actual history as ordinary in a manner beneath philosophical interest – not, by the way and as we know, an atypical stance taken by a number of philosophers of History – and Heidegger saw two peoples, one long ago and his own people in his own post-Weimar Republic time as worthy of an authentic History and having had or possibly soon having one.

And there is the later Heidegger, for whom not only the gods, but Being and History have fled, for whom all that remains for us regarding History

is a waiting and expectant silence and even silence about this silence, for, as is finally stated, and deliberately as a posthumous remark, “only a god can save us.”

When we turn to Jaspers we find subtleties found neither in Hegel nor in Heidegger. In one sense Jaspers might be termed a pre-Hegelian enlightenment thinker. Made more influential through the writings of Habermas, communicative reason plays a major role in Jaspers’ thinking. Through what Jaspers sometimes simply calls communication – which involves the recognition of differing perspectives and the attempt at least to understand, if not always to overcome them – people and peoples are granted equal standing and mutual recognition in a process reciprocal comprehension. The dignity of people as peoples receives acknowledgment and support.

Jaspers, however, is not an “enlightenment” thinker, if by this is meant someone oblivious to the importance of History or someone optimistically and confidently directed toward its progressive completion or its end. For Jaspers we are enmeshed in History, and, having knowledge neither of its origin nor of its goal, are in no position to know its purpose nor to glimpse beyond it toward its presumptive ground (or grounds). To recognize oneself as enmeshed in History has as a consequence a considerable measure of humility regarding any claimed narrative meaning to History.

For Jaspers as well, to experience oneself as historical and thereby grounded by History, is also to accept that History may not be one’s only ground. If Hegel turns eternity into History and then reabsorbs History into a present that collapses History, then Jaspers, through *Existenz*, accepts History as unavoidable and as unavoidably suggestive of a ground that transcends it and upon which it may rest.

If Heidegger spurns eternity in the name of a specific, post-Nietzschean History, and then, flees this History, or at least its overt acknowledgment, in the name of a yet to be found future History, Jaspers finds glimpses of an elusive Transcendence while always acknowledging his and our historical circumstances, our pluralized hopes and in some painful ways our human guilt over opportunities lost and actions committed.

There is a strong tendency to demand a unified narrative History, unifying and simultaneously convincing. In its absence there is an equally strong tendency toward understanding History as incommensurable and non-communicate histories, histories very much conflicting and plural. Perhaps worse, there is the abandonment of hope with regard to narrative philosophical

History and an abdication of historical reflection in deference to those painstaking and deservedly respected gatherers and their gatherings of information. Jaspers, however, shows us another way – or perhaps it is many ways: These many ways involve living in the largely irreconcilable tensions of varying Historical narratives that co-exist in our twenty-first century, Histories either ignoring or speaking at, not *to* each other. In his notion of communication and the humility that the recognition of our entanglement in History requires of us, Jaspers may suggest our one hopeful, though never safe nor sure philosophical opportunity to reinstate and to explore the philosophy of History.

ПРОШЛОЕ КАК БУДУЩЕЕ: СТАРОВЕРИЕ В КОНТЕКСТЕ АКТУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ ЛАТВИИ

Надежда Пазухина

Латвийская академия культуры

*И правдиво рассказывая о прошлом,
люди извлекают из памяти не сами события – они прошли, –
а слова, подсказанные образами их: прошлые события,
затронув наши чувства, запечатали в душе словно следы свои.
Августин Аврелий Исповедь. Кн. 11, гл. XVIII.*

Отношение к прошлому (или отношения с прошлым) чрезвычайно сложны в силу своей тотальной субъективности, как в отношении психологии индивида, так и в отношении общества в целом. И все же, в повседневной действительности мы часто сталкиваемся с феноменологической стороной социальной памяти и проблемой «верификации» информации, ею хранимой. Поскольку «прошлое» рассматривается как нечто прошедшее, закончившееся во времени, строго говоря, не возможно проверить, насколько индивидуальные или коллективные воспоминания (представления) о нем соответствуют действительно имевшим место событиям и восприятию их в то время. Актуализируясь в современном контексте, тексты прошлого (в семиотическом смысле) оказываются подвержены дешифровке с помощью новых кодов, которые не только смещают ценностные значения текста, но зачастую изменяют текст в целом, создавая новый. Подтверждением такого действия механизма культурной памяти являются, например, расхождения представлений о прошлом отдельных индивидов или социальных групп и доминирующим «научным» историческим нарративом, что несомненно представляет интерес в контексте культурологического анализа «образов прошлого», существующих в актуальном культурном пространстве. Память индивида, как и память общества, обусловлена социокультурным контекстом современности и в значительной мере влияет как на формирование образа своей истории (*Geschichtsbild*), так и на образ собственного будущего (*Zukunftsperspektive*)¹. Именно этот социокультурный аспект феномена памяти необходимо принимать во внимание,

когда речь идет об интерпретации истории и различных версиях проектов будущего в пространстве современной культуры². Смещение ценностных акцентов, «припоминание» или «забвение» исторических событий, а также цели и идеалы строительства будущего, – процесс, в который благодаря средствам массовой информации, системе образования и научным исследованиям вовлечены не только избранные круги интеллектуалов, но и общество в целом. Осмысление и оценивание текущих событий, их интерпретация подвержены при этом влиянию двух векторов: памяти о прошлом и перспективы будущего. «Прошлое» и «будущее» перестают быть нейтральными понятиями и приобретают эмоциональную и ценностную окраску, которая влияет не только на абстрактные суждения об историческом опыте и стратегически важных целях, но и на практическую деятельность людей (например, политические решения, отношение к культурному наследию, воспитание молодого поколения и т.д.). Опыт причастности и приобщения к своему прошлому в староверческой традиции показывает механизмы действия культурной памяти группы, сохранившей свою идентичность в условиях поликультурной среды.

Исторически русская диаспора Латвии складывалась как конфессионально неоднородная. Значительное место в ней, начиная уже со второй половины XVII века, занимали староверы. Старообрядческая культура в Латвии имеет более чем 300 летнюю историю: первые поселения староверов относятся еще к 1659-1660 гг., когда, по свидетельству старообрядческой «Дегуцкой хроники», были основаны первые общины и моленные в Курляндском герцогстве и восточной части Латвии (Латгале), недалеко от г.Даугавпилса, в дер. Лигинишки, Балтруки, Володино, Войтишки. В основном это были беглые крестьяне из Псково-Новгородского края, известного центра федосеевского согласия староверов. Поскольку хозяйства на разделенной между Швецией и Речью Посполитой территории Латвии во второй половине XVII – начале XVIII века, находились в достаточно сложном экономическом положении, помещики широко практиковали привлечение пришлых крестьян на пустующие земли³. Большая часть последователей древлеправославия оседала неподалеку от границ с Российским государством: на территории современных Даугавпилского, Лудзенского, Резекненского районов, где и сейчас сохранились старообрядческие деревни. Методы проведения реформы Русской Православной Церкви в середине XVII века с

самого начала поставили сторонников «Старой Веры» в ситуацию вынужденной полемики как с представителями официальной Православной Церкви, так и с обществом, не разделяющим их апокалиптическое умонастроение. Староверы были вынуждены спасаться в самоизоляции, не только духовной, но и территориальной, поэтому исторически русские-православные⁴ и русские-староверы в Лифляндии принадлежали к различным группам (не только конфессиональным, но и социальным). Различие между этими группами усугублялось официальной политикой царской России в отношении «раскольников». Так, гонения на старообрядцев 1830-40-х гг., в особенности при рижском епископе Иринархе (назначен в 1836г.), привели к тому, что староверы были лишены всех гражданских прав и привилегий, а также строго ограничены в религиозной жизни. В это время многие старообрядческие купцы переходили в единоверие или крестили своих детей в православие ради элементарного выживания в условиях суровых притеснений. Политика Иринарха привела к тому, что за рижских староверов вступилась местная администрация, что однако не слишком улучшило положение староверов⁵.

Вплоть до начала XX века попытки социальной и экономической интеграции староверов скорее свидетельствовали о вполне человеческом стремлении выжить в условиях непрерывных гонений со стороны государства и господствующей Церкви. Только после Манифеста 1905 года, положившего начало официальной политике веротерпимости, стало возможным говорить о культурной или общественной интеграции староверов как равноправных граждан государства. С образованием независимой Латвийской Республики латвийские староверы впервые почти за 250 летнюю историю получили юридический статус равный статусу других религиозных конфессий. Несомненно, именно этот факт повлиял на формирование в старообрядческой среде устойчивой лояльности по отношению к латвийскому государству, которая сохранялась и в период авторитарного режима К.Улманиса (1934-1940), ориентированного более на этнократические, чем демократические принципы.

В первый период независимости Латвии староверы связывались общественном сознании с русским национальным меньшинством, которое, как уже упоминалось, не было конфессионально однородным по своему составу (по данным статистики на 1930г. 51,93% русского населения относили себя к православию, 45,15% считали себя старовера-

ми⁶). Принадлежность к русской культуре, конечно, никогда самими староверами не ставилась под сомнение, однако необходимость диалога и сотрудничества с русскими общественными организациями требовала переоценки модели взаимоотношений «староверы – никониане», по крайней мере в плоскости общественно-культурной деятельности.

Основой для новых форм взаимодействия между различными по конфессиональному составу русскими культурными организациями стал общий труд по сохранению и популяризации духовного наследия русской культуры в среде самого русского населения Латвии и в контексте всей общественно-культурной жизни в целом. Постепенный распад патриархального быта в условиях городской многонациональной и поликультурной среды поставил перед проблемой сохранения национальной и религиозной самоидентичности прежде всего городских староверов, поэтому активное участие в работе культурных организаций принимали староверы в крупных городах – исторических центрах староверия в Латвии (Рига, Даугавпилс, Резекне)⁷. Именно в 20-30-е гг. латвийские староверы в целом стремились быть более открытыми «внешнему» миру, что подтверждается позицией многих основанных в то время староверческих культурных обществ, ориентированных на активное участие староверов в общественно-политической жизни. Общества складывались как правило не вокруг общины (моленной), которая продолжала оставаться духовным и территориальным центром, а непосредственно под влиянием инициативы общественно-активных староверов. Деятельность обществ была связана с благотворительностью, просвещением, защитой социальных прав староверов, т.е. касалась всех сфер повседневной жизни староверов.

Период после восстановления независимости Латвийской Республики (1991-2004) характеризуется не только радикальными изменениями в политической и экономической сфере, но, прежде всего, новым пониманием и осознанием национальной и политической идентичности жителей Латвии. Также как и во времена Первой Латвийской Республики (1920-1940), латвийские русские обрели статус национального меньшинства. Однако, если численность русских в 1920-е гг. составляла в среднем 10% населения (они были крупнейшим национальным меньшинством)⁸, то в 1990-х гг. русские в Латвии составляли более 30%⁹.

Социологические исследования показывают, что современные русские Латвии – это национальная группа, образовавшаяся в результате

миграционного перемещения людей, главным образом из славянских республик СССР и, прежде всего из Российской Федерации. В советской Латвии происходила успешная консолидация русских на основе их родного языка. Русский язык создавал и новую группу русскоязычных белорусов, украинцев, поляков, евреев, немцев Латвии¹⁰. В Латвии сформировалась мощная инфраструктура, основанная на использовании родного языка русских людей (система среднего и высшего образования, наука, средства массовой информации, государственно-партийное управление экономикой и общественной жизнью)¹¹. Однако на протяжении всего советского времени на официальном политическом уровне и на уровне официальных средств массовой информации о русских довоенной Латвии умалчивалось. Партийная мысль отвергала традицию Первой Латвийской Республики отождествлять русских Латвии с одним из национальных меньшинств. Русские Латвии, как те, которые имели здесь глубокие исторические корни, так и те, которые выбрали ее местом постоянного проживания после второй мировой войны, не рассматривались как особая культурная и национальная общность в республике. Русские идентифицировались с Россией, точнее – с носителями сложных социальных и миграционных процессов СССР¹². Как ни парадоксально именно это мнение укоренилось в латышской части общества настолько глубоко, что и сегодня хорошим тоном в национально ориентированных средствах массовой информации считается ставить под сомнение политическую лояльность оставшихся в Латвии уже после восстановления независимости «русскоязычных», даже тех, которые путем натурализации стали гражданами Латвии. И хотя на уровне политической декларации признаются права всех граждан Латвии на сохранение национальной культурной идентичности, современная политическая элита изначально были четко ориентирована на мононациональный вариант модели общества. Этим и объясняется сложившаяся ситуация противостояния национальных меньшинств, в особенности русского, и государственных институций¹³. Сходные проблемы взаимопонимания и культурного диалога в полинациональном обществе характерны для многих европейских стран, однако особые сложности вызывает, как правило, высокая степень политизированности этих проблем.

В контексте современной сложной общественной ситуации как латышские, так и русские масс-медиа все чаще обращаются к историчес-

ким прецедентам, дающим надежду на конструктивное решение актуальных проблем. Уже сложившейся традицией как в научной историографии, так и в средствах массовой информации (как в латышских, так и в русских) стало проведение параллелей со временем Первой Республики. Поскольку на политическом уровне Латвийское государство декларирует историческую преемственность традиций первой государственности, то и в общественном сознании укрепляется представление о легитимности исторической модели 20-30-х гг. Причем научные исторические исследования, посвященные этому периоду, практически не осязаются в масс-медиа, как следствие, их место занимают новые мифологемы и коллективные стереотипы¹⁴, отнюдь не способствующие консолидации латвийского общества.

В этой связи, в первую очередь в латышской части общества, именно опыт староверов рассматривается как привлекательный образец успешной интеграции (или точнее – интегрированности) иной этно-конфессиональной группы в латвийское общество. Во-первых, в отличие от остальных русских, староверы всегда проявляли лояльность к латвийскому государству (имеется в виду период Первой Латвийской Республики); во-вторых, староверы в глазах латышей имеют образ «диссидентов», преследуемых на своей родине по религиозным убеждениям и живших более 250 лет в оппозиции официальным властям (что близко судьбе самого латышского народа, вынужденного жить долгое время под «чужой властью»); в-третьих, образ русских староверов никогда не связывается с политикой русификации или советизации: считается, что в большинстве своем староверы также, как и латыши терпели притеснения как от царских властей, так и от советских. Кроме того, своеобразие культуры и религиозных традиций староверов не вызывает негативной реакции в силу того, что староверы всегда держались обособленно и ни в коей мере не стремились навязать свои традиции «внешнему» миру. Таким образом, латвийские староверы предстают идеальным примером национального меньшинства, которое, сохраняя свои традиции и язык, лояльно относится к государству, однако слишком обособлено, чтобы активно вмешиваться в ход общественно-политической жизни, т.е. в целом принимает правила игры, установленные в интересах титульной нации. Разумеется, вышеупомянутая картина никоим образом не отражает процесс интеграции. Скорее, это образец толерантного со-существования староверов и латышей в параллельных

плоскостях культурной семиосферы. В официальной политической риторике староверы стали положительным примером, который свидетельствует о «правильном» поведении национального меньшинства: на протяжении более чем 300 лет не произошло ассимиляции, сохранились культурные традиции, язык, не происходит навязывания своего культурного опыта другим, скорее наоборот – староверы предельно закрыты, но при этом являются лояльными латвийскими гражданами. Однако в сущности этот образ является стереотипным: латвийские староверы по-прежнему остаются для большей части общества *terra incognita*¹⁵.

Иная ситуация сложилась в среде самих латвийских староверов. Используя терминологию Ю.М. Лотмана, можно говорить о своеобразном частном староверческом «диалекте памяти». В многочисленных публикациях и интервью просматривается тенденция современных староверов выделять себя из русского меньшинства как особую группу «коренных русских». На примере староверческих периодических изданий – «Поморский Вестник» и «Меч Духовный» – можно проследить, как формируется представление о прошлом по крайней мере у читательской аудитории этих изданий¹⁶. В последнее десятилетие латвийские староверы активно вовлекаются в процесс самоосознания, делаются попытки «ревизии» исторического прошлого и моделирования пути будущего развития. Это способствует не только актуализации комплекса культурно значимых текстов, но в том числе и вызывает внутренние конфликты по догматическим вопросам¹⁷. Необходимо отметить, что «прошлое» в старообрядческой саморефлексии традиционно имеет несколько измерений, условно определяемых как историческое и над-историческое. Такое разделение зафиксировано не только в старообрядческих писаниях богословского характера, но и укоренено в обыденном сознании. Над-историческое измерение собственно и не является прошлым: согласно эсхатологическим представлениям староверов-беспоповцев, реформа Никона ознаменовала наступление царства антихриста, прихода последних времен, т.е. История – прекратилась, и прошлое-настоящее-будущее слились в ожидании предстоящего Конца (что происходит вот уже более 350 лет)¹⁸. Тем не менее физическое существование староверов продолжается и целью его является сохранение истинной веры – устоев древлеправославия. Поэтому прошлое для староверов важно и как ряд событий, подтверждающий мессианское значение староверия. Поскольку вплоть до XX века история старо-

верия как научная саморефлексия не существовала в силу сложившихся обстоятельств (гонения, запрет на высшее образование и т.д.), прошлое староверия предстает в виде устного (отчасти и письменно фиксированного) нарратива, имеющего агиографические черты. Сведения о расколе и первых старообрядческих мучениках, а также основателей старообрядческих согласий и толков передаются и закрепляются в памяти как образцы (схемы) событий прошлого, неизменно повторяющиеся в мире антихриста.

Память о прошлом, прежде всего память о предках, имеет для староверов-беспоповцев особый смысл: отсутствие священной иерархии восполняется духовным авторитетом предков и наставников. Публикации в вышеназванных изданиях свидетельствуют о формировании универсальной модели (автомодели по Лотману), которая должна служить кодом для самопознания и самодешифровки текстов всего пласта культуры староверия. Так, *«Меч Духовный»* в целом ориентирован на постоянное мысленное возвращение ко времени раскола и причинам возникновения староверия. В качестве центрального исторического источника газета предлагает публикацию фрагментов «Винограда Российского», жизнеописания страдальцев за Старую Веру, составленного настоятелем Выговского пустынножительства Семеном Денисовым¹⁹. Образы мучеников древлеправославия, несломленных в самых суровых испытаниях, дополняются материалами, касающимися непосредственной религиозной практики староверов и подтверждающие справедливость ее отличий от православия²⁰. Редакторская колонка газеты может рассматриваться как код к дешифровке публикуемых текстов в контексте современной ситуации. Подчеркивая преемственную связь с кружком Ревнителей родной старины²¹, редактор обращается к читателям с постоянным призывом «заканчивать духовную спячку» и жить достойно памяти своих благочестивых предков, при этом завуалировано указывая на актуальные в старообрядческой среде проблемы «духовного вольнодумства»²², борьбы с «атеистами в масках верующих»²³. Общий характер материалов указывает на стремление издателей провести строгий водораздел между истинными ревнителями древлеправославия и «дельцами от староверия»²⁴, на вопросы современных староверов о догматических разногласиях в качестве авторитетных ответов публикуются высказывания деятелей староверия начала XX века, освященные соборным признанием Поморской Церкви²⁵. Традиционными зна-

ковыми текстами являются произведения Аввакума, фрагменты которых также появляются на страницах этой газеты. В целом, «*Меч Духовный*» и «*Поморский Вестник*» имеют более или менее выраженный историко-краеведческий характер: основной объем публикуемых материалов составляет информация о юбилеях старообрядческих общин в Прибалтике и сведения о значимых в истории староверия личностях. Однако при этом во всех материалах подчеркивается преемственность традиций и образа жизни современных староверов традициям и укладу их предков. Особенно акцентируется вопрос воцерковления молодежи, создание и работа воскресных школ²⁶. По понятным причинам латвийские староверы мало связывают свое прошлое с Россией, в большей степени они чувствуют свою принадлежность к родине предков и к местам, где похоронены их предки. Это подтверждается целой серией публикаций родословных известных старообрядческих семей²⁷. В каждом биографическом очерке значимыми элементами жизнеописания личности являются глубокая укорененность в религиозных традициях предков (происхождение из верующей старообрядческой семьи), путь самообразования и следование фамильным профессиональным традициям (торговля, предпринимательство), благотворительность (пожертвования на нужды храма и малообеспеченных прихожан). Особенно акцентируется память о былой благотворительности и восстановление этих традиций в современной ситуации: имена жертвователей часто появляются на страницах этих изданий с неизменно позитивным отзывом об их деятельности. Отметим, что и среди обычных прихожан современных старообрядческих общин благотворители всегда пользуются уважением, которое относится в большей степени к самому акту жертвования, чем к личности дарящего.

Оба издания ставят перед собой еще одну важную задачу: в условиях достаточно большой разобщенности латвийских староверов делается попытка их объединения на основе общей памяти о прошлых заслугах староверия. Поскольку староверие представляет собой в большей степени «культуру текстов» (в отличие от «культуры грамматик»²⁸), постоянная актуализация текстов прошлого является единственной возможностью наступления будущего. Однако миссия сохранения ценностей предков в староверии не редуцируется лишь на хранение закатевшего канона, – древлеправославное благочестие сохраняет свое значение только в практическом его соблюдении. Поэтому следование

«заветам старины», для современных староверов означает реализацию этих заветов в современном контексте, культурные коды которого отстоят так далеко от языка староверческих текстов, что при их «прочтении» возникают зачастую диаметрально противоположные версии: от ортодоксально-консервативных до либеральных. Однако в любом случае латвийские староверы успешнее, чем другие русские обретают вновь свое прошлое, свидетельствующее об их исторических корнях в Латвии и возможном будущем в этом же культурном пространстве. Для большей части латвийских русских, несмотря на один объединяющий их язык, общего прошлого, отмеченного однозначными ценностными ориентирами, не существует, и, к сожалению, пока нет оснований говорить о том, что их объединяет единое будущее.

В заключении следует отметить, что в современной социокультурной ситуации Латвии возможно выделить по крайней мере два подхода к интерпретации исторического опыта староверия. С одной стороны, в саморефлексии староверов распространено мнение об особом статусе староверческой культуры, стремление выделить себя из общего понятия «русского национального меньшинства», причисляя себя к «кореным латвийским русским» (например, в противовес «советским русским»). Несмотря на то, что староверы также высказывают озабоченность по поводу националистически ориентированной официальной политики, они тем не менее неизменно подчеркивают свою гражданскую лояльность латвийскому государству и умение находить общий язык и взаимопонимание как с местными жителями, так и с государственными структурами. С другой стороны, в массовом сознании латышского обывателя сложился позитивный образ русского старовера (как литературного персонажа, как наиболее нейтрального «другого»). В латышских масс-медиа староверы и староверие рассматривается как идеальная модель сосуществования разных этнических и конфессиональных групп. Свидетельствует ли это об интегрированности староверов в латвийском обществе? Складывается впечатление, что староверческая субкультура смогла выработать культурные механизмы, позволяющие приспособиться к любой политической ситуации в силу принципиальной отчужденности от нее (модель отношения к миру «антихриста»), поскольку культурный диалог между староверами и «внешним миром» не является принципиально необходимым для сохранения староверческой культурной традиции.

PAST AS FUTURE: OLD-BELIEVERS' CULTURE IN THE CONTEXT OF PRESENT-DAY CULTURE IN LATVIA

Nadejda Pazukhina

Latvian Academy of Culture

Article is dedicated to problems of introduction of old-believers' values into the framework of the contemporary culture. In broader perspective, this subject matter allows to get access to wider perspectives, primarily problems of minorities, as well as ways to adapt notions and values of the past to present-day social and cultural values.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Hцlscher L. Neue Annalistik. Gцttingen, 2003. S.46-52.

² До сих пор, несмотря на многочисленные критические замечания, сохраняет актуальность высказанное еще в 1920-х гг. мнение французского социолога Мориса Хальбвакса (*Maurice Halbwachs*) о том, что содержание и форма памяти индивида напрямую зависят от «коллективной памяти» социальной группы, к которой он принадлежит.

³ Подробнее о первых поселениях староверов в Латвии см. Подмазов А.А. Церковь без священства. Рига, 1973.

⁴ Переселение русских на территорию Лифляндии приняло массовый характер в конце XVIII в., когда после третьего раздела Польши Курляндское герцогство отошло к России, т.о. вся территория нынешней Латвии оказалась в составе Российской империи. См. Apine I., Volkovs V. Slvvi Latvijv. Etniskvs vzstures arcerzjums. R., 1998. С.100-108.

⁵ Подробнее см. Заволоко И.Н. Старообрядцы г.Риги. Рига, 1933. С.12-19.

⁶ Статистические данные за 1930 год. См. Ceturtv tautas skaitopana Latvijv. П дана. R., 1937. 86.lpp.

⁷ В 20-30-е годы наиболее значительные культурные общества староверов действовали:

в Риге – Старообрядческое общество в Латвии (1908-1914, 1923-1940, 1994 и поныне), общество «Гребенщиковское училище в Риге» (1864-1940) и молодежный Кружок ревнителей русской старины при нем (1927-1940), который имел филиалы в Даугавпилсе (1928-1940, староста – В.Х. Балышев, руководитель воскресной школы и хора – А.Д. Макеев), Елгаве (1928-1940, староста – С.Л. Савельев, руководители – наставник И.И. Алексеев, Г.Т. Рошонок) и Резекне (1932-1940, староста и руководитель хора – Я.Н. Клосс), Певческое старообрядческое общество в Латвии (1932-1940);

в Даугавпилсе – Даугавпилское братство (1907-1915, 1924-1940);
в Резекне – Старообрядческий христианский союз (1930-1935) с филиалом в Даугавпилсе, Илуксте, Лиепаве.

⁸ Статистические данные за 1925 г. См. *Otrv tautas skaitopana Latvijv 1925.g. 10.februvro. R., 1925.*

⁹ В 1996 г. русские составляли 32,6% населения. См. *Latvijas Statistikas gadagrvmata 1999. R., 1999. С.58.*

¹⁰ Процесс русификации протекал достаточно быстро. Если за период 1959-1979 гг. количество русских в Латвии возросло на 47%, то численность нерусских, считающих русский своим родным языком увеличилась на 78%. Подробнее см. *Volkovs V. Krievi Latvijv. R., 1996. С.47-52.*

¹¹ В 1989 г. из всех жителей Латвии, для которых русский язык был родным, самих русских было только 79%. Из всех жителей, которые считали родным латышский язык, латышей было 97%. Данные цит. по *Volkovs V. Krievi Latvijv. R., 1996. С.52.*

¹² Об этом подробнее см. *Volkovs V. Krievi Latvijv. R., 1996. С. 53-61.*

¹³ Например, пресловутая реформа образования, согласно которой с 2004 г. преподавание в средней ступени национальных школ должно быть преимущественно на латышском языке.

¹⁴ Представление о благоприятной политике в отношении национальных меньшинств, проводимой в ЛР 20-х гг., лишь отчасти соответствует действительности. Как показывают исследования архивных документов и прессы тех лет, «национальный вопрос» решался с большим сопротивлением националистически настроенных партий (см. Фейгмане Т. Русские в довоенной Латвии. Рига, 2000. С.96-125). Также как и популярное в массовом обиходе «ульманисовское время» не является оптимальным образцом государственной политики (см. *Stranga A. Ebreji un diktatvgras Baltijv (1926-1940). R., 1997.*)

¹⁵ См., например, интервью с латышским автором нового романа о староверах «Секреты» П.Банковским: Современный латышский писатель о русских староверах // *Поморский Вестник. Р., 2004. №2 (14). С.37.*

¹⁶ Оба издания рассчитаны в основном на староверов, в свободной продаже в старообрядческих общинах доступны для всех интересующихся, а также направляются как обязательный экземпляр в Латвийскую Национальную библиотеку.

¹⁷ Например, конфликт в Рижской Старообрядческой общине между консервативно настроенными членами и сторонниками сближения с единоверием.

¹⁸ См. Шахов М.О. *Философские аспекты староверия. М., 1997. С.89-113.*

¹⁹ *Меч Духовный. Рига, 2000-2003. №1-№9.*

²⁰ Постоянную рубрику «Христианские беседы» готовит нынешний председатель Духовной Комиссии при Центральном Совете Древлеправославной Поморской Церкви Латвии о.Ф.Бехчанов.

²¹ Газета «Меч Духовный» учреждена в 2000г. как печатный орган Культурно-просветительного общества им.И.Н.Заволоко, руководителя кружка Ревнителеев родной старины (1927-1940) и издателя журнала «Родная Старина» (1927-1933).

²² Возлюбленные о Христе староверцы... // Меч Духовный. Рига, 2000. №1. С.1.

²³ Алексеев П. Колонка редактора // Меч Духовный. Рига, 2001. №4. С.2.

²⁴ Меч Духовный. Рига, 2003. №8. С.2.

²⁵ Меч Духовный. Рига, 2003. №3, с.3. №5, с.3.

²⁶ Меч Духовный. Рига, 2003. №4, с.2. Поморский Вестник. Рига, 2000. №7, с.8-9 и др.

²⁷ Поморский Вестник. Рига, 2001. №1 (8), с.15. 2003. №2(11), с.13. 2004..№1(13), с.21.

²⁸ Лотман Ю.М. Проблема «обучения культуре» как типологическая характеристика //Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб., 2000. С.417-419.

INTO DEHUMANIZATION AND BACK – THE JEW IN GERMAN FILM FROM THE 1920^{IES} TO THE PRESENT

Walter SUESS

Western Washington University, USA

This paper will attempt to show how Jews in German film of the 20th century were more and more vilified in films of the Weimar Republic and how thus the cultural framework was established to dehumanize Jews to such an extent during the Nazi regime that in their filmic representation they were stripped of all human dignity and the right to an individual existence.

The paper will proceed then with the representation of Jews in German film – both from the Federal Republic and the German Democratic Republic until unification in 1990. The analysis of these postwar films, which incidentally all deal with the Holocaust, will reveal how beginning with the film “The Murderers are among us,” from 1945 until the 2001 film “Nowhere in Africa,” Jews in their filmic representation not only regain their individuality, but with very few exceptions are represented as uniformly good and noble, who were led innocently into slaughter during the Nazi period. It should thus become clear that with the changing cultural paradigms in Germany after 1945 the representation of Jews also changed completely and because of the exclusivity of that complete change, is thus most likely still as far removed from the representation of the “real-historical” Jew as the labels from the Weimar Republic and the Nazi period.

The first part of the paper will demonstrate how basic existential fears and taboos were exploited in the creation and production of the enemy and the second part will deal with the sometimes futile attempts in post-war film making to rectify the Nazi myths of the Jewish villain and give the Jew back his/her humanity, albeit on the level of unreachable, courageous, super-human victims and heroes that in the end will not fit into the regular human society either, simply because they are too good for it. I hope to show that a simple exchange from an anti-Semitic perspective into a philo-Semitic perspective without a clear attempt of working up the historical past will not lead into deeper understanding of the former enemy.

The theoretical framework for this paper will come from Sigmund Freud’s concept of the “Id-Ego-Super-ego,” from Julia Kristeva’s book “Strangers to

Ourselves,” and Roland Barthes’ concepts of everyday myths and the language of signs.

The films I will touch upon include “The Golem,” from the Weimar Republic, “The Eternal Jew,” and “Jud СЪЯ” from the Nazi period, “The Murderers are among us,” and “Jacob the Liar” from the German Democratic Republic and “The Tin Drum,” “The Comedian Harmonists,” and “My Mother’s Courage” from the Federal Republic of Germany.

The paper will conclude with a brief excursion into mainstream American Hollywood productions to demonstrate how filmic representation and creation of the enemy but also the friend continues to be biased and because of this bias will ultimately not help to further the understanding of the historically “real” other in society.

ВРЕМЯ ЧЕЛОВЕКА – ВРЕМЯ СТРАНЫ

Вадим РАБИНОВИЧ

Российский институт культурологии, Москва

Нашему поколению в определенном отношении повезло: на наших глазах и при нашем участии вершится история в ее трагических разломах – в судьбах страны, но и в личных судьбах. Время страны и личное время каждого из ее граждан не только сошлись, но и схлестнулись – в со-чувствиях, против-чувствиях, пред-чувствиях.

Здесь, выразительности ради, необходима ссылка на одно примечательное высказывание Осипа Мандельштама: «Прообразом исторического события – в природе служит гроза. Прообразом же отсутствия события можно считать движение цифровой стрелки по циферблату. Было пять минут шестого, стало двадцать минут. Схема изменения как будто есть, на самом деле, ничего не произошло. Как история родилась, так может она и умереть; и действительно, что такое, как не умирание истории, при котором улетучивается дух события, – прогресс, детище XIX века. Прогресс – это движение часовой стрелки, и при всей своей бессодержательности это общее место представляет огромную опасность для самого существования истории. Всмотримся пристально вслед за Тютчевым, знатоком грозовой жизни, в рождение грозы...» (1).

Не оттого ли формируется личный (и коллективный) опыт переживания времени истории как времени человека (= личности)? Малое время жизни каждого теперь уже вовсе не абстрактно соотносилось с Большим временем страны, а может быть, и всего XX века в целом (в контексте предшествующих веков), но в топике припоминания (в том числе и личной памяти), но и утопического предвидения (в том числе и личной мечты).

Так формируется в современном человекознании новый методологизм для исторических реконструкций следующей оппозиции: *текст жизни – жизнь текста*. В точке встречи текста и жизни время истории ощутимо особенно, как серпом по... живому.

Далее предлагается конкретная реконструкция одного художественного текста в виду движения исторического времени страны (20-е – 40-е годы нашего века) в культурно претворенном сознании творческой

личности – в пульсирующем (креативно-созидающем) времени. Иначе: в опыте переживания времен, взятых в модусе настоящего, и потому всегда актуального (*настоящего прошедшего, настоящего настоящего, настоящего будущего*) в обращенности, сколь не странно, к темпорологии Августина, хотя и в канун XXI века. Актуализация *канона*.

Но прежде, чем последует обещанная реконструкция художественного текста, необходимо представить имеющее отношение к делу размышление о времени истории (и человека в ней) – до начала; по ходу дела; в результате (2).

Прежде всего время начала, то есть культурного акта *in status nascendi*; иначе: культуры, понятой как череда начинаний в поле начинаний. Это, по сути дела, время при нуле времени (вибрация секундной стрелки вокруг нуля; или, что то же, – «речка движется и не движется»). Время же артефакта (*status finale* культурного акта) – время ставшего, то есть остановленного времени. Между артеактом и артефактом – жизнь того, кто воспринимает текст (артефакт), сводя его вновь к артеакту, то есть к про-из-ведению из хаоса (0 времени). Но и – авторское время, то есть художественное время, арт-время – от наброска к картине, от черновика к беловику в пафосе нескончаемых перебеливаний исходного наброска. Автор – герой (сюжет, персонаж, вид, звук, речь, письмо и т.д.) – зритель (читатель, слушатель и т.д.) существуют в «трехмерном» времени как времени жизни культуры в границах *произведение – текст*. Причем время предстает в квазиодновременности вихревого (точечного) времени (0 времени), линейно-финально-возвратного (произведение – текст – произведение) времени и времени общительного [(то есть социокультурного, культурно-исторического, лично-творящего – *объемного* времени автора – героя – читателя (слушателя, зрителя и т.п.)].

Причем все три обозначенные здесь темпоральных субстанции так или иначе соотнесены с обычным физическим (=биологическим) временем субъекта культуры (творца ли, «потребителя» ли...) с кризисными (=смертеподобными) квазиостановками, так сказать, *по жизни*, – но в виду вечности, где время избыто окончательно. В виду вечности, то есть в томлении субъекта культуры приобщиться к ней (впрочем, именно тогда он и становится *человеком в культуре*)(3).

Итак: 0 времени – объемное время творчества (личность, история, культура) – вечность (вновь 0 времени; но зато этически сублимированный 0).

(Заметим: данное рассуждение лишь методологического конструктивизма ради представлено в виде *следующих* друг за другом предложений. В художественной же – в широком смысле – реальности живет всецелость, неквантуемая одновременность логически разновременных процессов. Но правила дискурса, пускай и культурологического, обязывают...).

Приблизительно так можно обозначить *времена актов творения*.

А теперь их, то есть эти времена, предстоит соотнести с большим временем XX века в их конгениальности, предположенной нами априорно, то есть пока на глазок и навскидку – интуитивно.

Каково же оно – это самое *большое время* XX века? Посмотрим...

Нелепо было бы считать, что XX век взвихрил привычное течение времени из прошлого через настоящее в будущее. Турбулентная гетерогенность XX века по разным его параметрам эту естественную линейность времени, ясное дело, не упразднила. В этом отношении век как век. Впрочем, и то, что в нем окончательно «распалась связь времен», – тоже не слишком ново. Ведь и в шекспировско-гамлетовском шестнадцатом, помнится, было не лучше.

Нам сейчас важно специфицировать образ этой гетерогенности – конфликтного многообразия *времен* XX столетия, сложивших его *большое время*. Попытаемся представить хотя бы в самом общем виде эту темпоральную типологию.

«Другое искусство» – «Другая наука»... Синхронно возникший в своей двучастности *образ культуры* рубежа веков – прошедшего и нынешнего. «Двуполушарный» со взаимным просвещением обоих полушарий образ в тон и пандан. Конгениальное подобие. Прежде всего – новый тип «обличения невидимого» (визуализация сущностей); включение наблюдателя в экспериментальную ситуацию в новой физике (подобно сему – зритель импрессионистской картины, стоящий в строго определенной точке обозревания картины, и *только потому* видящий эту картину внятно: зритель и картина купно и есть физически фиксированное художественное пространство картины в ситуации *именно этой развески* при данной освещенности); опыты с определением скорости света – максимально возможной, *предельной* из всех возможных

скоростей чего бы то ни было; открытие общей и частной теорий относительности с избыванием массы в энергию (концепт пространственно-временного континуума); принципы дополнительности и неопределенности Бора – Гейзенберга; образ Вселенной Фридмана (визуализация «ничто» и его «экспансия» в теории расширяющейся и сжимающейся вселенной); цвето-световые теории в области нелинейной оптики (в рифму «Черному квадрату», скрывшему все цвета спектра солнечного света – этому художественно-теоретическому концепту беспредметности – вещной, цвето-световой, мертвяще-порождающей в вибрирующем, мерцающем времени возникновения-уничтожения как разрушительно-созидательного образа авангарда) (4); и, как венец этой «другой науки» (одновременно и «другого искусства»), метафора «световой год» как мера пути пространственной протяженности, представленной мерою времени.

Далее. Первая среди всевозможных практик попытка обогнать историческое время, обшопать естественный ход событий – большевистско-советский пара-социальный, пара-культурный эксперимент на одной шестой части суши длиной почти в 75 лет (а с последствиями – и посейчас). Вспомним: катаевское «Время, вперед!», «Пятилетку в четыре года», «Белый квадрат» «светлого будущего», оставившего страну без будущего и – как *утопию* – в *нигде*. Так время как выпавшее из самого себя совпало с пространством в *нигде* (=утопии). И потому и то и другое (купно) аннигилировано *навсегда* и *навезде* в наказание за *никогда* и за *нигде* – за пятилетку в четыре года, за *Октябрьскую* революцию в *ноябре*, за шолоховское *черное* солнце над страной (в занебесье), за платоновский «Котлован» в подземье; за апофеозы бесконечно случайных встреч, взломавших все причинно-следственные связи в нормальном времени и упорядоченном пространстве («Доктор Живаго»)... За бессчетные – и в самом деле гоголевские – «дни без числа».

Выпадение из лично-исторического времени, выталкивание из отеческих пространств, сонмы массовых безмогильно-безымянных умертвий (гулаги и войны).

Но не состоялась и вечность, потому что уничтожено время (= обмануто обгоном его) и стерто пространство, точнее – размыт в слогане о *пролетариях всех стран*...

А что же светлое будущее? – Но и оно как *образ культуры* есть результат «обгона» света. Но свет не догнать. Догнавший свет умерт-

вит его, превратив свет в тьму(=светопреставление). Если угодно – в конец света. («Черный квадрат» прорицает и это, *чуя правду* выпавших из времени исторических неправд.)

Но правды ради все же следует сказать, что полнящиеся жизнью (и потому причастные к вечности) мгновения возжигались в мертвящих лучах черных солнц. Это – прежде всего – в «лучистских» опытах русского авангарда (и, конечно, Кандинского тоже) и в поэтике русского акмеизма, действительно осуществившего «быть в культуре»:

*На стекла вечности уже легло
Мое дыхание, мое тепло.
(Мандельштам)*

«Светлое будущее» проредило («высветлило») и прошедшее, оставив из него что надо: бунтарей и разрушителей, обходившихся без «красивой жизни»: они – радетели еды и питья, обеспечивающих *только* физическое – *телесное* – время. (Ясно, что и с этим ничего не вышло.)

Компьютерная революция нового рубежа веков в пафосе всеземной общительности готовит еще одну метаморфозу *времени-пространства*: в едином поле пространства земли и времени, упразднившего поясное время. Каждый каждому – *лично и глаза в глаза*. Напрямую – из рук в руки, щекою к щеке – в пафосе разрушения мифа о массовой культуре.

Так – в первом приближении – может быть представлен гетерогенный образ *большого времени XX века*, сложенного из *отдельных* времен, но сохраняющих при этом свою особость – ощетинясь, ощерясь: невольно и торчком... Как примирить, смирить, сгладить?

Постмодернизм это пытается делать, *как бы* свершая времена в своеобразном квазисинтезе – в супермаркете всех стилей всех времен; составляя «гербарий культуры на сухом безветрии тишины»; в виде «массовой культуры для элиты» (*В. Рабинович – ранее*).

Куда живее культурная работа деятелей «Мира искусств», также представлявшего прошедше-настоящие стили в художественном пространстве модернизма (не тогдашнего ли подобия нынешнего пост-?). А, может быть, все это – к выбору магистрали для новой культуры, новой жизни в культуре нового человека нового века?.. Здесь мог бы пригодиться поливалентный опыт Кандинского с его чувством времени (времен) для понимания полистилистики большого времени двадцатого века в его вхождении в двадцать первый. Однако содержание данной статьи

предполагает иной текст – стихотворение ленинградского поэта Александра Кушнера «Воспоминания», датированное 1979 годом (5).

Вот оно, это стихотворение:

*Н. В. была смелишвою моей
подругой гимназической (в двадцатом
она, эс-эр, погибла), вместе с ней
мы, помню, шли весенним Петроградом
в семнадцатом и встретили К. М.,
бегущего на частные уроки,
он нравился нам взрослостью и тем,
что беден был (повешен в Таганроге),
а Надя Ц. ждала нас у ворот
на Ковенском, откуда было близко
до цирка Чинизелли, где в тот год
шли митинги (погибла как троцкистка),
тогда она дружила с Колей У.,
который не политику, а пенье
любил (он в горло ранен был в Крыму,
попал в Париж, погиб с Сопротивленьем),
нас Коля вместо митинга зазвал
к себе домой, высокое на диво
окно смотрело прямо на канал,
сестра его (умершая от тифа)
Ахматову читала наизусть,
а Боря К. смешил нас до упаду,
в глазах своих такую пряча грусть,
как будто он предвидел смерть в блокаду,
и до сих пор я помню тот закат,
жемчужный блеск уснувшего квартала,
потом за мной зашел мой старший брат
(расстрелянный в тридцать седьмом),
светало...*

Двадцать восемь лирических строк, составивших одно (обратите внимание – *одно!*) предложение. Все они, эти строки, представляют собой личные точно определенные вселенные. Причем каждая вселенная (а их семь – на каждую примерно по строфе) – миг действительно живого жеста, накоротко замыкается на конкретный исторический момент, а все вместе выстраиваются эти лично-всеобщие диполи в лироэпическую во всеобщее-личную историю нашей страны в ее наиболее драматических разломах. Время человека – время страны на их полувековом совместном пути и в их же бифуркационных окликаниях (=совпадениях?).

Эстетически и душевно потрясает следующее: короткое замыкание высочайшего напряжения лирического жеста (характерологическая особенность того или иного лирического героя) с почти протокольной строкой, как будто бы взятой из графы *причина смерти*, Свидетельства о смерти, представляющего собой характерологическую особенность нашей истории.

Что же делает каждый лирический герой (он же *почти* автор) этого стихотворения? Не успев начаться, тут же (или годы спустя, но все равно как сейчас) умирает. Жизнеспасительные миги-диполи, будучи цельно самодостаточными, складываются в кантиленоподобное историческое органическое образование, но через воспоминательно конкретное рассмотрение семейного альбома, например. Не оттого ли все двадцать восемь строк – одно предложение?

Лирический герой в кругу семейно и культурно близких. Одним словом, в кругу... В кругах: личности и времен. И каждый раз – из ряда вон – из этого круга, из этих кругов. За рамки. Со своею – кушнеровской – исторической развеской. «Когда бы жизнь домашним кругом...» Но не захотел. Выходил, но и возвращался.

Так формируется *мегамиг* (термин мой. – *В.Р.*) личной истории (или, что почти то же, – *исторически памятной личности*. – В. Библер). Но... чуть вслушаемся. Этим мигам семь. Чьих жизней эти миги – читатель помнит. Все они обозначены нерасшифрованными инициалами. Эти миги теплы, душевны, человечны. И вправлены в конкретные ситуации петербургских пейзажей (или петроградских, или ленинградских, или крымских, или парижских...). Моменты же истории связаны с прерыванием этих милых и дружеских жизней. При этом все они дискретны и, как видим, трагичны. Но эта дискретность выглядит контину-

альной, непрерывной – при событийной гетерогенности. Непрерывность же истории достигается тем, что все стихотворение, как уже сказано, представляет собой одно предложение на фоне дружески сцепленной по родству или по товариществу жизни семи человек, не считая автора. Так выстраивается мегавремя истории в ее наиболее трагических моментах. И все это наша – российская – история: *погибла, повешен, погибла, погиб, умерла от тифа, умер в блокаду, расстрелян в тридцать седьмом*. При этом один из погибших *любил неть*, и потому по иронии судьбы *ранен в горло*; а сестра Коли *читала наизусть Ахматову*... А на фоне *тридцать седьмого* (последняя смерть) *светало*... История, в своих конкретных моментах причастная каждому из героев стихотворения, становится большой историей страны, может быть, даже и всей Европы. Если прочесть стихотворение еще раз, можно усмотреть, что за троцкизм расстреливали много позже, чем в то время, которое описывается (для Нади Ц.). Блокады еще не было, а Боря К. уже ее предвидел («в глазах своих такую пряча грусть...»). То же и с другими событиями. Моменты истории не совпадают с мигами жизни. Точнее, могут не совпадать. Однако миги жизни и моменты истории на первый слух выглядят синхронными и принадлежащими нашей стране. Но при внимательном чтении, мы видим, что пространство европеизируется. И разные необычности происходят и со временем. Но как бы то ни было два параллельных ряда (личный и исторический) сплавиваются в *мегамиг* одной лично-общей советской истории. Этот самый *мегамиг* как концепт сопрягает все времена XX века (советского XX века!), акцентируя каждый раз определенный момент общей истории одного человека, его семьи, его друзей и семей его друзей как *длительный* момент истории. С течениями, водоворотами, противотечениями, заводами реки времен. В виду застопорившегося в личной, но и общей памяти времени. В воспоминаниях в пучине *мегамига*. Пандан межировскому:

*Умираю от воспоминаний
Над перекидным календарем.*

Но и вновь кушнеровскому:

*Времена не выбирают.
В них живут и умирают.*

Но и Антониеву (из шекспировской трагедии «Антоний и Клеопатра»), хотя и в переводе Пастернака):

*Любое время –
Время для всего!*

Так вот оно, оказывается, какое это лирическое – творческое – время! Оно – художественное. Поэтическое... В нем живет не столько человек, сколько его *образ*, складывая *образ* времени. Добродейный в *мигах* жизни, но жестоковывный в *моментах* истории. Жест жизни – всегда прекрасен (=удивителен), а момент истории – жесток (=смертеподобен). Вместе они и есть *мегамиг*, составленный из несогласующихся времен в их контрлинейности, с обратными экстримами и взвихренностями, разнологическими неупорядоченностями. И в целом «отсчитывающими» турбулентноп пульсирующее О-время. Время ноль. Ступор времени для третьего (вперекор понятийному и вперекор образному) полушария. Советское взломанное время, указующее не путь, а скорее антипуть. Однако бессильное отменить *время ноль* как время первосотворения, преодолевающее схемы логических порядков и всякие там рассудочные построения (см. предполагаемые предуведомления, которыми начата эта статья, и темпоральные реконструкции, которыми эта же статья продолжена). От *образца* к *образу*. В его историологической полноте. В стиховой – поэтической! – поливалентности, чтобы вновь – к новому логическому методологизму, но в изустности поэтического слова: к субъекту истории в его интересубъектности; истории в ее нелинейной интертемпоральности.

*А теперь поворот с антипути на путь...
Имитафоры. Связь имен.
Слогорифмы. Вязь судеб.
Мегамиг. Ясь времен.*

Начнем с начала: от поэтической яси (ясности) времен – через вязь родственных душ (судеб) – к связи имен, *чтобы каждый раз вновь и вновь челнок пониманья сновал и сновал в братской печали всех друг по другу...*

TIME OF HUMAN BEING – TIME OF MOTHERLAND

Vadim RABINOVICH*Russian Institute for Cultural Research, Moscow*

1. Our generation has been lucky in the making of History in its tragic breaks, which in fates of personality stir co-feelings, counter-feelings, and pre-feelings.

2. Thus, the experience of personality and general experience are formed during their joint existence. In the small space of a lifetime everyone and the big time of country are brought into proper correlation (the 20th c.), but also in the topic of remembering (and in personal memory) and in the topic of utopian dream.

3. Thus the new methodology in the science of the Human being is formed for the historical reconstructions of the conceptual *text of life – the life of text*. The time of historical experience is especially in the meeting point of text and life.

4. Thus the concrete reconstruction of the poetic text in the context of time of the country (1920-1940 years of the 20th c.) is represented. This reconstruction is the picture of the cultural consciousness of the poet in the pulsing creating time. Also, this reconstruction is represented in the experience of the time in the modus of Present (*Present in the Past, Present in the Present, Present in the Future*). As such, it is the actualisation of Augustine's temporology, taken as European canon.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Осип Мандельштам. Разговор о Данте. М., «Искусство». 1967. С. 77.

² См. Рабинович В.Л., Рылеева А.Н. Синий всадник еще в пути. Время Кандинского в большом времени XX века. // Вопросы философии. 1999. № 6.

³ Подробнее об этом см.: В.Л. Рабинович. Маски смерти, играющие жизнь (Тема и вариации: Пастернак, Мандельштам, Цветаева) // Вопросы литературы, январь – февраль 1998.

⁴ Подробнее об этом см.: Рабинович В.Л. Авангард как нескончаемое начало (К соче(чи)танию русской футуристической книги) // Вопросы литературы, январь – февраль 1996; Он же. Всегда – на первой странице // Вопросы искусствознания, X1 (2/97).

⁵ Александр Кушнер. Стихотворения. М., «Прогресс-Плеяда». 2000. С. 210-211.

ТЕХНОЛОГИЯ, ЭКОНОМИКА И ЧЕЛОВЕК: ДИАЛЕКТИКА СТИХИЙНОСТИ И СОЗНАТЕЛЬНОСТИ В ОБЩЕСТВЕННОМ РАЗВИТИИ

Александр СВЯТОВ

Южно-Уральский государственный университет, Челябинск

Развитие производительных сил, основным содержанием которого является развитие технологий, в конечном счете, определяет все прочие области человеческого бытия. Новые технологии дают человеку новые возможности в самых разных сферах. Но плоды прогресса науки и техники ведут сегодня и к разрушению окружающей среды, и угрозе уничтожения самого человека. Культура оборачивается против человека, поработачает его. Так рассуждал, и во многом не без оснований, Ж.Ж. Руссо. Таких оснований не меньше, а скорее, больше в современном мире. Практически любые достижения человеческого разума тут же находят применения далеко не в благородных целях. Но, конечно же, нельзя из-за этого пытаться остановить прогресс, призывать к возврату в пещерное состояние, создавать препятствия на пути научного познания. Делать это недопустимо по двум причинам: во-первых, это просто невозможно, а во-вторых, этот прогресс несет с собой и немало положительного, за преобладание которого и нужно бороться.

Но возникает неизбежный вопрос о том, как же выявить те критерии, на которые нужно ориентироваться, используя то или иное достижение прогресса. Очевидно, что без таких критериев людям в наше время грозит дезориентация и опасность самоуничтожения. Выявление таких ориентиров, равно как и целенаправленные действия в избранном направлении, возможны только в результате разумных и скоординированных действий человечества, совместных усилий целых государств и народов. Иными словами, реально устранить опасность глобальных катастроф и обеспечить поступательное развитие человечества возможно только через *сознательное* действие, через регуляцию *стихийного*.

Таким образом, проблема соотношения *стихийности и сознательности* [1, с.460] в регуляции общественной жизни, в том числе и, прежде всего экономической, заслуживает более подробного рассмотрения. Следует уточнить, что сознательность напрямую соотносится с сознанием

человека, а последнее здесь понимается как такая высшая форма отражения объективной действительности, которая характеризуется прежде всего знанием и пониманием, хотя его и нельзя «отождествлять только со знанием и языковым мышлением» [1, с. 436]. В нем всегда присутствует чувственно-эмоциональный и ценностный компоненты. Однако, «именно потому, что человек относится к объектам с пониманием, со знанием, способ его отношения к миру и называется сознанием. Без понимания, без знания, которое несет с собой общественно-историческая предметная деятельность и человеческая речь, нет и сознания. Любой чувственный образ предмета, любое *ощущение* или *представление* постольку являются частью сознания, поскольку они обладают определенным *значением и смыслом*. Знания, значения и смысл, сохраняемые в языке, направляют и дифференцируют чувства человека, волю, внимание и другие психические акты, объединяя их в единое сознание» [1, с. 436]. В целом же идеальное отражение внешнего мира, духовный, субъективный мир человека мы будем здесь называть *психикой* в философском смысле этого слова [1, с.393]. Сознание в обозначенном выше смысле является лишь одной из составных частей психики.

Связь материи и психики осуществляется именно через действие человека. С одной стороны, стимулом для действия является материя с ее объективными потребностями, воспринимаемыми и отражаемыми психикой, а с другой, психика, управляя действием, активно воздействует на материю, изменяет ее. Отсюда и возникают две линии зависимости, нашедших отражение в основном вопросе философии. Ряд авторов, рассматривающих проблемы экономики, пытаются встать на позиции идеализма, который утверждает, что именно сознание, идеальные сущности первичны, что они являются определяющим началом по отношению к материи. Так, П. Козловски, рассуждая о перспективах развития общества, пишет: «С увеличением свободного времени и перерывов для образования искусство, игра, наука и духовность, все богатство культуры займут более важное место в современной жизни. Это дает особые возможности для философии и религии. Такое развитие событий может означать конец эпохи модерна как эпохи общества, которое определяется прежде всего экономикой, и начало возвратно-прогрессивного движения в направлении общества, определяемого религией, духовностью и искусством» [2, с.159]. И чуть ниже он продолжает: «Преобразование индустриальной экономики в экономику услуг ведет

к тому, что нематериальные аспекты хозяйствования становятся важнее материальных» [2, с.160]. Материалистическая точка зрения заключается в том, что, в конечном счете, именно материальные, экономические аспекты бытия являются определяющими, но сознание при этом способно активно воздействовать на материю.

Очевидно, что напрямую действиями человека управляет его психика. Как отмечает Ф. Энгельс, «...все, что побуждает человека к деятельности, должно проходить через его голову: даже за еду и питье человек принимается вследствие того, что в его голове отражаются ощущения голода и жажды». И чуть ниже он добавляет: «Воздействия внешнего мира на человека запечатлеваются в его голове; отражаются в ней в виде чувств, мыслей, побуждений, проявлений воли, словом – в виде «идеальных стремлений», и в этом виде они становятся «идеальными силами» [3, с.49]. Таким образом, разного рода потребности как объективные свойства человека служат стимулом для действия не напрямую, а через психику, находя в ней отражение.

В природе действуют силы стихийной регуляции на основе присущих ей внутренних закономерностей существования и развития. Согласно современным научным представлениям, помимо человека там нет разумных сил, которые могли бы придать этим процессам некую целенаправленность. Как отмечает И.В. Вишев, «Нет совершенно никаких оснований приписывать природе способность творческой активности, поскольку последняя, по определению, непременно предполагает наличие разума и целеустремленности действия, тогда как в природе заведомо нет ни того, ни другого. В противном случае так или иначе, сознательно или нет, делается шаг к пантеизму и телеологии. Творческое начало может быть связано, насколько сегодня известно, исключительно с разумной деятельностью человека и никого иного» [4, с. 43]. Но сам человек, будучи существом биологическим, тоже является частью природы и также подвержен закономерностям природной регуляции. Человек пронизан стихийностью. Мало того, что все процессы в его организме протекают главным образом в силу стихийно сложившихся закономерностей – сама психика человека, как в частности, показал Фрейд, в значительной мере состоит из бессознательного.

Не все действия человека направляются сознательным компонентом психики. Человек часто действует бессознательно, «автоматически», не думая, под влиянием эмоций, стереотипов и так далее. Но он

действует и сознательно, осмысленно. В этом случае, прежде чем действовать, человек ставит себе определенные цели и выбирает средства их достижения. Именно в постановке целей и выборе средств действия и проявляется связь сознания с природой и практикой, то есть, именно в этом проявляется сознательное начало. Постановка целей и выбор средств невозможен без осмысления и понимания сути вещей, наличной ситуации и т.д. В той или иной форме, ближе к истине или дальше от нее, с глубоким проникновением в суть вещей или поверхностно, на основе научных знаний или обыденных представлений, но такое осознание и понимание обязательно происходит, если только речь идет о сознательном действии. Но даже в этом случае на действие человека всегда влияет и эмоциональный компонент психики, и сфера бессознательного, то есть стихийное начало. Более того, сам процесс мышления подчиняется законам, которые сформировались в процессе стихийного развития и не зависят от сознательной воли человека. Естественно, что в реальных действиях человека эти два начала часто переплетаются, и порой трудно отделить одно от другого. Но само их существование представляется бесспорным и очевидным.

Человек на основе осмысления тех или иных явлений ставить определенные цели и, действуя для их достижения, влиять на стихийные природные процессы, изменять их, создавать предметы, которых в дикой природе нет. Человек разумный возникает в результате стихийной природной эволюции, но он несет с собой качественно иной способ регуляции тех природных процессов, которые породили его. Это сознательное начало. Как отмечал еще Н.Ф. Федоров, «Природа в нас начинает не только осознавать себя, но и управлять собою» [5, с. 521]. Эту же мысль впоследствии проводит и Тейяр де Шарден, который считал, что с возникновением человека совершенствование мира осуществляется через сознание людей, причем важную роль в этом он отводил науке. Таким образом, можно говорить о двух противоположных способах регуляции природных процессов – стихийном и сознательном. Сознательная, разумная регуляция – это то влияние, которое оказывает на природные процессы человек по своей воле и разумению, стихийная регуляция включает в себя все то, что происходит помимо воли и сознания человека, только в силу объективных, естественных свойств и закономерностей природы.

Поскольку человек может существовать и развиваться только в обществе себе подобных, его взаимодействие с другими людьми явля-

ется главным объектом рассмотрения всех общественных наук. Характер этого взаимодействия определяется прежде всего экономической стороной этого процесса, т.е., той, которая имеет отношение к поддержанию жизни и созданию условий для самореализации человека [2, с.265]. В общественно-экономической области также имеет место стихийная регуляция. Стихия общественных процессов включает в себя закономерности более «низших» форм движения материи – механической, физической, химической и биологической, но к ним не сводится. Главной особенностью этой формы движения является то, что ее носителем является человек, а человек обладает сознанием, волей, то есть несет в себе сознательное, разумное начало. Иными словами, в отношениях между социальными субъектами (отдельными людьми), каждый из которых сам по себе обладает разумом, имеет место стихийное начало, не зависящее от сознания, воли, разума этих субъектов.

Общеизвестно, что экономическая жизнь общества определяется взаимодействием отдельных людей друг с другом и с окружающей природой. Какие же аспекты бытия лежат в основе этого взаимодействия и определяют его характер? Думается, что стремление человека к сохранению и реализации собственной жизни определяет его нацеленность на самого себя, на свое собственное благо, пользу и так далее. Отсюда возникает и стремление к совместному выживанию, сотрудничеству, и любовь к ближним, отсюда же проистекает и вражда между людьми, ибо один человек всегда воспринимает другого как благо для себя или как препятствие на пути получения собственной пользы. Отсюда интересы отдельных людей и разного рода социальных групп, классов, наций могут как совпадать, так и быть противоположными. Как писал Ф. Энгельс, «экономические отношения каждого данного общества проявляются прежде всего как интересы» [6, с.271].

Основные потребности всех людей примерно одинаковы – это определенный набор продуктов питания, вода, чистый воздух, одежда, жилище, бытовые удобства, обогрев, средства передвижения и так далее. Ресурсы для производства всего этого – полезные ископаемые, сельскохозяйственные угодья, запасы воды и прочее, имеющиеся в распоряжении человечества, ограничены. Многие из этих невозобновляемых ресурсов конечны, при этом запасов, например, нефти, природного газа, угля, урана, различных металлов и многого другого при современных темпах использования должно хватить на довольно короткий срок. Ограниченность

ресурсов с необходимостью ведет к борьбе за них. Очевидной причиной этого является ограниченность человека и среды его обитания в пространстве. По мере освоения космоса эта среда, ноосфера, конечно же, будет расширяться – это также необходимый и закономерный процесс. Но в любой исторический период времени она всегда будет ограничена степенью проникновения человека в глубины пространства. Преодолеть неизбежную историческую ограниченность человека в пространстве можно только путем устранения его ограниченности во времени [8, с. 17]. То есть, при теперешней конечности и относительной краткости человеческой жизни серьезно снизить остроту проблемы антагонизма экономических интересов не удастся. В своей работе, посвященной философии общего дела Н.Ф. Федорова, С.Г. Семенова и А.Г. Гачева справедливо отмечают: «...вопрос о богатстве и бедности вторичен и подчинен вопросу о жизни и смерти...». И чуть ниже они продолжают: «...учение «общего дела» убедительно показывает, что ни одна из этих проблем /социальных, национальных, экономических/ по-настоящему не разрешима при сохранении нынешнего, порождающего тотальную зависимость человека от стихийных, иррациональных сил порядка бытия. Социальная бедность, экономическая незащищенность, национальная рознь – все эти проблемы не суть первичные, они производные от других, более глобальных факторов, действующих не только в человеческом обществе: фундаментальной необеспеченности всех без исключения жизнью и здоровьем, этой общей, натуральной, так сказать, бедности, господства в бытии катастрофических, вызывающих естественные катаклизмы, стихийных сил, скудости и истощения природных ресурсов, взаимной борьбы и вытеснения как принципа существования особей [см. тж. 9, с. 5]. Невозможно уничтожить следствие, не борясь с причиной» [7, с. 52-53]. Эти принципы борьбы и вытеснения, «доставшиеся» человеку от стихийной эволюции и господствующие сегодня в социально-экономических отношениях, в современных условиях таят в себе опасность такого противостояния, в котором не будет победителей. Поэтому естественно, что сегодня все более крепнет понимание того, что людям следует направить свои усилия не на борьбу друг с другом или даже с дикой природой за жизненное пространство и ресурсы, а на борьбу с этой «натуральной бедностью». Становится все более очевидным, что назревает переход человека от существования в ограниченном пространстве и времени к бесконечно долгой жизни и освоению бесконечных пространств и ресурсов космоса. В

начале 21-го века заветная мечта человечества о долгой и здоровой жизни соединяется с реальной перспективой решения этой грандиозной задачи благодаря достижениям современной науки.

Таким образом, говоря о необходимости сознательной регуляции стихийных сил, мы неизбежно приходим к вопросу о сохранении и продлении человеком своей жизни, об улучшении качества жизни, которое прежде всего выражается в состоянии молодости, крепкого здоровья, хорошем самочувствии и так далее. Ведь именно это в конечном итоге является целью любой экономики, любой хозяйственной деятельности, любого общества или государства. Именно ради этого в конечном счете и создаются все технологии, какими бы далекими от нужд человека они ни казались. Благо человека, удовлетворение его потребностей является объективной основой для любой человеческой деятельности. Но то, что и сама деятельность, и созданные человеком средства зачастую обращаются против него же самого, обусловлено прежде всего неадекватностью познания, незнанием или неверным пониманием законов этого мира. Достичь максимально возможной адекватности познания можно только при условии, что в этом познании мы будем исходить из верных посылок. В противном случае все усилия по дальнейшему познанию и преобразованию действительности могут оказаться во вред нам же самим, что сегодня нередко происходит в глобальном масштабе. Думается, что таким отправным пунктом в познании должен быть вопрос о жизни, смерти и бессмертии человека. Он является центральным для любого мировоззрения – мифологического, религиозного и философского, как научного, так и ненаучного, теоретического, обыденного и любого другого [4, с. 4]. Решение вопроса о возможности достижения человеком бессмертия дает человеку смысл жизни. Думается, что современная концепция практического бессмертия [4] является наиболее адекватным решением этого вопроса в настоящее время. Подробное рассмотрение содержания этой концепции не является целью данного сообщения. Хотелось бы только высказать два основных соображения в связи с проблемой человеческого бессмертия, которые представляются наиболее важными.

Первое. Если прогресс человечества будет продолжаться, если не произойдет какой-нибудь глобальной катастрофы или иных событий, способных его прервать, то достижение человеком практического бессмертия неизбежно. Можно спорить о том, когда это произойдет, какими

будут пути решения этой задачи и так далее, но то, что это рано или поздно случится, не вызывает никаких сомнений. Можно поддерживать те усилия, которые предпринимаются на этом пути, и можно активно выступить против практического бессмертия. Можно быть исполненным оптимизма в свете грядущего решения этой проблемы и можно утверждать, что достижение бессмертия приведет к концу света или другим страшным вещам, как сегодня говорят многие представители религии и не только они. Но очевидно, что победа над смертью является давней мечтой человека, его коренной потребностью, необходимым условием для решения многих его проблем, для расширения человеческой свободы, для достижения человеческого счастья. Негативное отношение к идее практического бессмертия [4, с. 220] связано, прежде всего, с длительным отсутствием каких-либо ясных перспектив действительного решения этой задачи. По мере того, как такие перспективы появляются, что мы сейчас наблюдаем, это негативное отношение неизбежно сойдет на нет. С изменением этого отношения социальный заказ на исследования в области проблем [4, Глава 2] сохранения молодости и продления жизни будет все более мощным. Поэтому думается, что задача должна заключаться не в том, чтобы возводить препоны на пути научного познания и борьбы человека со своим несовершенством и не в том, чтобы запретами загонять исследования в этой области в подполье. Задача в том, чтобы готовиться к жизни в обществе, где смерть уже не будет для человека неизбежной, где прогресс будет осуществляться без смены поколений.

Естественно, что любое достижение такого глобального характера, как победа над старением и смертью, порождает, наряду с положительными результатами, и ряд новых проблем, которых до этого не было и не могло быть. Ясно, что их надо стараться предвидеть и заранее продумывать пути их решения. Как ясно и то, что положительный эффект от такого достижения многократно превышает те нежелательные последствия, которые могут возникнуть в связи с ним.

Второе. Человек растрчивает силы и немалые средства на множество бесполезных, бессмысленных, а порой откровенно вредных или опасных занятий. Пришло время вместо всего этого обратить серьезное внимание на решение триединой задачи – укрепления здоровья человека, сохранения его молодости и достижения практического бессмертия. Ее относительно быстрое решение возможно только при масштабных усилиях, привлечении больших сил и средств на уровне государств.

Будучи общей для всех людей, эта задача способна в какой-то мере объединить людей и сгладить остроту противостояния на разных уровнях. При всей неизбежности решения этой задачи, людям совсем не безразлично то, когда она будет решена – при жизни нашего поколения или, скажем, через два столетия. Это зависит от степени понимания серьезности и актуальности данной проблемы всеми теми, от кого может зависеть ее решение. Ибо без сознательных усилий человека она не может быть решена.

В заключение хотелось бы привести еще одно высказывание из статьи С.Г. Семеновой и А.Г. Гачевой: «Делом человечества должна стать сознательная регуляция природы: овладение стихийными, слепыми силами материи, перестройка собственного несовершенного организма, выход в космос, и наконец, вершина регуляции, в которой сосредоточиваются все ее усилия – победа над смертью...» [7, с. 33]. Воистину это тот путь, которым может и должно сегодня идти человечество.

TECHNOLOGY, ECONOMY, AND HUMAN BEING: THE DIALECTIC OF THE ELEMENTAL AND CONSCIOUSNESS IN SOCIAL DEVELOPMENT

Aleksandr Svyatov

South Urals State University, Chelyabinsk

The driving force in the development of productive forces and economic relations is technological development. New technologies give people new opportunities in various spheres. But these opportunities are not always used in the best way. Today, the fruit of the progress of science and technology lead to the destruction of the environment and the threat of annihilation of mankind. There appears inevitably the problem of establishing the criteria by which the use of the achievements of progress will be guided. As it has become obvious today, without such criteria people are threatened with disorientation and self-destruction. Establishing appropriate guidelines and then maintaining purposeful action in the selected direction are possible only as a result of rational and coordinated efforts, including the joint efforts of whole states and nations. In other words, it is possible to eliminate the hazard of global catastrophes and to ensure the progressive development of mankind only through conscious activity – through regulation of the elemental.

The resources of our planet are limited. With the constantly growing needs of people, the struggle for the use of these limited resources is inevitable. The use of modern technologies in this struggle is an actual threat to the existence of life on Earth. The obvious cause of the threat is the boundedness of the human being and the environment of his habitation in space. Though the environment of our habitation is permanently extended due to the exploration of outer space, the use of this outer space is historically limited. It is possible to overcome the historical boundedness of the human being in space only by removing his time limits. The immense task of overcoming the space and time limits of human life was begun by biocosmists at the beginning of the 20th century. Only by being consciously guided by such wide-scale purposes, which concern virtually everyone without exception, mankind is capable of reversing the dangerous antagonism between different social classes, states, religions etc. The achievement of such purposes, as the extensions of human life, the preservation of its optimum parameters, and meeting the safety needs of mankind, as well as solving many other associated problems, is possible only through the conscious regulation of the elemental forces of nature. At the same time, the correlation of the elemental and consciousness is a not simple problem. Rather, it is a complex problem requiring thorough consideration.

ЛИТЕРАТУРА

1. Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. – 5-е изд. – М.: Политиздат, 1987.
2. Козловски П. Принципы этической экономии. СПб.: «Экономическая школа», Санкт-Петербургский государственный университет экономики и финансов. Высшая школа экономики, 1999.
3. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. С прил.: К. Маркс. Тезисы о Фейербахе. – М.: Политиздат, 1985.
4. Вишев И.В. На пути к практическому бессмертию. – М., 2002.
5. Федоров Н. Ф. Сочинения. – М.: Мысль. 1982.
6. Маркс К., Энгельс Ф. – Соч. Т.18.
7. Проблемы иммортологии. Книга 3. Проблема человеческого бессмертия в русской философии: значимость естественнонаучного и научно-технического обоснования подходов и решений. – Челябинск, издательство ЧГТУ, 1996.
8. Биокосмист. – 1922 №3-4.
9. Биокосмист. – 1922 №1.

ИДЕЯ КАК ВЛАСТЬ

Елена ЦЕЛМА

Латвийская академия культуры

- Они воюют, потому что у них разные точки зрения?

- Можно и так сказать.

- Получается, что там две противоположные точки зрения, да?

- Ну, да. Хотя противоположных точек зрения в мире – примерно полтора миллиона. Или нет, пожалуй, больше.

- Выходит, в мире почти никто ни с кем не может подружиться?

Наверное. Практически никто ни с кем подружиться не может.

Харуки Мураками

Вот так обыденно просто и в то же время бесконечно печально заканчивается один из разговоров героев романа Харуки Мураками «Пинбол 1973»¹. ***Думаю, что в этих словах очень по-детски, ярко и непосредственно выражена трагедия человечества, находящегося во власти идей, точек зрения, концепций.***

Европейский рационализм Нового времени, основания которого заложила Античность, принципиально монологичен. Его вершина – система Гегеля, сумевшего рассмотреть все многообразие мира как результат саморазвивающейся идеи. Даже Кант, раскрывший сложность, антиномичность человеческого сознания сам попадает под власть собственных идей. Особенно это чувствуется в последней его «Критике» – «Критике способности суждения», где он принцип априори, который так хорошо работал в двух «Критиках», распространяет на эстетическое суждение, или суждение вкуса. И чем больше сопротивляется ему материал, тем интереснее, глубже его исследование.

Нельзя однако забывать, что человеческое познание в самых разных областях, выдвигая концепции-парадигмы, осваивало новые пласты реальности. Тем не менее, доминирование в общественном сознании той или иной политической, моральной, научной, религиозной и даже художественной идеи постоянно вызывало конфликты, трагическое противостояние иным идеям. И это не только сожжение еретиков, крестовые походы, борьба за чистоту расы, борьба с генетикой и кибернетикой в далеком и не столь далеком прошлом, но и сегодняшний мир с его противостоянием западной и мусульманской цивилизаций.

Нередко новая идея начинает претендовать на Истину в последней инстанции. В восторженной статье о З. Фрейде Стефан Цвейг утверждает, что XX век доказал истинность идей Фрейда: «Требуется ... большее напряжение для того, чтобы мыслить вне их, чем для того, чтобы мыслить ими» (1, 300). «Его (Фрейда – Е. Ц.) влечет только чистая, стопроцентная истина» (1, 322). И это не только утверждение Цвейга. Достаточно внимательно вчитаться в самого Фрейда, чтоб увидеть, что он любое явление культуры считает возможным объяснить, исходя из своих идей. В статье «Достоевский и отцеубийство» Фрейд анализирует «Братьев Карамазовых» с точки зрения ненависти писателя к своему отцу и комплекса вины, используя некоторые факты биографии писателя. От романа Достоевского по существу ничего не осталось: психоаналитик Фрейд убил художника Достоевского. Выбор персонажей Достоевского (насильники, убийцы, эгоцентрики) Фрейд объясняет существованием «таких склонностей в его внутреннем мире» (1, 271). Художественное произведение, его структура, поэтика устранилась. Все подчиняется идеям психоанализа. И, наконец, вывод Фрейда, сделанный им на основе психоаналитического исследования трагических поисков героями Достоевского Бога. Что же видит здесь человек, находящийся под властью своей идеи? «Достоевский упустил возможность стать учителем и освободителем человечества. ... В этом, по всей вероятности, проявился его невроз, из-за которого он и был осужден на такую неудачу» (1, 270). Вот так однопланово – четко дается оценка сложнейшего феномена Достоевского. В этом плане интересно обратиться к творчеству Л. Шестова, пафос всех произведений которого связан с неприятием претензий разума на абсолютные истины. «Они хотят, чтобы все думали, что эмпиризм, т. е. вся действительность, для них не существует, что им нужны одни

только чистые идеи. И чтоб поддержать эту фикцию, они являются на люди не иначе, как облаченные в пурпур высоких слов» (2, 57).

Не отрицая позитивной роли идей в развитии культуры, нельзя не видеть того негативного потенциала, который проявляется в одержимости идеей, в какой бы сфере жизни это не проявлялось, что особенно важно в XXI веке, когда процессы глобализации остро ставят вопрос о существовании человечества в целом.

Г. Флоровский, русский богослов и философ, очень интересно, на мой взгляд, будучи в эмиграции, оценивает роль идеи революции для нескольких поколений русской интеллигенции. «Долгие годы революция была русским идеалом. Образ революционера казался общественному сознанию высшим типом патриота, совмещавшим в себе возвышенность стремлений, любовь к народу, ... и готовность жертвенного самозаклания на алтаре всеобщего счастья» (3, 52). Власть этой идеи была настолько сильна, *что было стыдно* не сочувствовать революции. М. Гершензон в статье «Творческое самосознание» (знаменитый сборник «Вехи») утверждает, что хотя по этой дороге шли единицы, «все остальные не шли по ней, но не шли и по другим путям, потому *что другие пути считались недостойными*» (4,93; курсив мой. – Е.Ц.). Идея встала над человеком, требуя подчинения.

Существует ли альтернатива власти Идеи? Думаю, что диалог, о котором в начале 20 века почти одновременно заговорили такие разные мыслители, как М. Бубер, Ортега-и-Гассет, М. Бахтин, может стать такой альтернативой. Войны, социальные катаклизмы начала XX века и предчувствие новых потрясений – вот та почва, на которой вырастает идея диалога-Встречи (М. Бубер), диалога-понимания.

Для М. Бубера («Я и Ты», «Диалог») любое другое из безличного оно может стать ты, если произойдет Встреча. Знаменитый пример М. Бубера об иудее и христианине, которые спорят о сущности Христа. У каждого из них своя Истина, и они кажутся непримиримыми. Но они обнимают друг друга, так как есть нечто, что сближает их. Они не враги, не чужие: они верят в Бога. И Вера делает возможной Встречу, *хотя полного согласия быть не может*.

Хосе Ортега-и-Гассет в «Размышлениях о Дон Кихоте» утверждает живую «страсть понимания», которая одна может уловить связь. В противном случае «ненависть ... которая аннигилирует все значимое, ценное: ненавидя, мы отстраняем от себя объект ненависти с силой спущен-

ной стальной пружины» (5, 7). И далее: «Никогда не поверю в любовь к своей государственной символике, если не буду убежден в его искреннем стремлении понять врага и в его уважительном отношении к вражескому знамени» (5, 11). Заметим, что речь идет об уважении к иной идее, стремлении понять ее, не разжигая в себе ненависти к чужому, т. к. «злоба – это излучение сознанием собственной неполноценности» (5, 12).

Может, не совсем прилично рядом с этими удивительными словами, зовущими к пониманию – Встрече, упоминать «творения» некоторых современных латышских «идеологов». И тем не менее... Небольшая книжечка «Латвия без гомосексуализма» проникнута звериной ненавистью к иному. Первый раздел написан главным идеологом А. Гардой и называется «Гомосексуализм как особая форма сатанизма». А. Гарда претендует на знание космической истины вообще (не только по отношению к гомосексуализму). Создавая своеобразный коктейль из Ветхого и Нового Завета и «Живой этики», Гарда именует гомосексуалистов дегенератами и полагает, что «они должны быть изолированы от общества», а «практикующий гомосексуал по своей природе не может быть хорошим художником, т. к. ориентирован на дегенерацию». (Видимо, А. Гарда плохо знает историю искусства!) И все же – как оценить подобного рода идею? Может, тоже принять, пожав плечами? Вряд ли, т. к. у него *нет желания* понять другого, а лишь злоба и жажда разрушения. Кстати такова же его позиция и в отношении «колонистов». Вот ответ А. Гарды на вопрос корреспондента газеты «Вести»: «А как вы будете определять: кто из русских колонист, а кто – ваш человек?» – «Тот человек, который прямо сейчас встанет, например, рядом со мной, Гардой, и скажет, что он полностью поддерживает мои взгляды – наш человек». И здесь его взгляды выступают в качестве абсолютной истины.

Я вовсе не хочу выше сказанным призвать всех восхвалять гомосексуализм или защищать тех, кто не хочет быть лоялен к Латвийскому государству. Речь совсем о другом – о способности или неспособности (нежелании!) понять проблему другого, который, прежде всего, человек, а уж потом гомосексуал, русский, латыш... Понимание – длительный, сложный процесс. Это процесс диалога не только с другим, но и с самым собой. Это сомнения, вопросы, душевное беспокойство – все будет на этом пути. Не будет только идеи – догмы, разделяющей людей на своих и чужих. При этом идея Другого в диалоге рождается не как отгалкивание, а как драматическое, напряженное преодоление чуждости.

Именно об этом не устает говорить в своих работах М. Бахтин, которому пришлось самому испытать власть беспощадной Идеи и как ученому, и как человеку. Его работы «К философии поступка», «Автор и герой в эстетической деятельности» создавались в 20-30-е годы. (Об этом времени написаны «Котлован» Платонова и «Мы» Замятина.)

В центре внимания М. Бахтина человек, обладающий *ответственным сознанием* за любое свое отношение, действие и даже за мысль и чувство. «Я» существует в мире лишь *в отношении с другими*. Другой – это и человек, и текст, и исторический факт, – иными словами, это любое бытие, у которого есть свой голос. Недаром Бахтин вводит термин – метафору «полифония». Этот термин появился в связи с анализом поэтики Достоевского, но несомненно имеет общеметодологическое значение. *Полифония других* голосов требует понимания, ее нельзя подчинить идее-концепции. Но это возможно лишь в том случае, если передо мной *другой, а не чужой* (у М. Бубера «Ты», а не «Оно»). Чужое находится по ту сторону смысла и понимания. Чужое ставит вообще под вопрос всякий смысл. М. Бахтин определяет понимание как отвечающее понимание, соучастное. «Я» так же нуждаюсь в понимании другого, как и он в моем понимании. «Я» становлюсь богаче, открывая другого. Чужим («Оно») можно манипулировать, подводя его под идею-концепцию (6, 318), что и делается, как правило, во многих идеологических концептах, подчиняющих себе многообразие бытия.

Позволю себе маленькое отступление, но на эту же тему. У советской писательницы Веры Кетлинской есть поразительное рассуждение о том, как она впервые увидела красоту церкви в Кижях, приехав туда через пятьдесят лет после того, как, будучи комсомольским руководителем, она уже бывала там. «Как я не видела и даже не знала, что совсем неподалеку такая красота? Мы смотрели на церковь враждебными глазами. И нужно было окончательно победить, чтобы в один прекрасный день без предубеждения взглянуть на старинную церковь и понять, что она прекрасна» (Кетлинская В. Вечер, окна, люди // «Новый мир». – № 6, 1972. – С. 138—139). Не думаю, что этой красоты не видели люди, не находившиеся во власти классовой ненависти, но юная комсомолка одержима этой идеей и не способна к диалогу, т. к. это для нее чужое, враждебное.

М. Бахтин смог создать глубокое исследование о Достоевском потому, что состоялась Встреча Бахтина и Достоевского. Именно Бах-

тин с его устремленностью к пониманию другого, к сочувствию другому увидел сложную полифонию поэтики Достоевского. Интересно, что почти одновременно с исследованием М. Бахтина появилась работа Н. Лосского о Достоевском, а ранее – работы В. Соловьева и К. Леонтьева. Однако лишь Бахтин не пытается «уложить» Достоевского в рамки определенной концепции.

Если человек входит в ауру диалога, то возникает проблема адекватности понимания. М. Бахтин убежден в возможности «уловить подлинный голос бытия» (7, 519). В небольшой статье «К методологии гуманитарных наук» он замечает: «Включение в диалогический контекст. Оценочный момент в понимании и степень его глубины и универсальности» (6, 361). На мой взгляд, здесь важны два аспекта: 1) сущность оценочного момента, 2) степень глубины понимания. Остановимся подробнее на этих проблемах.

1. Вне оценочного момента нет диалога. Однако здесь возникает опасность подчинения другому своему голосу (власть концепции). Поэтому так важна *ответственная позиция*, вступающего в диалог. Суть этой позиции состоит в том, что оценка дается с иных ценностных позиций. Бахтин здесь имеет в виду «высшего надресата», в качестве которого в разные исторические периоды выступают «Бог, абсолютная истина, суд беспристрастной человеческой совести, народ, суд истории, наука и т. п.» (6, 305—306). Этот уровень ценностей не выступает как догма. Напротив, он стимулирует диалог, рождая постоянное напряжение мысли.

2. Глубина понимания определяется способностью человека ввести в диалог более широкий социо-культурный контекст. Без этого понимание другого становится односторонним и очень легко может быть опять подменено одержимостью идей.

Бахтин убежден в *возможности понимания*. В результате этого автор диалога приближается к Другому, никогда не сливаясь с ним, не теряя себя. Так рождается многоголосие понимания.

Вторая половина XX века и начало нового века с еще большей остротой поставили проблему непримиримости идей и, увы, неприятия обществом идеи диалога. Российский литературовед С. Бочаров, подводя итоги сегодняшней жизни идей Бахтина в России и на Западе, с грустью говорит о том, что эти идеи с большим трудом входят даже в литературоведение. Книга о Достоевском, которая, по словам Бочаро-

ва, «произвела переворот в мире мысли, но она оказалась не очень нужной нашей армии “достоевсковедов”»². Видимо, мы не можем отказаться от жесткого монологизма концепций. Интересно, что С. Бочаров отмечает отсутствие школы у М. Бахтина, хотя его цитирование широко распространено. Видимо, нет и не может быть четкой схемы – структуры диалога. Поэтому и отсутствует школа, ориентированная на определенные парадигмы. Диалог требует индивидуального подхода, сочувствия, сопричастия. *Готов ли современный мир к этому?*

Передо мной работа Жана Бодрийяра «Прозрачность зла». Философ убежден в непроницаемости культур, в невозможности сближения с другим, в вечной разорванности, фрагментарности мира. «... чем больше вещи стремятся ориентироваться на понимание и универсальную гомогенизацию, тем более насущной становится тема вечной непримиримости. Нет решения проблемы того, что Чуждо. Чуждое вечно и радикально» (8, 206). Человек по-Бодрийяру обречен на непонимание, т. к. не в силах проникнуть в мир Другого. Поэтому человечество фактически мифологизирует и реконструирует события, факты и т. п. (7, 137). М. Бодрийяр действительно видит очень характерное для постмодернистской культуры очень свободное обращение с любым культурным текстом, свободную его деконструкцию. И с позиций этой идеи он пытается характеризовать современную культуру в целом, хотя современная культура многообразна и многоголоса. Монологизм философа очевиден. И все же Ж. Бодрийяр заставляет задуматься о возможности понимания в современном раздробленном мире. Неужели власть идей вечна и вечно противостояние идей, а, значит, и людей, наций, религий?

Если допустить, что это так, то иллюзорным становится представление о толерантности. И действительно нередко мы понимаем толерантность как мирное сосуществование, когда понимание вовсе необязательно. Так, в Латвии сосуществуют две общины. Каждая из них имеет свое информационное пространство, свою историческую память, а, значит, и свои представления о современной Латвии. Толерантность ли это? Да, если под этим понимать внешнюю сторону – отсутствие прямых конфликтов. Нет, если говорить о внутренних процессах понимания как интеграции – диалоге. И *автором* этого диалога, если использовать термин М. Бахтина, должна стать *основная нация* – латыши. Дискуссии в прессе и на телевидении, когда с обеих сторон представлены однозначно-монологические концепции, не рождают поля понима-

ния. На мой взгляд, эти дискуссии могут развлекать, ужасать, интриговать, но они не ведут к диалогу. У М. Бубера иудей и христианин обнялись, несмотря на принципиально разное понимание Христа, т. к. у них была общая ценность – Бог, вера. Существует ли сейчас эта общая почва для двух общин в Латвии? Несмотря на позиции радикалов, думаю, мы идем к этому. И общей ценностью для диалога должна стать Латвия как наш Дом.

И все же есть сфера, где власть идеи принципиально невозможна. И эта сфера – искусство. Художественное произведение как целостность, с одной стороны, является результатом конструирования, выражения смысла – художественной идеи. С другой стороны – это всегда образование многослойное, открытое, непредсказуемое как для автора, так для воспринимающего. Очень точно выразил эту мысль В. Кандинский: «Нет места этому «должно» в искусстве, которое вечно свободно», но там «действует принцип внутренней необходимости», «чувство границы», «художественный такт» (9, 36—37, 39). То, что мы называем художественным творением и есть счастливо найденный баланс внутренней необходимости и свободы. В то же время М. Бахтин говорит об опасности одержимости художника идеей, что ведет к потере художественности, к иллюстративизму. Массовое искусство (телесериалы и т. п.) дают пример этого.

Художник вступает в диалог с реальным миром, не воспроизводя его и не иллюстрируя идею. Он стремится постигнуть другого, не только с позиции здесь и сейчас, но и с позиций абсолютных ценностей. Если этого нет, то может возникнуть особое пустое эстетическое пространство, пространство, где есть все внешние признаки искусства, но нет смысла, художественной идеи. Все растворяется в игре.

В Новом Рижской театре с большим успехом идет «Ревизор» (режиссер А. Херманис). Спектакль, высоко оцененный публикой и критикой, переносит действие в последнее десятилетие советской действительности. Режиссер с помощью костюмов, деталей быта, включая даже запахи, создает легко узнаваемую атмосферу тех лет, усиливая комический эффект. Казалось бы, все отлично – зал полон, все аплодируют. Но, увы, из пьесы исчезли трагические нотки Гоголя. Получилось шоу по мотивам Гоголя, зарисовки из советского быта. Здесь уже нет власти идеи, но победа бессмысленности над смыслом (или меньшего смысла над большим). Здесь нет желания, поняв другого, что-то увидеть в себе.

Здесь лишь желание разрушить любые каноны, все подчинив игре и иронии, хотя это, без сомнения, художественное произведение. Думаю, что здесь та «иллюзия диалога» с Гоголем, о которой пишет Ж. Бодрийяр (8, 257), имея в виду культуру постмодерна, которая действительно уничтожила Другого, превратив его в элемент игры.

И все же не хотелось бы заканчивать на пессимистической ноте. Уверена, что у человечества нет иной альтернативы, кроме выхода к Другому. И, наверное, самое страшное сегодня – это одержимость идеей, что закрывает путь к Другому, превращая его в Чужого. Может быть, стоит принять плюрализм без границ, хаос разных точек зрения? И опять на помощь приходит М. Бахтин, для которого истина рождается как полифония разных точек зрения. И это многоголосие не есть хаос – разрушения, а попытка создания пространства отвечающего и ответственного понимания.

В 1999 году была издана книга известного в Латвии режиссера А. Шапиро «Как закрывался занавес». Об этой книге нужно писать отдельно, но в данном случае меня интересуют два момента: 1) А. Шапиро как режиссер. Как рождается спектакль? 2) А. Шапиро как человек, много сделавший для Латвии, которого обидела новая власть Латвии. Как это проявляется в книге?

Как режиссер (мое поколение помнит его прекрасные спектакли «Иванов», «Пер Гюнт», «В ожидании Айвара» и др.) Шапиро постоянно предупреждает об *опасности насилия режиссерского замысла*. Он говорит о поле диалога, где голоса автора, режиссера, актеров, оформителя спектакля, композитора, осветителей сцены и т. п. образуют сложную полифонию. Шапиро рассказывает об общении с М. Китаевым, А. Фрейбергом и другими. Перед читателем удивительное откровение режиссера, который в общении с другими открывает новое в себе, и рождается многослойный спектакль. Этими другими могут быть и простые люди – современники событий, о которых идет речь в пьесе, архивные материалы и т. п.

Честно говоря, я очень боялась читать эту книгу, т. к. было бы крайне неприятно увидеть озлобленного человека, который обижен и ничего не хочет понять. И здесь я вновь увидела человека – большого художника, который *пытается понять*, что произошло тогда, когда закрылся театр. Я не просто читала, а спорила с ним, соглашалась, удивлялась, сомневалась. А ведь это и есть главное в рождении понимания. И

у А. Шапино, несмотря на удачно сложившуюся потом театральную судьбу, болит сердце от сознания и своей вины в том, что произошло с театром. Жаль, что об этой книге так мало говорят в Латвии.

Список цитируемой литературы

- Фрейд. Влечения и их судьба. – М., 2000. (Стефан Цвейг, Зигмунд Фрейд.)
Шестов З. Л. Апофеоз беспочвенности. – Л., 1991.
Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. – Москва, 1998.
Вехи. Из глубины. – М., 1991.
Х. Ортега и Гасет. Размышления о «Дон Кихоте». – СПб, 1997.
Бахтин М. Эстетика словесного творчества. – М., 1979.
Бахтин М. Литературно-критические статьи. – М., 1986.
Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. – М., 2000.
Кандинский В. О духовном в искусстве. – Л., 1990.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Мураками Х. Романы. – Москва, ЭКСМО-ПРЕСС, 2002, с. 157.
² Бочаров С. Событие бытия. // «Новый мир». – № 11, 1995. – С. 214.

IDEA AS POWER

Jelena CELMA

*Latvian Academy of Culture
The Latvian University, Riga*

The author of this article analyzes the possibility of transforming an idea into absolute actuality. The power of idea is especially dangerous in the current phase of humanity's development. According to works of M. Buber and M. Bakhtin, the author shows the possibility of the polyphony of ideas. Contemporary postmodern culture is indicative of discrepant tendencies of fragmentary unity. Contemporary art provides affluent material for contemplation on this theme, which it can manipulate with perception.

THE ROLE OF VARIOUS CULTURE EXPRESSIONS IN THE PROCESSES OF POWER MANIPULATIONS

Inese SVIESTITA

Latvian Academy of Culture

*The unspoken truth is that behind the bloody conquest of
Iraq
is the conquest of us all: our minds, our humanity
and our self – respect at the very last.*

John Pilger, Australian journalist¹

Many political, economic and cultural changes have taken place in the 20th century. We cannot isolate the interpretation of the transformations, which have influenced every human from the analysis of the individual's existence. The relations between culture, especially various masterpieces and power raise the big issue among these various questions.

Nevertheless it is necessary to remember that nowadays the world must make a decision (as it has been many times in history) to give priority to humanity; otherwise the world could perish. Unavoidably, this expression possesses a romantic intensity because the world has existed for million years before us and hopefully it will continue its existence independent of man's predilection for disturbing everything. These conflicts – instances of which we notice every day – the clash of civilizations (in S. Huntington's interpretation) or religions etc., are impossible to solve by political means alone because these are not only physical conquests but also the conquests of our humanity.

The main focus of this paper is the questions of the use of the masterpieces (and especially, the pieces of classical music) in mechanisms of power manipulations. Traditionally culture is characterized as a phenomenon, which could help to escape from power and unification tendencies. This theme is not new, but at the same time it has not lost its topicality because nowadays it becomes ever hard to find motivation for the legal use of power. Every power (also so called democratic society) needs to acknowledge its legitimacy not only from the juridical and economic point of view but there exists also the problem of the moral acceptance of power.

Although power has many definitions², which depend on the research field and object in this case I am interested mainly in interpretation of the power of the state. What are a state and its power? I think that in the context of this paper the more appropriate is M. Weber's interpretation. He considers that the state is the totality of people, which claim to a monopoly on a legitimate physical violence.³ But, of course, it does not mean only a physical violence because every power must legitimise its existence at all levels (physical, spiritual, political, etc.) and in this case there is no difference between, for instance, absolute monarchies, various regimes or democratic states.

In fact, the model of Western ideal democracy at least in the context of nowadays propagates an idea that it is an ideal system because it defines interests of the individual as interests of the state. But it is only theoretically. Such interpretation creates the illusion that the point of view of the individual is important. Recalling P. Bourdeu's thoughts about the possibility to express a personal opinion, which is one of indicators of political democracy – this choice is not equally available to the rich and the poor people, the educated and the uneducated etc. In my opinion, the much more important question is that people have not similar possibilities to impose their opinion as truth to others.⁴ Therefore it is essential to find justification for the use of power.

I will not analyse the economic structure of society, military forces etc., which are the basis of every state. Among these factors culture and art also take an essential place because manipulation with art have influence on a man's psychological state. We can see results of such manipulation only after a long time.

According to P. Bourdeu's interpretation, a state is the result of concentration of different resources: economic, physical coercion, cultural or informative and symbolical. These resources or capitals create the state as the owner of the mega capital that in turn makes owners of different resources to endeavour to attain this mega capital.⁵ The cultural capital (which allows power wide possibilities of the manipulation) plays here a significant role.⁶ It is important to find various ways to manipulate with a man's consciousness. The masterpiece is suitable for use in manipulations because it has its own value, which has been consolidated through centuries. There is no necessity to verify this value even if people of different social classes do not understand this value. The sense of value plays an essential role in our society where everything depends on market value and money. But as a lot of people have inner antipathy to the market value it is significant to demonstrate another

value that could depress the market value or at least create an illusion of such activities. In this case it is crucial to attach exactly moral value to the masterpiece and to show that the state has a positive objective for its existence.

For instance, advertisements of commodities create the illusion that a product is just as valuable as the piece of music or painting, which is heard or seen in the background. Of course, we do not pay attention to this particular piece of music as it works to our subconscious.

Or another example – the *Eurovision Song Contest* and its signature, which is the theme from the M. A. Charpentier's *Te Deum*⁷ opening *prelude*. Mobile phone users can recognise this theme as the *Eurovision* tune and not as a Charpentier's *prelude*. Of course, we could discuss here whether music and culture as a whole, which is valued by a relatively small group of people, must be of the same value for the whole world, especially if there are a lot of people at all levels of society who do not know anything about the existence of such valuable "things". Maybe the actual value for our consumer and pragmatic technology-based society is, for instance, *Nokia connecting people*?

Moreover, people need such things, which would be easy to identify and where is no necessity to find symbols or specific ideas. The main idea is to increase selling. Indeed, what could be the motivation to combine the habanera from G. Bizet *Carmen* and a cream cleanser *Ajax*, F. Chopin's nocturne and a powder advertisement, J. Offenbach's famous can-can and *Always* etc.

What is the reason to use the pieces of classical music? According to J. Baudrillard, capital and wealth is immoral and without prejudices. It will function only if it has the barrier of the moral upper stratum. Therefore it is not important to establish who or what generates this public morality because it involuntary works for capital.⁸

Another reason why the culture (and in this case – classical music) plays the essential role between other forms of manipulation is the lack of sense in our society – life has no meaning. The flow of information increases and it is very difficult to find the meaning of existence in the modern world. Therefore it is necessary to replace non-existent value with something else.

Essentially, there is no reason to strongly condemn such activities because we see the same at the level of the state governance. Music takes a special place here. Moreover, there are no illusions that at the time when composers created their masterpieces society as a whole was educated and able to value these masterworks. No doubt, there are a lot of compositions, which are written to commend rulers and which is seen in the history of every state. Many famous

or less famous composers have written them. These compositions lose their importance after the end of the governance of the particular ruler or regime. However, classical music masterpieces are also played because, as it was mentioned previously, classical music has this special status of moral value. These are not pieces of political music rather the aim is political. Of course, there is a historical background because even simple compositions were dedicated to aristocrats in previous centuries. For example, Marc-Antoine Charpentier's *Vepres pour Saint Louis* – the idea of this composition is to celebrate the feast of St Louis which was also celebrated as the feast of the Sun King. And the motet No 14 *In honorem Sancti* (H.323) dedicated to St Louis actually appear to be intended for another king: His Majesty Louis XIV. It is necessary to remember that baroque music expresses order, the fundamental order of the universe. And baroque music set in historical context where the representative of the universe and the fundamental order was the king. But this was only a comment because the main focus of this paper is the processes in the 20th century. As it is impossible to analyse all examples I will focus my attention only to the one of the best-known examples, i.e., L. van Beethoven's music and especially to "Ode to Joy".

In fact, we can see deconstruction here, which is a characteristic feature of postmodernism. The masterpiece is divided although, in essence, it is indivisible. The fragment (nevertheless it is very a characteristic fragment) is divided into parts and there is an endeavour to find a new sense, which is not always similar to the author's idea.⁹

No doubt that very often the reception of art is political and ideological at some levels. Beethoven is no exception. There is a tendency to present Beethoven as a spiritual hero for masses and to adapt his music for political use. (In my opinion it is not a case when we can speak about politically engaged art and aesthetically engaged politics as this conception is used by, for instance, Claire Bishop¹⁰.)

Another aspect, which is both important and well known – this symphony (and also other masterpieces) functions not only in the real, historical world but also in the sphere of information. And according to J. Baudrillard, the sphere of information is a space where events are liberated from its essence. These events have possibility to come into being again but with another meaning. They can be broadcast at the political level of mass media.¹¹

No doubt, Beethoven himself wrote occasional music for political purposes and the best-known are *Wellingtons Sieg Oder Die Schlacht bei*

Vittoria or the *Battle Symphony* (Op. 91, dedicated to Prince Regent of England, later King George IV) and *Der glorreiche Augenblick* (Op. 136, written for the Congress of Vienna 1814). But at the same time his symphonies are universally exploited for various political ends and the piece of music has lost its primary purpose and have acquired a new political meaning.¹² But speaking about “Ode to Joy”, we must remember that the use of it is very contradictory. First, this piece of music has affected our technology – the compact disc format was made to allow the whole Ninth Symphony to be included on one disc.¹³ The Ninth Symphony has been used in television and films – the best known is S. Kubrik’s “A Clockwork Orange”, were the pleasures of the main character, Alex, are classical music, sex and random acts of ultraviolence.¹⁴ It is adapted for the Christian hymn “Joyful, Joyful We Adore Thee” (or “Hymn to Joy”).¹⁵ But there is nothing unusual in such situation. Various interpretations are typical for masterpieces and especially music. But there is not so unequivocal interpretation analysing it from the political aspect. Of course, Beethoven’s Ninth Symphony has not so deeply introspective character like, for instance, his last string quartets. It is addressed to humanity but interpreted by politicians. I will mention only some examples: Hitler celebrated his birthdays with Beethoven’s Ninth and it was played in German concentration camps. The BBC played it as an anti-Nazi symbol. Communists found here a call to classless brotherhood at the same time sending thousands and thousands of people to places like the Gulag. In 1972, the Council of Europe adopted Beethoven’s “Ode to Joy” theme as its anthem. Herbert Von Karajan, former Nazi party member rewrote it for solo piano, for wind instruments and for symphony orchestra. In 1985 it became the official anthem of the European Union.¹⁶ “Ode to Joy” also became the Rhodesian national anthem in 1974 – an anthem to apartheid.¹⁷ In 1989 students in Beijing Tiananmen Square played the symphony as a protest against tyranny.¹⁸ It was popular at ceremonies in the German Democratic Republic. And it was played to celebrate the GDR demise – it was played in celebration of the fall of the Berlin Wall (on December 25th 1989). L. Bernstein, who conducted this concert, substituted the word “freedom” for “joy” although there was no any other reason than political to change these words. These examples show that it is not possible to find the “correct” interpretation of the art if we look for political meaning. Society has underwent dramatic changes in the 20th century and the sense of heroism and universal humanism – in Beethoven’s adaptation “All human become brothers” or in Schiller’s

original: “beggars become the brothers of princes” become more difficult for the modern human to understand and appreciate. On the one hand, it will not be a bad idea if people use this or other masterpieces to express their ideals. But otherwise, politicians, who represent the state and every human have trivialised not only this piece of music. We can try to attach moral value to the masterpiece but it does not change anything while it is only a formal act. Perhaps when the Western world will stop to celebrate victories, fight wars, announce various declarations with this music or other masterpieces it will pass into another age and materialize in the real life its motto *In varietate concordia*.

REFERENCES

1. *Dictionary of the Social Sciences*. Edited by C. Calhoun. – Oxford & New York: Oxford University Press, 2002.
2. Foucault M. *Society must be defended (Lectures at the college de France, 1975 – 76)*. – London: Penquin Books, 2003
3. Foucault M. *The History of Sexuality. Volume 1, An Introduction* – London: Allen Lane, 1979
4. *The New Dicitonary of music and musicians*. Volume three. Second Edition. – Macmillan Publishers Limited, 2001.
5. Бодрийар Ж. В Тени Тысячелетия, или Приостановка Года. 2000 -<http://anthropology.ru/ru/texts/baudrill/shmill.html>
6. Бурдые П. Дух государства: генезис и структура бюрократического поля. Поэтика и политика. Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии Российской Академии наук. – М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1999.
7. Бурдые П. Социология и демократия. Поэтика и политика. Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии Российской Академии наук. – М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1999.
8. Вебер М. Политика как призвание и профессия // Вебер М. Избранные произведения. (Состл., общ. ред и послесл. Ю.Н. Давыдова). М.: Прогресс, 1990.
9. <http://www.choirs.org.uk/prognotes/Charpentier%20Te%20Deum.htm>
10. http://www.rca.ac.uk/pages/research/dr_claire_bishop_462.html
11. <http://encyclopedia.thefreedictionary.com/Tiananmen%20Square>
12. www.rhodesian.server101.com/national_anthem.htm
13. http://europa.eu.int/abc/symbols/anthem/index_en.htm
14. <http://www.cyberhymnal.org/hym/j/o/joyful.htm>
15. <http://encyclopedia.thefreedictionary.com/Symphony%20No.%209%20%28Beethoven%29>

16. <http://encyclopedia.thefreedictionary.com/A%20Clockwork%20Orange>

17. <http://www.snopes.com/music/media/cdlength.htm>

18. <http://www.research.philips.com/InformationCenter/Global/FArticleSummary.asp?INodeId=664&channel=664&channelId=N664A2147>

NOTES

¹ See: www.IslamOnline.net

² It is not easy to find the best definition because it depends on different forms of power (for example, control, influence), different bases of power (authority, force, in some cases we can speak about charisma etc.) and different uses. Of course, the most well known definition belongs to M. Weber who asserts, that power is “the ability to exert control over people, even against their will” - Dictionary of the Social Sciences. Edited by C. Calhoun. - Oxford & New York: Oxford University Press, 2002. – P. 378. But in this case and in the context with the power of the state the most appropriate is M. Foucault’s interpretation of power “as the multiplicity of force relations immanent in the sphere in which they operate.” (*Foucault M. The History of Sexuality. Volume 1, An Introduction* – London: Allen Lane, 1979, P. 92). It means that relations of power are synonymous with sociality and power is always presented in human relations therefore it is important to comprehend how power realizes in a real life. See also: *Foucault M. Society must be defended* (Lectures at the college de France, 1975 – 76. – London: Penquin Books, 2003).

³ *Вебер М. Политика как призвание и профессия // Вебер М. Избранные произведения: Пер. с нем. / Состл., общ. ред и послесл. Ю.Н. Давыдова; Предисл. П.П. Гайдено. — М.: Прогресс, 1990. — С. 645.*

⁴ *Бурдьё П. Социология и демократия. Поэтика и политика. Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии Российской Академии наук. - М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1999. - С. 119-124*

⁵ *Бурдьё П. Дух государства: генезис и структура бюрократического поля. Поэтика и политика. Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии Российской Академии наук. - М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1999. - С. 125-166.*

⁶ It is of course a controversial topic what has the main role in manipulations – state or masses because masses are so big and inert and they also have the possibility to impose on acceptance of they opinion.

⁷ The *Te Deum* dates from about 1692. It was probably written for the great Jesuit church of St. Paul in Rue St. Antoine, when M. A. Charpentier was *Maitre de Musique* there. It is necessary to remark that it was not typical for other French composers to use so large instrumental band in church music as Charpentier did. He uses the technique of contrasting full orchestral and choral forces with solo voices accompanied by just a few instruments. And as J. Bawden marks, at the same time Charpentier was

also able to unite “the conflicting elements of drama and devotion into a unified whole, coupled with an instinctive feel for ceremonial brilliance.” – see: John Bawden MMus, LTCL Musical Director Fareham Philharmonic Choir – see: <http://www.choirs.org.uk/prognotes/Charpentier%20Te%20Deum.htm>

⁸ Bodriņš Ю. Simulakri un simulbcija. – Roga: Omnia Mea, 2000 – 19.lpp.

⁹ Intonations of the “Ode to Joy” theme are seen in Beethoven’s music through roughly thirty years. One of the best-known examples is the Fantasy for choir and orchestra (Op. 80, 1808). Analysing from the point of musical theory we must remember that Beethoven transformed the structure of the symphonic cycle to show the most perfect expression of his thoughts. He put the slow part between scherzo and finale. It means that it was very important to prepare a final and especially “Ode to Joy”. Therefore it loses the basic meaning without other parts of symphony.

¹⁰ Claire Bishop is Course Tutor in Critical Theory for the MA Curating Contemporary Art. She studied History of Art at Cambridge University (BA) and Essex University (MA), where she received her doctorate in 2002. She continues to teach in the Department of Art History and Theory at Essex University, and also leads courses at Tate Modern. She is engaged in research leading towards a book on post-medium art and the politics of spectatorship. – See: http://www.rca.ac.uk/pages/research/dr_claire_bishop_462.html. She gave a lecture at the conference “A colonised space” in Riga in summer 2004.

¹¹ Бодрийяр Ж. В Тени Тысячелетия, или Приостановка Года. 2000 – <http://anthropology.ru/ru/texts/baudrill/shmill.html>

¹² For example, during World War I Beethoven’s music (mainly symphonies) was played in German Concert halls. Third Reich exploited the power of his music in it propaganda. Hitler’s death was announced on German radio with fragment from the Funeral March from the Third Symphony. At the same time Beethoven’s music was very popular in wartime Britain. – see, for instance, The New Dicionary of music and musicians. Volume three. Second Edition. – Macmillan Publishers Limited, 2001. – P. 113-115.

¹³ When Philips and Sony began collaborating on the development of the compact disc, Philips produced an 11.5cm, 14-bit prototype that held 60 minutes’ but at a late stage in development, the diameter of the CD was increased to 12 cm to accommodate a playing time of 74 minutes. There could be many various reasons why this length was chosen: it was Norio Ohga’s (Sony president) favourite piece of music, it was also Sony chairman Akio Morita’s wife’s favourite piece of music, it is also possible that conductor Herbert von Karajan (who recorded for the PolyGram label, a subsidiary of Philips Electronics) «demanded» it. In reality nearly all modern-day recordings of Beethoven’s Ninth Symphony (including the von Karajan recording with the Berlin Philharmonic often cited as the reference recording) are several minutes shorter than 74 minutes. The longest known performance, which lasted 74 minutes, was a mono recording made during the Bayreuther Festspiele in 1951 and conducted by Wilhelm

Furtwngler. – see: <http://encyclopedia.thefreedictionary.com/Symphony%20No.%209%20%28Beethoven%29>;

<http://www.snopes.com/music/media/cdlength.htm>; <http://www.research.philips.com/InformationCenter/Global/FArticleSummary.asp?INodeId=664&channel=664&channelId=N664A2147>

¹⁴ Stanley Kubrick uses the second and final movements in the film *A Clockwork Orange* but the opening measures of the second movement are known as the theme music for American news broadcast in the, the Huntley-Brinkley News Hour. – see:

<http://encyclopedia.thefreedictionary.com/Symphony%20No.%209%20%28Beethoven%29>

<http://encyclopedia.thefreedictionary.com/A%20Clockwork%20Orange>

¹⁵ A poem is written by Henry van Duke (1852 – 1933) in 1908. It was first published in the *Presbyterian Hymnal* in 1911.

Joyful, joyful, we adore Thee, God of glory, Lord of love;
Hearts unfold like flowers before Thee, opening to the sun above.
Melt the clouds of sin and sadness; drive the dark of doubt away;
Giver of immortal gladness, fill us with the light of day!

(verse 2)

All Thy works with joy surround Thee, earth and heaven reflect Thy rays,
Stars and angels sing around Thee, center of unbroken praise.
Field and forest, vale and mountain, flowery meadow, flashing sea,
Singing bird and flowing fountain call us to rejoice in Thee.

(verse 3)

Thou art giving and forgiving, ever blessing, ever blessed,
Wellspring of the joy of living, ocean depth of happy rest!
Thou our Father, Christ our Brother, all who live in love are Thine;
Teach us how to love each other, lift us to the joy divine.

(verse 4)

Mortals, join the happy chorus, which the morning stars began;
Father love is reigning o'er us, brother love binds man to man.
Ever singing, march we onward, victors in the midst of strife,
Joyful music leads us Sunward in the triumph song of life. –

See: <http://www.cyberhymnal.org/htm/j/o/joyful.htm>

¹⁶ See, for example: http://europa.eu.int/abc/symbols/anthem/index_en.htm

¹⁷ “Rise O Voices of Rhodesia” was chosen as the National Anthem of the Republic of Rhodesia after a national competition on 26th August 1974. The melody was taken from the theme of “Ode to Joy” but the lyrics were composed by a Mrs Mary Bloom who was a South African born resident. – see: www.rhodesian.server101.com/national_anthem.htm

¹⁸ see: <http://encyclopedia.thefreedictionary.com/Tiananmen%20Square>

ОТ ВЫСОКОЙ КУЛЬТУРЫ К ПОП-КУЛЬТУРЕ: ПРОИЗВОДСТВО И ПОТРЕБЛЕНИЕ КУЛЬТУРЫ

Юрате ЧЕРНЯВИЧЮТЕ

Вильнюсский Университет, Каунасский Гуманитарный факультет, Институт Социокультурных исследований, (Литва)

Формированию и процветанию потребительского общества в XX веке способствовало образование массового общества в конце XIX века, и в тоже время разворачивающаяся индустриализация. Когда производство, предназначенное для собственного потребления, было заменено оплачиваемым трудом, люди стали потребителями. Эти перемены способствовали формированию нового образа жизни с новыми ценностями и поведением.

Во второй половине XX века консьюмеризм стал повседневным явлением и его стали называть «стилем жизни». По мнению некоторых авторов, потребительское общество сформировалось примерно 1980-х годах: «массовое потребление проникло не только в экономику, социальную деятельность и домашнее хозяйство, но и в психологию, влияя на формирование идентитета и отношений...»¹. В это время шел процесс, когда общество потребителей было заменено потребительским обществом.

Потребительское общество стало важным идеологическим оружием, особенно во время Холодной войны. Очевидная эффективность Западного производства, проявлявшаяся предложением постоянно меняющихся потребительских товаров, считалась окончательным доказательством превосходства капиталистического рынка. Хроническая нехватка потребительских товаров, длинные очереди в магазинах и неэффективность советской экономической системы стала важной частью Западной пропаганды.

Социализм и культура

Исследователи социалистического общества отмечают, что в социалистической системе распределение недостающих ресурсов стало «бизнесом» бюрократии или «аппарата»: здесь шла жесткая конкуренция за право доступа к «котлу». Основными механизмами в этой системе были

личное влияние, коррупция и взаимно полезный обмен. Репутация и престиж бюрократии в социалистической системе опирался на возможности накапливать ресурсы, в том числе и культурные: образование, квартира, право публиковаться, посещение престижных культурных мероприятий, социальный достаток и т.д. Социалистической системе была свойственна форма конкуренции как попытки получить больше распределяемых ресурсов чем другие и таким образом продвигаться ближе к кругу привилегированных².

Исследователи отмечают, что сильное государство эффективно создает себя через культурные отношения со своими гражданами, легитимирует себя в повседневной практике, ее символы граждане не оспаривают. В этом смысле социалистические страны восточной Европы были слабые. Слабое государство контролирует своих подчиненных нормативными средствами: моральными императивами и идеологическими обращениями. Эта стратегия контроля называется «символически-идеологической»³, ей свойственно искажение ценностей и усилия насытить сознание соответствующими символами. Символическая стратегия способствует производству культуры. Главными производителями символов становятся интеллектуалы (термин «интеллектуал» употребляется в смысле З. Баумана, П. Бурдьё и М. Фуко; т.е. «интеллектуала» можно отличить по ресурсам и претензиям, которые используются в социальной борьбе. Это инновационные знания, истина, экспертирование как форма социального превосходства; или социальная позиция, которая основывается на символическом/культурном капитале).

Территория, которую занимают интеллектуалы, пересекается с территориями партийных бюрократов или «аппаратчиков»: термин «интеллектуаллы» больше указывает на социальное пространство, чем на категорию людей, пространство, которое указывает на взаимоотношения с политикой⁴. Конрад и Желени определяют интеллектуалов как основных репродукторов неравенства, на которых опирается распределяющая бюрократия⁵. Разделяя с интеллектуалами легитимацию, которая опирается на знание, и создавая личности, влияние которых основывается на знании, партия навязывает интеллектуалам привилегированную ситуацию. За партийным лозунгом «Партия знает лучше всех» видны претензии знания, с чем интеллектуалы могут соперничать и, имея средства, сформулировать альтернатив-

ные ценности, которые могут влиять на распределение ресурсов и установление целей.

Поскольку в социалистической системе рынок подавляется, культура не является товаром. Уже со времен И. Сталина и его комиссара по культуре А. Жданова, партийные бюрократы производство культуры понимали как второстепенную категорию идеологической деятельности, а искусство – как подсобное средство для внедрения идеологии. Все интеллектуалы, пользующиеся символическими средствами, формировали субъективность, необходимую власть имущим и любому лидерству или периоду, в котором доминирует символически-идеологический способ контроля.

Средства для производства культуры (помимо таких материальных средств как бумага, издательства или здания) составляют соответствующие накопленные знания, которые служат дальнейшему производству культуры. В социалистических государствах все знания и легитимную культуру производили огромные коллективы, общественные институты, получавшие больше ресурсов. Это культурные эквиваленты тяжелой индустрии, от которых требовалось, чтобы они были надежные и руководимые партией – бюрократия культуры обеспечивала установление контроля над всеми институциями культуры. Другим средством для производства культуры был язык, ставший идеологическим средством производства. Язык больше не отражал и не репрезентировал действительность: метафоры становятся важнее прозы, магические слова заменяют логические и описательные слова⁶.

В отличие от обществ западной Европы, где несколько веков происходила медленная эволюция, и где сознание в большинстве случаев формировалось практикой, а не дискурсом⁷, коммунисты намеревались быстро революционизировать сознание при помощи языка и производства культуры, как главных инструментов. Поэтому язык и культура сильно политизируются: элиминируются слова и символы, оскорбляющие пуританскую партийную мораль, слова и символы секса, гомосексуальности, Бога.

С возрастающей маркетизацией экономики это специальное значение культуры разрушалось, так как возникало много новых инициатив. Сознание стал формировать не дискурс, а практики (ненавязанные властью). Поэтому многие интеллектуаллы и производство культуры попали в кризис: они осознали свое несоответствие политике и обнару-

жили крушение своего престижа. Поскольку многие интеллектуалы имели реальную пользу от социалистического государства (доступ к распределяемым ресурсам), они ответили на изменившееся положение выросшим производством национализма⁸ и критикой новых форм потребительской культуры.

В пост-коммунистической Литве уже второе десятилетие происходит интенсивная трансформация в экономике и в социальной структуре общества – становление потребительской экономики, культуры и самого потребительского общества. Эти новые процессы носят двойственный характер: социалистическая экономика превращается в так называемую экономику свободного рынка, принося с собой новые потребительские ориентации в культуру, и вместе с тем сохраняя во времена социализма «выкованное» понятие о «высокой культуре и искусстве», монополия на которые еще с советских времен принадлежит интеллектуалам как производителям «высокой культуры и искусства» и экспертам вкуса.

После краха социалистической системы, скопившийся потенциал потребления, как и само потребление в Литве начали понимать как проявление свободы, и как деятельность, которая удовлетворяет самые разные потребности и прихоти. Потребительская культуры вызывает противоречивые мнения и оценки со стороны разных социальных групп, а также споры между разными поколениями производителей и потребителей культуры.

Разные подходы и оценки культуры условно можно сгруппировать на те, для которых культура является исключительно духовным, высокого интеллектуального мастерства и знания требующим занятием, «высокой культурой или искусством», и тех, для которых культура является продуктом – товаром, ориентированным на «кластеры» разных «культур вкуса», которых производят и потребляют разные социальные группы или «аудитории вкуса». В последнем случае стираются различия между так называемой «высокой» и «низкой» или популярной культурой, что приводит к отказу от унизительных коннотаций по отношению к последней.

Такое разделение мнений не есть явление, характерное только для положения в области дискурсов о культуре в пост-коммунистических странах (в числе которых находится и Литва) – подобные дискуссии можно обнаружить в публикациях о культуре в тех странах, где культу-

ра (не только массовая или поп-культура) уже со времен образования рыночных отношений и развития капитализма является товаром и продуктом потребления.

Постмодернизм и поп-культура

Постмодернизм разрушил устоявшиеся культурные ценности: не осталось простых точек отсчета, на которых можно было бы опереться, чтобы с легкостью отличить хорошее и плохое. Постмодернизм определяет как ситуацию, где масс медиа и поп-культура определяют и правят другими формами социальных отношений. Знаки поп-культуры и зрелища масс медиа все больше заслоняют чувство реальности людей. Масс медиа больше не является отражением действительности, но скорее ее искаженным видом. Масс медиа конструирует ощущения социальной реальности.

Постмодернизм подчеркивает стиль и наружность – появляется «идеология дизайна», «имидж поглощает нарратив»⁹ – потребление знаков и образов становится самоцелью. Это очевидно в поп-культуре, где внешность и стиль, игривость и шутливость заслоняют содержание. Виртуальная реальность компьютерной графики предоставляет возможность людям испытать разные формы реальности – происходит симуляция реальной жизни.

Культура постмодернизма все может превратит в шутку, эклектичный стиль, игру, симуляцию. Стиль становится важнее содержания, поэтому все труднее установить смысловую разницу между искусством и поп-культурой: идеолог поп-арта Энди Вархол прославился тиражированием знаменитых икон поп-культуры – М. Монро и Э. Прэсли – а также повседневных предметов потребления, таких как консервы с супом, бутылки кока-колы и т.д.. Как заметил В. Бенджамен, уникальная аура произведения искусства разрушается в процессе бесконечного его тиражирования¹⁰. С другой стороны, искусство все больше интегрируется в экономику, используется в рекламе, чтобы поощрять потребление и само становится товаром. Отличить экономику от поп-культуры становится все труднее. Поп-культура все больше влияния оказывает на потребление: символами поп-культуры пользуется реклама.

Де Серто отметил слияние материальных и семиотических культурных ресурсов в реальности потребительского общества¹¹. Автомобиль в таком обществе существует не как средство сообщения, но как

коммуникативный знак. Приготовление пищи на экранах телевизоров – это не только обучение технологиями питания, но и беседа-шоу. Повседневное потребление является культурным действием, во время которого поп-культура репродуцирует саму себя: программирует модели разнообразия, создает своего потребителя, борется за территории.

По мнению Д. Фиске, поп-культура гарантирует развитие разных дискурсов, мировоззрений. Поп-культура уменьшила возможность отдельного класса или группы людей целенаправленно формировать высокую культуру. С другой стороны, поп-культура либерализовала высокую культуру, сделала ее доступнее всем, кому хватает таланта и упрямства. Д. Фиске отрицает, что поп-культуру потребляет одномерный человек: поп-культура преодолевает классическое противопоставление между элитарной и массовой культурами, потому что имеет претензии охватить требования разных слоев населения¹². Поп-культура представляет собой многогранную социальную мозаику: те же самые элементы поп-культуры могут представлять разные значения и ожидания.

Другая особенность поп-культуры – смена сферы удовольствий. Цель поп-культуры – умножение удовольствий. Здесь всегда различают формы дозволенного и запретного удовольствия. Эрогизация поп-культуры, нейтрализация разрушений, приспособление к интересам потребителей, популяризация товаров – все это шаги обоюдных компромиссов. Поп-культура – это огромная индустрия отдыха, к гигантам которой принадлежат Дисней и Голливуд – мировые империи развлечений, организации отдыха, которые воспитывают не меньше, чем образовательные системы многих стран. Поскольку воспитательные цели поп-культуры противоречивы, то и ее воспитуемые представляют самые разнообразные слои населения, а конфронтация с воспитательными программами неизбежна.

Очень важной областью поп-культуры является предпринимательство свободного времени. Поп-культура заменяет предпринимательство свободного времени от репродуцирующей рабочую силу, обслуживающую основную деятельность человека, в самоцель, которая претендует занять не менее важное место чем производство. Сама производительная деятельность превращается в приготовление к удовольствиям свободного времени (иногда даже опасных для здоровья). Индустрия свободного времени начинает производить альтернативные реальности.

Поп-культура появляется в технологически высоко развитых странах и неакцентирует лицо своего потребителя, а подчеркивает доступность, открытость, разнообразие и равноправие форм культуры. Символом поп-культуры является не адресованный массам шлягер, а наушники Валкман (*Walkman*), при помощи которого в метро вагоне можно слушать и симфонии Л. ван Бетховена, и песни Битлз. Поп-культура указывает на стратегии, потребности и цели фрагментированного пост-индустриального общества. Очевидно, что такие изменения обусловили гибкость производства, смена крупносерийной продукции на серийную или единичную, разнообразие модульных товаров, рост объемов производства, чтобы удовлетворить потребности множества субкультур и вместе с тем гарантировать репродукцию противоречивого разнообразия.

Академизация поп-культуры

Изучение поп-культуры сегодня происходит в разных дисциплинах и теоретических конструкциях. Все эти подходы можно условно сгруппировать на три доминирующие направления: развивающееся направление культурных студий (*Cultural studies*), перспективу производства культуры (*Production of Culture*) и традицию студий поп-культуры (*Popular Culture studies*). Все перспективы уверены в легитимности исследований поп-культуры, но опираются на разные предпосылки о природе и последовательности производства и потребления культуры.

Поле культурных студий (*Cultural studies*) появилось вместе с попытками понять сложную сеть социальных и экономических процессов, в том числе индустриализацию, модернизацию, урбанизацию, массовую коммуникацию и глобальную экономику¹³. Впервые это поле исследований появилось в Великобритании в 1950-х годах и теснее всего было связано с Бирмингемским Центром Современных Исследований Культуры (CCCS). Фокус исследований культурных студий был достаточно широк: как утверждали их представители, культуру нельзя понять отдельно от других аспектов социальной жизни. Главная черта, которая выделяет культурные студии от других перспектив – акцент на субъективность и открытая политическая ориентация.

С точки зрения культурных студий, поп-культура является культурой подчиненных, потому что они активно сопротивляются этой подчиненности. Поп-культура составлена из различных фракций подчиненных и не имеющих власти людей¹⁴. В 1980-1990-е гг. культурные студии фоку-

сируют внимание на потребление текстов и на моментах сопротивления – ученые начали разрабатывать более глубокое понимание ценностей, используемых простыми людьми в повседневной жизни.

В противоположность культурным студиям, направление производства культуры (Production of Culture) меньше внимания уделяет разным значениям культурных текстов и процессу потребления культуры, а больше – анализу производства культуры. Тесно связанное с другими социальными науками и особенно с социологией, направление производства культуры возникло в США в середине 1970-х годов. Ранними теоретическими предвестниками этого подхода были работы Т. Адорно и М. Хоркхаймера о «культурной индустрии». Они утверждали, что объекты культуры производятся таким же образом, как и другие промышленные объекты. Конвейерное производство машин напоминает производство музыки или фильма. Стандартизация производства создает стандартные, меняемые объекты культуры, что в свою очередь неизбежно ведет к стандартизации потребления. Потребитель не является ни «активным», ни «созидающим», но редуцируется до гомогенной, недифференцированной массы, реагируя на культурные объекты одинаковым образом.

Современные представители производства культуры используют «аналитические системы социологии труда и организаций, чтобы понять как социальные ресурсы мобилизируются артистами, кинематографистами и как возможно производство культуры»¹⁵. Это не значит, что ученые полностью сводят производство культуры к экономике. Скорее процесс производства становится культурным явлением и так должен анализироваться. Эмпирически анализируя динамику групп, социальные сети, процесс принятия решений в организациях, этот подход пытается поместить поп-культуру в конкретные, идентифицируемые социальные и экономические процессы и институты. Наиболее известной дискуссией о поп-культуре в социологии являются дебаты о «массовой культуре». Понятие «массового общества» и «массовой культуры» обсуждалось после II Мировой войны в работах консервативных интеллектуалов (Т.С. Элиот, 1968) и марксистских мыслителей из Франкфуртской школы социологии.

В 1950-х и 1960-х гг. дебаты о массовом обществе и массовой культуре стали горячей дискуссией между теми, кто чувствовал политическое и эстетическое отвращение к развитому капиталистическому обществу и теми, кто утверждал, что само отвращение является классовой

реакцией, которая игнорирует эмпирическую реальность современного общества и культуры. Эти дебаты были пересмотрены Гербертом Гансом в 1974 году, который заявил, что «высокой культуре» не грозит опасность со стороны поп-культуры, что высокая культура является степенью, а не видом культуры. По его мнению, лучше признавать множественность «культур вкуса», а не иерархию между «высокой» и «низкой» культурой. Критика массовой культуры привела к изучению аудиторий и тех способов, которыми люди модифицируют или сопротивляются продуктам культурной индустрии. Над этим интенсивно работали в Великобритании: Пол Уйллис в этнографическом исследовании изучал двенадцать не-академических «обществ» и документировал их оппозицию к власти, их «контр-культуру» и связи с «рабочей культурой»¹⁶.

Социологи показали, что между классами существует неравное распределение продуктов культуры. Самой влиятельной работой, посвященной этому вопросу, стала работа французского социолога Пьера Бурдьё¹⁷, пытавшаяся показать как неравномерное распределение продуктов культуры среди классов репрезентирует и репродуцирует социальное и политическое неравенство.

Пол ДиМаггио утверждает, что критики массовой культуры левого толка указывают на «монопольную» ситуацию – что публика впитывает все предложения культуры, в то время как критики массовой культуры правого толка указывают на ситуацию соперничества, где публика получает то, чего желает. В противоположность, центральной чертой массовой культуры, по мнению П. ди Маггио, является «свойства индустрии, а не общества». Некоторые индустрии массовой культуры являются монополиями – например, индустрия телевидения (до появления кабельного телевидения) или печатание учебников для начальных и средних школ. Но другие индустрии массовой культуры – видео и аудио записи, журналы и т.д. – производят предметы для специализированной аудитории и соперничают между собой. Ричард Петерсон и Дейвид Бергер в своей работе о индустрии поп-музыки утверждали, что «степень разнообразия и новшества, доступных публике и степень массификации культуры зависит от структуры рынка и организационной среды специфических индустрий...»¹⁸.

В то время, как социология искусства фокусирует свое внимание на уникальном значении произведения искусства или гения – художника, персектива производства культуры фокусирует внимание на сеть

ограничений, которые определяют оригинальность и форму производимого продукта культуры. Направление производства культуры анализирует разнообразие сфер производства культуры, в том числе и «элитарную», и поп-культуру.

Третьей доминирующей перспективой является направление студий поп-культуры (Popular Culture studies), базирующаяся в США. Публикация первого журнала о поп-культуре (Journal of Popular Culture), образование Департамента Поп-культуры (Department of Popular Culture) в 1972 г., стали значимыми шагами в институционализации исследований поп-культуры в академических слоях США¹⁹. В этой традиции поп-культура определяется очень широко: «Поп-культура – это повседневная культура группы людей (...) это образ жизни, который свойствен многим членам общества»²⁰. Главная цель студий поп-культуры – легитимировать поп-культуру в области гуманитарных и социальных наук.

Обращение(циркуляция) культуры и культурная демократия

Для того, чтобы объединить производство и потребление культуры, употребляется понятие обращения (циркуляции) культуры, которое предполагает, что создание культурного значения функционирует не просто как переход, обращенный от производителя к потребителю, но как диалог. Значения культуры производятся в разных местах и циркулируют посредством сложной сети процессов и практик. Хотя производство и потребление являются главными местами для созидания значений, существуют и другие важные места. Например, реклама артикулирует и производство, и потребление, втягивая потребление обратно в процесс производства. Реклама является важным моментом обращения культуры.

По словам Поля де Гэ, существует пять важных культурных процессов, которые нужно подчеркнуть, изучая обращение культуры: репрезентация, идентитет, производство, потребление и регуляция. Чтобы изучать объект с точки зрения культуры, нужно изучать его «как он репрезентируется, какие социальные идентитеты связаны с ним, как он производится и потребляется и какие механизмы регулируют его распределение и использование»²¹. Анализируя цикл обращения, можно начинать с любого момента, потому что они пересекаются и формируют друг друга множеством способов.

Культура Литвы сегодня находится на переходном этапе от культурной индустрии к поп-культуре. Этот переход отличается моделью дотаций элитарной культуре, но существует и свободный рынок, и глобализация культуры. Постепенно усваиваются не только классические темы этнокультуры, искусствоведения, культурологии, но развивается и культурная антропология, начаты исследования субкультур, формируется менеджмент поп-культуры, который опирается на теоретическую парадигму культурной демократии.

Парадигму культурной демократии определяют как основанную на свободном выборе индивида, где роль культурной политики – не вмешиваться в предпочтения гражданина-потребителя, а поддержать его выбор регулятивной политикой²². Демократическая перспектива подчеркивает перемены во вкусах, которых так много в истории культуры.

Парадигма культурной демократии вслушивается в аудиторию как главное действующее лицо и исследует поведение потребителей, потому что потребитель культуры выполняет активную роль. Парадигма культурной демократии опирается на подходы социологии свободного времени, равенство возможностей и меняющуюся структуру рынка, чтобы отразить разнообразие вкусов и соответствовать вкусам каждого сегмента.

FROM HIGH CULTURE TO POP CULTURE: THE PRODUCTION AND THE CONSUMPTION OF CULTURE

Jyratl Cernevičaitė

*Vilnius University, Kaunas Faculty of Humanities,
Institute of Socio-Cultural Research, Lithuania*

The Making of Consumption Society. During the second half of the 20th century consumerism has established itself as a phenomenon of daily life and the contemporary lifestyle. Mass consumerism has penetrated economics, social action, and psychology, and it directs the formation of identities. The society of consumers has been transformed into the consumption society. During the Cold War, the consumption society was an important ideological weapon. The obvious efficiency of Western productivity, demonstrated by

the permanently changing supply of the consumer goods, was perceived as the ultimate proof of the superiority of the capitalist market. References to the chronic shortages of consumption goods, long queues in the shops, and the inefficiency of the Soviet economic system were important subjects in Western propaganda.

Socialism and culture. The reputation and prestige of the bureaucracy in the social system was grounded in its capacity to accumulate resources: education, apartments, the right to publish, the attendance of the prestigious cultural events, social affluence, and so forth. Competition attempts to overtake others by the quantity of the distributed resources personally appropriated, and to move in this way into the inner circle of the privileged. Whereas the weak socialist state controls its subordinates by normative means: moral imperatives and ideological appeals. This symbolical-ideological strategy distorts the values and saturates consciousness with the corresponding symbols. And this symbolic structure favors the production of culture. Under socialism, the main producers of culture are intellectuals, who are transforming themselves into the main reproducers of inequality, which has provided the footing for the redistribution of bureaucracy. Needing legitimacy, the party imposes on the intellectuals the privileging situation. However, party bureaucrats have understood the production of culture as the category of ideological activity secondary in importance, and they have conceived of the arts as a simple vehicle for the inculcation of ideology. Using symbolic means, intellectuals have shaped the subjectivity necessary to support the power structure during the period when the symbolically ideological modus of control dominated. The communists intended to revolutionize consciousness rapidly, chiefly by means of language and the production of culture. Therefore language and culture were strongly politicized and words and symbols, offensive to the puritan party morals, were eliminated. The increasing marketization of the economy has destroyed this particular meaning of culture. Consciousness has been increasingly shaped not by discourse but by practices (that have not been imposed by those in power). Therefore, many intellectuals and the production of culture came to the crisis wherein they discovered their unsuitability for politics, and the decay of their prestige.

Postmodernism and pop culture. Postmodernism has destroyed firmly established cultural values: essentially eliminating the simple reference points for the easy distinction between good and wrong. Mass media and pop culture are determining and governing other forms of social relations. The signs of

mass media and pop culture are increasingly obscuring the human sense of reality. The ideology of design is on the rise, and the narrative of culture is swallowed by the image, with the consumption of signs and images becoming the ultimate goal. With concentration on the surface and style, substance is eclipsed by witticism and jocosity. The virtual reality of computer graphics provides the possibilities for people to experience different forms of the reality - the real life is simulated. The culture of postmodernism tends to transform everything into a joke, eclectic style, play, and simulation. As style is becoming more important than substance, it is becoming increasingly difficult to identify the borderline between the arts and pop culture. Also the difference between the economy and pop culture becomes increasingly problematic. The impact of pop culture on consumption is increasing as the symbols of pop culture are used in advertising. Everyday consumption becomes a cultural action, by which pop culture reproduces itself - programming the models of diversity, creating its own consumer, fighting for territory.

Pop culture has liberalized high culture, making it accessible for all endowed with gift and perseverance. Pop culture supersedes the classical opposition between the elite and mass culture, because it claims to encompass the demands of the different strata of population. Pop culture is a multi-faceted social mosaic: the same elements of pop culture are able to express different meanings and expectations.

Pop culture emerges in technologically highly developed countries and does not emphasize the profile of its consumer. Instead, it emphasizes its accessibility, openness, diversity, and the equality between different forms of culture. Pop culture is symbolized by the hit song, but by the Walkman headset which can be used to listen to the Beatles' songs, as well as the symphonies of Ludwig van Beethoven. Pop culture represents the strategies, needs, and goals of the fragmented post-industrial society.

The academization of pop culture. The study of pop culture takes place in different disciplines and theoretical constructions, which can be aggregated into three dominant approaches: the Cultural Studies approach, the production of culture approach, and the Popular Culture studies approach.

The circulation of culture and cultural democracy. The circulation of culture presupposes that the production of cultural meaning functions not simply as the passage from producer to consumer, but as a dialog. Cultural meanings are produced in different places and are functioning thanks to complicated set of the processes and practices. Five important cultural

processes should be emphasized while studying culture: representation, identity, production, consumption, and regulation. To account for an object from the cultural point of view, it is necessary to investigate how it is represented, which social identities are associated with it, how it is produced and consumed, and what mechanisms are regulating its distribution and use.

The Lithuanian culture is currently involved in the transition from the industry of culture to pop culture. This transition is characterized by the model of subventions for the elite culture. However, free market and globalization are also present. Gradually, not only the classical subjects of ethnic culture, art studies, and cultural studies are assimilated, but also cultural anthropology is developing. Research on subcultures is being initiated and understanding for the management of pop culture is forming, guided by the theoretical paradigm of cultural democracy. This paradigm is defined by and grounded in the free choice of an individual, where the role of the politics of culture consists not of interfering in the preferences of the citizen-consumer, but in the support of her choice by the regulative policies. The democratic perspective emphasizes the change in tastes, keeps its ears open for the audience as the main acting person, and investigates the consumer's behavior.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Miles S. 2000. *Consumerism as a Way of Life*. London: Sage, p.8.

² Verdery K. 1991, "Theorizing Socialism: A Prologue to the 'Transition'", *American Ethnologist*, 1991, 18, (3) Special Issue "Representations of Europe: Transforming State, Society and Identity", pp. 419-439.

³ Verdery K. Op. cit.

⁴ Bauman Z. 1987. "Intellectuals in East Europe: Continuity and Change", *Eastern European Politics and Societies*, 1, p. 19.

⁵ Szelenyi I. 1982. "The Intelligentsia in the Class Structure of State-Socialist Societies". In Burawoy M. and Skocpol T., eds. *Marxist Inquires. American Journal of Sociology, Special Supplement*, Vol. 88, p.306.

⁶ Gross J.T.1988. *Revolution from Abroad: The Soviet Conquest of Poland's Western Ukraine and Western Byelorussia*. Princeton: Princeton UP, p.236-238.

⁷ См.: Bourdieu P. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge UP.

⁸ Verdery K. Op.cit., p.434.

⁹ Harvey D. 1989. *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Blackwell.

- ¹⁰ Benjamin W. 1968. *Illuminations*. N.Y.: Schocken Books, pp. 219-253.
- ¹¹ Certeau de M. 1997. *Culture in Plural*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- ¹² Fiske J. 2001. *Understanding Popular Culture*. New York: Routledge, p. 24-25.
- ¹³ Nelson C., Treichler P., Grossberg L. 1992. "Cultural Studies: An Introduction", in Grossberg L. (Ed.) *Cultural Studies*. London: Routledge, pp.1-22.
- ¹⁴ Fiske J. 1989. *Reading the Popular*. Boston: Unwin Hyman, p.1-2.
- ¹⁵ Mukerji Ch., Schudson M. 1991. "Introduction: Rethinking Popular Culture", in Mukerji C. (Ed.) *Rethinking Popular Culture: Contemporary Perspectives in Cultural Studies*. Berkeley: University of California Press, p. 28.
- ¹⁶ См.: Cohen S. 1980. *Folk Devils and Moral Panics: The Creation of the Mods and Rockers*. London: Routledge; Willis P. 1977. *Learning to Labor: How Working Class Kids Get Working Class Jobs*. N.Y.: Columbia UP.
- ¹⁷ Bourdieu P. 1984. *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge, Mass.: Harvard UP.
- ¹⁸ Ibidem, p. 448.
- ¹⁹ Harrington C.L., Bielby D.D. 2001. "Constructing the Popular: Cultural production and Consumption", in Harrington C.L. (Ed.) *Popular Culture*. Oxford: Blackwell, p. 5.
- ²⁰ Brown R.B. 1996. "Internationalizing Popular Culture Studies", *Journal of Popular Culture*, 30, pp. 21-37.
- ²¹ Gay du P. 1997. "Introduction", in Gay du P. (Ed.) *Production of Culture: Cultures of Production*. London: Sage, p.3.
- ²² Evrard I. 1997. "Democratizing Culture or Cultural Democracy?", *Journal of Arts Management, Law & Society*, 27(3), p.167.

ЗАГАДКА УСПЕШНОСТИ: МОЖНО ЛИ БЫТЬ ОПТИМАЛЬНЫМ В ЭКСТРЕМАЛЬНЫХ УСЛОВИЯХ

Елена ЯРОСЛАВЦЕВА

Институт философии РАН, Москва

Человеческая жизнь наполнена испытаниями. Поколения людей вынашивали идею идеального спокойного – райского – существования, которое позволило бы человеку почувствовать глубину счастья и удовлетворенности. Но в реальной жизни это удавалось немногим и только в отдельные мгновения жизни, но в целом идеал оказывался недостижимым. Недостижимым в этой, реальной, земной жизни.

Идея счастья и благополучия накрепко сплелась с представлением о прохождении через суровые испытания, нередко через катастрофу, разрушения, которые возвращают человека к состоянию баланса и равновесия.

Эта идея перехода через разрушения – вполне земная и даже – телесная. Она не требует серьезных теоретических рассуждений, но очевидна практически всем. Это опыт каждого и, кто не обделен памятью, может припомнить, что уже в детстве испытывал переживания потери и обретения. А становясь взрослее, человек просто навсегда оказывался в этом поле напряжений. Более того, он сам становился ареной борьбы этих сил, и должен был преодолевать желание дойти до конца в своих разрушительных потенциях, мнимый призрачным представлением о вечном счастье.

Находясь во власти борьбы этих внутренних сил, человек стал понимать, что они практически вечны и всеисильны. Оставалось их признать и как бы договориться о правилах существования, чтобы не иметь серьезных жизненных потерь и проходить испытания с честью.

По существу именно такая позиция в результате и выработалась. Она позволила мысленно дистанцироваться от всплесков природных сил и сделать жизнь более пластичной. Человек смог выбирать, бросаться ли ему в бездну испытаний, или придерживаться более спокойного пути. Хотя нередко этот, казавшийся более спокойным, путь приводил к не менее серьезным внутренним испытаниям.

Можно сказать, что всегда существовали типы людей, тяготевшие преимущественно к испытаниям и страданиям, жаждавшие апокалипсиса; а так же те, кто хотел от них уклониться, спрятаться. Вроде героев горьковского «Буревестника». Но между двумя крайними моделями существования всегда существует третья модель, которая удерживает в балансе и ту, и другую потребность, стремясь на этом построить свою жизнь. Такой человек понимает, что ни куда не деться от жизненных испытаний, особенно, если стремишься продвигаться вперед, и именно для этого нужны значительные силы. Но при этом нет необходимости доходить до края – за ним нет ничего, что важно живущему человеку. Следует заниматься земной жизнью и стремиться строить перспективу, в которой человек научится сотрудничать со стихиями, научится тратить энергию не на взрывы и разрушения, а на расширение собственных границ существования.

Фактически человек, современный человек, находящийся на грани возможности взрыва всей культуры, должен изобрести способ, создать инструмент, а прежде всего признать, что есть другой способ попадания в новый мир, отличный от разрушений старого. Это новое измерение связано с пониманием соотносительности человека с миром, с балансом, который существует между миром и человеком. Что не только «плохой» мир может вызвать в человеке злость и ярость, но и недостаточно сбалансированный человек может породить волну разрушений. Мир резонирует на человека. И человек ответственен за состояние мира. Иными словами, человеку не продвинуться в будущее, он не получит допуска, если не сможет овладеть собой.

Но современный мир уже не может жить без человека, он, сотворен, с помощью науки, человеком на всем воспринимаемом пространстве и именно человек усилил в нем перспективность, движение к будущему. Он породил аттрактор будущего. И именно в этом контексте надо рассматривать современное стремление человека к успешности.

Представление об успешности отражает стремление человека не просто попасть в будущее, но и задать качество существования. В определенном смысле – это желание уменьшить риски человеческой жизни. Но одновременно, стремление к успешности может вызывать как благоприятные, так и неблагоприятные оценки, поскольку усиливает значимость индивидуальности, а, следовательно, и сложность жизни, а в результате – повышает и риски. Здесь обнаруживает себя та самая неизбеж-

ность, от которой пытаются уйти многие: можно миновать много препятствий, преодолеть те преграды, которые не удавалось преодолеть другим, но за ними будут обязательно новые препятствия. Они порождаются именно тем, за счет чего человек преодолел предыдущие пороги – за счет своего творческого поиска, индивидуальных способностей решать задачи, умение нестандартно подходить к общеизвестным истинам.

Нестандартное соотношение с миром и порождает то, что еще раньше не существовало. Множество творческих индивидуальных подходов, практических реально преодоленных препятствий, способны в своей творческой насыщенности породить поле очень высокой неустойчивости. Это поле соотношений с результатами, выраженными (в математической понимании) иррациональными числами, это перспективы, новые задачи, к которым еще не найдены решения. Поэтому можно сказать, что преодоление одних рисков закономерно ведет к появлению других зон риска. Но тем не менее, это продуктивный процесс, которые вышел за пределы циклически воспроизводящихся разрушительных событий, породил новое пространство, открытое к возникновению новых соотношений. Это процесс с благоприятной динамикой роста, развития индивидуальных познавательных-практических отношений человека с окружающим миром.

И в этом случае крайне важно, чтобы каждый человек думал о своей успешности, старался продвигаться вперед, строя определенный прогноз и отвечая за него, за те способы, которые он использовал для решения поставленной задачи. В определенном смысле успешность как перспектива – это нравственная задача, поскольку само понятие успешности не имеет жесткого изначального определения, а раскрывается в процессе стремления человека к своей цели в различных своих значениях. На сегодняшний момент, в современном мире и в современной России успешность чаще всего сочетается с представлением о наличии у человека серьезной финансовой базы, которая помогает ему решать множество проблем, до того не посильных. Но при всем этом многие понимают, что за порогом обеспеченности человека ждут новые, порой не менее сложные проблемы. Вопрос не исчерпывается наличием ресурсов для решения тех или иных задач, для удовлетворения своих потребностей и даже капризов. Вопрос связывается с тем, как человек использует имеющееся благо, причем, ни инструменты использования, ни само благо не имеют устойчивых значений, чтобы можно было заранее определиться.

Благо раскрывается только по мере его употребления. Этическое знание не случайно веками расшифровывало содержание этого понятия. Это абстрактное понятие, в котором нет ничего завершенного: это поле обстоятельств, в котором заложена потенция, но в котором ничего заранее не гарантировано. Это перспектива, которая не существует без человека – только человек может создать определенный результат. Но и этот результат в своем качестве оказывается таковым (благим) не при всяком действии человека. Можно при больших стараниях испортить все благие начинания, несмотря на то, что и помыслы были чисты, и сил было много.

Благо как результат зависит от процесса, от того, как движется человек к перспективе, как он создает это будущее. Он скрыт в пластике движения человека по своему пути, на котором ему удастся или не удастся интегрировать в своих действиях свои личные индивидуальные потребности и запросы окружающего мира, как мира природы, так и мира людей.

Благо это одновременно и точка начала и критерий завершения определенного дела и определенного пути. Но появление его как результата нередко не подвластно человеку. Он должен действовать как бы не от себя, а быть своеобразным сосудом, в котором интегрируются силы природы и мира, дающие ему энергию для собственной жизни.

Практическое владение человека ресурсами накладывает на него серьезную ответственность за то, как он смог ими распорядиться. Оказывается, что за порогом простейших существуют более сложные потребности – стремление к развитию и расширению своих возможностей. Человек по своей природе – как автопоэтическая система – способен бесконечно разнообразно расширять свои соотношения с миром, и именно за счет этих расширений он становится особой индивидуальностью.

Но чем больше индивидуальных черт он имеет, тем больше ответственность его за собственное развитие, тем сложнее ему решать практические вопросы построения своих перспектив и распределения своих ресурсов. Для человека все начинается сначала. Преодолев, казалось бы, многие преграды, обогатившись, человек вновь оказывается перед старой задачей. Ему необходимо совладать с собой не просто как с собственником, имеющим материальные или финансовые богатства, но как с системой, открытой для овладения ресурсами окружающего его мира.

В принципе, как можно полагать, эта ситуация повторяется систематически и является содержанием процесса развития человека. Она не осознается в полной мере, да в этом и нет необходимости, но всякий раз ставит человека перед выбором: как, каким образом двигаться дальше. Переполняя себя ресурсами, нацеливаясь в перспективу, человек может воспользоваться разными пластиками самоосуществления. Он может тяготеть к резкому разрыву прежних границ своего существования, к переходу в новое измерение с риском саморазрушения – индивидуальным апокалипсисом, переживаемым тем не менее, как глобальное событие; а может искать мягкие пути перехода к новым возможностям и траекториям развития.

В принципе человек как самосохраняющаяся система стремился избежать проблем и хотел быть согласованным с миром. На Востоке – именно это было доминирующей традицией, а европейские мыслители были озабочены проблемами истины. Предполагалось, что если человек будет знать законы природы и следовать законам, созданным по божественным правилам, то он сможет построить на земле рай. Человек так и развивался в диапазоне состояний – от ожидания апокалипсиса и ощущения полной зависимости от сил природы, до полной уверенности в своих способностях раскрыть тайны природы и стать ее властелином. Заметим, что именно власть понималась как признак успешности жизни человека. Однако, она, как правило, такого результата не давала.

Проблема решения конфликта лежала в другой плоскости – в том, как человек понимал себя. Фокус его внимания должен был переместиться с внешнего мирового континуума на себя, свой внутренний мир как целостность. Он должен был (снова) научиться доверять себе, своим способам восприятия мира и действия в нем. Человека в принципе волновал вопрос достоверности имеющихся знаний, на которых строились прогнозы и практические действия. И изначально человек собирал свое представление о мире – картину мира из всех возможных знаний. Достоверность мира утверждалась как его индивидуальными переживаниями, так и действиями во внешнем мире. Возникший в последствии вопрос об истинности фактически свидетельствовал только об одной стороне жизни – об устойчивости, жесткости внешнего мира, исключая человека с его неустойчивостью. Человек был сброшен как балласт во имя активного продвижения вперед, что нарушило определенный – межконтинуальный – баланс, но при этом сэкономило много

сил, позволив сделать серьезный познавательный рывок. Естественно, что на определенном этапе продвижения обнаружилась конфликтогенность такой ситуации, возникла потребность ее сбалансировать.

Но этот вопрос невозможно решить простым вписыванием человека в картину мира. Необходимо, чтобы у каждого представление о мире дополнялось не просто знанием о некоем абстрактном человеке, но знанием о себе, знанием о себе в этом мире. Более того, необходимо, чтобы человек научился доверять различной информации о мире, научился использовать как свои сны, ощущения, некие особые состояния наряду с точными естественно-научными знаниями о мире. Тогда этот диапазон знаний неизбежно сделает человека более гибким, пластичным, позволит ему не спешить с принятием жестких решений. Много знаний совершенно разного характера, конечно, потребуют много ресурсов, но они научат человека балансировать, искать точки равновесия в отношении с внешним для него миром.

Однако проблема не просто в исправлении упущения – дополнении картины мира и включении в нее человека. Пластика взаимоотношений с миром может повыситься тогда, когда человек поймет себя как одно из ключевых звеньев развития мира. И отношение к самому себе, осознание своей природы, рефлексия станут серьезной областью его жизни. Возможно тогда он перестанет мыслить мир через конфликты и противоречия, а сможет выделить другой принцип и воспримет себя как ответственного за то, что происходит вокруг него в ближайшей ойкумене.

Иными словами, человек должен понять себя как активную саморазвивающуюся систему, продолжающую и осознанно развивающую собой потенции, на которых зародился мир. А такой основой можно назвать соотношения, которые существуют на любом уровне существования мира.

Можно сказать, что соотношениям присуща активность, само соотношение – суть акт. Поскольку соотношение активно, обладает статусом бытия и не имеет никаких ограничений, оно способно порождать самые разнообразные простейшие формы. Соотношения между этими простейшими формами способны породить новый уровень многообразия и, соответственно сдвинуть ситуацию к новому уровню усложнений и возникновению самоподобий. Порождается фрактал и соответствующая ему топографическая система, которую можно считать своеобразным пространством. Могут возникнуть и устойчивые функции и даже функциональные системы, органы, если по воле случая

возникли и не распались благоприятные соотношения, оптимальные по своей внутренней сбалансированности.

Человек несет в себе эту основу – соотносящиеся внутри него системы организма, имеющие внутри себя подобное же строение. И человек продляет собой это сбалансированное единство, целостность, расширяя круг и характер соотношений, усиливая активность в их использовании. Рефлексия индивида построена именно на этом – создании соотношений с внешним континуумом, противостоящими объектами, предметным миром, а так же построение соотношений, где предметом является он сам. Мир в этом случае представляет собой СО-БЫТИЕ СО-ОТНОШЕНИЙ, а человек – одна из сложнейших форм такого бытия. Человек является системой, наращивающей собой новые уровни соотношений, порождающий социальный мир и соответствующие ему функциональные органы.

Фактически человек как социальный индивид представляет собой новый параметр порядка в развитии мира, имеющий свой самостоятельно развивающийся внутренний мир, способный активно порождать новые расширения и самоусложняться. Данное обстоятельство создает фактически две прямо противоположных тенденции: как перспективу стремительного развития, так и риски разрушения самых активных зон системы от перегрузок и дисбаланса. На человека как на природное существо ложится ответственность оптимизировать свое существование. Причем, это не какая-то чуждая, а вполне естественная для его природы задача: он своим развитием фактически утверждал эту практику, мучительно проходя сквозь испытания и вырабатывая, ценой потери жизней, оптимальные соотношения.

Теперь планка требований взлетела выше и нужно усиливать рефлексивную основу, осознавать свои действия в более широком контексте. Современный человек обладает большим количеством мощнейших технологий, которые развиваются не менее стремительно, например, компьютерные системы. В сочетании с человеческими потенциями, будучи, собственно говоря, их продолжением, они порождают особый мир, новую – виртуальную – реальность. Она становится массовой и, в то же время, еще менее предсказуемой сферой бытия человека.

Появление компьютерных возможностей показывает очень ярко суть процесса соотношения: новые возможности человека явились не просто его расширением, но и вступили в «реакцию» с породившей их ос-

новой, создав особое пространство, новую сеть существования, в котором предшествующий опыт жизни не решает практически ничего, а все поиски устойчивости нужно начинать снова. Компьютерный человек стал фактически новым функциональным органом социума, образованием, имеющим очень высокую мобильность и способность проникновения за пределы и ограничения. Он стал инструментом расширения влияния на окружающий мир и выхода в новое пространство. Пространство природных соотношений, которые им еще не освоены.

Такая устремленность показывает, что нет более актуальной задачи, чем задача выработки опыта бесконфликтного развития. Развивая свою рефлексивность, человек должен научиться все противоречия, конфликты решать на уровне внутреннего ментального развития. Практику расширения он может совершать только при условии, что она высоко-сбалансированная в своей перспективе деятельность. Необходимо мыслить не категориями конфликта, даже если это пластичная модель диалектического разрешения противоречий, которая, в массовом сознании, все же тяготеет к порождению проблемы, через которую и пытается решить задачи развития. Стоит переместить доминанту, понимать ситуации усложнения соотношений через «риски» развития. Научившись выделять именно их, а не более острые состояния – «противоречия», человек по-иному научится строить перспективу. Он научится закладывать в свое будущее не ожидание апокалипсиса, взрыва, от которого может уберечь только третья – посторонняя – сила; но станет определять эффективность своих собственных действий, отвечать за перестройку систем, их расширение и усложнение.

**THE MYSTERY OF SUCCESS:
IS IT POSSIBLE TO BE OPTIMAL
IN EXTREMAL CONDITIONS?**

Elena YAROSLAVTCEVA

Institute of philosophy of Russian academy of sciences

The life of a man striving for success is full of tests. Two extreme types of people can be distinguished: those who are drawn mainly towards ordeals and tests, longing for apocalypse and those who wish to hide away and dodge

them. Both examples could be found in a poem by M. Gorki “Burevestnik” (“Petrel”). But there exists a third model of existing according to which the two mentioned urges are balanced. A man of this type realizes that there is no way of hiding from the tests and ordeals, especially when you strive for advancement and that is why he needs considerable effort. He does not need to come to the edge – there is nothing beyond that is necessary for a living man. One should arrange his earthly life and try to follow the perspective of a man learning to cooperate with the elements of the environment, to spend energy not on blasts and destruction, but on widening the borders of your own existence.

The modern man finding himself on the brink of possibility of cultural outburst should invent the means, create an instrument of reorganization. First of all it should be recognized that there is a way of getting to a new world that differs from demolition of the old world. This new approach is related to understanding of interrelationship of a man and a world, of balance between them. We should understand that not only a “bad” world can arouse a man’s rage and anger, but also an insufficiently balanced man can generate a wave of destruction. The world resounds the man. And the man is responsible for the state of world. In other words a man can not advance to the future, he is not going to be given a permit for it till he has not got control of himself.

THE READINESS FACTOR: OPTIMAL CONDITIONS FOR A CHANGE OF HEART AND MIND

Skye BURN

Associate Member, UNESCO Chair on Comparative Studies of Spiritual Traditions, Their Specific Cultures and Interreligious Dialogue, USA

Holy war is an oxymoron. When the mysteries of life that so intrigue the human mind become the object of squabbling, as in religious wars and other crude animosities, their luster is diminished. Fighting to determine which belief system best encompasses the mystery of life is like fighting over food. During the fight the food grows cold and moldy. In addition, fighting makes us forget what an honor it is to be alive. People fight to preserve honor, but honor is a countenance of the holy, not a justification for acts of violence. The word *holy* stems from Old English *hōl*, meaning whole, sound, happy and without injury. Thus, a true act of faith preserves the health and integrity of the whole, whereas war by its nature destroys the holy.

What in this war-torn world can reconstitute the holy and enable us to remember what an honor it is to be alive? First, there is the problem of projection. People who find a satisfying sense of completion living within the context of a belief system often project their beliefs onto others. For instance, evangelical Christians find satisfaction living with their set of beliefs so they go into the world as missionaries to spread the satisfaction, thinking what works for me must also work for you. Americans find satisfaction living within the democratic system. They want others to experience the same satisfaction so they project their vision of what is appropriate and fitting onto others often using force or coercion to make others accept what is “good for them.” While efforts to bring others into the fold of Christianity or the fold of democracy are motivated by a desire to increase the level of satisfaction generally, such projections are based on a perceived lack of wholeness or holiness in the other. The other is seen as deficient, incomplete and in need of improvement. Ironically, efforts to compensate the deprivation of holiness in others actually

compensate the lack in oneself. When one sees others as incomplete, one sees that part of the social body, of which we all are part, as incomplete. To reconstitute the holy it is necessary to withdraw projections and recognize the wholeness of others.

Given the intensity of competing interests in the world today it is easy to forget the gift of life has value in whatever form it takes. The social fabric is humanity's most valuable possession, and we argue constantly about how to improve the tapestry. People in a pub discuss what is wrong with the world and how to change it. Loggers think the world would be better off without environmentalists. To evangelical Christians the social tapestry will be incomplete until all people find salvation through Jesus and everyone becomes Christian. Only then will humanity's holiness be recognizable. To Muslim fundamentalists the social fabric will not have the right effect until every action taken and the overall movement are in accord with the Islamic sense of what is appropriate. Only then will the holiness be sensed. Atheists want to see all signs of religiosity disappear. We tend to view the social fabric with a critical eye, and we have a natural impulse to fix what we perceive as flaws. To the extent we view the social fabric as flawed, we do not value the flawed part, and we tend to treat poorly what has little or no value in our eyes. Today, we are having trouble seeing the value of diversity. We forget that Islam, Buddhism, Christianity, Hinduism, animism and secularism are, within the auspices of their integrity, responsive to the same directive in the human heart. The social fabric requires diversity to give it meaning and create the richly varied weave. To dwell in the holy we must see how all of the diverse interest groups serve to advance and characterize the interests of the whole.

The value of diversity is apparent only within the context of wholeness. Globalization is providing that context, but the prospect of wholeness is threatening. We fear unification will eclipse the features that distinguish us as individuals, distinct in our ethnicity, religion, nationality and unique preferences. Oddly, our mind perceives a threat while our hearts are drawn toward oneness. Few things bring more joy to the human heart than working in concert in the spirit of unity. We want the grace bestowed by thinking and acting as one. We want the finely tuned choreography of full collaboration. To use an American colloquialism, we want "to get our act together." Yet, we fear that achieving a high level of coordination will result in our separate interests being subsumed in the common interest, and we fear that our unique purposes will be subsumed in the common purpose. The social body is torn

between what our minds perceive and our hearts want.

Globalization is both threatening and inexorable. The collective psyche is being drawn willy-nilly into the unified state, whatever our resistance. We are facing a *forced move*. Daniel Dennett, Director of the Center for Cognitive Studies at Tufts University, explains, "In chess, when there is only one way of staving off disaster, it is called a *forced move*. Such a move is not forced by the rules of chess, and certainly not by the laws of physics (you can always kick the table over and run away), but by what Hume might call a 'dictate of reason.' It is simply dead obvious that there is one and only one solution, as anybody with an ounce of wit can plainly see. Any alternatives are immediately suicidal."¹ Today, wherever one looks there is evidence of humanity's suicidal inclination, in the ecological disaster that is waiting to happen, in the looming threat of nuclear holocaust, and in terrorism's potential for bio-warfare. At this point in history, it is dead obvious there is only one way to stave off disaster. We must get our act together. However, achieving high level coordination requires for us to accept that we are cells of the same social body. We are pixels of the same social tapestry. And as world citizens we all are equal in our right of belonging in the Big Picture.

Unfortunately, our current world leaders, who by virtue of their positions should supply the wisdom and vision necessary to bring us together, do not see beyond the quandary. They bolster humanity's egoic fears, without knowing how to touch and bring forth what is within the heart. They direct our eyes toward the threat posed by the other, while the yearning for unity deep within the heart goes unanswered. Yet, an old saying from the annals of wise woman logic claims in such circumstances "the truth will out." The truth of the matter is we are all one. Strictly speaking, the separation is an illusion. We belong to the same social body. We are indivisibly part of nature, the solar system, the cosmos, and, ultimately, we are one with the divine. What remains is simply for us to accept our holiness. Furthermore, the realization of oneness is being forced on us by the exigencies of the current world situation. With the threat of extinction looming over us we can no longer afford to maintain the containment of ideals in separate hearts and minds. To make the Global Village a place where people want to live, we have to stop squabbling. For if we do not want to live human survival becomes a moot issue.

Terrorism is an immediate threat, but the causes are not necessarily immediate. John Mack, director of the Center for Psychology and Social

Change at Harvard, explains that terrorism has “immediate causes, proximate causes and deep causes.”²² On the level of immediate causes, official United States policy holds Osama binLaden responsible for ruining the World Trade Center and killing people. On the level of proximate causes, we blame socio-economic and geo-political factors: U. S. policy vis-a-vis Palestine and Israel, water supply issues, colonialism, oil supply access, a clash of post-modern/modern civilizations, and so forth. On the level of deep causes, what is in the heart and humanity’s state of mind condition the world. Analyzing proximate causes offers a more systemic orientation than thinking in terms of immediate causes, but assessing the world situation in either light reinforces the social body’s dissociation. Imagine the difference it would make if official United States policy recognized that an attack on Iraq is an attack on ourselves because we are of the same social body! Only on the level of deep causes do we seek reason within the heart and mind, and it is here, on the deep level, where our holiness resides. To reconstitute the holy we need to acknowledge that deep within the heart and in the recesses of the mind there exists awareness of our wholeness unsullied by our conflicted state. Deep in our hearts we know that we are all one, whether or not we are ready to accept the idea of unity.

Analyzing the current world situation in terms of immediate and proximate causes focuses on somatic symptoms, while analyzing deep causes focuses on psychological problems like projection, repression and cathexis. On the levels of immediate and proximate causes, we think the solution to global conflict lies in taking physical measures, invading Iraq, erecting a fence in Gaza, sending people to prison, affirmative action, the war on drugs, the war on terror, and so on. Such allopathic measures treat the symptoms of social unrest without reaching the root causes. On the deep level, the cause of cultural conflict lies in the relationship between the form of consciousness and reality. If the light in which matters are held is incompatible with reality, our handling of the medium of life is misinformed and problematic. And we tend to transfer our repression of the vital information onto persons who carry the cultural projection. For example, mankind beholds himself as superior to Nature. Mankind also semi-consciously associates the reality of Mother Nature with the feminine. (*Mater* is the root of *mother* and *matter*). Hence, females carry the cultural projection of submissiveness while males carry the cultural projection of dominance, which severely restricts feminine powers and over-stresses the

masculine temperament, to the detriment of society.

On the deep cause level, the solution to social unrest lies in withdrawing projections and resolving the transference. As a case in point, the relationship between mind and matter is such that the rising social status of females correlates directly with the emergence of a form of consciousness that admits the *prima materia* is vital or dynamic. The cultural projections of male dominance and female submissiveness began to be withdrawn around the time of Charles Darwin, when females began demanding power and recognition and the right to vote. Their demands coincided with the emergence into consciousness of the principle of natural selection (the feminine principle), which offset the principle of divine selection (the masculine principle) in the communal mind. By 1913, women were removing their corsets, which symbolizes liberation of the feminine in man's psyche. In 1962, Betty Friedan's book *The Feminine Mystique* triggered the second wave of the women's movement. That same year, Rachel Carson's *Silent Spring* sparked the environmental movement. On the immediate cause level, the women's movement and the environmental movement caused mankind to change the way he behaves toward women and Nature. On the proximate level, social institutions were restructured to accommodate the new female status. Women could attend college and have their own bank accounts. On the deep cause level, women's liberation took effect as the light in which humankind beholds reality became more holistic and responsive to Nature's inherent dynamism. Chaos theory, which is considered a "window into the whole,"³ emerged in the 1960s and quickly led to the formation of complexity theory, which beholds the nature of being as a complex *dynamic* system. Ultimately, the transference will be resolved fully when the light in which humankind beholds matters becomes conjunct with reality. Then, the social body will experience the cessation of time pressure that religion calls the End of Time.

The light in which matters are held has an effect in the world. The effect is especially telling when there are vital discrepancies between the light in which *matters of human identity* are beheld and the matters themselves. Such discrepancies become a source of friction, which produces pressure. A citizen who cannot in good conscience live within the parameters set by custom or ordinance feels pressure from within. The pressure intensifies until one is forced to act. Until matters came to a head in 1956, when Rosa Parks' actions ignited the civil rights movement, African Americans were beheld in a

negative light that misconstrued their capabilities. In the context of transpersonal psychology, persons of color carry projections related to the social body's repression of the Indigenous Mind, with its awesome psychic capabilities.⁴ On the immediate and proximate levels racial integration has conventional meanings: better education and more prominent roles for blacks, affirmative action, interracial marriages, and so on. On the deep cause level the end of racial segregation signifies the end of primal repression. Racial integration is a symbolic indicator that the social body is no longer repressing its *Indigenous Mind*. (Coincidentally, in Jungian theory, *theriomorphic* images like the strange creatures in *Jurassic Park* and *E. T.* come to life with the easing of primal repression. The animation of such images indicates one is "getting in touch with instincts." One is being moved involuntarily by archetypal or instinctual forces.⁵)

The breakthrough of unconscious contents into consciousness is rhythmic. Repression evokes pressure. The pressure builds until conditions of readiness are in effect. At that critical moment the unconscious content crosses the threshold into consciousness and the tension evaporates in a cathartic expansion. If we examine matters closely it becomes apparent that even on a minute scale, in the introspection of our daily lives and in the mundane course of events, the ripeness of the moment conditions the rhythms of human existence. This can be seen most clearly in the aggregate. Galileo was a change agent for the Western Mind. Had Galileo ignored his calling someone else would have discovered the natural order of the universe. By 1609, the evolution of consciousness had progressed to the point where the Western Mind, with its patriarchal conditioning, was *ready* to begin integrating the long-repressed reality of Mother Nature, the matriarchal legacy, into the light of consciousness. The ground was prepared. Conditions of readiness were in effect. Time was ripe. The breakthrough was inevitable. It is intriguing to note that the social body developed an interest in the curious phenomenon of alchemy as we prepared for the Copernican Revolution. Alchemy is concerned with the union of feminine and masculine, the *mysterium coniunctionis* or mystical marriage. Analyzed closely, alchemy outlines in astonishing detail what happens on the deep cause level when the form of consciousness (masculine/light) becomes conjunct with the reality of Nature (feminine/matter).

Timing is a basic element of readiness. A cat poised to pounce on a mouse waits for the critical moment when optimal conditions are in effect

before springing into action. If the cat's timing is off, the prey escapes. The same principle applies in human affairs. A skillful teacher waits for the critical moment when the ground is prepared and getting the idea has maximum effect. In politics, education, romance, art and business a strategic move is ineffective when the timing is off. The sense of timing is instinctive. We instinctively recognize when conditions of readiness are in effect. For example, in his book *The God Particle*, Nobel physicist Leon Lederman explains that "Unification, the search for a simple and all-encompassing theory, is the Holy Grail" for science. Further, Lederman notes, "By the 1960s three of the four forces had been formulated in terms of a quantum field theory and had been refined to the point where 'unification' cried out."⁶ That "cry" elicited an instinctive response from the social body. In the 1960s the social body as a whole began spontaneously producing behavior patterns and symbolic indicators that replicate the metaphoric procedures of alchemy.⁷ Steven Weinberg, also a Nobel physicist, predicts the unified field theory will be formulated by 2050.⁸ However, Weinberg does not think much of holistic thought processes. In *Dreams of a Final Theory* he observes, At the "nuttiest extreme are those with holistics in their heads, those whose reaction to reductionism takes the form of a belief in psychic energies, life forces that cannot be described in terms of the ordinary laws of *inanimate* nature."⁹ (Weinberg's use of the word *inanimate* suggests that he has not yet reclaimed the animistic sensitivities and acumen of the Indigenous Mind.)

My point is how the emergence of the unified field theory is linked to changes in the world. The world situation is currently so pressurized that the situation has become explosive. In my opinion, this pressure is due to the nature of the unconscious content that is working its way into consciousness, against strong resistance. Before exploring the matter more fully, I will offer a prediction. I predict the unified field theory will take shape when the unifying principle comes to light and we see or picture how everything fits together and works as a unified whole. Further, I predict the unifying principle will be discovered when the mind *sees* the connection between mind and matter, or, more specifically, the unifying principle will come to light once the mind *makes* the connection. In addition, the connection between mind and matter will become obvious when conditions of readiness are in effect for *everything* to fall into place and come together. Any delays in the coming together are due to natural resistance brought into play because the ground is still being

prepared and crucial pieces are not in position for the realization of unity to take effect fully. Indeed, the realization of unity is dawning on the social body bit by bit as more and more individuals conceive of reality holistically instead of in the old dissociated mental modality. Here, it should be noted that unification is not only the Holy Grail for science; it is the Holy Grail for religion, where discovering the unifying principle carries the significance of the Revelation of God (Love/unifying principle).

Today, the social body is experiencing mounting tension as the human life drama is approaching the climax. In colloquial terms, the pressure is building as “matters are coming to a head.” Terrorism can be seen as an active agent of the resolution. In seeking to resolve the problem of terrorism the social body is being forced to introspect on the deep cause level. Gradually, we are coming to realize the problem cannot be solved on the levels of immediate or proximate causes. We can kill or imprison specific terrorists, but the behavior will crop up elsewhere. Theoretically, the problem can be solved on the proximate cause level, but we lack the will to do so. We could switch to renewable resources instead of relying on oil. We could share water and control global warming. With the right attitude, we could reach a mediated settlement in the Middle East, and so on. However, where there is no will there is no way. Terrorism is a response to pressure originating in the social body, and the problem is occurring because the repressed content pressing at the threshold of consciousness requires that somatization for the value and meaning of the discovery to be fully realized. Ultimately, the discovery of the unifying principle will provide insight into the principles of self-organization whereby the social body operates and this should give humankind the power to control manifestations of the shadow archetype, which is a matter of grave concern in the problem of terrorism.

The pending discovery of the unifying principle is affecting the social body in multiple dimensions, heart, mind, body and spirit. These dimensions correlate roughly with the functions of consciousness delineated by Carl Jung: feeling, thinking, sensation and intuition.¹⁰ Following, I sketch keys that unlock the doors to unification in each of these four realms.

The key to resolving matters in the mental realm:

Mentally, conceiving of the unifying principle entails a change of mind. Today, the social body’s state of mind is *dissociated*, split into many separate and often competing interest groups. Since the 1960s the portion of the

communal mind that conceives of reality holistically has grown in size, bit by bit, until it appears we are fast approaching critical mass, when the mental energy field as a whole will shift from the dissociated state to the unified state. That shift will happen on a grand scale when the unifying principle enters consciousness. Our discovery of the *unifying principle* will bring closure to a process that began during the Copernican Revolution. After Galileo, scientific and religious interests became polarized in the Western psyche. After Darwin, the dissociation intensified. Basically, the dissociation is due to the fact that we cannot figure out how to integrate the natural order into consciousness without eclipsing the divine order. The religious part of our mind is attached to the idea of God and resists letting-go, while the scientific part of our mind finds empiricism irresistibly attractive and compelling. In general, our ability to conceive of the unified field will be blocked until we can reconcile these two interest vectors, because the realization of oneness does not *occur* to the divided mind. The idea of unity *occurs* as everything comes together and the realization *takes effect* when the energy field of the mind, and, by extension the energy field of matter become unified in the mind.

Dissociation has serious repercussions. Being *of-two-minds* makes us impotent in resolving global conflicts. Being *of-two-minds* siphons will and causes the social body to produce mixed messages, which leads to confusion and misunderstanding. To resolve the conflicts that afflict humanity we need to think and act as one. We need to bring all parts of the communal mind into *phase conjugate resonance*. In common parlance, to get our act together we need to “operate on the same wavelength.” As no one has the power to will a change of mind, we need a mechanism for bringing everyone onto the same wavelength. The key to resolving matters in the mental realm is clarifying our communal intent. The social body has developed specialized interests for a reason, and we need to understand those reasons. We need to understand *why* the social body as a whole has invested energy in developing scientific *and* religious interests and why within each field we have developed specialized interests, such as Buddhism *and* Christianity. Clarifying the social body’s intent is essential because we cannot solve our existential problems until we start acting with clear intent and stop transmitting mixed messages. Clarifying the social body’s intent will also clarify our common purpose. This is important. For until we know the purpose of our endeavors, until we see what we are getting at

and consciously work together toward that goal, we will be propelled by the unconscious. We will be operating in the dark without clear knowledge of what constitutes success and the effect we want to achieve.

The key to resolving matters in the physical realm:

The state of the social soma reflects humankind's state of mind. The physical symptoms of dissociation (polarization, antagonism, anxiety, trauma) evident today in the world body are rooted in humankind's internal discord. The social body's inner conflicts can be resolved intellectually with sufficient insight into the core purpose, but this brilliant insight will not keep us from developing diverse and opposing interests. We will continue to take opposing stands. Again, the key is education. Opposition is fundamental to the human life dynamic and acting in opposition does not in itself cause conflict. Rather, global conflict is caused by distrust. We distrust our opponents, individually and as nations. Here again, trust is not something we can will into being. We need a mechanism for restoring trust. I propose the key to restoring trust in the social body is to teach people, starting at an early age, to act with a clean conscience. At the deepest level, conscience is the doorway to complete integrity and acting with integrity engenders trust. The trick is psychic hygiene. Acting with a *clean* conscience maintains the integrity that makes our holiness replete, whereas acting with an *unclean* conscience disrupts the rhythms of the universe and casts humanity into a time warp where our holiness is invisible. It is in coming clean that we discover what unites us, for deep inside there is no excuse for actions that are not in the common interest.

Oddly, acting in the common interest calls for greater differentiation, not amalgamation. In a play, the power of the drama relies on each actor being in character. If the actors are out of character, the performance is a lifeless dud. There is no drama. Likewise, the human life drama *comes alive* only when every actor on the world stage is true to self and in character. The drama of history is enlivened by our uniqueness, not by erasing or sublimating our diversity. Without diversity, there would be no drama. We need the opposition to bring forth and enhance the meaning of life. Therefore, along with teaching people to act with a clean conscience we need to start teaching people what it takes to be true to self and in character. For the voice of conscience is muted by psychological dishonesty or a lack of personal clarity.

The voice of conscience is sometimes heard, but more often conscience simply exerts pressure. When the pressure intensifies to the point where

someone feels forced to act that person becomes a change agent for society. It is important to realize the impetus for acts of conscience originate in the social body, not in the individuals who transmute the energy. People who are called or moved to act at the behest of conscience must balance their self-interests with the common interest. Yet, the timing of their actions is determined by the needs of the collective, not by their own druthers. When the social body develops a pressing need an individual or a group of individuals will respond to the pressure and move to satisfy the need. The pressure will ease once the need is satisfied. Conscience is one of the means whereby the social body self-organizes to obtain its objectives. Consequently, when human beings stop over-riding conscience the social body will relax into its rhythms and gain its equilibrium.

The key to resolving matters in the heart realm:

In the heart realm, transformation occurs when the soul is laid bare. When a homosexual youth builds-up the courage to reveal to his religiously conservative parents that he is gay, the parents are forced to examine their hearts and weigh the values that constitute the basis of their identity. The youth's decision to "come out of the closet" forces the parents to clarify their own hearts and decide whether they value more their relationship with their son or the teaching of their church that holds homosexuality is a travesty and sin. Such excruciating choices rip open the heart and expose the soul to scrutiny. Yet, we resist the force that inexorably draws us into "another intensity ... a further union, a deeper communion"¹¹ by denying its agency. Parents who feel they must choose between their love for their church and their love for their son are torn apart by love, not by their son or their church. Love brings us deeper comprehension of what we value most in life. The parents may blame society, lax social institutions, the devil, or bad influences for their son's homosexual proclivities without stopping to consider that love alone has the power to force the issue. If we did not care, nothing in the world would matter.

The youth is equally torn. Building-up courage to admit openly that one is gay often involves painful weighing of the value of self-integrity versus the value of parental approbation. Either way, the choice is costly. Deciding to go through life without being in character yields depression and demonstrable neurosis, but alienating those we love is a heavy price to bear for living one's truth. Whatever the truth of one's character is, it is insistent. The youth may

delay his decision to come out of the closet because he fears the consequences. But gradually the pressure of the repressed content increases until the truth of his identity insists on a deeper communion with what is.

Today, the heart of humanity is torn open and the communal soul is exposed to the trauma of knowing parts of the social body are miserable and afflicted by disease and conflict. Every day we are painfully reminded of the lack of holiness, the lack of wholeness, the lack of integrity. In the heart realm, the key to peace is forgiveness. Forgiving transforms the energy of hatred and distrust into love. Thus, we need to teach people how to look at the world through loving eyes. Instead of as today when people learn to view the world through eyes which distort reality and exacerbate the alienation.

The key to resolving matters in the spiritual realm:

Numerous spirits are active in our daily lives: the spirit of cooperation, the competitive spirit, team spirit, and so on. Here, we are concerned with the spirit of unity and how to awaken it. In the spiritual realm, the key to relieving the symptoms of dissociation in the social body is wisdom. What is wisdom? Wisdom is in knowing when to act and what actions bring peace of mind and a heart at rest. A wise person maintains psychic hygiene and is alerted to the need to act *before* a situation becomes explosive. A wise person does not let situations develop past the point where optimal conditions are in effect to the point where extreme measures become necessary. Wisdom is calmly self-assured, powerful and persuasive, not harshly reactive. Wisdom yields to the wisdom of the body, listens to the wisdom of the heart, and uses the power of the mind to assess situations. Wisdom has exquisite timing and does not miss a beat. It pays attention to the silent pulse that is “heard, half-heard, in the stillness / Between two waves of the sea.”¹² As Reinhold Flatischler explains, “The silent pulse forms the context for rhythmic creativity.”¹³ Wisdom transcends the opposition to operate simultaneously in both the voluntary (will) and involuntary (instinctual) modes. Flatischler clarifies, “If we are only in the mode of involuntary movement, we are unable to create, and if we are connected with the voluntary side, we will soon lose our connection to the inaudible matrix of rhythm. All creations will then become meaningless.”¹⁴ Wisdom protects the meaning of life because it is vital sustenance to humankind.

Wisdom sees beneath the surface to the deep cause level. In choosing a path, the way not taken is un-lived potential. If the choice is sound and fitting,

the way not taken fades from memory without a trace. There is no remaining pressure from unlived potential. One has peace of mind. However, if the unlived potential is of vital significance one will experience nagging regrets and continued internal pressure. In situations where the repressed potential has sufficient value the pressure will intensify until matters come to a head. The pressure may even build to the point where the situation becomes explosive and acting-out occurs. Wisdom is based on a reading of the situation that detects the nature and value of unlived potential and judges by the degree of pressure its readiness for being lived.

Today the world social environment is extremely pressurized. People complain about living under pressure, time pressure, social pressure, financial pressure and feeling pressured to adapt to a world situation wherein it seems the urges of Thanatos over-ride the impulses of Eros. I believe on the deep cause level the pressure is due to mankind's fear of surrendering to the power of involuntary movement. When George W. Bush said in response to the terrorist attack, "The terrorists act like life has no meaning," he was enunciating the shadow content of our communal soul. The meaning of life has been lost to consciousness because the social body is disconnected from the matrix of rhythm. We value voluntary acts (masculine will) and repress our instinctual side (the power of the feminine). Herein lies "the secret of rhythmic stability."¹⁵ In my estimation, the world situation will stabilize when the social body learns to function simultaneously in both the involuntary and voluntary modes. On the deep cause level, the solution to global conflict lies in our finding and establishing the right relationship between our masculine side (the power of voluntary movement or the will of God) and our feminine side (involuntary/instinctual movement or the power of Mother Nature). One of the greatest mysteries of life is how obtaining the correct balance yields peace of mind and a heart at rest. And today, the wars we are waging dishonor that mystery.

NOTES

¹ Dennett, Daniel. *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meaning of Life*. Simon & Schuster, 1995. P. 128.

² Mack, John. "Deeper Causes: Exploring the Role of Consciousness in Terrorism," *IONS: Noetic Sciences Review*. # 64, July-August, 2003. P. 10.

³ Briggs, John. *Fractals: The Patterns of Chaos*. Simon & Schuster, 1992. P. 19.

⁴ Bynum, Edward Bruce. *The African Unconscious: Roots of Ancient Mysticism and Modern Psychology*. Teachers College Press, 1999.

⁵ Jung, C. G. *Symbols of Transformation*, C-W, Vol. 5. (1952) Princeton University Press, 1976. P. 180.

⁶ Lederman, Leon. *The God Particle: If the Universe is the Answer, What is the Question?* Houghton Mifflin, 1993. P. 348.

⁷ Burn, Skye. "The Goal of History," *Approaching a New Millennium: Lessons from the Past, Prospects for the Future*. University of Bergen, 2000.

⁸ Weinberg, Steven. "Unified Physics by 2050?" *Scientific American*, Vol. 281, # 6, December 1999. P. 68.

⁹ Weinberg, Steven. *Dreams of a Final Theory, The Search for the Fundamental Laws of Nature*. Pantheon Books, 1992. P. 53.

¹⁰ Jung, C. G. *Psychological Types*, C-W, Vol. 6. (1918) Princeton University Press, 1976.

¹¹ Eliot, T. S. "East Coker," *The Complete Poems and Plays, 1909-1950*. Harcourt, Brace & World, Inc., 1971, New York. P. 129.

¹² Eliot, T. S. "East Coker," *The Complete Poems and Plays, 1909-1950*. Harcourt, Brace & World, Inc., 1971, New York. P. 129.

¹³ Flatischler, Reinhold. *The Forgotten Power of Rhythm*. LifeRhythm, 1992. P. 38.

¹⁴ Flatischler, Reinhold. *The Forgotten Power of Rhythm*. LifeRhythm, 1992. P. 81.

¹⁵ Flatischler, Reinhold. *The Forgotten Power of Rhythm*. LifeRhythm, 1992. P. 81.

ВЫСАДКА НА ЛУНУ И ФИЛОСОФСКИЙ СЕЙСМОГРАФ

Золтан КАЛЬМАР

University of Veszprem, Венгрия

Как с точки зрения философии и реалий традиционного мира подойти к событию, ранее не бывалому, имеющему эпохальное значение? Что может сегодня побудить философа поставить в центр своих интересов высадку на Луну?

Любое выдающееся достижение технологической мысли приводит современников в восхищение, философское же мышление обычно весьма настороженно реагирует на достигнутые результаты и произошедшие вследствие них изменения. Если расщепление атома, произошедшая в ядерной физике революция, а также страшные последствия этого десятилетиями находились в центре внимания философов, то высадка на Луну была не отмечена философским сейсмографом, это событие не попало в поле зрения философской мысли.

Мы можем сказать, что тогда у нас еще не было возможности взглянуть на это событие с определенной перспективы, мы не могли оценить его соответственно, пока во времени оно было еще совсем близко от нас, сыграли свою роль в этом и политические мотивы. Мы можем утверждать, что высадка на Луну изначально воспринималась нами как событие, не связанное ни с нашей историей, ни с нашим миром, и поэтому не затрагивающее нас. Мы можем согласиться также с мнением Федерико Феллини, знатока и непревзойденного наблюдателя нашей эпохи, который в 1969 году писал о том, что «парижская весна», молодежная революция, последовавшее за ней изменение всего образа жизни по своей важности для западного мира затмили собой все остальные события: «[...] самое важное сегодня революция молодых, она намного важнее первых шагов человека на Луне. Я согласен с Сартром, который говорит, что важнейшим событием нашей истории является парижское студенческое движение мая 1968 года»¹. И вместе с тем мы не должны забывать и о том, что в нашу эпоху размышления человека о двух сторонах любого события (если хотите, о его пользе и вреде) и его поступки по своему ритму весьма и весьма не совпадают.

Есть вещи, которые врезаются в память. К ним относится и фо-

тография, запечатлевшая первые шаги человека на Луне, фотография, ставшая сенсацией XX века, до сих пор завораживающая всех нас. Несомненно то же самое можно сказать о прозвучавших 21 июля 1969 года словах Нила Армстронга: «That's one small step for a man but giant leap for mankind.» (Это маленький шаг для отдельного человека, но огромный скачок для всего человечества.) Мы были настолько захвачены самим фактом произнесения этих ставших афоризмом слов, что содержание сказанного осталось как бы не замеченным. И все-таки стоит задуматься над тем, вестником чего явился впервые ступивший на Луну человек. Открывает ли высадка на этом пустом, безжизненном небесном теле новые перспективы? Что может дать Луна человеку на Луне? Для чего может быть пригодна нам ее пыльная поверхность? Возможна ли там жизнь для человека? Высадка на Луну это новый бросок в истории освоения человеком космоса или досадная задержка?

Среди всего множества вопросов две проблемы представляются наиболее заслуживающими пристального рассмотрения. С одной стороны, что именно делает это окруженное мифами, противоречивыми оценками и сомнениями событие уникальным? И с другой стороны, в чем причина того, что фанфары по поводу высадки на Луну смолкли? В своем докладе я хотел бы рассмотреть первую из двух вышеназванных проблем.

В человеке с самых древних времен живет стремление не только спиритуально, но и действительно оторваться от Земли, свободно воспарить и лететь все выше и дальше. В последние два столетия человек экспериментирует уже не только с крыльями, он пошел дальше мечты Икара: в 1783 году он поднимается в воздух на воздушном шаре, в 1852 – на дирижабле, а с 1903 года перед ним открывается возможность полетов на самолетах (моторных и планерных). В то время как небо над Европой все больше наполняют «летающие сигары», одержимый страстью к полету человек XX века ставит перед собой все более фантастичные и грандиозные по масштабам цели. Константин Эдуардович Циолковский (1857–1935), которого называют отцом космонавтики, положил начало пути, которому поистине нет конца. Он и сам отдавал себе в этом отчет, о чем свидетельствует его ставшее знаменитым изречение: «Земля колыбель человечества, но нельзя же вечно жить в колыбели!» Разработка проектов реактивных ракет и ракет с жидким топли-

вом (и их практическое осуществление, 1926 г.) положила начало эпохе космических путешествий и исследований.

Если у древнегреческого писателя Лукиана в его *Vera Historia* полет корабля на Луну еще зависит от вихря, то начиная с эпохи Ренессанса в человеке поселяется мысль, что он способен на такое техническое открытие, которое позволит ему по собственному желанию и усмотрению полететь на Луну. Полеты в космос, однако, были осуществлены лишь в 1960-е годы, которые в истории названы «великим десятилетием». И тогда все происходит с головокружительной быстротой: после запуска первого спутника человек практически в течение одного десятилетия покидает пределы земного притяжения, потом выходит из кабины космического корабля в открытый космос и ступает на поверхность иного небесного тела. Положено начало космическому соперничеству, главная цель которого быть первым! Первый всегда делает историю, становится знаменитым, поднимается над временем, уцелевает от забвения. Первым попавший на Северный полюс Пири (1909), первым достигший Южного полюса Амундсен (1911), первым поднявшийся на самую высокую вершину Земли Эверест Хиллари (1953), первым полетевший в космос Гагарин (1961), первым ступивший на Луну Армстронг (1969) – каждый из них воплотил в явь героическую мечту человека. Всем известно, что второй уже не герой, второго ждет забвение. И все остальные, кроме первых, вторые. «Космонавту № 1 Юрию Гагарину все обещало счастливую жизнь. Со своей знаменитой улыбкой – она была еще шире, чем у американского президента, – он стал вечным символом, еще при жизни его просто боготворили. По настоящему его фамилию следовало бы писать с маленькой буквы, ведь он уже стал понятием. И к тому же не таким конкретным понятием, каким, например, вошел в историю Моцарт – как символ созданных им произведений, или Ньютон как символ гениальности, Гитлер как символ чудовищности, Макиавелли как символ интриганства, Колумб как символ открытий. С именем Гагарина связано нечто не подлежащее определению и вместе с тем превосходное. Евтушенко мог бы сказать о Баброве, что тот "Гагарин хоккея в России", и хотя этот образ невозможно объяснить, он тем не менее понятен. Он попросту означает некоторое общее совершенство»².

В конце 1950-х годов в Советском Союзе запустили первый искусственный спутник Земли, затем первый космический зонд для исследо-

вания луны, в Советском же Союзе был послан в космос первый мужчина (Гагарин, 1961) и первая женщина (Терешкова, 1963), первым человеком, вышедшим в открытый космос, был также советский космонавт (Леонов, 1965).

Для героического периода исследования Луны также характерно горячее стремление быть во что бы то ни стало первым. До Луны – которая, кстати, в иерархии небесных тел вечно вторая – от нас практически рукой подать, от Земли ее отделяет «всего» 385 тысяч километров. Благодаря этому относительно короткому расстоянию Луна явилась первой ступенью на пути освоения космоса. В истории науки отмечено, что штурм Луны происходил в условиях холодной войны между двумя состязующимися между собой державами. После Второй мировой войны произошли коренные перемены в способе ведения войны, в структуре армии, в военной стратегии, и в соперничестве в области освоения космоса проявилось то, какой из двух держав удастся перевесить чашу относительного равновесия сил в свою сторону. Таким образом, соперничество относительно исследования Луны мы не можем рассматривать как соперничество в традиционном смысле, в котором должно было решиться лишь то, какой флаг будет «развеваться» на поверхности нашей небесной соседки: красный с серпом и молотом, провозглашающий превосходство коммунизма, или звездно-полосатый, символизирующий собой рыночную экономику и политический плюрализм. В период холодной войны две противоборствующие державы в этом космическом соперничестве могли показать свою мощь, их единоборство служило демонстрации превосходства, кроющегося в техническом потенциале. В соперничестве двух супердержав действительной ставкой было достижение военно-стратегического преимущества, за политическими тактическими маневрами и играми скрывался определенный тип милитаристского мышления, логика подготовки к настоящей войне.

В обстановке вербальных сражений холодной войны стремящиеся также и к установлению порядка в космическом пространстве соперничающие между собой державы пристально следили за деятельностью друг друга. В мае 1961 года, реагируя на полет Гагарина в космос, молодой президент Америки Кеннеди твердо и уверенно направил свой взгляд в ближайшее будущее: он заявил, что еще в 1960-е годы человек ступит на поверхность Луны. На завоевание Луны обе супердержавы тратили астрономические суммы. В напряженной обстановке соперничества, не

лишенной чисто человеческих трагедий, наполненной надеждами на научные возможности, создавались роботы-зонды, сначала проводившие исследования с орбиты Луны, а затем высаженные и на ее поверхность. За запущенными на Луну космическими зондами и ракетами в течение всего нескольких лет последовал человек. 21 июля 1969 года на пыльной поверхности Луны отпечатался след Нила Армстронга.

* * *

Мы современные люди, сомнение наша отличительная черта: зачастую мы не верим и собственным глазам, более того, случается, что мы не уверены и в своем собственном существовании. «Вся наука доказывает, – подчеркивает Paul Virilio, – что то, что “есть”, того нет»³. Мы живем в глухом лесу заблуждений, все есть не то, чем представляется, ничто не является самим собой. Мы сами признаем, что всякое знание влечет за собой новые сомнения, и для всей нашей эпохи характерно недоверие, скептицизм. Некоторые же события, в том числе и высадка на Луну, кажутся настолько невероятными, что просто напрашиваются на недоверие, на сенсационное разоблачение: «Полета на Луну не было! (И не будет)». Это уже не неуверенность, а радикальный скептицизм, однозначно отрицающая позиция. Наиболее горячие головы из тех, кто отрицает высадку на Луну, не только считают все это мошенническим трюком, но и готовы отстаивать свое мнение буквальным образом кулаками. Как впрочем и те, кто побывал на Луне: так, спустя тридцать три года после знаменательного события, ветеран первого полета на Луну 72-летний Эдвин Олдрин, несмотря на свой преклонный возраст, не побоялся (здесь, на Земле) кулаками вступить за доказательство реальности произошедших событий. Упрекающие нас в том, что мы принимаем видимость за действительность, скептики именно посредством анализа зрелища подвергают сомнению реальность события, фильм о Луне они считают голливудской продукцией, созданием Стэнли Кубрика, снятым по заказу президента Никсона в одной из студий. Однако прежде чем пуститься в перечисление всевозможных «фальсификаций», следует четко заявить, что высадка на Луну могла произойти в действительности и в том случае, если съемки, показывающие ход событий, были произведены в студии. Искусственным образом полученное изображение, то есть создание некоего другого изображения не означает невозможность, абсурдность самого события.

Вне всякого сомнения борьба между теми, кто отрицает факт высадки на Луну, и их оппонентами идет не на шутку, здесь уже и речи нет о том, чтобы в качестве аргументации ссылаться на представления, догадки, интуицию. Чтобы доказать, что человек действительно ступал по морю Спокойствия, недостаточно сказать, что мы это знаем, необходимо убедительно показать, откуда мы это знаем.

Когда мы только слышим об этом событии, нас охватывает волнение и напряжение, однако в данном случае не представляется абсолютно убедительным, если мы, перефразируя весьма достойное внимания размышление Мишеля Фуко о сексуальности, скажем: уже само обсуждение высадки на Луну констатирует ее факт. Мы говорим и пишем об этом, однако слово всегда беднее зрительного образа. Никакое слово не сравнится по силе воздействия со зрелищем. Такое событие не могли доверить произвольным и ненадежным текстовым механизмам. Благодаря другому техническому достижению «великого десятилетия», появлению сокращающей географическое пространство спутниковой трансляции, телевидение в прямом эфире транслировало этот маленький, но означающий большой скачок человечества шаг, эту историческую минуту. Зрительный образ человека, ступающего на Луну, покорило сердца и умы людей здесь, на Земле. Благодаря прямой трансляции событие было возведено в многократную степень: незабываемое впечатление нескольких человек смогли пережить все, кто смотрел эту передачу. В этом смысле не будет преувеличением сказать, что вместе с первопроходцами на Луну прибыло все человечество.

Событие, прославившее членов экипажа «Аполлон-11», можно рассматривать и как элемент биографии любого человека этой эпохи, ведь хотим мы этого или не хотим, но мы имеем к этому отношение. Это произошло не с нами, но это было на экране, мы следили за происходящим, смотрели с приличествующим случаю восхищением – и благодаря этому стали причастными к этому событию, мы стали его участниками. «Местом, куда впервые ступил человек на Луне, было море Спокойствия (латинское название *Mare Tranquillitatis*). Этот летний июльский день 1969 года, – пишет современник, – так памятен для меня, потому что это было в моей жизни первое «событие мировой истории», очевидцем которого я был (насколько, конечно, это слово применительно в отношении события, произошедшего за сотни тысяч километров и увиденного посредством телетрансляции) и значение которого я понял. (Кур-

сив мой. – З.К.)»⁴. Следовательно, высадка на Луну, в которой нашла свое выражение жажда современного человека к приключениям, это наша история, история нас самих, она равносущна нам, в этом смысле высадка на Луну это мы сами. И даже если по прошествии времени мы уже не вспоминаем события экспедиции на Луну в их последовательности, отдельные кадры этого процесса, эти застывшие мгновения в нашей памяти неизгладимы.

Телевидение самое подходящее устройство для того, чтобы все увидели то, что действительно есть. Высадка на Луну стала достоверностью благодаря телевидению и именно за счет того, что события показывали в прямом эфире. И живое изображение, транслируемое в действительное время, это и есть правда, и как бы доказательство того, что это произошло.⁵ Даже в том случае, если это и не так.

Итак, экспедиция американцев на Луну оказалась зрелищной и захватывающей, словно ее специально срежиссировали для телезрителей. Территориально удаленные события превратились в события, происходящие прямо здесь и сейчас, поскольку изображение на экране практически совпадало по времени с происходящим в действительности. Вследствие незамедлительной трансляции, непосредственно передаваемого изображения события происходили в действительное время, и мы воспринимали и ощущали каждый момент как настоящий и подлинный: то, что появляется перед нами как изображение, имеет убедительную и доказательную силу, следовательно, это правда. Благодаря изображению мы признаем подлинность события. Таким образом, наша вера во всемогущество (технического) изображения, образно говоря, корнями своими уходит в скалистую почву Луны. «Электронное изображение [...] не просто новый, чрезвычайно эффективный медиум для передачи действительности, не только средство, использование которого позволяет по-новому и более эффективно, чем прежде, достигать определенных политических, экономических, дидактических или культурных целей, – это сама высшая действительность. Прямая трансляция высадки на Луну была не просто чудом техники, которое в духе эпохи просвещения символизировало собой величие Человека и Прогресс, а в духе романтизма славу Нации, американской нации, и вместе с тем всей западной цивилизации [...], это был момент рождения новой медиа-вселенной. Поскольку это означало не только то, что посредством трансляции высадки на Луну сообщается о фантастическом, потрясшем сознание всего человечества событии, но

и то, что высадка на Луну только так – посредством электронного изображения – и могла произойти, только так могла стать целиком и полностью действительным событием. Если бы она не стала изображением, если бы о случившемся мы узнали посредством устного или письменного сообщения, действительность ее, реальность была бы не полной. И более того: техническое изображение, передаваемое одновременно с самой высадкой, зафиксированное, прокручиваемое и в обратном направлении, служило идентификации действительности. [...] Зафиксированный посредством технических медиумов эмпирический мир становится вещественным следом, к тому же таким следом, который может свидетельствовать не только против сказанного или написанного слова, но, если понадобится, то и против самого этого мира»⁶.

Все сомнения рушатся перед наличием изображения. Мы видели это! Начиная с этого момента, то, что высадка на Луну произошла, не подлежит обсуждению, это относится к разряду несомненных фактов. Высадка на Луну не может стать предметом уже столь привычных для нас уничтожающих заявлений историков или представителей естественных наук, как например, о разрушенном до основания Карфагене выяснилось, что, вопреки легенде, землю, на которой он когда-то стоял, никогда не посыпали солью, как стало очевидно, что якобы находящаяся в русле Тисы могила скончавшегося в V веке предводителя гуннов Атиллы не более чем плод интеллектуального воображения⁷, или как в результате исследований Коперника рухнуло представление о геоцентрическом устройстве вселенной. Высадку на Луну можно по-разному толковать и оценивать, но сам факт этого события, именно посредством того, что у нас есть его изображение, и так же, как это изображение, навсегда останется истинным и неопровержимым. Изображение увековечивает, освобождает событие от всего временного, то есть делает его неподвластным времени. А события, поднявшиеся до уровня вечности, не являются вызовом для науки. И высадка на Луну таким образом как проблема, если и не исчезает, но перестает быть интересной, и уже просто бессмысленно криком или кулаками пытаться убедить тех, кто подвергает факт этого события сомнению.

* * *

Хотя в течение XVI-XVII столетий и не произошло космического чуда, тем не менее, если мы попытаемся оценить произошедшую вслед-

ствие воззрений Николая Коперника (1473-1543), Галилео Галилея (1564-1642) и Иоганна Кеплера (1571-1630) революцию в области философии и мировоззрения, то мы с полным основанием можем утверждать, что «примерно за сто лет мозг европейского человека претерпел такие изменения, которые повлекли за собой более драматические и серьезные последствия, чем если бы у него появился третий глаз или выросла бы третья конечность»⁸. Благодаря изобретательности Галилея на смену человеку, рассматривавшему небесные тела невооруженным глазом, пришел человек, изучающий звездное небо посредством оснащенных линзами и зеркалами телескопов. 1610 год, когда исследующий космическое пространство вокруг Земли Галилей направил свой телескоп на небосвод, принес открытия, изменившие и наши представления о естественном спутнике Земли. Оказалось, что поверхность Луны, представлявшаяся невооруженному глазу зеркально-ровной, покрыта бесчисленными кратерами и рвами. Темные, базальтовые очертания на поверхности Луны Галилей принял за моря и так и назвал их. Название не изменилось по сей день, хотя в «морях» этих нет и следа воды. Благодаря полетам вокруг Луны стало возможным сфотографировать ее обратную, с Земли никогда не видимую сторону. На этих фотографиях детально вырисовываются геологические образования холодного лунного пейзажа. При высадке на Луну человек получил возможность и лично убедиться в том, что поверхность ее покрывает толстый слой пыли, атмосфера на ней отсутствует, практически нет проявлений погодных условий, зато очень велики колебания температуры, действие гравитации слабое и неравномерное. Вместе с тем стоит сказать, что после высадки человека на Луну она не потеряла своей волшебной притягательности, не только не исчезли связанные с ней старые мифы, поверья и приметы, но появились и новые.

Что осталось бы от Луны, если снять все мифологические, все многослойные религиозно-культурные облачения с этого заливающего ночное небо серебряным светом волшебного явления? Это кажущееся далеким, некогда олицетворяющее собой божество загадочное небесное тело мы, ступив на его поверхность, превратили в «технологический континент», и параллельно с научными толкованиями было положено начало новой, современной мифологии. Несмотря на то, что у нас теперь есть изображение и другой стороны Луны, которой она никогда не поворачивается к нам, наше отношение к Луне и самим себе ничуть не измени-

лось. «Как и Луна оборачивается ко мне лишь своей бледной небесной спиной, так и мое «Я» – это ускользающий от узнавания закутанный в плащ странник, позволяющий видеть себя лишь со спины»⁹. И Луна навсегда останется выставленным на небе драгоценным украшением, которым мы отсюда, с Земли можем с восхищением любоваться.

THE MOON-LANDING AND THE PHILOSOPHICAL SEISMOGRAPH

Zoltan KALMAR

University of Veszprem, Hungary

The article is dedicated to the reflection of moon-landing in philosophical thought. This event is considered as one of the most outstanding in the process of modern world view construction. Mythological, historical, socio-cultural semantic collocations of this event are clearly displayed. The author also shows the poetical meaning of the moon-landing image.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Federico Fellini: *Jótszani, mint a gyermek*. Budapest, Нбтйг Kiady, 2003, стр. 93-94. [Здесь и дальше перевод цитат с изданий на венгерском языке.]

² Pjotr Vajl – Alekszandr Genisz: *Az utypia alapja*. In: Сафй Вббел 1999/4, стр. 62-63. Авторы написанного в 1988 году эссе рижские эмигранты, с 1977 года живущие в США. В своей книге 60-ые. *Мир советского человека* в качестве границ упоминают десятилетия они называют 1961 и 1968 годы.

³ Paul Virillio – Sylvire Lotringer: *Tiszta hőborъ*. Budapest, Balassi Kiady – BAE Tartyshullбm, 1993, стр. 116.

⁴ Tillmann J. A.: *Tбvkertek*. Budapest, Kijбрат Kiady, 1997, стр. 5.

⁵ «В наступательном ходе прямой трансляции все является «правдой» в инструментальном значении слова, то есть в значении оперативной и моментальной эффективности.» Paul Virillio: *Nügызetbe збрт horizont*. In: Paul Virillio: *Нбборъ üs televнziy*. Budapest, Magus Design Стъdiy Kft., 2003, стр. 21.; «[...] мы неизбежно считаем правдой то, что мы видели в прямом эфире.» Paul Virillio: *Vihar a sivatagban*. In: Paul Virillio: *Нбборъ üs televнziy*. Budapest, Magus Design Стъdiy Kft., 2003, стр. 38.

⁶ Szilбgyi Bkos: *Borisz Sztбr üs a sztбrevicsek*. Budapest, Helikon Kiady, 2000, стр. 34-35.

⁷ Историк Нймeтh Гуцгy в своей книге *Karthógyűsasy* (Budapest, Korona Kiady, 2002) упоминает целый ряд древних легенд, возведенных в ранг исторических фактов.

⁸ Arthur Koestler: *A dinoszaurusz nyomában*. In: Arthur Koestler: *A jyi ús a komisszbr*. Budapest, Osiris-Szбzadvйg, 1994, стр. 74.

⁹ Josй Ortega y Gasset: *Esztitikai tanulmány – elxszы gyanbnt* (1914). In: Josй Ortega y Gasset: *Elműlkedűsek Don Quijotűrol*. Korai esztitikai нгбсок. Budapest, Nagyvilбg Kiady, 2002, стр. 14.

**THE GENTRIFICATION OF HERMENEUTICS:
FLAT SCREENS, REALITY SHOWS
AND THE TECHNOLOGIES OF LITERALNESS**

Frank WEINER

*School of Architecture + Design
Virginia Polytechnic Institute and State University, USA*

...technology is a crisis of the imagination. As such, technology is both a danger and an opportunity with respect to the imagination. It is a danger in so far as it can be the death of imagination through its literalization. It is an opportunity in so far as it can be an awakening to how the events of the world have an imaginal depth, and how the life of the imagination inscribes itself within the events of the world.

(Robert Romanyszyn, Technology as Symptom and Dream)

Introduction

Across many centuries the disciplines of theology and literature have constructed multiple modes of interpretation as a basis for making judgments within their disciplines. Theology has perhaps the most highly tuned interpretative method in the fourfold of the literal, allegorical, tropological and anagogical.¹ The existence of diverse modes of interpretation is a hallmark of highly developed systems of thought. The field of interpretation is like an orchard from which to harvest meanings.² Contemporary culture seems to lack a similarly rich exegetical methodology. One could term this condition the ‘gentrification of hermeneutics’.³ The leveling and flattening out of meaning may have serious consequences. It is nothing less than a denial of hermeneutics. In this refusal there has been a reduction in both the pliability and depth of the evolution of contemporary understanding that may insidiously affect the human sciences. We have gone from multiple to singular modes of interpretation. We are on the precipice of attaining a vulgar literalness and removing any dignity the idea of the literal may still hold. We may not realize our ultimate task as human beings is to continually interpret and understand the *tree of knowledge of good and evil*.⁴

The interpretation and understanding of contemporary culture remains one of the most urgent intellectual tasks of our time. There is at the moment a decided turn towards literalness especially in popular culture. The almost universal acceptance of the type of television show that has come to be known as a 'reality show' suggests there is a need to understand why this phenomenon is so popular and what this means for the future.

The dream of our existence is waning in the all too wakeful events of our time. The '24-7' lifestyle that holds dominion over many of us leaves little room for the being who sleeps and dreams. We seem to desire an existence requiring little or no interpretation to secure our understanding. We are living in an anti-Gadamerian⁵ moment of literalness and transparency. Governments and organizations are said to carry out their business in the sunshine. Information about evolving events is constantly monitored and shared with the public by a variety of news sources and media outlets. Culture has become the production and more importantly *the transaction of accountability*. There are no secrets, obscurities, mysteries or hidden interpretations. Maybe this is why some Hollywood stars in the U.S. are recently seeking refuge in a cursory study of the ancient Kabala. We seem to be craving for an existence that is dominated by the necessity for immediate answers (or immediate questions!) rather than the posing of enduring questions. Man is the animal that asks questions that require acts of interpretation. It is the death of mysticism and the triumph of directness and bluntness. Things have become literally flat.

The phrase '24-7' has come to mean a society that continuously offers its services twenty-four hours a day, seven days a week and three-hundred and sixty-five days a year. Here the philosophy of mechanism reigns triumphant. There is a demand for a total and unadulterated accessibility to information, goods, services and *even* meaning. We have reached the total elimination of inconvenience – a frictionless society.

We have traded our Being to become Customers. How we come to know and to understand in such a situation is not a concern. We no longer want, to paraphrase Nietzsche – to play with the stars.

An alternative to literalness is poeticalness. Only a poetic turn can restore, recover and reclaim our fateful destiny torn from us by the urge to the literal or what could be termed the literally literal – what Ricoeur viewed as an impossibility.⁶ This urge is nothing more than an ultimate frustration in that we will always be seeking what Kant knew we could never attain in a pure

sense – the ‘thing-in-itself’.⁷ We are perennially being fooled as to its existence like the ancient bird that was said to have pecked at a painting of a bunch of grapes believing that they were really there to eat. It appears that Descartes ‘clear and distinct’ ideas are one of the first attempts to literalize philosophy and make philosophy mean what it says in the certain terms of mathematics.⁸ In the overwhelming adoption of a Cartesian mentality of intellectual doubt and bodily abandonment we would never again allow ourselves to be completely fooled despite the eloquent mytho-poetic dictum of *verum ipsum factum* by the lesser known Vico.⁹ Descartes search for literal clarity cast a shadow of doubt upon the poetic. Following upon the ancient banishment of the poets by Plato Descartes took the banishment one step further by placing the poet in the oblivion of unscientific uncertainty. Descartes critique fatally weakened the efficacy of poetry as a naive enraptured belief about the truth of our bodily and corporeal existence.

Television and Television Shows

Between Alberti’s window and our television screen, there is ... a series of significant steps. With Alberti the window is still open, but in the later stages ... we shall have to pay attention to the ways in which it is closed.”

(Robert D. Romanyshyn, Technology as Symptom and Dream)

It would be difficult to cite any technological innovation whose impact on the fabric of daily living has been as pervasive as that of television. In the space of only some decades, this highly sophisticated system was invented, developed and succeeded literally in providing a window on to the world for all its inhabitants.

(Albert Abramson, The History of Television, 1880-1941)

An enormous focus has been placed on the role of computers in framing contemporary society. An invention still as new as the television can be overlooked in terms of its continuing cultural impact. If one looks at the history of the development of the television up to our time one sees an increasing effort to reduce the depth of the television set while producing images that imitate a sense of depth to a startling degree.¹⁰ The flatter and thinner the screen and its housing have become the greater the depth of the image it projects. Nietzsche’s idea of tragedy as ‘nothing but a bright image

projected on a dark wall...¹¹ has become a reality. The highest quality flat screen televisions have become the digital equivalent of the art of *pietra dura* of the Renaissance. Hard stones have been replaced by pixels. Recent developments in both the developing technology of the television screen and the content of the shows themselves suggest there is still much to uncover about this medium. The development of flat screen technology has reduced the depth of what we used to call a 'television set' to just few inches or centimeters. Today the fidelity of the images and sounds produced depending on the signal technology employed (e.g. HDTV) is remarkable. This type of combined technology has made the dream of Renaissance perspective a daily and continuous occurrence. Flat screens can be hung like a picture on a wall making the room housing the television *literally* into a kind of virtual museum. The home is taken over by the typology of the museum piped in through the digital technology of flatness.

Now one should consider the type of television shows that are currently produced that seem to fit the technology of the flat screen. There is at the moment an extraordinary convergence of both the form of the television with the content of the television show. The so called 'reality shows' about surviving, dating, performance and working (or getting fired!) have begun to dominate an expanding global market. These shows feign reality in a literal sense becoming more intense than the life we live. In watching these shows on a flat screen we are living in a perspective watching a perspective of a perspective. This triple perspectival condition has vexing consequences. The content of these shows is typified by an elimination of the imaginative sphere. We can now see and hear the perfect perspective. The existential dimensions of Time and Space has apparently been nullified. The imaginative potential of the 'opacity'¹² of metaphorical and figural thinking is all but erased.

Letters as the technology of the literal

The twelfth century inherited some twenty-odd Roman letters. The basic sequence of these letters went back via the Etruscans and seventh-century Greeks to the Phoenicians, and from there to some north Semetic tribe in Palestine.

(Ivan Illich, In the Vineyard of the Text)

Ivan Illich's *In the Vineyard of the Text* refers to the alphabet as a technology. It is this technology of letters and the letter that may contain a

key to understanding just how deeply rooted the sense of the literal is embedded in our culture of interpretation.

What is the scope and range of literality in a culture? What is the glue holding the literal together? When we ‘say what we mean’ or ‘mean what we say’ on what basis is this meaning constituted? One can traverse the distance between dispersion of meaning and density of meaning. We have access to the World Wide Web as a kind of universal library of human knowledge and the fine detail of a fragment of a decorative first letter in the Lindesfarne Gospel as the true made particular. We live vacillating between the end conditions of a literal and a figurative existence.¹³ We search for the location of meaning amidst a great dispersion or within the density of an artful fragment.

One of the keys to understanding the literal is the nature of letters. If as Ezra Pound writes, “ ‘Great literature is simply language charged with meaning to the utmost possible degree.’ ”¹⁴ than what meaning do individual letters hold? In French the phrase for literal is ‘au pied de la lettre’ translating to ‘at the foot/base of the letter.’¹⁵ A letter is a stable foundation for engendering multiple meanings. One could say that even in the graphic fragment of a single letter lays the residue of meaning.¹⁶ In the very heart of each letter is a tension splitting the reference either to towards the literal or towards the metaphorical.¹⁷ The letter is both mathematical and poetical, part Cartesian and part Viconian. Letters have their feet on the ground and their heads in the clouds.¹⁸ The letter has then in part an upward movement making it an anagogical entity. The destiny of man is contained in the destiny of letters. It is Ivan Illich’s contention that an inversion of the ‘symbolic vector’ of the book, the page in the book and the letters on a page has taken place since 1200.

He writes:

The detachment of the text from the materiality of the parchment “silenced” the page. The letters ceased to be those touches by the scribe which bring forth sound from the lines. Thus silenced on the page, the letters become available for routine recording of non-Latin utterances.¹⁹

Might we say – In the beginning was the Letter (before the Word)? The care a culture takes with its letters may seal the fate of that culture.

Alain Badiou's 'Age of the Poets': literalization and figuration in philosophy

I am, I exist, that is certain.

(Descartes, *Meditations On The First Philosophy*, Meditation II)

The contemporary French philosopher Alain Badiou has taken up the issue of literal and metaphoric within philosophy itself. He divides Philosophies quest for the true into three primary conditions – science, art and politics. The dialectic between science and art or what he calls the *matheme* and the *poem* is a particular interest to Badiou. The *matheme* is based on the accepted ‘literal univocity’²⁰ of its letters, numbers and signs. This is opposed to the fictive and figural dimension of the poem. He writes,

*‘Envisage mathematics as truth of multiple-being in and by the letter; the power of literalization, but without the intellectual beatitude of the resolved problem. Envisage... the poem as truth of sensible presence deposited in rhythm and image, but without the corporeal captation by this rhythm and image.’*²¹

In articulating philosophies *liaison with poetry* Badiou takes care to avoid Plato’s distancing of poetry from philosophy by banishment, Aristotle’s and Hegel’s aesthetic regionality of poetry within philosophy and Heidegger’s attempt to *suture* poetry and philosophy together. Badiou allows poetry the imperative of *producing* truths that philosophy as mathematics cannot. He writes, ‘Philosophy does not produce any [truths]. It supposes and subtractively distributes them according to their proper regime of separation from sense.’²² A poem is, ‘...singularity...in the source of sense.’²³

It appears that neither science or poetry can escape ‘the power of literalization’ -mathematics takes the literal literally and poetry takes the literal metaphorically. Both are marks on an empty page pointing towards a meaning defined by the nature of the disciplines they represent. For Badiou the difference is one is thinkable (the *matheme*) the other its double (the *poem*) is not. The sense of the human emotions of pathos, melancholy and trembling are not thinkable and can only be ‘produced’ through sensible and singular images as truth.

Provisional theological considerations of the literal: the religious technology of the anagogicus mos

For 'tis, methinks, unreasonable and foolish to consider the phrases rather than the meaning.

(Pseudo-Dionysius the Areopagite, The Divine Names)

Within the discipline of theology the idea of the literal is a basic presupposition grounding all further interpretations. The anagogicus mos of Pseudo-Dionysius the Areopagite, 'the anagogical method' came to precisely mean 'the upward-leading method'²⁴ guiding the faithful on an ascent from the inferior material world to the higher immaterial world. This spiritual transition went from the impure polluted welter of base worldly existence towards the all encompassing purity of an illuminated oneness. '...[E]very perceptible thing, manmade or natural, becomes a symbol of that which is not perceptible, a steppingstone on the road to Heaven...'²⁵ This is no less than a symbolic absorption and reification of the physical world. It is a description of how the mind rises up to that which is immaterial and can momentarily free itself from the literal fetters of everyday existence. The mind is building a 'steppingstone' to Heaven. Jacobs Ladder is not simply a ladder but an avenue to the Heavens. The anagogicus mos is a way of revealing the endowment of goodness, beauty and existence that are bestowed upon things. In this way formless matter is given a formal existence and the literal is given content lifting it up to meaning. The anagogicus mos is a way of coming to terms with the paradoxical existence of Evil. Pseudo-Dionysius writes – '... the company of the devils desires not the Beautiful or the Good, but being inclined towards matter and fallen far from the fixed angelic state of desire for the Good, becomes a cause of all evils ...'²⁶ The devilish inclination towards matter is really an inclination towards the literal and a denial of being. He makes of course a remarkable and compelling argument denying full existence to Evil to the point where it is afforded only the faintest fractional sense of participation in the Good.

Evil is incapable of admitting being therefore it cannot itself exist in its own right. '...evil is the destruction of things which have being ...'²⁷ Here the act of theological interpretation moving from the literal to the anagogical fundamentally involves the questions of the transformation and symbolization of Good and Evil.²⁸ Is the literal a technology of Evil, then overcome by the anagogic technology of the Good?

Conclusion: the temptation of the illusive literal

A good tree cannot bring forth evil fruit.

(Matthew, 7:18)

The literal is both within our reach, ready-at-hand and a most illusory phantom. It is both nearness and farness, close and distant. We taste an apple before we eat it having an expectation of what will hopefully be fulfilled when we actually bite into the apple. We imagine the apple before we experience its flavor. As we are finished eating the apple it becomes a reality in our memory. Perhaps it is no mistake the corporate symbol for Macintosh computers is an apparently benign apple with a bite taken out.

Nevertheless we must attempt to be ‘clear and distinct’, searching for the ‘things-in-themselves’ knowing full well they represent a sheer impossibility. It is this very sense of the impossible that makes it all the more tempting to try to grasp at the ungraspable.²⁹ If Adam had simply looked at the apple and not partaken of it mankind would have stayed in a paradisaal interregnum between the literal and figural, between the noumenal and the phenomenal. If not for that fateful act there would be no future crises of meaning for us to address. Since the Exile from the Garden of Eden we are careening like a billiard ball between two irreconcilable poles.³⁰ All we can do is keep our feet on the ground and our heads in the sky like a single letter in search of its own hermeneutics.

NOTES

¹ For a general introduction and brief bibliography to the method of theological interpretation see entry on the “Fourfold Method of interpretation,” in, *The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, Alex Preminger and T.V.F. Brogan, Co-Editors, (Princeton: Princeton University Press, 1993), 619 –20.

² Medieval Jewish exegetes such as Bahya Ben Asher developed a fourfold system of interpretation that became known in Hebrew as the “pardes” meaning orchard. See, *The Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, 620.

³ Prof. Mark Schneider, Personal communication (6 April 2004). The term *gentrification* was used by journalists, politicians and planners in the early 1970’s in the US. It attempts to capture the phenomenon of blighted inner city neighborhoods that were taken over by an upwardly mobile middle class. Often dilapidated, abandoned and condemned properties were purchased at very low prices. The phenomenon of gentrification came to represent the elimination of diversity in economic and social terms resulting in a homogenized and less diverse community. This is what has come to be known today as ‘upscale.’ A *gentrified hermeneutics* is I believe an apt phrase

for what is occurring in the sphere of meaning in contemporary society. Meaning has become, in the worst sense, socially and aesthetically conventionalized – in a word *popular*. This literal populism can have a numbing and anestheticizing affect. The *Oxford English Dictionary* defines ‘gentrification’ as being ‘The process by which an (urban) area is rendered middle-class.’ There is an ominous tone of power in this definition. The gentrification of meaning is also related to the more disparaging connotations of the word *bourgeois* such as acting in ways that are conventionally respectable, unimaginative and selfishly materialistic. See the entries in the *Oxford English Dictionary* for ‘bourgeois’.

⁴ The phrase *tree of knowledge of good and evil* is a reference to *Genesis* 2:9,17 (Authorized King James Version).

⁵ This is a reference to the thought of Hans-Georg Gadamer and in particular his book, *Truth and Method*, his most comprehensive statement on the centrality of hermeneutics for human understanding.

⁶ Paul Ricoeur uses the phrase ‘impossible literal interpretation’ and ‘impossible literal meaning’ to explain how meaning is created in language. His thesis is that the reference of a statement splits either towards the literal of the metaphorical direction. Language ‘twists’ what he terms ‘... a new semantic pertinence out the ruins of literal meaning.’ The impossibility of the literal allows for the possibility of the figural or metaphorical. See, Paul Ricoeur, *The Rule of the Metaphor: multi-disciplinary studies in the creation of meaning in language*, translated by Robert Czerny with Kathleen McLaughlin and John Costello, SJ (Toronto: University of Toronto Press, 2000), 230. Originally published in 1975 as *La métaphore vive*.

⁷ The *thing-in-itself* (*Sache an sich*) is one of the key concepts in the thought of Kant. It was posited by Kant to stand for the limitations of we could know about the spontaneity of the existence of an object as opposed to the receptive appearance of the object. It is what allows the intelligible object through an act of synthetic understanding, to be made into an object of sensible intuition perceived as a phenomenon. The *thing-in-itself* is the transcendental foundation for a priori forms of appearance. For Kant’s own notes on this complex philosophical idea see, *Immanuel Kant: Opus postumum*, Edited by Eckardt Fürster, Translated by Eckardt Fürster and Michael Rosen (Cambridge: Cambridge University Press, 1995). There are multiple instances of the phrase *thing-in-itself*. For the location in the text see the index for specific page locations.

⁸ The phrase ‘clear and distinct’ is a central idea in the thought of Descartes. Descartes finds little in corporeal objects that he can perceive ‘clearly and distinctly.’ Our perception through sense is awash with ‘obscurity and confusion’. These references are from René Descartes, *Meditations on First Philosophy*, translated in volume 31, *Great Books of the Western World*, Robert Maynard Hutchins, Editor-in-Chief (Chicago: University of Chicago and Encyclopedia Britannica, Inc., 1952), 85. The contemporary French philosopher Alain Badiou has viewed the Cartesian desire for clarity a form of philosophical literalization.

⁹ I am indebted to a colleague, Prof. Scott Gartner for introducing me to the thought of Giambattista Vico.

¹⁰ For the history of the development of the technology of the television see, Albert Abramson, *The History of Television, 1880 to 1941* (North Carolina: McFarland & Company, Inc., Publishers, 1987) and Albert Abramson, *The History of Television, 1942 –2000* (North Carolina: McFarland & Company, 2002).

¹¹ Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy and the Case for Wagner*, translated by Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 1967), 67.

¹² Ricoeur refers to Todorov's notions of 'transparent discourse' and 'opaque discourse'. See, Ricoeur, *The Rule of the Metaphor*, 227.

¹³ Prof. Mark Schneider, Personal communication (June 2004).

¹⁴ Ezra Pound, *ABC of Reading* (New York: New Directions Publishing Corporation, 1987), 36.

¹⁵ Prof. Mark Schnieder, Personal communication (6 April 2004).

¹⁶ For the linguistic meanings contained in groups of letters that are contained within words, see Benjamin Lee Whorf, *Language, thought and reality: selected writings of Benjamin Lee Whorf*, edited by John B. Carroll (Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 1962). It may be possible to look at even parts of the letters of an alphabet themselves to find the meaning in a fragment. For this idea I refer the reader to the work of the Swiss graphic designer, Bruno Monguzzi. Monguzzi's exterior sign for the Musée d'Orsay in Paris literally cuts the letters 'M' and 'O' horizontally in half still retaining their reference to the name of the museum. In a sense he removes half of the material of each letter while retaining all of the meaning.

¹⁷ The idea of a split reference is explained in Ricoeur, *The Rule of the Metaphor*. See, in particular, Study 7, "Metaphor and Reference," 216-47. Ricoeur is referring to statements but this idea may function at the smaller scale of a single letter.

¹⁸ Prof. Mark Schneider, Personal communication (6 April 2004).

¹⁹ Ivan Illich, *In the Vineyard of the Text: A Commentary to Hugh's Didascalicon* (Chicago: University of Chicago Press, 1993), 121.

²⁰ Alain Badiou, *Infinite Thought: Truth and the return to Philosophy*, translated and edited by Oliver Feltham and Justin Clemens (London: Continuum, 2004), 95.

²¹ Alain Badiou, *Infinite Thought*, 102.

²² Alain Badiou, *Infinite Thought*, 107.

²³ Alain Badiou, *Infinite Thought*, 107.

²⁴ Erwin Panofsky, *Abbot Suger On the Abbey Church of St.-Denis and Its Art Treasures*, Edited, Translated and Annotated by Erwin Panofsky (Princeton: Princeton University Press, 1948), 20.

²⁵ Erwin Panofsky, *Abbot Suger*, 20.

²⁶ C.E. Rolt, *Translations of Christian Literature. Series I, Greek Texts: Dionysius the Areopagite On the Divine Names and the Mystical Theology*, (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1940), 110. Originally published in 1920.

²⁷ C.E. Rolt, *Dionysius the Areopagite On the Divine Names and the Mystical Theology*, 113.

²⁸ For the idea of evil as a symbol see, Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, translated by Emerson Buchanan (New York: Harper & Row, 1967).

²⁹ The illusory nature of the surface of our existence is captured beautifully by the novelist Hermann Broch. The relevant passage reads – ‘He had left the region of fear behind him, but only to see with horror how he had fallen to the level of the mob, fallen to a surface which offers no ingress to any kind of depth -, would this fall still go further, must it go further? From surface to surface, down to the final one, the surface of sheer nothingness? to the surface of final oblivion?’ See, Hermann Broch, *The Death of Virgil*, Translated by Jean Starr Untermeyer (New York: Vintage Books, 1972), 145.

³⁰ The two poles of our existence being the literal and the figurative or metaphorical. See endnote 13.

**THE PROMISE OF LANGUAGE IN THE DEPTHS
OF HELL: PRIMO LEVI'S "CANTO OF ULYSSES"
AND *INFERNO* 26**

Steven SHANKMAN

*College of Arts and Sciences at the University of Oregon,
Oregon Humanities Center, USA*

*"To refuse to communicate is a failing; we are biologically and socially predisposed to communication, and in particular to its highly evolved and noble form, which is language [per quella sua forma altamente evoluta e nobile che è linguaggio]."*¹

Primo Levi

The subtitle of our conference on "Dynamics of Values in Contemporary Culture" is "Reflections on Extreme and Optimal Conditions for Cultural Development." What is meant by the phrase "cultural development"? I shall take the phrase "cultural development" to refer to development in a spiritual or vertical sense, indeed in an ethical sense. But ethics – my facing up to my inescapable responsibility for a unique and irreplaceable other – is not necessarily an effect of culture. Ethics is often, rather, a disruption of culture.² Cultures – cultures that are worthy of the name – "develop" as a consequence of such ethical disruptions, which occur at the intersubjective level and often in extreme conditions of human suffering. These extreme conditions, dreadful as they are for those who suffer them and who manage to survive them, can thus lead to genuine cultural development. One hesitates to refer to these horrendous conditions as "optimal," for we surely do not wish to encourage the kind of barbarism that might make such ethical moments possible, but the facts appear to suggest that such extreme conditions, if survived and if borne witness to, do indeed plant the seeds of individual and then cultural renewal and development.

As an example of a writer who disrupts culture by bearing witness to the suffering of others, it would be particularly appropriate – in this magnificent city of St. Petersburg, with its rich literary legacy – to recall Anna Akhmatova's great poem, *Requiem*. Akhmatova writes her poem in order to bear witness

to the grief of mothers who are holding a vigil for their children who have vanished – as had the son of Akhmatova herself – inside the walls of Kresty prison as a result of Stalin’s purges. I choose as my example of the disruption of culture through ethics an extraordinary chapter in Primo Levi’s first book, *Se questo u un uomo* [*If this is a man*, translated into English with the rather unsatisfactory title of *Survival in Auschwitz*]. It is this book that launched Levi’s unlikely career as a writer, one of the greatest of the twentieth century. I say “unlikely” because, before his imprisonment in Auschwitz at the age of twenty-four, Levi had no such literary ambitions. He had been trained as a chemist and indeed, even after his liberation from Auschwitz, this remained his profession, which he continued to practice and to enjoy and which helped to support his career as a writer. The chapter I shall be discussing is entitled “The Canto of Ulysses” [“Il canto di Ulisse”]. The first draft of Levi’s book did not include this chapter. When Levi revised his manuscript, he added “The Canto of Ulysses,” and allusions to the poetry of Dante, particularly to the *Inferno*, then became central to the artistic integrity of the book as a whole. In his chapter “The Canto of Ulysses” Levi describes a transformative moment for him as a human being and as a writer who suddenly becomes aware, as if he were in the throes of being possessed by some divine force outside of himself, of his ethical responsibility – impossible to shirk – to bear witness, as a writer, to the Hell that was Auschwitz. And it is his memory of the twenty-sixth Canto of Dante’s *Inferno* that is the catalyst for this transformative ethical moment in which Levi realizes that it is his duty to remember and to bear witness. It is his memory of some haunting lines from Dante – in which Dante the pilgrim remembers the inspiring lines that Ulysses, in Hell, remembers he had once spoken to his men – that inspire Levi to remember, to bear witness, and to write a modern-day *Inferno*.

We must, first of all, discuss the context of Levi’s chapter “The Canto of Ulysses” and where it fits within the book as a whole. Nicholas Patruno has suggested that *Se questo u un uomo* has – like Dante’s *Commedia*, it might be pointed out – a tripartite structure. The early chapters (one through eight), for Patruno, “read as a direct chronological report of events.”³ In the first chapter, Levi presents himself, at the time of his capture, as something of a young and inexperienced solipsist living “in an unrealistic world of my own, a world inhabited by civilized Cartesian phantoms” [*civili fantasma cartesiani*].⁴ In the middle chapters (nine through sixteen), Levi becomes more than a decent but still fundamentally somewhat detached observer inhabiting a Cartesian universe.

Indeed, in “The Canto of Ulysses” (the eleventh chapter of *Se questo u un uomo*), the author experiences and records a radical transcendence of his own ego. In the third part of the book, consisting of the long last chapter (“The Story of Ten Days”), Levi describes how he worked tirelessly and courageously in the infirmary with two recently arrived Frenchman, Charles and Arthur, to save his fellow prisoners as the Nazis abandon the camp in anticipation of the imminent arrival of the Russian troops.

In the previous chapter (“*Esame di chimica*” [“Chemical Examination”]), Levi is interviewed by Dr. Pannwitz for a possible position as a chemist in the camp which would involve, for Levi, something of a reprieve from the seemingly endless suffering and the utter loss of identity of the men held captive in Auschwitz. Led into the room in which the examination will take place by the coarse Kapo⁵ Alex, Levi is interviewed by the tall, thin, blond Dr. Pannwitz. Pannwitz looks at Levi with the unfeeling gaze of scientist who is a thoroughly detached observer, a gaze far more frighteningly Cartesian than that of the young Levi who entered Auschwitz with a mind full of “Cartesian phantoms.” Already in this chapter Levi, by making at least three allusions to Dante, is preparing the reader for the epiphany inspired by Dante in the following chapter. The first allusion occurs when the interview is over and Alex retrieves Levi. The two must descend some stairs, which is awkward and difficult for Levi, who wears the painfully uncomfortable and unforgiving wooden shoes assigned all the Jewish prisoners. Alex, in contrast, is able to fly down the stairs: “he has leather shoes because he is not a Jew, he is light on his feet as the devils of Malabolge” [*u leggero sui piedi come i diaboli di Malebolge*]⁶, the Eighth Circle of Dante’s *Inferno*. In the chapter that follows, Levi will recall the speech of Ulysses, in Malebolge, as the Greek hero attempts to inspire his companions to accompany him on his “mad voyage” (*folle volo*, *Inferno* XXVI. 125) to sail past the Pillars of Hercules:

*Considerate la vostra semenza:
fatti non foste a viver come bruti,
ma per seguir virtute e canoscenza.
(118-120)*

Consider your seed: you were not made to live as brutes, but to pursue virtue and knowledge.⁷

In what appears to be clear anticipation of Levi’s citing of this passage, in which Ulysses urges his men not to live “*come bruti*” [as brutes], at the end of chapter ten, Levi here refers to Alex who, with unthinking disrespect,

has just wiped his hand that had been sullied with machine grease on Levi's clothes, as "*l'innocente bruto Alex*" [the simple brute Alex].⁸ The unthinking, brutal Alex has reduced Levi to an instrument, a mere rag on which he can wipe the dirt from his hands. Thus, in this second allusion to Dante in chapter ten, "*l'innocente bruto Alex*" is presented as precisely exemplary of those whom Dante's Ulysses describes as living "*come bruti*," of those who do not pursue virtue and knowledge.

The third allusion to Dante is perhaps more subtle, but is equally powerful and damning, and is related to the second. It appears at the end of chapter ten ("Chemical Examination"). Readers of Dante's *Inferno* may well be struck by the seeming arrogance of a poet who takes it upon himself to condemn so many individuals, both contemporaries of Dante and of some revered figures who lived before his time, to eternal damnation. The harshness of this final and irreversible judgment is abated to some degree, in Dante's *Inferno*, by the poet's claim that he is merely recording the infallible judgment of God. Those individuals who are doomed to suffer forever in Dante's *Inferno* have been placed there as a result, in the fiction of Dante the poet, of the judgment of God, not of Dante.⁹ Levi is less cagey and more direct than Dante. Through his act of memory and of writing down what he remembers of the horrors of Auschwitz, it is, says Levi, the author himself who judges figures such as Pannwitz and Alex. "He would be amazed, the poor brute Alex, if someone told him that today, on the basis of his action [wiping the palm and the back of his hand, in order to clean it, on Levi's shoulder], I judge him [*lo guidico*] and Pannwitz and the innumerable others like him, big and small, in Auschwitz and everywhere [*grandi e piccoli, in Auschwitz e ovunque*]." ¹⁰ The word "*ovunque*" (everywhere) is crucially important. Pannwitz and Alex may have triumphed briefly in their seemingly invulnerable historical moment, but they have now been judged and transmogrified – through the endless moral reach of the testimonial writing of Primo Levi – into universal symbols of evil that are applicable to all the Alexes and Pannwitzes everywhere, past, present, and future.¹¹ "*L'innocente bruto Alex*" is judged, by Levi, to be not so innocent, after all. He and his ilk are judged, along with the Pannwitzes, to be inhuman and guilty of crimes against humanity.

We come now to the following chapter, "*Il canto di Ulysse*." Levi emphasizes the infernal quality of his situation at the very beginning of the chapter. With five others, Levi is laboring below the earth cleaning an underground (*interrata*) gas tank. Levi is forced to work underground in the

dampness and the cold, but things could be worse. This was, in fact, something of a “luxury job” (*un lavoro di lusso*), the author remarks, since no one was supervising Levi and his co-workers. The absence of a supervisor not only means that Levi and his fellow *Höftlinge* [“prisoners”] are, for the moment, spared the unnecessary cruelty of a callous and hateful taskmaster, but it enables Levi to establish a more direct connection to Jean, the Pikolo of his Kommando [or “squad”]. As Levi explains, a Pikolo is the person “responsible for the cleaning of the hut, for the distribution of tools, for the washing of bowls and for keeping record of the working hours of the Kommando.»¹² Jean is a Pikolo or a “messenger clerk” (*fattorino-scritturale*), with the word “*scritturale*” suggesting, perhaps, the sort of Biblical associations that Levi has sprinkled throughout the book. Jean, as we shall see, is a kind of divine messenger, as well as a combination of Dante’s Virgil and Beatrice, a guide who will lead Levi, at least temporarily and in spirit rather than in actual fact, out of the inferno that is Auschwitz. At the beginning of his *Inferno*, Dante is lost in the valley of a dark wood that had pierced his heart with fear, but he looks up and glimpses the shoulders of a hill clothed with sunlight (I. 13-18). So here, Levi glimpses the daylight (*la luce del giorno*) “that reached” him “through a small manhole.”¹³

The six prisoners in Levi’s group recognize Jean’s shoes on the top step of the ladder. They immediately stop scraping and, knowing it is the humane Jean, begin asking him a series of questions in German and French, the two languages that Jean speaks fluently. As Levi frequently observes, in the Lager one does not ask questions. As soon as Levi entered the camp, for example, one of the SS men brutally informed him, “*Hier ist kein warum!*” [there is no why here].¹⁴ Plato and Aristotle understood man to be, by his very nature, a questioner. Levi asks if men, once denied the possibility of asking questions, are in fact men. The very title of the book (*Se questo u un uomo*) asks its readers – who are, presumably, still men and women – to consider whether or not the prisoners at Auschwitz are human in the true sense of the word. Jean is a person to whom one can ask questions. Even more importantly, Jean is a person who will respond to questions, who will listen. Jean has become a successful Pikolo largely by accurately keeping the records of the Chemical Kommando for his Kapo, the brutal and stupid Alex. At the same time, Jean has miraculously remained humane and sympathetic towards those below him in the camp hierarchy. And today Jean has chosen Levi to accompany him on the long walk, of an hour or so, to the kitchen

bring back to the Kommando the day's rationing of soup for the prisoners.

Jean, who is from Alsace, speaks both French and German with equal facility. The language he and Levi speak with each other is French. On the way to retrieve the soup, they have a genuine conversation. They speak of their hometowns, the books they have read, and their mothers. Jean mentions how much he likes Italy and that he would like to learn Italian. Levi is only too pleased to accommodate this desire. Pikolo conveys his enthusiasm for learning Italian by repeating some words in Italian that he has just heard in a brief exchange between Levi and a prisoner from Rome.

Somehow Dante's Ulysses Canto comes into Levi's mind as a way to teach Italian to Jean. But first he must explain to Jean just who Dante is and what his great poem is about. Significantly for my suggestion that Jean the Pikolo serves as Levi's Virgil and Beatrice, Levi explains to Jean that "Virgil is Reason, Beatrice is Theology."¹⁵ As I have mentioned, one of the distinctively dehumanizing facts about the Lager is that no one listens to the prisoners. The camp is a kind of fallen Tower of Babel, with the Nazis shouting instructions in German at prisoners who often cannot comprehend what they are being ordered to do and whose incomprehension is met only with blows from their brutal captors. No one truly listens to his neighbor in the Lager. In stark contrast to this sorry condition, Jean "pays great attention" [*u attentissimo*]¹⁶ and listens to every word Levi utters as Levi strains to recall, and recite, the following lines from Dante's Ulysses Canto. Here Levi is remembering the stirring words that Dante the poet recalls having heard when, as a pilgrim, he listened to Ulysses remembering how he had convinced his men to forego their homecoming and to travel with him, instead, on an adventure that would take them westward beyond the Pillars of Hercules and the continents of Europe and Africa :

*Lo maggior corno della fiamma antica
comincim a crollarsi mormorando,
pur come quella cui vento affatica;
Indi la cima qua e la menando,
come fosse la lingua che parlasse,
mise fuori la voce,¹⁷ e disse: "Quando . . .*

The greater horn of the ancient flame began to shake, murmuring, like one that is beaten by a wind; then, moving its peak here and there, as if were a tongue that spoke, it sent out a voice and spoke; "When . . .

Levi stops here and tries to translate Dante's Italian into French so

that Jean can understand, and Jean does appear to appreciate the boldly imaginative quality of Dante's language. Levi tries desperately to remember the subsequent verses, but his memory fails him. He recalls bits and pieces of Dante's Italian in the passage that follows, but his mind fixes on line 100 of the Ulysses Canto, a line which he is convinced he is remembering with precision:

. . . *Ma misi mi per l'alto mare aperto*
But I put out on the deep, open sea

Levi explains how the Italian *misi mi* ("I set forth") is so much "stronger and more audacious" than the French "*je me mis*," that the phrase in Dante's Italian "is a chain which has been broken, it is a throwing oneself on the other side of a barrier, we know the impulse well."¹⁸ Levi, at this moment, is experiencing a transcending of his own ego in his addressing, in his speaking to Jean. He is throwing himself on the other side of the barrier that has been separating his battered and constricted humanity from the humanity of his friend. In the depths of the Hell that is Auschwitz, Levi is reciting the language spoken by Dante's Ulysses in the depths of the *Inferno*, and this act of attempting to communicate the nobility of Dante's language promises an escape from the prison of the ego, outwards, towards the promise of the open sea, the "*mare aperto*," towards what is beyond the barbed-wire fence that encircles Auschwitz and beyond the prison of the self-enclosed ego.

While Dante clearly admires Ulysses, it is nonetheless the case that, in the fiction of Dante the medieval Christian poet, Ulysses is damned forever for his daring and for so successfully communicating the power of this daring to his men, who follow Ulysses to their deaths in the open sea. But at this moment in Levi's text it is the daring of Ulysses' words, their ability to throw the speaker – and those who listen to him – beyond the conventional barriers of their constricted egos that is inspiring Levi. Levi is then able to remember Hercules' warning to those, now old and slow, who are approaching the Strait of Gibraltar,

accim che l'uom piu' oltre non si metta
so that one should venture no further.
(l. 109)

Levi is struck by the phrase "*si metta*" [one should venture]. In commenting on this particular line, Levi quotes the words "*si metta*" and leaves out the "*non*" that precedes them. The Pillars of Hercules warn people *not* to venture beyond the Strait of Gibraltar, but what Levi focuses on is the

release promised to the constricted ego by adventure itself, as – caught up, as he is, in his own adventure of attempting to remember Ulysses’ daring speech – Levi attempts to remember the words of Ulysses that constitute the core of his speech, and that I quoted earlier. Levi addresses Jean directly and urges him to “open your ears and your mind, you have to understand, for my sake.”¹⁹ He then recites the following lines:

*Considerate la vostra semenza:
fatti non foste a viver come bruti,
ma per seguir virtute e canoscenza.
(118-120)*

Consider your seed: you were not made to live as brutes, but to pursue virtue and knowledge.

Levi remarks that these lines struck him “like the blast of a trumpet, like the voice of God [*come uno squillo di tromba, come la voce di Dio*]. For a moment I forget who I am and where I am.” What is it about these lines that comes as such an epiphany for Levi? On the most obvious level, the words remind Levi of what it is to be a man and not a brute, like Alex, whom Levi described at the conclusion of the preceding chapter as an “*innocente bruto*.” The epiphany of Ulysses’ lines, with their imperative “*considerate*,” can be heard in the prefatory poem in the very phrase that provides the title of the book in Italian: “*Considerate se questo u un uomo* (“Consider if this is a man/ Who works in the mud/Who does not know peace/Who fights for a scrap of bread/ Who dies because of a yes or a no.”²⁰ Levi and Jean, with the poles for the soup poised on their shoulders – as if they were oxen – so that they can transport the soup back to their Kommando, may not appear to be very noble, but Levi hopes that Jean “has received the message” of Ulysses’ words, that “he has felt that it has to do with him, that it has to do with all men who toil, and with us in particular; and that it has to do with us two, who dare to reason about these things [*osiamo ragionare di queste cose*] with the poles for the soup on our shoulders.”²¹

Levi is here sensing, however inchoately at the moment, that the manner in which he will realize the truth of Ulysses’ words will be through becoming – like Dante himself – a writer who, in Levi’s own case, will bear witness to the degradation of man in Auschwitz. Levi is sensing the power and the promise of language in the depths of Hell. The nobility of Ulysses’ view of what it is to be a man, expressed in the noble language of one of the greatest poets in the world and certainly the greatest Italian poet, offers the promise

of language in the depths of Hell. What in Dante is a moment of recognition, on the part of the poet, of Ulysses' and of the poet's necessary submission to God becomes, in Levi, a moment that records the awakening of the incipient writer's sense of his own ethical responsibility to which his writing is now bearing witness.

This passage, then, records the birth of Levi's emerging sense of himself as a testimonial writer. But a writer must have an audience. The passage also demonstrates the crucial importance of the act of listening to the words of someone who wishes desperately to speak, who needs to speak.²² The act of listening, my attentiveness to the words of my neighbor, fulfills the promise of language in the depths of Hell. Jean is listening attentively, and he asks Levi to repeat these words of Dante's Ulysses in part because, good man that he is (*Come u buono Pikolo*), he is aware that speaking them is doing the speaker good (*mi sta facendo del bene*),²³ even if Jean does not truly understand the contents of what Levi is saying.²⁴ It is Jean's attentiveness that counts, an attentiveness that is ethics itself. Jean gives Levi a sense of an audience that, in the future, will be receptive to the story Levi feels compelled to tell. When he arrived in Auschwitz, Levi, like so many of the prisoners, would dream that he was home and was trying to tell the story of the horrors of the camp to family members who would not listen.²⁵ Jean listens. Language that is truly language, truly noble, must have an audience, it must be heard and not just spoken. Its being heard testifies to the dignity and worth of the speaker.²⁶

Levi's attempt to remember the lines of Dante is painful and difficult, as no doubt will be Levi's efforts at remembering his life in Auschwitz in the event that he should live to record his experiences.²⁷ Levi remembers the lines about the mountain of Purgatory that looms in the distance as Ulysses and his men sail through the Strait of Gibraltar. This mountain recalls the mountains that Levi used to see as he traveled by train from Milan to Turin, and this memory is so sweetly painful that Levi begs Jean to talk to him so that his mind will not wander into such distantly sweet and therefore unbearably painful landscapes of his mind. But Levi ventures forth and manages to recall and to recite the final four lines of Dante's Ulysses Canto. First, he recalls the final tercet, as he remembers the passage in which, just after Ulysses and his men spot the mountain of Purgatory in the distance, their ship is suddenly struck by a whirlwind:

Tre volte il fù girar con tutte l'acque;

*a la quarta levar la poppa in suso
e la prora ire in giu, com' altrui piacque,*

[Three times it made the ship to turn about with all the waters, at the fourth to raise its stern aloft and the prow to go down, as pleased Another.]

Levi comments as follows on these lines:

I keep Pikolo back, it is vitally necessary and urgent that he listen, that he understand this «as pleased Another» before it is too late; tomorrow he or I might be dead, or we might never see each other again, I must tell him, I must explain to him about the Middle Ages, about the so human and so necessary and yet unexpected anachronism, but still more, something gigantic that I myself have only just seen, in a flash of intuition, perhaps the reason for our fate, for our being here today...²⁸

Men must pursue virtue and knowledge (*virtute e canoscenza*), Dante's Ulysses proclaims, even if Ulysses himself perhaps was not so true to the first of these pursuits. Levi is feeling himself to be a man precisely in Ulysses' sense, as – in the inhospitable and brutally dehumanizing climate of Auschwitz – he tries to convey to Jean his knowledge (his *canoscenza*) of the Italian language and of Dante and the Middle Ages. This pursuit of knowledge includes explaining to Jean how, from a purely rational point of view, it is something of an anachronism for Dante to be narrating the death of Ulysses and his men as the consequence of the will of a deity – the Judeo-Christian God – whom Ulysses did not know: *come' altrui piacque* [as it pleased Another].

But even more important than Ulysses' injunction to his men to seek knowledge is the pagan hero's insistence that they pursue *virtute*, or, as Robert Pinsky translates, “the good,”²⁹ i.e. ethics, their ethical responsibility to others. In the case of Dante's Ulysses this injunction was compromised by, and eclipsed by, Ulysses' desire for adventure for its own sake, for Ulysses shirked his responsibilities to his family in order to make his final, “mad voyage” (*folle volo*, l. 125) beyond the Pillars of Hercules. In the lines which Levi himself remembers and recites (slightly imperfectly, as he had worriedly and correctly suspected at the time) to Jean, Dante says that, for Ulysses, “neither compassion [*pieta*] for his old father [*vecchio padre*] nor the love he owed to Penelope, which should have made her happy” restrained his desire to be an explorer of the unknown. The gigantic something that has just struck Levi

and that, he tells Jean, “is perhaps the reason for our fate, for our being here today [*il perchù del nostro destino, del nostro essere oggi qui*],”³⁰ is precisely the promise of language in the depths of Hell. The way to be true to Ulysses’ injunction to pursue virtue is, for Levi, to write and to bear witness to what he has seen and experienced, including the very experience he is narrating here. It is no less than his inescapable ethical responsibility to do so. And in being true to pursuing virtue, he is being a man. This is, indeed, what it means to be a man and not a brute. “Precisely because the Lager was a great machine to reduce us to beasts [*per ridurci a bestie*],” Levi had earlier observed, “we must not become beasts [*noi bestie non dobbiamo diventare*]; . . . even in this place one can survive, and therefore one must want to survive to tell the story, to bear witness [*per portare testimonianza*].”³¹

In the final chapter of *If this is a man*, Levi describes the ten days in January, 1945 which he endured in the camp’s infirmary as the Nazis flee and the prisoners await the arrival of the Russian troops. The American novelist Philip Roth, in an interview with Levi, comments as follows on this final chapter, in which Roth sees Levi as a kind of modern Robinson Crusoe, Daniel Defoe’s resourceful eighteenth-century capitalist hero who finds himself shipwrecked on a tropical island far from home and the amenities of modern European life:

What’s recounted there reads to me like the story of Robinson Crusoe in Hell, with you, Primo Levi, as Crusoe, wrenching what you need to live from the chaotic residue of a ruthlessly evil island. What struck me there, as throughout the book, was the extent to which thinking contributed to your survival, the thinking of a practical, humane scientific mind. Yours doesn’t seem to me to be a survival that was determined by either brute biological strength or incredible luck. It was rooted, rather, in your professional character: the man of precision, the controller of experiments who seeks the principle of order, confronted with the evil inversion of everything he values. Granted you were a numbered part in an infernal machine, but a numbered part with a systematical mind that has always to understand. At Auschwitz you tell yourself, “I think too much” to resist: “I am too civilized.” But to me the civilized man who thinks too much is inseparable from the survivor. The scientist and the survivor are one.

To which Levi responds:

*Exactly – you hit the bull’s eye. In those memorable ten days,
I truly did*

*feel like Robinson Crusoe, but with one important difference. Crusoe set to work for his individual survival, whereas I and my two French companions were consciously and happily willing to work at last for a just and human goal, to save the lives of our sick comrades.*³²

Levi was truer to Ulysses' injunction of what it means to be a man than was Ulysses himself, though Levi has remarked elsewhere on his own Ulyssean love of adventure, of which the comforts of family and home, he felt, deprived him.³³ But to be a man, a human being, you must pursue both virtue and knowledge, and not knowledge at the expense of virtue.

Levi's "Canto of Ulysses" ends with a scene that, before the author had experienced the epiphany we have been attempting to elucidate, would normally have returned Levi, dejectedly, to the grim and hopeless reality of the camp and its soup line:

We are now in the soup queue, among the sordid, ragged crowd of soup-carriers from other Kommandos. Those just arrived press against our backs. «Kraut und Rьben? Kraut und Rьben.» The official announcement is made that the soup today is of cabbages and turnips: «choux et navets. Kaposzta йs rйpak.»

«until the sea had closed over us.»

[infin che "l mar fu sovra noi richiuso]"³⁴

On the one hand, Levi is indeed returned, with a thud, from his poetic epiphany to the moral chaos of the multi-linguistic, Babel-like inferno of the camp's soup kitchen in which today's soup of cabbages and turnips is announced in various languages such as German, French, and Polish. On the other hand, however, Levi, having just made the strenuous effort to recall the noble poetry of Dante that had lain deep in his memory, now has at his disposable a rich store of inspiring poetic phrases with which he can lift his spirit and resist the degradation to which he is continually subjected. These phrases, existing in sharp counterpoint to the barbaric babble uttered by those around him, can always now serve to remind Levi of what it means to be a man, despite his captors' attempts at dehumanizing him and others.³⁵ Levi's effort at remembering and reciting Dante's poetry to his friend Jean – and his faithful testimony of Jean's attentive listening – bear witness to the promise of language in the depths of Hell that continues to inspire the readers of

Levi's extraordinarily memorable text. *If this is a man* is an audacious work of Ulyssean daring that is, at the same time, deeply ethical.³⁶ Levi has thus heeded, far more successfully than the Greek hero himself in Dante's text, Ulysses' own injunction that, to be fully human, one must pursue both *virtute* and *canoscenza*, i.e. both ethics and knowledge, and not knowledge at the expense of goodness.

NOTES

¹ Primo Levi, "Communicating," *The Drowned and the Saved*, trans. Raymond Rosenthal (New York: Vintage Books, 1989), 89. The full quotation in the Italian reads, "Rifiutare di comunicare è colpa; per la comunicazione, ed in specie per quella sua forma altamente evoluta e nobile che è il linguaggio, siamo biologicamente e socialmente predisposti" (*I sommersi e i salvati* [Torino: Einaudi, 1986], 69). I wish to express my gratitude to my colleague Warren Ginsberg, a distinguished Dantista, for reading a draft of this essay and for making a number of thoughtful suggestions.

² As Emmanuel Levinas writes in *Humanisme de l'autre homme*, "signification is situated before Culture . . . ; it is situated in Ethics, presupposition of all Culture and all signification" (*Humanism of the Other*, trans. Nidra Poller [Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2003], 36). *Humanisme de l'autre homme* was first published, in French, in 1972. The first chapter of this book, from which the above translation is drawn, first appeared in *Revue de métaphysique et de morale* in 1964.

³ Nicholas Patruno, *Understanding Primo Levi* (Columbia: University of South Carolina Press), 10.

⁴ *Se questo u un uomo* (Torino: Einaudi, 1958; rpt. 1989), 11; trans. Stuart Woolf, *Survival in Auschwitz: The Nazi Assault on Humanity* (New York: Simon & Schuster, 1993; rpt. 1996), 13.

⁵ "Kapos," abbreviated from the German *Kameraden Polizei*, refer to those people who are recruited by an enemy to police their own people. In the context of Auschwitz, Kapos were camp prisoners who were appointed to supervise other prisoners. Alex was a convicted criminal who was put in charge of Levi's *Kommando*, or squad of prisoners.

⁶ *Se questo u un uomo*, 96; *Survival in Auschwitz*, 107.

⁷ *The Divine Comedy: Inferno*, translated, with a commentary, by Charles S. Singleton (Princeton: Princeton University Press, 1970; rpt. 1989), 276. All citations from the *Inferno* will be from this edition. The English translation is my own, as will be all translations from Dante, based on my sense of the Italian after having consulted the versions of Singleton, John D. Sinclair (Oxford: Oxford University Press, 1939; rpt. 1977), Robert Pinsky (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1994; rpt. 1996) and Robert M. Durling (New York and Oxford: Oxford University Press, 1996). For

a marvelously supple and profoundly informed reading of *Inferno* 26, see Giuseppe Mazzotta, *Dante, Poet of the Desert* (Princeton: Princeton University Press, 1979), 66-106. If, as Mazzotta convincingly argues, “Dante’s own sense of the power of language . . . is thrown into doubt in the canto of Ulysses,” in Levi’s Ulysses Canto the power of language is manifested – and borne witness to – without qualification.

⁸ *Se questo u un uomo*, 97; *Survival in Auschwitz*, 108.

⁹ “Dante’s own authority,” according to Giuseppe Mazzotta, “is continuously caught between the elusive claim of speaking with prophetic self-assurance and the awareness that this can be a supreme transgression” (*Dante, Poet of the Desert*, 93-94).

¹⁰ *Se questo u un uomo*, 97; *Survival in Auschwitz*, 108.

¹¹ Levi recalls the force and significance of these episodes in the introduction he published for the German translation (1960) of *Se questo u un uomo*: “I do not believe that man’s life necessarily has a definite purpose; but if I think of my life and the aims I have until now set for myself, I recognize only one of them as well defined and conscious, and it is precisely this, to bear witness, to make my voice heard by the German people, to ‘answer’ the *Kapo* who cleaned his hand on my shoulder, Dr. Pannwitz and those who hung Ultimo [people described in *Survival in Auschwitz*] and by their heirs” (“Letters from Germans,” *The Drowned and the Saved*, 174).

¹² *Survival in Auschwitz*, 109.

¹³ *Se questo u un uomo*, 98; *Survival in Auschwitz*, 109. Stuart Woolf translates *portello d’ingresso* (“entry hatch,” “portal of entry”), perhaps not quite accurately, as “manhole.”

¹⁴ *Se questo u un uomo*, 25; *Survival in Auschwitz*, 29.

¹⁵ *Survival in Auschwitz*, 112.

¹⁶ *Se questo u un uomo*, 101; *Survival in Auschwitz*, 112. On the notion of “attention” and its relation to ethics, see note 26.

¹⁷ The beginning of the last line, in Levi’s misremembered version, differs slightly from the actual text. Where Levi recalls *mise fuori la voce*, Dante writes *gittm voce di fuori*. The meaning is the same, but Levi’s remembering the verb as *mise* rather than *gittm* attempts to establish a verbal connection between this line and lines 101 (*misi mi*) and 109 (*si metta*).

¹⁸ *Se questo u un uomo*, 101; *Survival in Auschwitz*, 113.

¹⁹ *Se questo u un uomo*, 102; *Survival in Auschwitz*, 113.

²⁰ *Se questo u un uomo*, 7; *Survival in Auschwitz*, 11.

²¹ *Se questo u un uomo*, 102; *Survival in Auschwitz*, 114.

²² On the central importance, for the speaker or narrator, of the act of listening, see Levi’s *The Monkey’s Wrench* (*La chiave a stella*, published by Einaudi, 1978), trans. William Weaver (New York: Summit Books, 1986), 35. In commenting on this passage, Nicholas Patruno mentions the chapter “Nickel,” in Levi’s *Periodic Table* (published in Italian in 1975; English translation, 1984), “where Levi writes that people enjoy telling him stories because he is a good listener” and where Levi further observes that

the reason there aren't more good writers is that there aren't enough good listeners (*Understanding Primo Levi*, 90, n. 2). On Levi's sense of the dangers posed to the potentially attentive listener by the modernist obscurantism of writers such as Ezra Pound and of Paul Celan in his later poetry, see Massimo Lollini, *Il vuoto della forma: scrittura, testimonianza e verità* (Genova: Marietti, 2001), 199-251, *passim*.

²³ *Se questo u un uomo*, 102.

²⁴ "I did not understand Dante," Jean (who survived Auschwitz) later remarked, "but I understood Primo" (Carole Angier, *The Double Bind: Primo Levi, A Biography* [New York: Farrar, Straus and Giroux, 2002], 332-33).

²⁵ *Se questo u un uomo*, 53; *Survival in Auschwitz*, 60.

²⁶ As Levinas writes in *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, "Attention is attention to something because it is attention to someone. The exteriority of its point of departure is essential to it: it is the very tension of the I" (trans. Alfonso Lingis [Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969]), 99. *Totalitü et infini* was originally published in 1961. The French reads, "L'attention est attention a quelque chose, parce qu'elle est attention a quelqu'un. L'extürioritü de son point de départ lui est essentielle, a elle, qui est la tension même du moi" (*Totalitü et infini: Essai sur l'extürioritü* [Paris: Livre de poche, 1992], 102). Note Levinas's linguistic play on "attention" and the "tension" of the "moi": the attention of the subject is the tension of subjectivity towards the Other. Hence, Jean's gesture of listening, of attention to the absolute exteriority of the person Primo Levi (an exteriority incessantly violated by Levi's Nazi captors in Auschwitz), is ethics itself, i.e. is the tension of the subject towards the Other.

²⁷ Cf. Risa B. Sodi, who remarks, "Levi begins the lesson with verse 85 ("Lo maggior corno della fiamma antica"), exactly the point in which Ulysses thrashes and writes at the effort of remembering (*A Dante of Our Time: Primo Levi and Auschwitz* [New York, Bern, Frankfurt am Main, Paris: Peter Lang, 1990], 67).

²⁸ *Se questo u un uomo*, 103; *Survival in Auschwitz*, 114-15.

²⁹ *The Inferno of Dante*, trans. Robert Pinsky, 223.

³⁰ *Se questo u un uomo*, 103; *Survival in Auschwitz*, 115.

³¹ *Se questo u un uomo*, 35 ; *Survival in Auschwitz*, 41.

³² "A Conversation with Primo Levi by Philip Roth," *Survival in Auschwitz*, 179-80.

³³ Levi shared Ulysses' sense of adventure. In the interview with Philip Roth referred to later in this paper, Levi remarks to Roth, "a friend of mine, an excellent doctor, told me many years ago: 'Your remembrances of before and after are in black and white; those of Auschwitz and of your travel home are in Technicolor.' He was right. Family, home, factory are good things in themselves, but they deprived me of something that I still miss: adventure. Destiny decided that I should find adventure in the awful mess of a Europe swept by war" (*Survival in Auschwitz*, 182).

³⁴ *Se questo u un uomo*, 103; *Survival in Auschwitz*, 115. Levi associates the vat

of soup with a sea that, as in the case of Ulysses and his men in Dante's Ulysses Canto, could drown a man. In his last work, *The Drowned and the Saved*, Levi recalls the fate of those newly-arrived prisoners who resisted, at their peril, their Nazi oppressors, who had managed to so dehumanize the prisoners that the prisoners themselves would help to prevent insubordination in the mad hierarchy of the Lager. A newly arrived Italian prisoner "had been beaten when the soup was being distributed and he had dared to shove the distributor-functionary: the latter's colleagues rushed to his aid, and the culprit was made an example by being drowned, his head held down in the soup tub" ("The Gray Zone," *The Drowned and the Saved*, 42). In writing about this event and others like it, Levi, as one of the saved, bears witness to those who have drowned.

³⁵ In an essay entitled "The Intellectual at Auschwitz," Levi observes that, in the main, intellectuals fared less well in the Lager than those with little or no education. On the other hand, Levi remarks, at times culture "served me well and perhaps it saved me." Levi then goes on to recall "The Canto of Ulysses" chapter in *Se questo u un uomo* and remarks that the lines from Dante "Then and there . . . had great value. They made it possible for me to reestablish a link with the past, saving it from oblivion and reinforcing my identity. They convinced me that my mind, although besieged by everyday necessities, had not ceased to function. They elevated me in my own eyes and those of my interlocutor. They granted me a respite, ephemeral but not hebetudinous, in fact liberating and differentiating: in short, a way to find myself" (*The Drowned and the Saved*, 139-40).

³⁶ Note the Ulyssean language of adventure that Levi evokes, in the introduction to the German translation of *Se questo u un uomo*, to describe his experiences as both a prisoner at Auschwitz and as one who has borne witness, in writing, to those experiences: "Perhaps you have realized that for me the Lager, and having written about the Lager, was an important *adventure* [italics mine; in the Italian, which was originally written as a letter to the translator, into German, of *I sommersi e i salvati*, the word is *avventura*] that has profoundly modified me, given me maturity and a reason for life" ("Letters from Germans," *The Drowned and the Saved*, 174; *I sommersi e i salvati*, 143). Hence Levi's recent biographer Carole Angier is correct to refer to Levi's desire to bear witness and to become a writer – like Dante – as Levi's own "*folle volo*" (*The Double Bind*, 334).

CULTURE, ETHICS AND RELIGION IN CONTEMPORARY THEATRE

Enrique BANUS
Fermín LORENTE
Urko OCACA

Centre for European Studies, University of Navarra

Introduction

From Greek tragedy, it has been understood that theatre has an impact on individuals and society. Aristotle referred to it as “catharsis”, a concept interpreted and re-interpreted throughout history. Lessing refers to the “moralische Anstalt” and Brecht distances himself from the Greek philosopher precisely to achieve, with his “episches Theater”, a greater impact on society. The impact of theatre has now been reduced by the fact that not many people regularly attend this cultural activity. But it does have an impact on the mentality of society, not only by means of its audience, but also by critics and other forms of presence in society.

What theatre is available today? What theatre programming is available in European countries? Is it marked by an eclectic spirit, which has dominated the cultural discourse, or does it reflect a return to ethical values? Which? How is religion represented?

Theatre programming

Before studying the subject in more detail, we should identify some of the criteria used for programming purposes, most of which are conditioned by financial aspects, especially in some countries (like Spain), where theatres prefer to stage plays included in the list of the network to which they are associated. Each theatre’s programming is independent in other countries, although it is clear that they follow fashion and that authors and plays are often present in more than one venue.

This study is by no means exhaustive. In this case, we will be focusing on theatres in Germany, Spain, the United Kingdom and Italy. We will be analysing some 130 plays staged in over 30 theatres during the 2003/2004 season or announced for 2004/2005. The study is based on the information provided by the theatres on the Internet¹, so some of it may be distorted: a

theatre's own presentation is also an interpretation in a sense, and they reach people that the play may not. But this also means that our work is limited and guided not only by space, but also by the information available in each case: not all theatres provide summaries and complete guides.

¿Prodesse or delectare? ¿Or movere?

What is the basic function of theatre at this turn of the century? Is it primarily entertainment or does it retain the idea of a social, possibly ethical, function? The programming shows signs that the two tendencies are equally valid with a few possible differences between countries. In Spain, for instance, comedy is predominant, even when the issues involved are difficult: for example, in "Las bicicletas son para el verano" by Fernando Fernón Gymez, the Spanish civil war is contemplated with human tones and a touch of humour². Musicals are predominant in the United Kingdom – especially in London, – but the range of theatre is very broad, often contemplating current ethical issues and clearly related to society³. In Italy, the theatre appears to tend towards entertainment, whereas in Germany, at least public theatre is clearly aware that it has an impact on society. In Ulm, in relation to a new play by Caryl Churchill, they tell us that "the playwright is increasingly interested in experimental forms, but always focused on socially relevant issues"⁴.

The same theatre presents an Ibsen play with a text by Hans Egon Gerlach: his characters present "what we call reality. Or society. Or fate. Or also: life. Our life? Our reality? The theatre has to ask this question and the public has to answer it"⁵. And the Karlsruhe theatre, when presenting a version of Lessing's "Nathan der Weise", clearly reveals its own view of the theatre: "Theatre which asks questions and answers them, a meeting place for reflection and communication, for all those who, confused, seek explanations"⁶. The same theatre includes a play by Werner Fritsch described as "an attempt (...) to consider important issues of today"⁷.

Is the theatre also a place for collective catharsis? In May 2005, the Wiesbaden theatre dares, in a historic venue moreover (the Wartburg) to present a dramatic adaptation of "Die Nibelungen"⁸ and announces it by saying that "No other subject is as ambiguously linked with the history of Germany as 'Die Nibelungen'". It evokes different interpretations until it falls into the abyss of Guring's speech in which he compared the desperate situation in Stalingrad with the battle in Attila's camp.

Some theatres, then, are convinced that they are responsible for asking important questions. In this case, even an apparently innocent play such as Shakespeare's "A summer night's dream" is seen as a challenge: the Ravensburg theatre in Germany presents it with a text by contemporary author George Tabori: "Shakespeare unsettles us with this play. He takes us through a dark forest to the light... he relieves us of our masks and – more dangerous still – of our fig leaves"⁹.

In these cases in which plays appear to be selected based on ethical criteria, which are the predominant issues and trends? This is what we will be considering on the following pages.

What about the "classics"?

The classics continue to be present in the theatre. But many theatres, when they present them, emphasise that they are either "timeless"¹⁰ (this is the usual view of the classics) or – more frequently – that they have become relevant again¹¹. Or they adapted in such a way to make this connection¹². Classics appear not to be of interest in their own right, but as points of reference for current issues.

This is a problem. For instance, what about Shakespeare's "Taming of the Shrew"? The Ravensburg Theatre includes it in its programme. But – it says – it cannot be staged as it is. It continues by saying that "(The director) Boettcher now faces his second play by Shakespeare. The worst (...). Why did Shakespeare write something like this? The taming of an unconventional, independent woman is not exactly hilarious. Unless one approaches the issue from a completely different perspective (...), asking oneself and the public why all this happened. (...) We therefore include scenes that do not appear in the play, but that Shakespeare would evidently have written had he been older and more expert. Scenes which at least provide an opportunity for understanding and with which the audience can suddenly relate"¹³.

Likewise, Schiller's "Die Ruber" are presented as "city rats", in an updated version in which Schiller himself, a character in the play, wonders whether anything has changed in the last 200 years¹⁴. Lessing-like "Nathan der Weise" by Karlsruhe is presented as follows: "Not only the events of September (...) in New York and the escalating violence in the near East make Lessing's call for reason and tolerance to appear in a dramatically contemporary light"¹⁵. The same is applied to "The Just" by Albert Camus, also in Karlsruhe¹⁶.

Of the “Auto de la sibila Casandra” by Gil Vicente (16th century), Madrid’s Teatro de la Abadna says that it is “the first Spanish play concerning an openly feminist issue”, since “it refers to women’s right to freely choose their fate with no regard for social conventions”¹⁷. Ibsen’s “Gespenster” in the Mannheim Theatre is interpreted with reference to “fundamentalism” and, so that it can be understood by even the least subtle spectators, the director, Marlon Metz “moves the ghosts from a Norwegian province to Texas, in an America where a President who has evolved from being an alcoholic to a Bible-beating Christian, attributes a special role in history (of salvation) to the American people”¹⁸. There is no subtlety here, certainly.

“Four million unemployed: this is the sad but long-term situation in the Federal Republic. (...) Even dynamic young people lose their jobs”: this is the presentation of Arthur Miller’s “Death of a Salesman” in Karlsruhe¹⁹. The version staged in November 2003 at the Mannheim Theatre of Brecht’s “Herr Puntila und sein Knecht Matti” is also a “modernisation” of the play which, according to the theatre, “refers to modern forms of dominance. Puntila’s schizophrenia represents the Janus-like character of large modern corporations which, with their brand names and images, present an all-embracing and seductive offer but which, essentially, are no more than supranational power structures”²⁰.

As we can see, the new versions of these plays reveal which are the human, ethical and social problems which, according to the programmers, are most significant at this time. There are also other adaptations of the classics which are not an attempt at modernisation, but merely satisfy the eminently theatrical taste for re-writing²¹. But they are a minority; in most cases, plays are of interest because of their links to the present. This is a symptom that the theatre believes that it has to influence its audience, that it has a social and, in view of the problems considered, ethical function: it is bound to at least confirm how serious the situation is, and be questioning.

However, the re-interpretation of these plays together with the selection of the past is significant in relation to our image of the present: it is interesting to note that, particularly in Germany – a country experiencing a difficult crisis in recent years, many plays from difficult times are being recovered. We can see this in “Women of Troy” by Euripides in Stuttgart, which shows “society in the aftermath of war”, a war seen as a “chain of atrocities”, the end of which signifies the destruction of an entire city and its culture”²². Or “Don Juan kommt aus dem Krieg” by Işıl von Horvath, also in Stuttgart,

with Don Juan entering “the whirlwind of inflation” and “wandering around a phantasmagorical scenario after the war”²³. But this is not only the case in Germany: in Madrid, the important Teatro de la Abadna, is preparing –under the title of “Sonómbulo”- the collection of poems by Rafael Alberti called “Sobre los ángeles”, “testimony of the crisis of European man between the two world wars (...). During a night of insomnia and nightmares, the poet’s bedroom is violently invaded by angels, not of hope but of desperation, loss and exile: they are the angels of uninhabited man. And these angels do not lead Alberti to paradise, but to a world of nightmares, of cataclysm and battles, but also of great dreams”²⁴.

This is a brutal image of a world full of desolation. An analysis of contemporary theatre programmes will confirm these basic lines.

How the individual is seen

Many plays emphasise aspects which cause oppression, reduce freedom and create conditions. Many characters are unable to configure their lives according to their inner beliefs. “Figures are strange, monstrous and artificial” – is this only true of “Die Präsidentsinnen” by Werner Schwab (Nürnberg, November 2003), an author whose work is based on a radical language that overcomes his characters²⁵?

This may not be an exception. One significant presentation is that of the characters of “Cloaca” by Maria Goos, staged in London’s Old Vic from September to December 2004: The appeal of Cloaca is that all four of the main characters are horrible in their own way but there is no real bad guy. ‘They try their best but they fail,’ says Goos²⁶. It is also significant that the play commissioned by the Wiesbaden theatre for the 2004/2005 season is revealed as showing how “life projects imperceptibly become living lies, and how difficult it is to tell the difference”²⁷.

Ulm recovers Ibsen’s “Peer Gynt” – one of the most common classics-, the history of a “self-centred dreamer (...) without roots or goals. Eternally discontent and unhappy (...), he finally realises that he has lived his life without essential things, because he thought that “being self-sufficient” was enough²⁸. And in Mannheim “Nora or the doll’s house”, a character who “is forced to acknowledge that her life is only seemingly happy (...), that it is, in fact, in ruins”²⁹.

The Ulm theatre stages “4.48 Psychosis” by Sarah Kane, one of the most popular recent authors. It is “the protocol of a mental crisis. (...) A

precise list of drugs and their effects is followed by shouts of anger against political and human injustice. The landscape of a conscience appears from conversation, memories, delirium and poetry. The play surrounds the soul like a black hole, but it is full of an unsatisfied romantic yearning for love³⁰.

Difficult, frustrated and unmoving characters. Certainly, the tension between individuals and society is one of the major elements in drama: drama does not live in calm waters. But there are many aspects involved in this overall trend: more or less negative, more or less hopeless perspectives. We often find situations of social exclusion, dependence and alienation. In September and October 2004, Manchester's Royal Exchange Theatre will be staging "Kes" by Lawrence Till, the protagonist of which, a young Yorkshire 15-year old boy living in the 1970's, decides – after schoolyard fights and being ignored by his teachers – to leave school and work in the mines. He is also alone, with no father, an elder brother who intimidates him and a mother who has little time for him, making him feel abandoned in "a world which seems unable to find a place for him": the only good thing in his life is his relationship with a falcon he has reared. The end – "tragedy and heartbreak" – is consistent with the rest of the plot³¹. "Exclusion and frustration" are the driving forces behind "Tagged" by Lousie Wallwein³².

Personal degradation: another common topic in European theatres. We refer to the aforementioned "Cloaca" by Maria Goos (the title itself is significant), which is basically about how someone can become corrupt and compromise his personal and emotional life for money, power and reputation. The portrait of the characters is very significant: "Cloaca is the story of a friendship between four middle-aged men: a ruthlessly ambitious and paranoid politician, a theatre director-cum-serial womaniser, a timid gay civil servant with a penchant for "acquiring" expensive art, and a high-flying lawyer who has succumbed to cocaine addiction"³³.

Broken characters, as in "Frohe Feste", by Alan Ayckbourn, another great contemporary drama (Ulm, December 2004): three married couples, one of the women is a drug addict, another an alcoholic, there is a rich businessman with a grey reputation, two characters depending on the other; fortunately, it is a Christmas comedy³⁴.

Environment and encounter

If that is the view of the individual, it is not surprising to find that the environment is also seen in a conflictive and problematic light. In "Look

Back in Anger”, by John Osborne, the father of “angry young men” (Karlsruhe, October 2004), Jimmy shows his “angry impotence” against “the lies of superficial society”, while he seeks a place in a “world which ignored ideals, and which saturated with superfluous things, has ceased to seek utopia”. Behind this layer of merciless criticism lies “a profound nostalgia for affection and harmony”. But this image of society is demolishing³⁵: “Osborne expertly uncovered the rigid structures of the Establishment to show that the class system, gender inequality and the indignities of lower-middle class existence were all somehow still intact.

Adolescent problems are another common topic in the theatre. We have already mentioned “Schillers Ruber als Grosstadtratten” in Ravensburg³⁶, staged in collaboration with a sixth-form college acting group: the story of Alex, constantly punished at boarding school and finally escaping to Berlin, to freedom, which also turns out to be complicated, and Franziska, ignored by her parents and relegated to second place after her brother, given the hardest work in the family business.

In other cases too families appear to be seen as a problem involving lack of communication, loneliness and conflicts: in “Port” by Simon Stephens (Thalia-Theater, Hamburg, September 2004, a co-production with the Salzburg Festivals), Rachel is 11 years old, her mother has left and her father spends more time in the pub than at home. Her younger brother spends his time shoplifting. At 24, she already has a broken marriage behind her... in spite of everything, she continues to dream³⁷.

There is not always sincerity in marriage and families: hidden secrets, double lives which often cause problems³⁸. Complex situations, as in “Frau Vivian bestellt eine Coca”, by young playwright (25) Tine Rahel Vulcker (Mannheim, October 2003): “Iris has been having sex with her father for two years. For two years, no-one has said a word (...). The situation becomes unbearable while the family is on holiday. Lothar (the father) ends up leaving and Iris goes to see him at his hotel. But she wants to put an end to it and a boy from her class has to help her. He imagines what is going on but does not have the courage to talk about it openly. In the meantime, the mother attempts to seduce him”³⁹. Silence, hidden conflicts, taboos... the image of a family. More silence in “Tomorrow” by Marianne Freidig (premiered in Germany in Stuttgart in December 2003): The father has died and Andreas speaks at the funeral. “Not a word about the father’s brutal perfectionism, his despotism, his sexual harassment”. But not all his children are silent: “it is impossible to

convoke (...) the desired family image⁷⁴⁰.

There are numerous examples. The author died, drunk, on New year's day at the age of 36. In his "Volksvernichtung oder meine Leber ist sinnlos", Werner Schwab presents a "radical comedy" (Suttgart, June 2004). Dramatis personae: the people living in a rented hour, three units, all of them deep "in a daily battle for survival, different yet the same, and a familiar ritual of (self)destruction": a strictly Catholic mother and her disabled son, dreaming the dreams of a great artist: the bourgeois ideal with new furniture and all kinds of attacks within the family; on the floor above, full of hate, alone and elitist, Mrs Grollfeuer, who does not only drown her destructive fantasies in alcohol⁴¹.

Taboos are also broken in "The Goat or Who is Sylvia", by Edward Albee, the master of conjugal drama ("Who is afraid of Virginia Woolf?"), present in the Nürnberg programme in April 2004: "Martin has been happily married to Stevie for 25 years, but he has met Sylvia and discovered that his whole life has been upended. (...) Sylvia is a goat. And it was love at first sight". If it wasn't Albee, it could be funny...⁴².

Friendship is also considered difficult, as expressed, for instance, in the presentation of "Cloaca": "It's about the betrayal of friendship and the arrogance of modern day life in which we want the warmth and security of deep relationships without making any effort to sustain them"⁴³. Love is not problem-free, either. A break with one's fiancée can be a release: this is what happens in "High fidelity"⁴⁴: she has left 35-year old Rob Fleming. The result? "At last I can smoke at home again (...) and organise my records" (he is the owner of a not very successful record shop). "A humorous and ironic view of the normal chaos of live, affecting the feelings of an entire generation"⁴⁵. Difficulty is emphasised more than happiness in "Kasimir und Karoline", Udo von Horvóth (Mannheim, April 2004) "presents his characters in their search for happiness, stereotypes and calendar phrases, incapable of expressing their real feelings. In the end, everything lies in ruins. 'And love never ends' ..."⁴⁶.

Sexuality often plays a leading role, a violent sexuality as in "Die sexuellen Neurosen unserer Eltern", by Lukas Bärfuss (Mannheim, March 2004). Protagonist: a hyperactive and mentally retarded girl. In adolescence, "she discovers pleasure and falls under the spell of a sadistic travelling salesman by whom she becomes pregnant. After the abortion, her parents force her to have her womb removed. But she wants a child"⁴⁷. And what about Shakespeare's "Romeo and Juliet" when it becomes a "study of a

drowning body”⁴⁸? “The text is charged with text like no other, and sexuality is inseparable from violence. In Shakespeare’s *Verona*, violence is erotic and sexuality is aggressive. (...) Men and women are guided by the authorities to their own sexual identities, bodies become weapons which penetrate and destroy each other in an embrace of love and death”⁴⁹.

The theatre appears to be interested in strange characters. Is this only because it attempts “to describe life from the viewpoint of those who otherwise do not appear in society”, in reference to “*Die Präsidentinnen*”, by Gustav Schwab⁵⁰? In March 2004, “*Das Tier*” by Niels Hupfner was staged in Stuttgart. It is no less than “the story of child murderer Jürgen Bartsch”, who was only 15 when he committed his first sex murder and another three children died in the following years. At 19 years of age, he is arrested and condemned. In prison, he asks to be castrated and dies on the operating table. The author “presents an experiment (...) requiring some understanding on behalf of the audience, the ability to accept a character who lives completely outside the rules. Child murderers are social outcasts. They are guilty, without reservation. This play by Hupfner questions all this”⁵¹.

In “*Josefine Mutzenbacher*”, a famous prostitute in Vienna (Stuttgart, January 2004), an amoral autobiography, the question is “is she not just a projection of men’s desires”⁵². In this and many other cases, there is a tendency to “socialise” the individual, who is a product of society with his/her desires, projections, misunderstandings. Where does this leave freedom? Where does it leave the modern concept of self-fulfilment? In crisis for decades, it has been destroyed. Moreover, society is capable of admiring what destroys people. “*My arm*”, a monologue by Tim Crouch (Mannheim, January 2004), tells the story of a boy who, “at the age of ten, decided to raise his left arm over his head and never lowers it again”. After being seen by a psychologist, he ends up “in the artistic circles of London, seen as a medical phenomenon, as an artist’s model, a media star and, finally, an icon on the New York scene, while his arm, which is dying, poisons his body”⁵³.

But in addition to these outstanding cases, there are other characters of stage, “normal” but solitary, left on one side. “*The Girl on the Sofa*” by Jon Fosse, premiered in October 2003 in Nürnberg, is about “solitude, lost opportunities, the search for contact and communication”⁵⁴. Jojo, in “*Das Herz eines Boxers*”, by Lutz Hübner (Ravensburg, July 2004), is “a boy in the throes of puberty, with no possibility of becoming an apprentice or having a girlfriend, with no hope and no future, hated by his group of friends and

condemned to do social work because of a robbery⁵⁵. But, and this is not common in drama, he meets with solidarity and welcoming arms.

And this all takes place in an area which, due to demographic evolution, is becoming more and more important: inter-generational relations. Because Jojo ends up looking after Leo in a home, a stubborn ex-boxer considered dangerous. The first meeting is full of mistrust, but prejudices gradually disappear and a friendship is formed⁵⁶.

The intercultural encounter

This is clearly one of the major ethical and social challenges of our time: the encounter between different cultures, with all the different possibilities (from cultural resistance to relativism) which arise from it. The theatre is also interested in the subject, but not as much as could be expected. There are not many plays on the topic and they are very varied, but nearly all of them take place in “exotic” environments”. “Antilopen” by Henning Mankell, for instance, (Karlsruhe, October 2004) is about “Europeans in Africa”, “an Africa which has always been strange to them”: “the protagonists of this play are Africans, but they never appear⁵⁷. The same subject is contemplated in a play (“Kampf des Negers und der Hunde”; Stuttgart, October 2003) by another fashionable author: Bernard-Marie Kolt s: “With Europe and Africa there is a collision between two views of the world, two attitudes to life, two cultures”, in a “complex conflict between four characters, the psychogram of four socially excluded individuals; a bitter battle in which all fight all”. One of them, L one, who is in Africa for the first time, “is searching for the peace and force of a strange culture, the exotic aspect of Africa, as she has been taught in France⁵⁸”.

The plays about intercultural encounters “at home” include “Um die Wurst (emballez, c’est pes )” by Jean-Marie Piemme, another author staged in many countries (Karlsruhe, November 2004): two butcher’s shops, one opposite the other, in a small village, one locally owned and the other “Arabic”, in hard and unfair competition, with samples of “miserable daily racism⁵⁹”.

At time, but only at times, the theatre remembers those who are pursued, those who are forgotten. “Beast on the Moon”, by Richard Kalinoski (Karlsruhe, November 2004), remembers the fate of the Armenian people, the genocide in the last years of the Ottoman Empire. The protagonists manage to survive and go into exile and this play described their wounded souls, the hope associated to starting over and their enthusiasm for freedom⁶⁰.

The problematic world in which we live

With all these ingredients, it is not surprising to find – as we have already insinuated – that the predominant view of the world is not precisely positive. Indeed, happiness is subject to deconstruction: a lack of problems is terrible; this is the subject of another play by Alan Ayckbourn, “Spas beiseite” (Mannheim, November 2003⁶¹): four couples who get together on several occasions. One of them is happy and well-balanced... and a threat for the environment: “if you previously thought that living with unbearable people was hell, you will now have to acknowledge how destructive perfect friends can be”.

Because “it is everywhere in the world – this is the presentation of “Nathan der Weise” in Stuttgart (October 2004), – and a combination of religious fundamentalism, economic and social inequality and culturally different values is potentially explosive”⁶²; we are in “the most recent of the bloody ages”, says the Stuttgart theatre with reference to Brecht’s “Der kaukasische Kreidekreis” (October 2003)⁶³. “Das Ende der Zivilisation” (“The end of civilisation”) is the suggestive title of a play by George F. Walker, staged in January 2004 in Karlsruhe, a play governed by black cynicism, concerning “failures, people who feel they have been deceived by life”, in a “grotesque desire for sex, money and violence”⁶⁴. The future is seen as “apocalyptic”, at least in the most recent play by English playwright Gary Owen “Ghost city” (Nürnberg, February 2004): it shows “a dark image of our future, a totalitarian society in which part of the population excludes the rest but, however, has a strong desire to come as close as possible to the excluded members”⁶⁵.

This is no time for optimism: when Goethe’s “Werther” is adapted for the stage in Cottbus, we are informed that the adapter, Berlin-born Kristo Sagor, “finds feelings very common today in Werther’s inner rupture, his suffering and battle against social conventions”⁶⁶. Disillusion too in what at a time could be seen as an important change for the best. The fall of communism, for instance: it is questioned in a project (“Drei Schwestern: Endlich in Moskau!”⁶⁷) in which Ivan Panteleev re-interprets Chekhov. If in Chekhov, the three sisters wanted to go to Moscow and leave the boring province that this author always described, they now do so: but post-Communist Moscow is disappointing⁶⁸.

The older plays that have been recovered also largely respond to times of crisis, difficult times... like the present day⁶⁹, the theatre seems to say (or

directly says): in November 2003, the Piccolo Theatre staged “Napoli milionaria!” by Eduardo De Filippo. In this case, however – it is the Piccolo!, – this vision leads to a call for ethics: “it is a comedy expressing the need – dramatic when it was written⁷⁰, but also valid today – for the recovery of morals and the basic values of life, love, the family, honesty, solidarity and respect for the law, ‘eternal values’” – according to Francesco Rosi, the play’s director – “war, but not only war, leads to corruption, moral degradation, criminality, greed for money and power prevailing over the right to live in a fair world with no discrimination”⁷¹.

Society is hypocritical, with no respect for the individual, and the revolutionary tones of rebellion are not common. Surprisingly, this appears in the re-interpretation of “Cinderella” to be premiered by Corinna Schildt in the Ulm Theatre, because in this case “Cinderella and the prince rebel against their repressors and discover that, united, they are stronger”⁷².

It is not surprising that politicians are not seen in a very good light. Johann-Christof Leber – in “Und morgen kennt mich die ganze Welt” by Markus Hepp (Ravensburg, July 2004) – is “the failure in a family of honest people”. So he becomes a politician. His slogan: “Nose first, smelling what is in the air and the street. (...) He starts as a local politician and becomes an important member of Parliament (...), progressing (...) from local corruption to the international poker game (...), pursuing the opposition and driven by the psychosis of power, the smell of money, ideological blindness and a fear of emptiness”⁷³. Here more or less in comedy tones⁷⁴; harder in the re-interpretation of Shakespeare’s “Richard II” in Karlsruhe (June 2005), “a demolishing analysis of the evolution of power: each new king is drowned in blood, his own or from others”⁷⁵. The same “Richard III” is re-interpreted in Cottbus (we should remember that this was once part of the German Democratic Republic) in a similar way but in a modern setting: “it is clear how politicians hungry for power progress, using the same methods that we see today”⁷⁶.

Economy is predominant⁷⁷ in a materialistic world⁷⁸. The business world in its most atrocious aspect, in humoristic tones, as in “El mītodo Grünholm” by Jordi Galcerón⁷⁹, staged in the Marquina Theatre, Madrid, in the summer of 2004, which “refers to cruelty in labour relations. It is based on one of the most cruel processes associated to the area: a job selection process. (...) All the tests that the applicants have to pass, as strange as it seems, are based on actual personnel selection techniques, documented in the volumes written

by specialists in the subject. (...) The idea for the play came from a true story. A series of documents were discovered in a waste paper bin in Barcelona, in which an employee of a supermarket chain's personnel department had written his impressions of the possible candidates for a cashier's job. (...) The employee, based on his sacred mission, considered that he had the right to write an enormous amount of nonsense about people he did not know. (...) Because what we are is not important. What is important is what we seem to be. Our true identity is important for no-one, including ourselves"⁸⁰.

What is the solution?

In "Exiles" (Karlsruhe, October 2004), James Joyce shows, once again, a "rebel artist who emigrates in his search for freedom"⁸¹.

To return to the past has always been a resource, a means of escape⁸². But at times the past is merely a burden: Ibsen's "Ghosts" is staged in Mannheim under the slogan: "Children pay for their parents' sins"⁸³. In "Antilopen" by Henning Mankell (Karlsruhe Theatre, October 2004), the characters discover "themselves and their past... a cruel past. (...) It speaks of disillusion, lost ideals, self-deceit"⁸⁴.

Or the past is a problem. The Donmar Warehouse Theatre, a small private theatre in London, is staging "Old times" from July to September 2004. It is by Harold Pinter, a playwright whose plays are regularly staged: it tells the story of a meeting between a married couple and a friend they have not seen for twenty years; in this triangular and erotic relationship, they remember their past, but each has a different recollection of what happened⁸⁵.

There is one past that is particularly subject to deconstruction: 1968 and its utopias: in "LSD" by Renñ Pollesch (Stuttgart, October 2003)⁸⁶, in "Die Optimisten" by Moritz Rinke (Thalia-Theater, Hamburg, September 2004), the protagonist of which is an ex-68 who has ended up working for the Ministry of Education⁸⁷, or in "Die Ballade vom Nadelbaumkiller", by Rebekka Kricheldorf (Stuttgart, May 2004), with an ex-hippie as the leading character⁸⁸.

Between reality and fiction

There is no lack, although there are certainly not many, of reflections of a subject with a long literary and theatrical tradition, which seems to flourish with postmodernism: the confusion between reality and fiction⁸⁹. This is the case in "edipo.com", by Gioele Dix and Sergio Fantoni, staged in the Piccolo

Theatre in Milan in October and November 2004: the protagonist is admitted to a clinic in which reading is forbidden, but he breaks the rule and reads “Oedipus the King”, a character with which he becomes identified, but with one important difference: he has no intention of becoming blind because, according to Sergio Fantoni, the play’s director and co-author, “he neither accepts his fate nor his blame... indeed, he wants to see as clearly as possible”⁹⁰. In relation to the Piccolo Theatre of Milan, this way of understanding the theatre is no surprise. Oedipus, understood as a human prototype, is re-interpreted here from an enlightened perspective, with the myth overcome by the desire for knowledge. But this is not a common approach. However, as we have said, this is not a predominant line: the theatre appears to be more interested in difficulties, problems, serious times and artistic entertainment plays a secondary role.

Entre la vida y la muerte

Much has been said about the fact that death, so predominant on any news bulletin, is something that people do not wish to find in their daily lives. As we have mentioned earlier, it appears in some plays. Others are directly related to the subject: the Teatro de la Abadna is staging “Exit the King”, by Eugene Ionesco, a play written in 1962, which it presents as follows: “Berenguer is the Man who wants to be King (...). The King and the Man die (...), it is no longer worth the trouble to breathe”⁹¹. And the Ulm Theatre describes, “The Hypochondriac” (February 2005), as “the comedy about the fear of dying”, which can be overcome by laughter⁹². One daring project is the adaptation of “Der Ackermann von Böhmen”, a debate between man and death written by Johannes von Tepl (14th-15th century)⁹³ adapted to the present day, which “prefers not to think about death”.

In line with what we have said about the perspective of individuals and society, suicide often appears as a result of depression, of solitude, as the end to an unhappy existence. “Butterfahrt” by Margit Rogall (Nürnberg, December 2003) reconstructs the unhappy life of pop singer Renate Kern who, having become popular in the 70’s with songs well positioned on the hit parade, attempts to create better quality music, but finds no interest in record companies. In the 80’s she was briefly famous again in the United States. Upon her return to Germany, she is only hired to sing in small unimportant festivals and family celebrations. “In 1991, the singer, who suffered heavily from depression, hung herself at home”: “Her tragedy was that she

acknowledged her own mediocrity"⁹⁴. Suicide is also the end of "Glaube Liebe Hoffnung" by Udo von Horvath (Stuttgart, March 2004), a play in which Horvath, according to the theatre, attempts "to be against idiocy and lies, with no consideration": "With no possessions, no job and completely desperate, Elisabeth commits suicide"⁹⁵.

The starting point is occasionally a funeral. This is true of "Sallinger" by Bernard-Marie Koltus (Karlsruhe, January 2005): Rotfuchs has committed suicide; the play concentrates on his friends remembering him on the following day... and these memories become "the mirror in which they see their own desire, never before recognised, for a different life. They all move in a difficult equilibrium, identity only seems possible as something provisional. (...) The play shows a nation in a state of alarm. Acknowledgment of its own vulnerability and the loss of universal morals have led to a serious lack of security"⁹⁶.

And God?

Religion appears in the theatre, although not often, and mainly concerned with fundamentalism⁹⁷. This is a recurring topic in today's theatres: "The crucible" by Arthur Miller in Karlsruhe (September 2004) questions "how long, in the name of Christianity, have people with other beliefs been pursued and killed, and how far is our own culture from fundamentalism of a religious nature"⁹⁸. "Tartuffe" by Molière (scheduled for the 2004/2005 season in the same theatre) establishes a parallel with an age "when we are facing the return of religious dogmatism of unknown scope"⁹⁹. In "Ich bin die Sonne", by Werner Fritsch, in Karlsruhe (June 2005), one of the characteristics of our time is identified as "the abstraction, even the absence of God, present only in a fundamentalist vision as the cause of wars and terrorist acts". Another of these characteristics, by the way, would be, "the loss of utopian visions and the inability to see the apocalypse"¹⁰⁰.

On other occasions, religion is presented in comedy, such as in "Der Bus" by Lukas Dürfuss, a play commissioned by the Thalia Theatre in Hamburg, to be premiered in January 2005: The protagonist has to go to Czestokova in Poland; God has sent her, and a great disaster will occur if she does not get there in time. But she gets on the wrong bus and travels to the mountains with a group travelling to a spa. The driver does not believe what the woman tells him. He only wants to be punctual but she refuses to continue. Love, redemption, romanticism, the difference between political and religious resistance, human dignity: according to the theatre the play contains all these

themes. And particularly the fact that language is incapable of expressing what has to be said. "For the director, the question of religion and faith is of the utmost importance and merits our attention"¹⁰¹.

In other plays, religion is used by the playwright to establish his own viewpoints. This is the case for George Tabori –another fashionable author– in "Die Goldberg-Variationen" (Stuttgart, June 2004), with a "great theatre of the world" of biblical reminiscences or, better still, a very personal re-interpretation of the Bible: the creation of the world as a play, for which the director and his assistant have seven days. There will necessarily be problems: "Fail, always fail, fail again, fail better" – the assistant's word hide a reference to Beckett¹⁰².

In other plays, religion is mixed with a somewhat esoteric and eclectic touch, with many angels¹⁰³. In few is it considered to be an important part of life¹⁰⁴.

Sources of concern

The topics of ethical relevance which are now sources of concern – listed in no kind of order–, cloning and biotechnology, euthanasia, globalisation, corruption, fundamentalism, discrepancies between the north and the south, war, the role of women, sexual harassment... are not all equally present in the theatre and some of them have been mentioned earlier.

Cloning is the main theme of a play which has been successful in Germany: "Die Kopien" by Caryl Churchill (Ulm, November 2004): a father, after his wife's suicide, can no longer handle his son and he gives him up, starting again with a clone, but – without his knowledge – 20 copies are made. The catastrophe occurs when they meet¹⁰⁵. "Kopenhagen" by Michael Frayn (Karlsruhe 2004/2005) is concerned with the responsibility of scientists in war, specifically in relation to the development of the atomic bomb¹⁰⁶. One modern topic is found in "Guantanamo – 'Honour Bound to defend freedom'" by Victoria Brittain and Gillian Slovo¹⁰⁷, which "asks how much damage is being done to Western democratic values during the "war-on-terror"¹⁰⁸. With regards to the situation of women – besides the plays mentioned earlier – we can mention "Die Geierwally", the adaptation of a well-known novel written in 1875 (Wiesbaden, September 2004)¹⁰⁹, a socially excluded woman "because she is trapped in the image of her own role"¹¹⁰. "Oleanna" by David Mamet (another playwright often to be found in European theatres) "dissects the controversial issue of sexual harassment", with highly

significant elements: “their conversation yields only mutual misunderstanding...and an unexpected charge. As their antipathy turns ugly, it destroys lives, derails careers and ultimately leads to a cataclysmic event”¹¹¹. Euthanasia is the focal point of “Whose Life Is It Anyway?” by Brian Clark, a play which – after being staged at several venues- is scheduled from January to April 2005 in the Duke of York’s Theatre in London. It is the story of a sculptor (or sculptress, depending on the theatre), with an independent and strong personality who, after an accident, becomes a paraplegic and aims “to gain control of his life in order to stop the care that keeps him alive and unhappy”. The final scene is extraordinarily significant: “Ken lies in a hospital bed framed by his own sculptural realization of the forearm and hand of God from Michelangelo’s Creation of Man”¹¹². These are concrete references completing the panorama of concern for the situation of present-day society.

The theatre - "moralische Anstalt?"

The Teatro Jovellanos in Gijón staged “La comedia de las ilusiones” by Corneille, “a brutal play, amoral in many aspects”¹¹³. It is an exception: in general, the range of themes with ethical implications that appear in theatre programmes continues to be very wide. However, opinions about the ethical possibilities of the theatre are highly varied. There is one play the end of which – according to its producers – assumes that “it becomes impossible to write about morals”¹¹⁴. And although, according to “El País”, the play is “more comical than philosophical”¹¹⁵, one could question whether it considers a more general idea, the difficulty of moral reflection. But some plays are presented with a directly ethical message: “A Madman Sings to the Moon”, according to the theatre, “sends out the message that you should never judge people on first impressions”¹¹⁶. In “Garcilaso, el cortesano”, the Teatro de la Abadía proposes “the journey of an ideal of virtue from the 16th century to the present day”, “a dialogue about the validity of timeless values, probably the same values with which 21st century man is able to live both with himself and others”¹¹⁷. Other plays are ambiguous: “This play is neither in favour of drugs or against them”, says the text about “Welche Droge passt zu mir? Eine Einführung”, staged in the Cottbus Theatre in April 2005¹¹⁸. In some cases there is some effort, but within a certain scepticism: according to playwright Alexander Müller-Elmáu¹¹⁹: “other worlds are sought time and time again, to come closer to our own lives with a multidimensional truth or at least to question them over and over again”.

There is also theatre dedicated to escape, taking us to other worlds, either comedies or musicals, in which we forget the world we are living in.

But in many cases, the theatre wishes the audience to see “the world’s problems”¹²⁰: it at least attempts to remind us of the questions and problems of a difficult world, often sombre and even apocalyptic.

This inevitably conditions the selection of contemporary and classic plays, providing clues on living in a world facing major challenges.

In many cases, the theatre shows situations but provides no solutions. Hope is occasionally seen, possibly more often in Spain than elsewhere. Here, with a system of municipal theatres with aspects of public theatre and other aspects of commercial theatre, with many plays on tour, the viewpoint is apparently not so dark. In one of the most popular plays on stage in the 2003/2004 season, “Las bicicletas son para el verano” (Fernando Fernón Gymez), war is seen from a human perspective: ‘there are no good guys or bad guys’ – says the company producing the play-, just human beings attempting to survive at a difficult time (...) with continuous touches of humour (...). The general tone is understanding and forgiving¹²¹. This, too, is a moral proposal. The same one we find in “Las mujeres de verdad, tienen curvas”, by Josephine Lypez, also staged by several theatres¹²². The subject is cause for concern: five South American women doing peace work. But they retain their sense of humour and are still able to dream about the future¹²³.

But a darker panorama is present in other plays. The theatre becomes the conscience of a society which could forget, in memory of the true face of the world (as it is seen), although there is hope that the true face is less marked by these sombre tones. As for the ethical aspects, in many cases they continue to follow the “mainstream” (see, for instance, how fundamentalism and euthanasia are contemplated).

All this concern may be based on nostalgia: when it stages a 16th century Christmas play, the Teatro de la Abadna says that “it appears to refer to the nostalgia for a world that will never be the same again”¹²⁴. The theatre may have more to say if it is shown that a solution is possible. But it may be saying enough by showing that – as is said in reference to Osborne’s play – “in spite of all of their exhaustion and desperation, there is at the core of the play and of their lives a genuine and resilient hope”¹²⁵.

NOTES

¹ All links were checked and worked correctly between August 13 and 17, 2004.

² Cf. http://www.teatrodeldanza.com/bi_no.htm#. The play has travelled all over Spain, in 50 cities in 2003 and 20 in 2004, so its impact was considerable.

³ In some cases, it is expressly claimed that theatre has an impact on society. With regards to the impact of the premiere of “Look Back in Anger” by John Osborne, the Royal Lyceum Theatre Company of Edinburgh says that “Osborne (...) created a template for progress not only in theatre but in British life” (<http://www.lyceum.org.uk/frames/home00.html>).

⁴ http://www.theater.ulm.de/default_index_schauspiel.htm

⁵ “Peer Gynt” (http://www.theater.ulm.de/default_index_schauspiel.htm).

⁶ http://www.karlsruhe.de/Kultur/Staatstheater/programm04_05/?id_titel=29, quoting *Südwest Presse*, 22.9.2001

⁷ http://www.karlsruhe.de/Kultur/Staatstheater/programm04_05/?id_titel=261.

⁸ Version by Samuel Schwarz.

⁹ http://www.theater-ravensburg.de/frameset_programm.html.

¹⁰ Referring to “Look Back in Anger” by John Osborne, the Royal Lyceum Theatre Company of Edinburgh says that “Osborne defined the rebellion of youth not only for his generation but for every one since” (<http://www.lyceum.org.uk/frames/home00.html>). Of “Tagged”, by Lousie Wallwein, it quotes “Reviewsgate.com” when it is described as “a powerful tool for influencing lives” http://www.contact-theatre.org/quick/quick_detail.php?showid=494&date=Fri%2017%20Sep%202004%20-%20Sat%2025%20Sep%202004).

¹¹ In its presentation of two plays by Carl Sternheim, the Stuttgart Theatre says that they present “a true panorama of the contemporary history of Germany in the transition between two centuries. The similarities and intellectual affinity with the events in German history exactly a hundred years later are no coincidence”, with reference to the transition from the 20th to the 21st century (http://www.staatstheater.stuttgart.de/schauspiel_neu/; to be staged in October 2004, as a repetition of the May 2004 programme). The Arriaga Theatre in Bilbao presents “Saint Joan of the Stockyards” by Bertolt Brecht, produced by the Teatre Lliure (October 2004) with the following words: “this theatre continues to be valid today, in a world which, at the beginning of the 21st century, has augmented its contradictions” (www.teatroarriaga.com; this play is on tour). Of Lessing’s “Emilia Galotti”, the Nürnberg Theatre says that “its critical view of society and its well-defined characters enable us to easily be transferred from the time of absolutism to the 21st century” (staged in February 2004; http://www.staatstheater-nuernberg.de/03_04/Schauspiel/Stuecke/Emilia/index.php). The same thing applies, although the time span is greater, in “Garcilaso, el Cortesano” in Madrid’s Teatro de la Abadna, staged in October 2003 and February and March 2004: “analogy between two notions of man which, in spite of the apparent distance in time, are conceptually valid today: the Renaissance

ideal and the ideal of contemporary citizens”. But there is one essential difference: this play “creates an illusion of analogy”. The theatre establishes no more than an illusion. This is a more distanced vision, less naive, more “theatrical” (see <http://www.teatroabadia.com/ci/ci0406/ci0406c.htm>).

¹² In the Els Joglars version of “El retablo de las maravillas” by Cervantes (Teatro Jovellanos, Gijón, July 2004, <http://www.teatrojovellanos.com>) “based on a situation in the 16th century, we study (...) today’s society”, going “from the world of art to religion, gastronomy, politics and power”, with an underlying philosophy, predominated by “situations of complexes, deceit and exaltation of the stupid to the highest levels of society”. The play opened in Seville and then visited Malaga, Zaragoza, Barcelona, Bilbao and Cordoba, besides taking part in the “New Plays from Europe” Festival in Wiesbaden (see http://www.cervantesvirtual.com/bib_autor/Elsjoglars/2003Retablo/gira.html).

¹³ http://www.theater-ravensburg.de/frameset_programm.html; staged in July 2004.

¹⁴ http://www.theater-ravensburg.de/frameset_programm.html; staged in July 2004.

¹⁵ http://www.karlsruhe.de/Kultur/Staatstheater/programm04_05/?id_titel=29.

¹⁶ “In view of today’s terrorism, suicide attacks and planes which, like “living bombs” collide with skyscrapers full of symbolic meaning (...), this play is absolutely valid. (...)” (http://www.karlsruhe.de/Kultur/Staatstheater/programm04_05/?id_titel=158).

¹⁷ <http://www.teatroabadia.com/03-04/lo/loc.htm>. Staged in January 2004.

¹⁸ <http://www.mannheim.nationaltheater.de/goto/veranstaltung/3410/8>; staged in January 2004.

¹⁹ http://www.karlsruhe.de/Kultur/Staatstheater/programm04_05/?id_titel=148, programmed for October 2004.

²⁰ <http://www.mannheim.nationaltheater.de/goto/veranstaltung/3175/8>;

²¹ In the “Vortice del Macbeth”, to be staged in the Piccolo Theatre in May 2005, “the company introduces the public to its creative ‘madness’, in which Shakespeare becomes the starting point for a suggestive rewriting, with a great stage design, important choreographies and the creation of poetic language” (http://www.piccoloteatro.org/spettacolo_sch.php?stepdx=Sxpet&AcRec=353). And “The Tempest” is scheduled in Nottingham with the following philosophy: “The stage is set for a feast of theatricality with this exotic and multi-sensory new production” (www.nottinghamplayhouse.co.uk/home.cfm).

²² http://www.staatstheater.stuttgart.de/schauspiel_neu/; staged in April 2004 and scheduled for October 2004.

²³ http://www.staatstheater.stuttgart.de/schauspiel_neu/; staged in February 2004.

²⁴ <http://www.teatroabadia.com/03-04/lo/loc.htm>.

²⁵ http://www.staatstheater-nuernberg.de/03_04/Schauspiel/Stuecke/Praesidentinnen/index.php

²⁶ http://www.expatica.com/source/site_article.asp?subchannel_id=1

²⁷ <http://www.staatstheater-wiesbaden.de/html/stueckframe.asp?werkid=556>; “Der Gast” by Christina Kettering, which is due to open on January 16, 2005.

²⁸ <http://www.theater.ulm.de/>; There is not much more positive to say in Karlsruhe, where it is also being staged: “An old man on the threshold of death. In view of the approaching end of his life on earth, he is forced to consider unpleasant issues. What is left of my life? What happened to my ambitions? Have I really been only mediocre? (...) Was my core ‘nothing at all’?” (http://www.karlsruhe.de/Kultur/Staatstheater/programm04_05/?id_titel=153);.

²⁹ http://www.karlsruhe.de/Kultur/Staatstheater/programm04_05/?id_titel=256; Here, also, a present-day perspective: “But, with our newly centred lives, with our attempts to be independent and our search for private happiness, have we really distanced ourselves so much from the vital projects of the end of the 19th century?”

³⁰ <http://www.theater.ulm.de/>;

³¹ See <http://www.royalexchange.co.uk/play.asp?id=76>. The play is the adaptation of a novel of which a film was made by Ken Loach.

³² Produced by the Red Ladder Theatre Company (<http://www.redladder.co.uk/future.htm>) in collaboration with the Half Moon Young People’s Theatre, London (<http://www.halfmoon.org.uk/3tagged.htm>), it will be touring several theatres in the United Kingdom from September to December, 2004, including the Contact Theatre Manchester, the Old Museum Arts Centre Belfast, the Mumford Theatre Cambridge and the Square Chapel for the Arts Halifax.

³³ http://www.expatica.com/source/site_article.asp?subchannel_id=1; <http://www.londontheatre.co.uk/londontheatre/whatson/g-o.htm>

³⁴ http://www.theater.ulm.de/default_index_schauspiel.htm;

³⁵ http://www.karlsruhe.de/Kultur/Staatstheater/programm04_05/?id_titel=156; The same play is included in the Royal Lyceum Theatre Company of Edinburgh programme for the 2004/2005 season, in association with Theatre Royal Bath Productions (<http://www.lyceum.org.uk/frames/home00.html>). Its web site refers – with some exaggeration – to the play’s impact when it was premiered, precisely due to this perspective of society: “When the curtain came down on the first performance of John Osborne’s explosive assault on Fifties Britain, theatre had changed forever”

³⁶ http://www.theater-ravensburg.de/frameset_programm.html

³⁷ <http://www.thalia-theater.de/> The same prestigious theatre recovers “Eines langes Tages Reise in die Nacht” by Eugene O’Neill in April 2005: “the Nobel prize winner’s settling of accounts with family and society: addiction is seen as escape from the family, lies and self-deceit as a source of solitude and misery”. From September to December 2004, the Royal National Theatre in Lyttleton, in London’s West End, stages “Buried Child” by Sam Sheppard, saying that: “Violence is never far from the surface in this claustrophobic domestic world” (<http://www.whatsonstage.com/dl/page.php?page=details&id=L0990099120>).

³⁸ For example, in “Auf dem Land” by Martin Crimp (February 2005 in the Ulm Theatre): The family has retired to the countryside in search of a quiet life. But the husband brings a young American girl home who, he says, he has found by the roadside and who, as a doctor, he was obliged to help. This is, of course, a lie. And he may also be involved with the maid: “It shows the bitter battle between a couple who thought they were safe after fleeing to the countryside (...). Words become weapons” (http://www.theater.ulm.de/default_index_schauspiel.htm). Another example is “Festen”, David Eldridge’s adaptation of a film by the “Dogme” group: “Patriarch Helge Klingenfelt is celebrating his 60th birthday with his family at a magnificent old hotel in the Danish countryside. Gathered together are his loyal wife Elsa, his daughter Helene, and sons Christian and Michael. As the evening progresses Christian feels compelled to break the silence surrounding a dark family secret. The effect is explosive and sets the tone for a celebration no-one will forget” (<http://www.londontheatre.co.uk/londontheatre/news/aug04/11aug04festen.htm>; staged at London’s Almeida Theatre from March to May, 2004, and programmed from September 2004 to January 2005 in the Lyric Theatre, also in London.

³⁹ <http://www.mannheim.nationaltheater.de/goto/veranstaltung/3388/8;>

⁴⁰ http://www.staatstheater.stuttgart.de/schauspiel_neu/; “relationships in a family, near breaking point” also in “Past perfect” by Nicky Silver (Cottbus, April 2005; <http://www.staatstheater-cottbus.de/construct/start.html>).

⁴¹ http://www.staatstheater.stuttgart.de/schauspiel_neu/;

⁴² [http://www.staatstheater-nuernberg.de/03_04/Schauspiel/Stuecke/Ziege/index.php](http://www.staatstheater-nuernberg.de/03_04/Schauspiel/Stuecke/Ziege/index.php;);

⁴³ http://www.expatica.com/source/site_article.asp?subchannel_id=1&story

⁴⁴ It is the adaptation of a novel by Nick Hornby. It is interesting how many plays are now being adapted from novels and films.

⁴⁵ November 2003 in Stuttgart (http://www.staatstheater.stuttgart.de/schauspiel_neu/). The chaos of love appears to be very fashionable: “Amors Glückritter” in Ravensburg (July 2004) is a performance “on the beauty of feelings, and how ridiculous and absurd love really is”. (http://www.theater-ravensburg.de/frameset_programm.html)

⁴⁶ <http://www.mannheim.nationaltheater.de/goto/veranstaltung/3414/8>. This is the sub-title of this version.

⁴⁷ <http://www.mannheim.nationaltheater.de/goto/veranstaltung/3413/8>

⁴⁸ Re-written by Peter Verhelst and premiered in Germany, in Stuttgart, in January 2004.

⁴⁹ http://www.staatstheater.stuttgart.de/schauspiel_neu/spielplan/einzel_beschr.php?id=152

⁵⁰ Nürnberg, November 2003

(http://www.staatstheater-nuernberg.de/03_04/Schauspiel/Stuecke/Prasidentinnen/index.php)

⁵¹ http://www.staatstheater.stuttgart.de/schauspiel_neu/

52 http://www.staatstheater.stuttgart.de/schauspiel_neu/spielplan/einzel_beschr.php?id=162

53 <http://www.mannheim.nationaltheater.de/goto/veranstaltung/3478/8>

54 http://www.staatstheater-nuernberg.de/03_04/Schauspiel/Stuecke/Maedchen/index.php;

55 http://www.theater-ravensburg.de/frameset_programm.html

56 On the other hand, in “Die Ballade vom Nadelbaumkiller” by Rebekka Kricheldorf, premiered in Stuttgart in May 2004, the subject is the collision between generations, from a humorous perspective (http://www.staatstheater.stuttgart.de/schauspiel_neu/). The same meeting between two elderly people and a youth appears in “Almenys no йs Nadal”, by Carles Alberola, in the Teatre Nacional de Catalunya (January-February 2004; http://www.tnc.es/home_2.htm).

57 http://www.karlsruhe.de/Kultur/Staatstheater/programm04_05/?id_titel=63

58 http://www.staatstheater.stuttgart.de/schauspiel_neu/. The same collision between Europeans and a non-identified tropical country, “a collision between opposite worlds”, in “Die Eier des Kaimans” by renowned Belgian author Hugo Claus (Cottbus, November 2004; <http://www.staatstheater-cottbus.de/construct/start.html>)

59 http://www.karlsruhe.de/Kultur/Staatstheater/programm04_05/?id_titel=258

60 http://www.karlsruhe.de/Kultur/Staatstheater/programm04_05/?id_titel=159

61 <http://www.mannheim.nationaltheater.de/goto/veranstaltung/3408/8>

62 http://www.staatstheater.stuttgart.de/schauspiel_neu/. It also includes a quote from the “Stuttgarter Zeitung” in March 2001: “Tolerance is an asset for which there are no buyers on the world markets”.

63 http://www.staatstheater.stuttgart.de/schauspiel_neu/. Another theatre even refers to “times of terrorism” (Karlsruhe, in the presentation of “Die Gerechten” by Albert Camus; http://www.karlsruhe.de/Kultur/Staatstheater/programm04_05/?id_titel=158);. With reference to another play – “Myth, Propaganda and Disaster in Nazi Germany and Contemporary America” by Stephen Sewell, in the Orange Tree Theatre in London (November 2004)- it says: “Set in New York, this is a play for today, a violent and brutally honest play about terrorism and the state of the world under the American thumb” (http://www.londontheatre.co.uk/cgi-bin/databasescripts/showvenue.cgi?0=orange%20tree&0_option=3&file=database.exm) It couldn’t be clearer.

64 http://www.karlsruhe.de/Kultur/Staatstheater/programm04_05/?id_titel=257

65 http://www.staatstheater-nuernberg.de/03_04/Schauspiel/Stuecke/Welt/index.php

66 <http://www.staatstheater-cottbus.de/construct/start.html>;

67 December 2003 in Stuttgart.

68 Many of the plays staged take place in difficult times: “Früchte des Nichts”, by Ferdinand Brückner (Thalia-Theater, Hamburg, November 2004) takes place after 1945 “in the destroyed landscape of the soul in Germany (...), in a balance between redemption and nothing”, with Nietzsche and Dostoyevsky as background music

(http://www.staatstheater.stuttgart.de/schauspiel_neu/spielplan/einzel_beschr.php?id=160).

⁶⁹ <http://www.thalia-theater.de/>

⁷⁰ The play was written in 1945.

⁷¹ http://www.piccoloteatro.org/spettacolo_sch.php?stepdx=Sxpet&AcRec=267.

⁷² http://www.theater.ulm.de/default_index_schauspiel.htm;

⁷³ http://www.theater-ravensburg.de/frameset_programm.html

⁷⁴ A similar approach (“it shows how politics work today, with no holds barred”) in “Feelgood” by Alistair Beaton in Nürnberg (December 2003) (http://www.staatstheater-nuernberg.de/03_04/Schauspiel/Stuecke/Feelgood/index.php).

⁷⁵ http://www.karlsruhe.de/Kultur/Staatstheater/programm04_05/?id_titel=255

⁷⁶ Staged in September 2004; <http://www.staatstheater-cottbus.de/construct/start.html>

⁷⁷ The Karlsruhe Theatre chose “life under universal neo-liberalism” as its theme for the second part of the 2003/2004 season, including plays such as “Death of a salesman”, which will be staged again in October 2004 (http://www.karlsruhe.de/Kultur/Staatstheater/programm04_05/?id_titel=148).

⁷⁸ This is the key to the re-interpretation of “Das Käthchen von Heilbronn” by Kleist in the Mannheim Theatre (October 2003): “it discovers that all desires are materialistic. The desire for power deadens the senses” (<http://www.mannheim.nationaltheater.de/goto/veranstaltung/3390/8>). And this is also the re-interpretation by Tankred Dorst and Ursula Ehler of Henry Purcell’s opera “King Arthur” in “Purcells Traum vom König Artus”, the world premiere of which will take place in Wiesbaden in October 2004: it “tells us about the force of artistic fantasy and how it is destroyed by trade” (<http://www.staatstheater-wiesbaden.de/html/stueckframe.asp?werkid=550>).

⁷⁹ This play is produced by “Producciones teatrales contemporāneas” (see <http://www.ptcteatro.com/dist5.htm>), which has been successfully staged in different theatres, including the important National Theatre of Catalonia.

⁸⁰ <http://www.teatrosdemadrid.com/marquina.htm>. FERMIN: ¿Sabes algo más del Teatro Marquina? ¿Grande, pequeño? ¿Privado, público: municipal, autonymico? In September 2004 it will be at the Poliorama Theatre in Barcelona, directed by Sergi Belbel.

⁸¹ http://www.karlsruhe.de/Kultur/Staatstheater/programm04_05/?id_titel=152;

⁸² Paradoxically, in the performance of “Die Gerechten” by Camus in Karlsruhe (pending dates for the 2004/2005 season) there is some nostalgia for old-style terrorism: “Unlike then, terrorists today do not seem to be interested in social utopia and have no scruples when it comes to selecting their methods” (http://www.karlsruhe.de/Kultur/Staatstheater/programm04_05/?id_titel=158).

⁸³ <http://www.mannheim.nationaltheater.de/goto/veranstaltung/3410/8>; staged in January 2004.

⁸⁴ http://www.karlsruhe.de/Kultur/Staatstheater/programm04_05/?id_titel=63;

⁸⁵ <http://www.londontheatre.co.uk/londontheatre/whatson/a-f.htm>.

⁸⁶ Drugs are only “a shopping experience, Disneyland inside the body, part of the survival kit for urban citizens” and they are no longer a “promise of a greater awareness, broader horizons, escape from the world”: “those were times of Lucy in the Sky with Diamonds, with the sun in her eyes. Those times existed, but a long time ago” (http://www.staatstheater.stuttgart.de/schauspiel_neu/).

⁸⁷ <http://www.thalia-theater.de/>

⁸⁸ http://www.staatstheater.stuttgart.de/schauspiel_neu/

⁸⁹ This refers to “Six Characters in Search of an Author”, by Pirandello (Ulm, September 2004), a playwright whose work is not often staged: “it refers to unresolved mysteries between appearance and being, playing and being serious” (http://www.theater.ulm.de/default_index_schauspiel.htm).

⁹⁰ http://www.piccoloteatro.org/spettacolo_sch.php?stepdx=Sxpet&AcRec=349.

⁹¹ <http://www.teatroabadia.com/ci/ci0406/ci0406c.htm>. The play had an even greater impact, since it is touring from April to November 2004, in the important Teatre Lliure in Barcelona and in theatres in the capitals of different provinces (Bilbao, Pamplona, Valladolid, Las Palmas, Santander, Valencia, Seville, etc.): see <http://www.teatroabadia.com/prop/pp020/gira.htm>.

⁹² http://www.theater.ulm.de/default_index_schauspiel.htm

⁹³ “So nah, so fern. Dr. ackerman und Dr. Todt”, Stuttgart, July 2004. http://www.staatstheater.stuttgart.de/schauspiel_neu/

⁹⁴ http://www.staatstheater-nuernberg.de/03_04/Schauspiel/Stuecke/Butterfahrt/index.php

⁹⁵ http://www.staatstheater.stuttgart.de/schauspiel_neu/spielplan/einzel_beschr.php?id=153

⁹⁶ http://www.karlsruhe.de/Kultur/Staatstheater/programm04_05/?id_titel=252. A very similar starting point in “Girl with Red Hair” by Sharman Macdonald in Royal Lyceum Theatre Company Edinburgh (February-March 2005): “three generations are profoundly affected by the death of seventeen year-old Roslyn. Intimate personal details are revealed between friends and strangers, old and young, who are struggling to make peace with themselves. Sharman Macdonald’s new play goes straight to the heart of a community ripped apart by grief and delicately explores the agony of bereavement, the rediscovery of love and the possibility of recovery. Girl with Red Hair is a warm, humorous and sensitive portrait of human relationships” (<http://www.lyceum.org.uk/frames/home00.html>). As you can see, however, the background tone is somewhat different.

⁹⁷ It has already been mentioned that Ibsen’s “Gespenster” is associated to this attitude.

⁹⁸ http://www.karlsruhe.de/Kultur/Staatstheater/programm04_05/?id_titel=248

⁹⁹ http://www.karlsruhe.de/Kultur/Staatstheater/programm04_05/?id_titel=259

¹⁰⁰ http://www.karlsruhe.de/Kultur/Staatstheater/programm04_05/?id_titel=261.

¹⁰¹ <http://www.thalia-theater.de/>

¹⁰² http://www.staatstheater.stuttgart.de/schauspiel_neu/spielplan/einzel_beschr.php?id=150

¹⁰³ An example: “Paradiso” by E. Albinati, G. Barberio Corsetti, R. Silva, staged in the India Theatre in Rome by the Fattore K company in September 2004, “a performance concerning the battle between angels and devils, the fall and condemnation of the latter, Paradise and their expulsion, the world of men and how it is visited by angels and devils. It also refers to bets between God and the devil for man, to the book of Job and his fight with the angel, who ends up lame. It refers to falls, to flights, to travel, to dreams. Inspired by Milton and so many others, Gnostic texts and legends and Islam, Hebrew, fragments of history which have created our culture”

(see: <http://www.teatrodiroma.net/schedaSpettacolo.asp?idSpettacolo=21&nomeTeatro=india&anno=2003-2004>). Exotic tones also in “Die Optimisten” (Thalia Theatre Hamburg, September 2004), with a visit to Nepal to become submerged in spirituality; <http://www.thalia-theater.de/>

¹⁰⁴ As in “Becket”, by Jean Anouilh, a play not often staged but programmed for the 2004/2005 season in the Haymarket Theatre, London (see <http://www.londontheatre.co.uk/londontheatre/westendvenues/haymarket.htm>). A “timeless play”, according to the theatre, with its religious content reduced: the “conflict between love and duty” is what is decisive.

¹⁰⁵ http://www.theater.ulm.de/default_index_schauspiel.htm

¹⁰⁶ http://www.karlsruhe.de/Kultur/Staatstheater/programm04_05/?id_titel=27. The Nürnberg Theatre stages “Mutter Courage und ihre Kinder”, by Brecht (October 2003), “the greatest German anti-war play” (http://www.staatstheater-nuernberg.de/03_04/Schauspiel/Stuecke/Mutter/index.php).

¹⁰⁷ New Ambassadors Theatre, London, June to september 2004.

¹⁰⁸ <http://www.whatsonstage.com/dl/page.php?page=details&id=L400615338>.

¹⁰⁹ The novel is by Wilhelmine von Hillern, the adaptation by Konstanze Lauterbach and Irma Dohn.

¹¹⁰ <http://www.staatstheater-wiesbaden.de/html/stueckframe.asp?werkid=547>. Globalisation is merely a decorative element in “Die Optimisten” by Moritz Rinke (Thalia Hamburg, September 2004): the protagonists are on their way to a globalisation congress in Bombay; here, current affairs are only used as a backdrop (<http://www.thalia-theater.de/>).

¹¹¹ Garrick Theatre, London, April 2004 (<http://londontheatredirect.com/asp/Oleanna.htm>).

¹¹² <http://www.educeth.ch/english/readinglist/clarkb/whoselife.html>. The play is the adaptation of a novel, with a film being made in 1981.

¹¹³ <http://www.teatrojovellanos.com>. It was premiered in Cáceres in June 2003 and, after taking part in a classic theatre festival, toured the south of Spain from February to June 2004.

¹¹⁴ It is “El libertino”, a comedy about Diderot by French playwright Eric Emmanuel Schmitt, a co-production of the Teatro de la Abadna with Teatros de la

Generalitat Valenciana which has toured 18 theatres from October 2003 to July 2004 (<http://www.teatroabadia.com/prop/pp017/gira.htm>).

¹¹⁵ Quoted on the web page of one of the theatres in which it was staged, the Charñ Theatre in the small town of Villena (<http://www.teatrochapi.com>).

¹¹⁶ This play by Mark Thomson is scheduled by the Royal Lyceum Theatre Company of Edinburgh for the 2004/2005 season (<http://www.lyceum.org.uk/frames/home00.html>).

¹¹⁷ <http://www.teatroabadia.com/ci/ci0406/ci0406c.htm>.

¹¹⁸ <http://www.staatstheater-cottbus.de/Repertoire/Beschreibungen/Zeitzuli.html>;
The play is by Kai Hensel.

¹¹⁹ “Die Verschwundenen”, Stuttgart, March 2004 (http://www.staatstheater.stuttgart.de/schauspiel_neu)

¹²⁰ The Cottbus Theatre in the presentation of one of its “Theatre Evenings” with “Time of heroes (or The axis of good)” (November 2004; http://www.staatstheater-cottbus.de/Repertoire/Beschreibungen/Zeitf_rH.html).

¹²¹ http://www.teatrodeldanza.com/bi_no.htm. We have already referred to the theatres where this play has been staged in a previous footnote.

¹²² The play was premiered in Barakaldo, in April 2003. It is touring throughout 2004 and in January 2004 is scheduled for a 3-month run in Barcelona. It is, then, a widely staged play.

¹²³ See, for example, http://www.teatroarriaga.com/castellano/fr_set.htm (Teatro Arriaga, Bilbao).

¹²⁴ It is “Auto de la sibila Casandra” by Gil Vicente (<http://www.teatroabadia.com/03-04/lo/loc.htm>).

¹²⁵ <http://www.lyceum.org.uk/frames/home00.html>.

**THE DYNAMICS OF MELANCHOLIA AND THE PRODUCTION OF ART, LITERATURE, & CULTURE:
READING JULIA KRISTEVA'S
"BLACK SUN: DEPRESSION AND MELANCHOLIA"**

Tsu-Chung SU

*Department of Foreign Languages and Literature
National Chi Nan University, Taiwan*

For those who are racked by melancholia, writing about it would have meaning only if writing sprang out of that very melancholia.

*Julia Kristeva, *Black Sun: Depression and Melancholia**

From the Ancient Greece to the present time, melancholia, a "dis-ease" with disconcerting silence, is a topic of boundary crossing between medical, literary, and cultural analysis. In *Black Sun: Depression and Melancholia* (1989), Julia Kristeva examines the link between depression and the history of melancholia in a literary, artistic, and psychoanalytic context. Her *Black Sun* is not only a rethinking of the Freudian topoi of depression and melancholia but also a reconceptualization of the disease as a language malady whose primary symptom is chronic asymbolia or loss of meaning. Thus, melancholia, like the semiotic and the abject in her former works, forms her main conceptual vocabulary in *Black Sun*.

Kristeva's work on melancholia can be looked upon as an integral part of her project to bring the unspeakable into desire and language. In melancholia, there is a disinvestment in language's symbolic power, a split between language and affect. The melancholic communicates the dynamics of emotion or affect at the infra-verbal or the semiotic level of tone, modulation, and vocal gesture. There is a failure of symbolic activity, a state of abjection, or a state Kristeva also refers to as asymbolia. And yet this melancholic state of asymbolia is not a state of static silence. Rather, it is a state of vibrant dynamics, fluctuating between melancholic confusion with the mother's body and matricidal identification with the symbolic father. Kristeva conjures up the unsettling image of the "black sun" ("*soleil noir*")

from Gŷrard de Nerval's sonnet, "El Desdichado" ("The Disinterested") (1853), to manifest this melancholic state which is at once dark and radiant.¹ The dynamic tension between darkness and radiance embodies Kristeva's "dis-eased" interpretation of the negative and positive in melancholia.

On the negative side, melancholia is a denial of the separation from the mother – a denial of the "matricide" which, says Kristeva, is our vital necessity. Immobilized in the condition of suffering without being able to speak it, the melancholic only encounters what Kristeva calls the melancholic Thing. On the positive side, Kristeva, in *Black Sun*, commits herself to opening up and verbalizing the hermetic layer of melancholia. She is most concerned with the problem of representing the unspeakable of melancholia in art and literature. Art and literature, founded on a melancholia overcome, constitutes a symbolic sublimation. That is, a sublimation of the subject in the symbolic which takes the place of the lost object. She also recommends that melancholic women enter the symbolic order through "an *other jouissance*" effected by a partner, an Other, who invigorates the narcissistic object and displaces it.

Swinging between two extremes, what exactly is the state of melancholia in Kristeva's *Black Sun*? In what way it is dynamic? How does the melancholic emerge from asymbolia, cross language boundaries, and achieve signification and representation? How does melancholia make links with art, literature, and culture? What notion of the mother does Kristeva sustain in *Black Sun*? What is the maternal Thing? Can the maternal Thing of melancholia lead to any significant transformation of cultural paradigms? Does it empower the female melancholic or make her sink into the dark muteness?

One of the main concerns of this paper is to explore the dynamics of melancholia in Kristeva's *Black Sun*, which is implicated in operations of the denial of negation, the matricide, and sublimation. It also attempts to sketch out the dynamic role of melancholia in the production of art, culture, and discourse. The explicit relation between melancholia and discourse or between the maternal Thing and writing constitutes at once the most dynamic, therapeutic, and yet the most problematic aspect of Kristeva's conceptualization. Her theory runs the risk of the dangerous circularity of returning women to a patriarchal symbolic order that contributes to the production of female melancholia in the first place. In a word, this analysis is not only a critique which serves to offer a sharpened awareness of the hidden assumptions or conceptual limits embedded in Kristeva's conceptualization

of melancholia, but also a gender study which attempts to unravel the gendered bias that structure Kristeva's *Black Sun*.

In *Reading Kristeva: Unraveling the Double-bind*, Kelly Oliver attempts to avoid the critical extremes ranging "from ultraanarchistic to ultraconservative," and instead "offer a sympathetic, recuperate reading of Kristeva in order to use her theories in a feminist context" while remaining "critical of those theories" (2). In this paper, I have no intention to use Kristeva's theories in a feminist context. My analysis is essentially a meta-criticism. Other than being critical of her theories, I will shun the pitfalls to reduce Kristeva's thought to "a set of bipolar opposites" as Alice Jardine points out in some criticisms (106).

The Dynamics in *Black Sun*

At the beginning of *Black Sun*, Kristeva declares her intention to address "an abyss of sorrow" or "a noncommunicable grief" (3). This intention reveals her preoccupation with the act of analysis and the practice of signification: to make known or manifest the mute, the silent, and the unknown. Her formulations of the semiotic, the abject, and melancholia are the conceptual markers of her preoccupation. As Anne-Marie Smith observes, "Representing and giving meaning to the primarily unsayable is at the heart of Kristeva's project" (45).

Kristeva's question – "Where does the black sun come from" (*BS* 3) – inquires about the origins of melancholia and ushers in the image of "black sun" as the prototype of such dynamics where darkness and brightness transform into one another, where feelings and meanings coalesce in paradoxical profundity, where silence and glaring words join to form poetic language, where matricide and suicide struggle to end the unbearable "lightness" of the black bile. Melancholia takes the form of dynamic energy-trace-flow that is unable to stabilize.

To Kill or not to Kill: Matricide or Suicide

For Kristeva, the problem of melancholia comes down to the problem of "to kill or not to kill": that is, to be a mother killer or to be a melancholic, or to choose either matricide or suicide. Matricide is the first step toward autonomy and the promise of cure; one must "kill" the mother to become an independent and psychologically healthy subject. Only by the act of matricide can the maternal object be lost and found again, "transposed," as

Kristeva puts it, “by means of an unbelievable symbolic effort” (*BS* 28): addressing the topic of the “Death-Bearing Woman,” Kristeva claims that “the loss of the mother is a biological and psychic necessity, the *sine qua non* condition of our individuation, provided that it takes place under optimal circumstances and can be eroticized – whether the lost object is... transposed by means of an unbelievable symbolic effort... which eroticizes the *other*... or transforms cultural constructs into a ‘sublime’ erotic object (one thinks of the cathexes, by men and women in social bonds, intellectual and aesthetic productions, etc.)” (*BS* 27-28).

To kill the mother, namely the matricide, is “a vital necessity” for the psychic health of both men and women; not to kill the mother implies an inadequate integration into the symbolic, evidenced by such melancholic symptoms such as asymbolia and even the death drive to commit suicide: “the maternal object having been introjected, the depressive or melancholic putting to death of the self is what follows, instead of matricide” (*BS* 28). The melancholic has internalized the mother. Unwilling to negate their loss of the mother, they suspend the mechanism of negation. As Kristeva writes, “Signs are arbitrary because language starts with a *negation* (*Verneinung*) of loss, along with the depression occasioned by mourning.... Depressed persons... *disavows the negation*: they cancel it out, suspend it, and nostalgically fall back on the real object (the Thing) of their loss, which is just what they do not manage to lose, to which they remain painfully riveted” (*BS* 43-44).

Why this negation of the loss of the mother should take the psychically violent form of what Kristeva calls a matricide? Kristeva sees matricide as the only viable alternative to the sway of the death drive.² Her belief in the beneficial qualities and the inevitability of matricide are deeply problematic. Her theory of matricide is built on the deep-rooted misogyny of the Freudian oedipal drama. It makes “death” and “mother” two primal images of melancholia and “death-bearing mother” the grim image of curse on woman, namely, death as woman and woman as death. As David R. Crownfield remarks, “Death, the unrepresentable, the ultimate absence, is symbolized as woman; woman becomes, through metonymy, death” (21).

As a regression to an archaic state from matricide to suicide, Kristeva notes that this phenomenon is akin to what Freud called the death drive. Drawing on Freud, Kristeva says that the death drive appears as a “biological and logical inability to transmit psychic energies and inscriptions,” therefore

destroying “movements and bonds” (*BS* 17). Other than the ideology of misogyny and matrophobia, implied in the notion of matricide is a gendered interpretation of melancholia which is disturbingly in complicity with the symbolic order that privileges the artistic expression of male melancholia and devalues the asymbolic silence of female melancholia.

Another question which arises with Kristeva’s gendered interpretation is that “why is a woman less capable of matricide than a man and thus more victimized by the “death-bearing mother”? Kristeva never specifically answers this question, but her stance is clear; that is, the incapability of the woman to commit matricide makes them sink deeper into the muddled state of the maternal Thing and the mother is turned from a lost “object” to the pre-objectal Thing. The Kristevan notion matricide forces us to recognize the need for a critical understanding of the maternal Thing and its relation to Kristeva’s conception of melancholia.

The Maternal Thing

Melancholia is an uncompleted mourning for the pre-objectal mother – the maternal Thing. Unnamable and unrepresentable, the maternal Thing, associated with the pre-oedipal or pre-discursive libidinal economy, is a feminine point of resistance and thus a “pathological state” to the phallogocentric models of culture.

Like *chora*, the maternal Thing designates a mobile, unspeakable, presymbolic site. Using Lacanian terms, Kristeva describes “the ‘Thing’ as the real that does not lend itself to signification, the center of attraction and repulsion, seat of the sexuality from which the object of desire will become separated” (*BS* 13). Here Kristeva draws on the Lacanian notion of “the real.”³ Like the real which is ineffable, impossible to describe, the maternal Thing is a melancholic state manifesting a painful narcissism that escapes signification. The unrepresentable “Thing” is best described in terms of the oxymoronic Nervalian metaphor of the “black sun,” referring to an intense affect escaping conscious articulation: “Of this Nerval provides a dazzling metaphor that suggests an insistence without presence, a light without representation: the Thing is an imagined sun, bright and black at the same time” (*BS* 13).

Resisting language and meaning, the Thing is the locus of melancholia, the consequence of an impossible love in “the crypt of... inexpressible affect” (*BS* 53). The Thing imprisons and isolates the melancholic in the labyrinth of the strangeness, otherness, and affectivity. The maternal Thing is the feminized

other: “My pain is the hidden side of my philosophy, its mute sister” (BS 4). Because of the association of melancholia with the mother and the maternal Thing, Kristeva runs the risk of feminizing melancholia and thereby reinforces the patriarchal basis of cultural production. The melancholic requires the maternal Thing, the thought of alterity, as the imprint of the other within the same. For Kristeva, the maternal Thing is not only a site of resistance but also a base of recuperation. It can “be conveyed through and beyond a completed mourning” (BS 66). The conveyability of the Thing can be represented in its absence. Thereby, the pain of loss is replaced by the joy of mastering signs (BS 67). The attempt to convey the unconveyable is what Kristeva describes as an attempt to overcome mourning for the lost maternal Thing. Janice Doane and Devon Hodges, in their *From Klein to Kristeva: Psychoanalytic Feminism and the Search for the “Good Enough” Mother*, call this path unto conveyability “the trajectory of melancholia”: “the male artist can follow with brilliant perceptiveness the trajectory of melancholia and, finally, both give it expression and master it” (75). However, this trajectory is a gendered one which privileges the male melancholic but discourages the female melancholic.

The Impossible Matricide – For the Female Melancholic

In *Black Sun*, we detect everywhere the impossible matricide for the female melancholic because her *denial* (*Verleugnung*) of *negation* becomes “the exercise of an impossible mourning”—the building up of a fundamental melancholia and the maternal Thing not accessible to any signifier (BS 44). This denial is impossible in the sense that it rejects the signifier as well as semiotic representatives of drives and affects (BS 44). This denial, thus, makes matricide impossible. In other words, women find it enormously difficult to murder the mother because they, by identifying with the mother, have encrypted the mother within themselves. As Kristeva remarks, “For a woman, whose specular identification with the mother as well as the introjection of the maternal body and self are more immediate, such an inversion of matricidal drive into a death-bearing maternal image is more difficult, if not possible” (BS 28-29).⁴ Caught between intimacy and alienation, the female melancholic, if carrying out the impossible matricide, is doomed to destroy a crucial part of her own subjectivity. For the female melancholic, matricide is a form of suicide because she carries the maternal Thing with her in the crypt of her psyche.⁵

Also, within our heterosexual society, a female melancholic cannot

have a mother-substitute as an object of desire in the way that a male melancholic can. In other words, female sexuality is melancholy because it is fundamentally homosexual and must be kept a secret within a heterosexual society. Mary Jacobus elaborates this dilemma in details in *First Things: The Maternal Imaginary in Literature, Art, and Psychoanalysis*: “The extra symbolic effort demanded of women becomes for Kristeva the defining asymmetry between the sexes. While heterosexual men and homosexual women can recover the lost maternal object as erotic object, finding an erotic object other than the primary maternal object (i.e., a heterosexual object) involves *for heterosexual women* ‘a gigantic elaboration’ – far greater than men are called upon to undertake in the interests of their own heterosexuality” (52).

For Kristeva, to speak of female melancholia is to speak of something that is historically mute for the female melancholic, as exemplified by three depressed women and Duras in *Black Sun*, remains characterized by an incapacity to translate symptoms into a language beyond its own self-referentiality and repetitiveness. Whereas Freud implies that femininity is a high-risk condition for neurosis, given women’s difficulties in negotiating with the Oedipus Complex, Kristeva suggests that women are similarly at risk for melancholia given their primary maternal identification.

In *Black Sun*, Kristeva reads not only clinical cases of female depression but also works by four melancholic artists Hans Holbein, Gŕrard de Nerval, Fyodor Dostoevsky, and Marguerite Duras. In the chapter entitled “Illustrations of Feminine Depression,” Kristeva recounts the psychoanalysis of three depressed women, whereas in each of four other chapters, she focuses on a melancholic artist. Her three illustrations of feminine depression show the patients’ attachment to the mother or what Kristeva calls “the maternal Thing.” According to Kristeva, female depression is more common than male depression and in some respects more difficult to treat because a woman’s attachment to her mother is often insurmountable. On the other hand, her analysis of the four artists showcases her concern about “the imaginative capability of Western man” (*BS* 103), which is the ability “to transfer meaning to the very place where it was lost in death and/or nonmeaning” (*BS* 103), to endow “the lost signifier with a signifying pleasure” (*BS* 102), and to assert “the subjective experience of a named melancholia – of melancholy jouissance” (*BS* 102).

In addition to Duras, Kristeva hardly mentions any other female

melancholic artist in *Black Sun*. When discussing Duras, she either adopts a disparaging attitude or devalues her works and style in an outright disrespectful manner. Clearly, she is gender-biased when addressing the topic of melancholia. Defined as pathological and problematic, the female melancholic artist, not to say the depressed women, can never serve as the agent who has the power to sublimate the mother or the maternal Thing because what female melancholia signifies is exactly the failure of the female melancholic's ability to translate or metaphorize. On the contrary, the male artists, unlike the female counterparts, are the privileged agents who are able to translate the pre-discursive and feminized melancholic Thing into a new discourse or a work of art. For them, "melancholia," as Kristeva asserts, "becomes the secret mainspring of a new rhetoric" (*BS* 224). Given Kristeva's prejudiced and gendered interpretation of female melancholia, the female melancholic can only be relegated to an "impossible" maternal corner, incapable of any aesthetic sublimation. As Schiesari discerningly observes, "When melancholia is considered undesirable it is stereotypically metaphorized as feminine or viewed as an affliction women bring on men; when melancholia is valued as a creative condition, however, its privilege is grounded on an implicit or explicit exclusion of women" (18).

The Trajectory of Melancholia – For the Male Melancholic

The trajectory of melancholia marks the course from a depressive state of dññgation, the denial (*Verleugnung*) of negation (*BS* 44), to a manic state of the reinscription of the symbolic as such. During this rite of passage, the melancholic loss, the attachment to the maternal Thing, or death drive is resolved through the re-attachment to an object that the melancholic recovers in language.

The male writer's expression of melancholia serves "as a *discursive and cultural practice* that has given men a cultural privilege in displaying and representing loss so as to convert it into a sign of privileged subjectivity" (Schiesari 68). The male writer has a masochistic passion for melancholia because melancholia will eventually bring him jouissance. Matricide is easier for the male melancholic because he can eroticize his loss heterosexually by taking a mother substitute as love object. The male melancholic is a privileged figure who mediates between the domains of semiotic and symbolic, drawing on the multiple ranges of subject positions (the mother, the analytic, the patient, the narcissistic...) to articulate the multiple

reflections cast by the theory of melancholia

The suffering of the melancholic artist is always a gendered one, which is first feminized and then recuperated in the name of the father. This melancholic suffering eventually gives to the male melancholic artist a privileged position within literary, philosophical, and artistic canons. Male melancholia is made to represent a sensitive or exquisite illness characterized by representation, especially writing itself.

The Trajectory of Melancholia – From Asymbolia to Writing

The trajectory of melancholia traces a line of flight from asymbolia to writing “through the moment of the negation of the affect”: “At the boundaries of emotion and action, writing comes into being only through the moment of the negation of the affect so that the effectiveness of signs might be born. Writing causes the *affect* to slip into the *effect* – *actus purus*, as Aquinas might say. It conveys affects and does not repress them, it suggests for them a sublimatory outcome, it transposes them for an other in a threefold, imaginary, and symbolic bond. Because it is forgiveness, writing is transformation, transposition, translation” (*BS* 217). Substituting the maternal Thing for the melancholic language, the Kristevan cure by writing demands the transformation, transposition, and translation of the mother into words.⁶ As Kristeva argues, “‘I have lost an essential object that happens to be, in the final analysis, my mother,’ is what the speaking subject seems to be saying. ‘But no, I have found her again in signs, or rather since I consent to lose her I have not lost her (that is the negation), I can recover her in language’” (*BS* 43). In contrast to the depressed person’s nostalgic and narcissistic clinging to the non-objectal maternal Thing, the melancholic writer negates or aliens the mother in order to recuperate or recover her in language. Writing, thus, that transports melancholia and language is the very “thing” that preserves the “Thingness” of the mother. As Kristeva writes, “The excess of affect has thus no other means of coming to the fore than to produce new languages – strange concatenations, idiolects, poetics” (*BS* 42).

In *Black Sun*, Kristeva proposes that the “artist consumed by melancholia,” fighting to overcome the death-bearing mother, mounts a relentless campaign against the “symbolic abdication” blanketing him/her (*BS* 9). She points in particular to “poetic form” – melody, rhythm, semantic polyvalency, the decomposing and recomposing of signs – as a possible “‘container’ . . . able to secure an uncertain but adequate hold over the Thing”

(BS 14). Insofar as literary creation “bears witness to the affect,” through the transposition of “affect into rhythms, signs, forms” (BS 22), it may help control sadness. To write, to name suffering, exalt it, dissect it “into its smallest components – that is doubtless a way to curb mourning” (BS 97).

“Kristeva observes,” Pinsky notes, “an inner connection between melancholia and writing” (2). Indeed, Kristeva recognizes the inevitable connection between the two and writes at the very beginning of *Black Sun* in a tone similar to that of Robert Burton in *The Anatomy of Melancholy*: “For those who are racked by melancholia, writing about it would have meaning only if writing sprang out of that very melancholia” (BS 3). Like Robert Burton, who “write[s] of melancholy, by being busy to avoid melancholy” (I:20), Kristeva engages in the melancholy writing by being busy to secure meaning sprang out of that very melancholia. Like Sigmund Freud, Kristeva sees writing as melancholia’s ultimate prevention and cure because she believes that melancholia may eventually be overcome and put into signs. Writing is the dynamic mechanism of the healing and creative process. It not only bears witness to the melancholic state but also marks the beginning of the signifying practice. It is this therapeutic effect that most interests Kristeva.⁷ For Kristeva, aesthetic and particularly literary creations set forth a “therapeutic device” “whose prosodic economy, interaction of characters, and implicit symbolism constitute a very faithful semiological representation of the subject’s battle with symbolic collapse” (BS 24).

The Kristevan melancholia, born out of either an impossible mourning for the mother or the denial of the necessity of matricide, is defined mainly as a language pathology – at once a language “dis-ease” and a disease of language.⁸ Kristeva emphasizes the asymbolic quality of melancholia, especially focusing on its inarticulateness, repetitiveness, and monotony: “Faced with the impossibility of concatenating, they utter sentences that are interrupted, exhausted, come to a standstill. Even phrases they cannot formulate. A repetitive rhythm, a monotonous melody emerge and dominate the broken logical sequences, changing them into recurring, obsessive litanies” (BS 33). The symptom of asymbolia is essentially an inability of translating or metaphorizing as well as a failure to use language to give meaning to the lost maternal object.⁹ While conceptualizing melancholia as a pathology of language, Kristeva is anxious to draw out a trajectory which privileges “the work of art as fetish” (BS 9) as counter-depressant.¹⁰ Leaving those inarticulate sick women behind, Kristeva valorizes artistic fetishism¹¹ over melancholic

hystericism,¹² narcissism,¹³ and “suicidal masochism.”¹⁴

What exactly is the nature of recuperation from the depressive state to the hyper-manic state, from asymbolia to symbolia (aesthetic creation), or from narcissistic masochism to fetishism? In *Black Sun*, artistic or fetishistic melancholia is deemed a victory for the father, while its depressive or clinical (hysterical) counterpart a submission to the mother. Standing in reaction to the mother and in complicity with the father, the trajectory of melancholia is a gendered dialectic in the sense that melancholia as feminized asymbolia, as loss of words and meanings, and melancholic writing as regain of words and meanings are two most dynamic and dialectic moments that have happened to the melancholic.¹⁵ As Schiesari points out, “melancholia occurs, on the one hand, as a clinical/medical condition and, on the other hand, *as a discursive practice* through which an individual subject who is classified as melancholic or who classifies himself as melancholic is legitimated in the representation of *his* artistic trajectory” (15). In *Black Sun*, melancholia is always a matter of writing. The chiasmatic encounter between writing melancholia and melancholic writing constitutes at once the most therapeutic and yet the most problematic aspect of Kristeva’s gendered conceptualization – the negation of the mother or the maternal Thing in order to tell a tale of Beauty.¹⁶ This tale of Beauty or “revolution in poetic language” is the prerogative of the male artist, not the woman writer, as exemplified in the case of Duras.

Writing melancholic writing, the more agonizingly the melancholic weaver-writer spins words, the more entwined they seem to be. Yet, regardless of this apparent entanglement, interminable words get woven and melancholia is “manically” articulated. Writing, given its own interminability, turns out to be a well-suited homeopathic medicine to cure.¹⁷ The homeopathic writing is embodied in the Nervalian “I” who writes the line “I am saturnine – bereft – disconsolate.” As Kristeva elaborates, “This ‘I’ that pins down and secures the first line, ‘I am saturnine – bereft – disconsolate,’ points . . . to the necessary condition for the poetic act. To speak, to venture, to settle within the legal function known as symbolic activity, that is indeed to lose the Thing” (*BS* 145-46). The fluctuation or the swing between “I” and “the Thing” or between “asymbolia” and “writing” will be permanent, without end, weaving an infinite symbolic/semiotic web. If “writing is impossible without some kind of exile,” as Kristeva expressed in the article “A New Type of Intellectual: The Dissident” (*KR* 298), writing is also impossible without some kind of melancholia.

The Trajectory of Melancholia – The Signifying Practice, The Melancholic Sublime, & The Kristevan Aufhebung

In her investigations in *Revolution in Poetic Language* and *Desire in Language*, Kristeva analyzes what traditional linguistics excludes—a crisis or the unsettling process of meaning within the signifying phenomena.¹⁸ To carry out the analysis of the signifying phenomena, Kristeva proposes to turn from the theory of language as a universal sign system to language as a “signifying process”¹⁹ in order to underscore both systematicity and transgression in every signifying practice, which she calls symbolic and semiotic disposition. In the same manner, Kristeva’s understanding of melancholia in *Black Sun* implies also a different understanding of culture, no longer conceptualized or pathologized in terms of general medical terms but in terms of the specificity and multiplicity of signifying practices. Kristeva argues that one cannot refuse the matricide without becoming melancholic. Yet asymbolia and the maternal Thing can be the abject states which unsettle the symbolic’s limits. To Kristeva, the melancholy subject is a subject-in-process and on trial.²⁰ Aesthetic creation offers a way for the melancholic to proceed, to try to turn his or her depression into a work of art in the paternal community of the symbolic.

In *Black Sun*, the signifying practice of melancholia signals a certain type of “ethical turn.” In *Revolution in Poetic Language*, Kristeva argues that ethics is “the negativizing of narcissism within a *practice*” (233). “Julia Kristeva’s rethinking of ethics as a signifying practice rather than a foundational basis for morality,” as Crownfield suggests, “makes a substantial contribution to development of a postmodern ethic” (92). Kristeva recognizes the need for ethics as a signifying practice to respond to the narcissistic contradictions within the melancholic. Thus, the signifying practice of melancholia posits not a “moral” sense whose purpose is to define melancholia medically or clinically but an ethics of the aesthetic creation – the “Hegelian aesthetic.” As Kristeva elaborates in *Revolution in Poetic Language*, “The subject of the Hegelian aesthetic – the free subject par excellence – reveals the diremption [*ûpuisement*] of the ethical subject and effects its *Aufhebung* in order to reintroduce him into a process of transformation of community relations and discursive strata” (110). In *Black Sun*, this newly initiated process of transformation helps shape “sublimation’s dynamics” (BS 99) and eventually results in the “melancholic sublime.”²¹

What is striking about Kristeva's *Black Sun* is her idea of sublimation and the melancholic sublime. Valorizing artistic creation, Kristeva aestheticizes melancholia. In other words, the entire effort of Kristeva's writing on melancholia is to promote the sublimatory or aesthetic value of the melancholic sublime.²² As Kristeva explains in *Julia Kristeva Interviews*, "As I say in my book, beauty is born in the land of melancholia; it is a source of harmony that goes beyond despair... Depression is at the threshold of creativity. When depression becomes creative, however, it has given a name and has thus been overcome... Depression remains a secret force, perhaps even a form of modern sacredness" (79, 82, 84).

Kristeva's indebtedness in *Black Sun* to Freud and the Renaissance notion of melancholia is evidenced by her attributing to melancholia an aesthetic – hence truthful – quality.²³ Like his predecessors, Kristeva privileges the role of melancholia in the production of art and culture in general and sees sublimated melancholia as a great source of truth and beauty. She believes that art is the privileged site to achieve the melancholic sublime. As Doane and Hodges observe, "Kristeva is particularly interested in art as the exemplary vehicle of the Western imagination. Art enables a sublimation of the excruciating pain caused by separation from the lost object – or at least it enables such a sublimation by the male artist" (68). The male artist and the trajectory of melancholia coincide in the production of a new kind of art – a tale of truth, beauty, and sublime. The melancholic artist becomes someone who struggles to negotiate with the maternal Thing and bring out the truth of the feminized other in a tale with the melancholic sublime whose significance relies on the dialectic *Aufhebung* – that is, the practice of dialectic loss and recovery and the process of relentless aestheticization.

Kristeva's theorization is problematic for its complicity with patriarchy, its anti-feminist position, and its privileging of the melancholic sublime. It "artfully" and "beautifully" sublimates melancholia and enthrones "the Male Melancholic Artist King," while confining the mother and the female artist in the Thing. Her distinction between artistic male melancholia and asymbolic or hysterical female depression implies a female misogyny in Kristeva, which repeats the traditional paradigms of the discourse of melancholia. Her gendering of melancholia and rhetoric of violence against the maternal are manifest in her uncritical over-estimation (appraisal) of the universality of the signifying practice. Her appropriation of modern clinical depression and traditional heroic melancholia works to situate her theorization within the

established Kristevan theories concerning the role of the poetic language in the signifying practice, the relation between the semiotic and the symbolic, the inarticulation of the *chora* or the Thing, and the recuperative sublimation and sublime.

In order to map out the trajectory or the sublimation of melancholia from the melancholy Thing to the symbolic, Kristeva deploys the Hegelian concept of *Aufhebung*, which has a double meaning of “negation” and “conservation.” Yet these references to Hegel underscore not only the fact that the symbolic is produced by a dialectical operation but also that this operation fails to subsume entirely the semiotic heterogeneity: no “signifier can effect the *Aufhebung* of the semiotic without leaving the remainder” (Kristeva, *DPL* 51).²⁴ This melancholic economy of *Aufhebung* yields a dialectic of the emotive and the cognitive and then strives to elevate this affective experience to a new state of subjectivity and ideal, though a precarious one. Thus, in *Black Sun*, melancholia alone reveals negativity as indispensable to dialectical truth.

In *Revolution in Poetic Language*, Kristeva refers to the relation between the semiotic and symbolic in language as a “dialectic” (24).²⁵ When Kristeva argues that the melancholic can “fall” into the maternal Thing because the maternal Thing is within the melancholic.²⁶ Just as Kristeva attempts to bring the maternal Thing back into language by putting the logic of language into the maternal Thing, she attempts to bring the melancholic into the place of the maternal other by putting the other into the melancholic. This dialectic of fall and empowerment merge most clearly with that between loss and recovery, or meaninglessness and meaning. In *Reading Kristeva: Unraveling the Double-bind*, Kelly Oliver calls this dialectic of Kristeva the “double-bind strategy”: “putting symbolic logic within the body, and putting semiotic bodily drives within the Symbolic” (4). Practicing this “double-bind strategy,” Kristeva’s eventual concern is still with the signifying practice and the subject-in-process. This signifying practice, breaking and redefining the limits of language, is realized through the dialectical oscillation between the semiotic and the symbolic mentioned above.

Like the Hegelian dialectic, the Kristevan dialectic is essentially hierarchical, because what the melancholic attempt to do is always to rise from the Thing or to “sublimate” from the fall.²⁷ And yet it deviates from the Hegelian canon because it is “ethical,”²⁸ “beautiful,”²⁹ and “sublime,” rather

than “idealistic,” “progressive,” and “circular.”³⁰ For Oliver, the Kristevan dialectic between the semiotic and symbolic is “not a Hegelian dialectic with its continued return to the subject position” and, unlike Hegel, Kristeva “emphasizes crisis and not reconciliation” (98). In *Body/Text in Julia Kristeva*, Crownfield also points out the difference between Hegel and Kristeva: “Kristeva’s nonteleological account of ‘signifying practice’ develops from a Hegelian-Marxist understanding of practice in a form that deconstructs its archeteleological character: maintaining difference between origin and destiny means abandoning the dream of linking beginning and end that has haunted Western thought since Aristotle” (94). Different from the Hegelian linear and teleological model, the Kristevan practice operates on the principle of heterogeneity and multiplicity.

In a word, Kristeva’s melancholia draws on the Hegelian dialectic and its play of negativity. Then it transforms the Hegelian model into a dynamic which, unlike its source, offers nonteleological conclusion, no “synthesis” arresting the tensions and contradictions which mark history and revolution in the Hegelian system. Nevertheless, in an effort to represent the universal “ethic” quality of melancholia, Kristeva’s privileged melancholic is always male. As we have discovered, her strategy of theorization may lead the female reader into a double depression. Moreover, her focus on the signifying practice and the melancholic sublime precludes attention to other cultural arenas: economical, social, and political. As Doane and Hodges have critiqued, “A signifying practice like Kristeva’s, a discourse that refuses to discuss the social, political, and economic situation of women (except as symptoms of an archaic relation to a maternal object), can offer little hope for a cure” (77).

Conclusion:

Kristevan Melancholia – A Postmodern Human Comedy?

The postmodern is closer to the human comedy than to the abyssal discontent... The desire for comedy shows up today to conceal – without for that matter being unaware of it – the concern for such a truth without tragedy, melancholia without purgatory. (BS 258-59)

Kristeva’s *Black Sun* witnesses not only the admirable protean quality of the idea of melancholia but also its continued fascination and grip on the human imagination that survives through its endless metamorphoses. This paper explores how the production of art is implicated within the dynamics

of melancholia as a specific cultural as well as pathological phenomenon.

Kristeva's conceptualization of melancholia recuperates loss aesthetically. She attributes to her melancholic artists an artistic and fetishistic triumph that is achieved through an *Aufhebung* that both posits and sublimates maternal loss. Her theory of melancholia is of considerable importance to the understanding of the dynamics of desire and the production of art. It is not only a type of gendered disease but also a form of cultural empowerment – for the male. It is a cultural category for the male artist, concomitant with a denial of women's own claims to represent their losses within culture. It remains part of a cultural dynamic predicated on lack, loss, and the maternal. When the melancholic is male, the feminized melancholia can always be converted into an enabling condition; when the melancholic is female, it becomes a contingent circumstance and a dilemma.

In *Black Sun*, Kristeva is taking melancholia as a signifying practice that has given male artists a cultural privilege to display and represent loss, and then to overcome it, transform it into a sign of privileged subjectivity. Like Freud, Kristeva insists that melancholia is a necessary evil desired and instituted by Western metaphysics to induce in the melancholic a keener sense of the truth and the self as well as an unquenchable desire to cure melancholia in endless sequence of words. Melancholia has become an accredited pathology, justified by the heightened sense of aesthetic sensibility that the "male," not the "female," melancholic artist is said to display dynamically and beautifully.

Kristeva concludes her study of melancholia and art/writing in an intriguing note: "Does not the wonderment of psychic life after all stem from those alternations of protections and downfalls, smiles and tears, sunshine and melancholia" (*BS* 259)?

For Kristeva, the amazing thing of psychic life is exactly the dynamic alternation of opposing affects. As Kristeva confesses at the beginning of *Black Sun*, when she wrote about/through melancholia, she was savagely thrown back into the radical immanence of melancholia. It is in this chiasmic (dynamic) paradox of melancholic writing and writing about melancholia that Kristeva transposes melancholia into words. Indeed, Kristeva's concern in *Black Sun* is to safeguard a dynamic corner for the melancholic, a subject-in-process, because, for her, melancholia is the instance which allows us to account for the various heterogeneous forces which disrupt the symbolic and refashion art, literature, and culture.

For Kristeva, melancholia is essential to human existence. It is a necessary evil, at once a curse and a blessing. “Without a bent for melancholia there is no psyche, only a transition to action or play” (*BS* 4). In addition to Freud, central to Kristeva’s theory of melancholia is the resurrected notion of Aristotelian and Ficinian melancholia. What Kristeva propounds corresponds to the Aristotelian concept of genial melancholia and the Ficinian notion of heroic melancholia. Both Aristotle and Ficino view melancholia as a blessed curse and a source of insight and creativity. What emerges from *Black Sun* is an image of a melancholy figure, “shadowed” by dark thoughts but “enlightened” by an artist’s aura and sensitivity. This melancholy figure experiences something not unlike the liminality or liminoid of the ritual proposed by Victor Turner³¹ or the pilgrim’s progress in which the afflicted individual gain access to the ultimate truth or the melancholy jouissance.³²

Kristeva re-appropriates the Renaissance idea of melancholia and endows this time-honored notion with the modern spirit of the Freudian and Lacanian psychoanalysis. Though still tinged with the “pre-modern” theory of humors and under the auspices of the “ancient” Saturn, the Kristevan melancholia as a signifying practice, is bound for a postmodern “ethical” turn, “closer to the human comedy than to the abyssal discontent” (*BS* 258-59). Swinging between pre-modern, modern, and postmodern, alternating between smiles and tears or sunshine and melancholia, the essential spirit of the Kristevan melancholia is that of the Hegelian *Aufhebung*, which is a vehement desiring machine for truth and meaning and is in full complicity with the Father and the Symbolic. As Elizabeth Grosz points out, “By avoiding the specificity of women’s writings, she also uncritically accepts and affirms the psychoanalytic conception of women and femininity. . . . She never questions the Freudian adoption of the model of the boy’s development as a paradigm for the girl as well. . . . Moreover, she accepts Freud’s and Lacan’s privileging of the phallus as the condition of sexual difference, representation and the symbolic order. Above all, she accepts Freud’s patriarchal reduction of women to a telos of maternity” (65). The process whereby the melancholic sets out to master the Thing is nothing unlike the process of male self-formation.

In this paper, rather than repeating the efforts of other scholars who explore more widely disseminated Kristevan concepts such as the semiotic, the *chora*, or the abject, I examine Kristeva’s more recent theoretical formulations in *Black Sun*. In *Gender Trouble*, Judith Butler suggests that it is precisely the mission of feminism to trouble gender categories that

have been made to seem natural and foundational. Our present study on Kristeva's notion of melancholia is our answer to the question Butler poses in *Gender Trouble*—"What best way to trouble the gender categories that support gender hierarchy and compulsory heterosexuality" (viii)? Indeed, it proves particularly productive to keep Butler's remarks in mind when interrogating Kristeva's theory of melancholia, a theory important to the understanding of the questions of "female trouble" and "the medicalization of women's bodies."³³ The questions generated in response to Kristeva's notion of melancholia have concerned particularly the issue of matricide, the position of the female melancholic, and the gendered efficacy of her theory. It seems to me that the question of gender is never a trouble to Kristeva or never something needs to be examined. Instead of destabilizing the familiar categories in which women have been confined, Kristeva reinforces them.

In this paper, I read Kristeva's theory of melancholia in the larger context of her theory of signifying practice. I argue that Kristeva employs the prediscursive melancholy economy and the maternal Thing to arrive at a different understanding of what counts as art in cultural practices. She tries to demonstrate that melancholia, like poetic language, can lead to significant transformation of cultural paradigms. Repeating the traditional cultural gesture that relegates women to a pre-cultural, pre-discursive position, her discourse of melancholia has internalized a conventional gendered anxiety about the maternal body and a time-honored longing for a realm of beauty and the sublime. It is implicated in gendered operations of the Hegelian *Aufhebung*, though may not that linear, rational, and teleological.

My critique of Kristeva's theory of melancholia directs to the oedipal structure and the dialectical sublation that Kristeva subscribes and reinforces. Much like Walter Benjamin's "melancholy dialectics" as explicated by Max Pensky, Kristeva's discourse of melancholia secures "the truest and most powerful historical image of its dialectical structure" (32).³⁴ Benjamin, by reconstructing the mournful gaze, in the words of Max Pensky, delineates a "melancholy subjectivity" that dialectically unifies insight and despair and thrives on a symbiotic connection between a contemplative subject and the desacralized world of objects.³⁵ In the case of Kristeva, "The sense of a desolating loss of originary meaning, which resonates through Kristeva's analysis," as Pensky analyzes, "touches upon one of the deepest sources of melancholy writing. The category of loss—of life force, of joy, of the originary,

presymbolic Thing, of ‘meaning’ – is so central to the idea of melancholy because loss itself is so thoroughly a dialectical concept” (27).

Kristeva remains fixed upon a normative model of sexuality, which is a heterosexual model emphasizing the identification with the father and the “will to signification.”³⁶ Melancholia rests on the problematic and thus pathological relation between the melancholic and the maternal. Kristeva’s assumption in *Black Sun* is “that for women the relation to a primary maternal object is particularly dangerous and an identification with a paternal object is particularly beneficial” (D&H 65). While relying on the prediscursive maternal economy as reservoir of creativity and subversion, Kristeva’s “will to signification,” nevertheless, puts great emphasis on “the vital necessity” of matricide and enforces stereotypical sexual differences. In order to become a healthy and productive member of the symbolic, the melancholic must first identify with the mother, and then sever the tie with the mother and assume “a triumph over the death-bearing mother” (BS 79). For the male melancholic, melancholia is more a blessing than a curse. It was glorified as beneficial suffering and consecrates the situation of loss as blessed. “In other words,” as Schiesari rightfully points out, “the more the artist suffered, especially through self-denial, the more he became emblematic of superior aesthetic virtues” (8). More than just the undesirable disease, melancholia has become an eloquent form of mental disturbance – a special, albeit painful, gift.

REFERENCES

Benjamin, Walter. *The Origin of the German Play of Mourning*. Trans. John Osborne. London: New Left Books, 1977.

Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990.

Crownfield, David R. *Body/Text in Julia Kristeva: Religion, Women, and Psychoanalysis*. Albany: State University of New York Press, 1992.

Doane, Janice and Devon Hodges. *From Klein to Kristeva: Psychoanalytic Feminism and the Search for the “Good Enough” Mother*. Ann Arbor: The U of Michigan P, 1992.

Freud, Sigmund. “Mourning and Melancholia.” *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Trans. J. Strachey. 24 vols. London: Hogarth & Co., 1968. 14: 243-58.

Grosz, Elizabeth. *Sexual Subversions: Three French Feminists*. Sydney: Allen and Unwin, 1989.

Jardine, Alice. "Opaque Texts and Transparent Contexts: The Political Difference of Julia Kristeva." *The Poetics of Gender*. Ed. Nancy K. Miller. New York: Columbia UP, 1986.

Jacobus, Mary. *First Things: The Maternal Imaginary in Literature, Art, and Psychoanalysis*. New York: Routledge, 1995.

Kristeva, Julia. *Julia Kristeva Interviews*. Ed. Ross Mitchell Guberman. New York: Columbia UP, 1996.

New Maladies of the Soul. Trans. Ross Guberman. New York: Columbia UP, 1995.

Black Sun: Depression and Melancholia. Trans. Leon S. Roudiez. New York: Columbia UP, 1989.

Tales of Love. Trans. Leon Roudiez. New York: Columbia UP, 1987.

The Kristeva Reader. Ed. Toril Moi. New York: Columbia UP, 1986.

Revolution in Poetic Language. Trans. Margaret Waller. New York: Columbia UP, 1984.

Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art. Ed. Leon S. Roudiez. Trans. Thomas Gora et al. New York: Columbia UP, 1980.

Lacan, Jacques. *The Seminar. Book I. Freud's Papers on Technique, 1953-54*. Trans. John Forrester. New York: Norton, 1988.

The Seminar. Book II. The Ego in Freud's Theory and in the Technique of *Psychoanalysis, 1954-55*. Trans. Sylvana Tomaselli. New York: Norton, 1988.

Oliver, Kelly. *Reading Kristeva: Unraveling the Double-bind*. Bloomington: Indiana UP, 1993.

Pensky, Max. *Melancholy Dialectics: Walter Benjamin and the Play of Mourning*. Amherst: The U of Massachusetts P, 1993.

Schiesari, Juliana. *The Gendering of Melancholia: Feminism, Psychoanalysis, and the Symbolics of Loss in Renaissance Literature*. Ithaca: Cornell UP, 1992.

Smith, Anne-Marie. *Julia Kristeva: Speaking the Unspeakable*. London: Pluto Press, 1998.

Turner, Victor. *From Ritual to Theatre*. New York: PAJ Publications, 1982.

NOTES

¹ The importance of Kristeva's reading of Nerval's "El Desdichado" can never be emphasized enough because, as Juliana Schiesari notes, it "is underscored by her taking the title of her book from the final words of the poem's first quatrain: 'the black sun of melancholy' [le soleil noir de la mélancholie]" (86).

² "The lesser or greater violence of matricidal drive, depending on individuals and the milieu's tolerance, entails, when it is hindered, its inversion on the self; the maternal object having been introjected, the depressive or melancholic putting to death of the self is what follows, instead of matricide. In order to protect mother, I kill myself while knowing-phantasmatic and protective knowledge – that it comes

from her, the death-bearing she-Gehenna” (BS 28).

³ “The real” is one of the realms according to which all Lacanian psychoanalytic phenomena may be described, the other two being the symbolic and the imaginary. The real, in *The Seminar, Book I*, emerges as that which is outside of language and representation. It is “that which resists symbolization absolutely” (SI 66). In *The Seminar, Book II*, the real is “the essential object which isn’t an object any longer, but this something faced with which all words cease and all categories fail, the object of anxiety par excellence” (S2 164).

⁴ Kristeva also maintains similar view in *Tales of Love*: “the dramas of individuation demand of her such a violent rejection of the mother, and by the mother, that in the hatred of the loved object a woman immediately finds herself in a known and intolerable country” (373).

⁵ “...since I am She (sexually and narcissistically), She is I? Consequently, the hatred I bear her is not oriented toward the outside but is locked up within myself” (BS 29).

⁶ Just like the act of translation, “it seeks to become alien to itself in order to discover, in the mother tongue, a ‘total word, new, foreign to the language’ (Mallarmé), for the purpose of capturing the unnamable” (BS 42).

⁷ For Kristeva’s discussion of the link between the semiotic, art and poetry, see her *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, ed. Leon S. Roudiez, trans. Thomas Gora et al., New York: Columbia UP, 1980.

⁸ Kristeva explicitly suggests that melancholia is at once a language “dis-ease” and a disease of language: “The spectacular collapse of meaning with depressive persons – and, at the limit, the meaning of life – allows us to assume that they experience difficulty integrating the universal signifying sequence, that is, language” (BS 53).

⁹ “Melancholia then ends up in asymbolia, in loss of meaning: if I am no longer capable of translating or metaphorizing, I become silent and I die” (BS 42).

¹⁰ As Kristeva writes, “if loss, bereavement, and absence trigger the work of the imagination and nourish it permanently as much as they threaten it and spoil it, it is also noteworthy that the work of art as fetish emerges when the activating sorrow has been repudiated. The artist consumed by melancholia is at the same time the most relentless in his struggle against the symbolic abdication that blankets him” (BS 9).

¹¹ “Fetishism appears as a solution to depression and its denial of the signifier” (BS 45).

¹² “To the melancholic’s successful fetishism corresponds what Kristeva names as the depressive’s hystericism. This hystericism is a suffering due to an unfelt or ‘senseless’ affect, the defining symptom being the somatic one of inarticulate speech” (Schiesari 85).

¹³ While both mourning and melancholia result from psychic strategies in the

response to the deprivation of a maternal object, the melancholic turns angry feelings on themselves. This self-reflexivity implies that melancholia is puzzlingly narcissistic.

¹⁴ Kristeva mentions Freud's theory of "primary masochism" when she discusses the death drive in narcissistic melancholia: "Freud's postulate of a *primary masochism* is consonant with aspects of narcissistic melancholia in which the dying out of all libidinal bonds appears not to be a simple matter of turning aggressiveness toward the object back into animosity against the self but is asserted as previous to any possibility of object questioning" (BS 16).

¹⁵ In *Julia Kristeva Interviews*, Kristeva writes: In brief, one could describe melancholia as an unnamable and empty perversion. Our job is to raise it to the level of words—and of life" (80).

¹⁶ In *Black Sun*, Kristeva offers us a tale of "Beauty" – "the Depressive's Other Realm" (BS 95) – whose purpose is not only to appease the avenging furies of the mother but also to remove the matricidal guilt. For Kristeva, by means of "prosody," then "the polyvalence of sign and symbol," and finally "the psychic organization of forgiveness," the melancholic is "capable of removing the guilt from revenge, or humiliation from narcissistic wound" (BS 97).

¹⁷ "If the melancholy person ceaselessly exerts an ascendancy, as loving as it is hateful, over that Thing, the poet finds an enigmatic way of being both subordinate to it and...elsewhere. Disinherited, deprived of that lost paradise, he is wretched; writing, however, is the strange way that allows him to overcome such wretchedness by setting up an 'I' that controls both aspects of deprivation – the darkness of disconsolation and the 'kiss of the queen'" (BS 145).

¹⁸ "I shall call signifying practice the establishment and countervailing of a sign system. Establishing a sign system calls for the identity of a speaking subject within a social framework, which he recognizes as a basis for that identity. Countervailing the sign system is done by having the subject undergo an unsettling, questionable process; this indirectly challenges the social framework with which he had previously identified, and it thus coincided with times of abrupt changes, renewal, or revolution in society" (DL 18). "I...argue in favor of an analytical theory of signifying systems and practices that would search within signifying phenomena for the *crisis* of the *unsettling process* of meaning and subject rather than for the coherence or identity or either *one* or a *multiplicity* of structures" (DL 125).

¹⁹ "The notion of *practice*...would be applied to texts in which heterogeneous contradiction is maintained as an indispensable precondition for the dimensions of practice through a signifying formation...The fundamental moment of practice is the heterogeneous contradiction that posits a subject put in process/on trial by a

natural or social outside that is not yet symbolized, a subject in conflict with previous theses... The subject of this experience-in-practice is an excess, never one, always already divided..." (RPL 195, 203, 204).

²⁰ Her theory of the melancholic that is introjected by pre-objectal otherness from within and then projected into multiple cultural objects or practices shows exactly the melancholic subject-in-process.

²¹ "Sublimation's dynamics, by summoning up primary processes and idealization, weaves a *hypersign* around and with the depressive void. This is *allegory*, as lavishness of that which *no longer is*, but which regains for myself a higher meaning because I am able to remake nothingness, better than it was and within an unchanging harmony, here and now and forever, for the sake of someone else. Artifice, as sublime meaning for and on behalf of the underlying, implicit nonbeing, replaces the ephemeral. Beauty is consubstantial with it. Like feminine finery concealing stubborn depressions, beauty emerges as the admirable face of loss, transforming it in order to make it live.... Sublimation alone withstands death. The beautiful object that can bewitch us into its world seems to us more worthy of adoption than any loved or hated cause for wound or sorrow. Depression recognizes this and agrees to live within and for that object, but such adoption of the sublime is no longer libidinal. It is already detached, dissociated, it has already integrated the traces of death, which is signified as lack of concern, absentmindedness, carelessness. Beauty is an artifice; it is imaginary" (BS 99,100).

²² In Chapter 4 of *Black Sun*, entitled "Beauty: The Depressive's Other Realm," Kristeva emphasizes the view that "art seems to point to a few devices that bypass complacency and, without simply turning mourning into mania, secure for the artist and the connoisseur a sublimatory hold over the lost Thing" (97). In a more recent work, *New Maladies of the Soul* (1995), Kristeva reiterates the same point that psychic disturbances must be transformed through "linguistic activity into a form of sublimation or into an intellectual, interpretive, or transformational activity" (29).

²³ Kristeva explicitly confirms the interlinking relationship between melancholia, truth, and beauty: "A new idea was born in Europe, a paradoxical painterly idea – the idea that truth is severe, sometimes sad, often melancholy. Can such a truth also constitute beauty? Holbein's wager, beyond melancholia, is to answer, yes it can" (BS 127).

²⁴ In *Black Sun*, Kristeva elaborates the working of *Aufhebung*: "Giving shape to signs... The 'primary' aspect of such an action clarifies why it has the ability to reach, beyond words and intellects, emotions and bruised bodies. That economy, however, is anything but primitive. The logical possibility for taking over (*Aufhebung*) that it implies (nonmeaning and meaning, positive burst integrating its potential nothingness) follows upon a sound fastening of the subject to the oblatory ideal" (BS 207).

²⁵ Elizabeth Grosz also points out that Kristeva puts the semiotic and symbolic in

a dialectical relationship. As Grosz writes, “Kristeva conceives of their [the symbolic and semiotic’s] interaction as a dialectic, a confrontation between contradictory forces which enables change to occur” (49).

²⁶ “...before being an Other, the Thing is the recipient that contains my dejecta and everything that results from *cadere* [Latin: to fall] – it is a waste with which, in my sadness, I merge....For those who are depressed, the Thing like the self is a downfall that carries them along into the invisible and unnamable. *Cadere*. Waste and cadavers all” (BS 15).

²⁷ “To facilitate the imperious, dynamic passage of this alternating, instinctual rhythm, a *hierarchically fluctuating* social system is necessary” (RPL 99).

²⁸ “The conception of the ethical function of art separates us, in a radical way, from one that would commit art to serving as the representation of a so-called progressive ideology or an avant-garde socio-historical philosophy....The notion of art’s ethical function also separates us from Hegel’s idealist position, which sees art as a means of repressing Hegel’s idealist position, which sees art as a means of repressing or ‘purifying’ the passions as it represents them” (RPL 233).

²⁹ “In the place of death and so as not to die of the other’s death, I bring forth – or at least I rate highly—an artifice, an ideal, a ‘beyond’ that my psyche produces in order to take up a position outside itself—*ek-stasis*. How beautiful to be able to replace all perishable psychic values” (BS 99).

³⁰ “A critique of Hegelian idealism necessarily attempts to break through its circular reasoning and reach both the concrete materiality of ‘existence’ and a notion of the practice of the subject as more than mere logical abstraction (theoretical contemplation)” (RPL 127).

³¹ In *From Ritual to Theatre*, Victor Turner makes a distinction between the liminal and the liminoid. The liminal is the experience within tribal ritual but the liminoid has more independent senses, not constrained by tribal rituals. The “-oid” derives itself from Greek “-eidos,” a form or shape; it means “like, resembling” (32). The liminoid is a state or a phase in which people experience inconsistency of human life, undergoing transformation, especially turning to maturity.

³² The melancholic sublimation of Kristeva smacks of something like a religious ritual: “By representing that unsymbolized as a maternal object, a source of sorrow and nostalgia, but of ritual veneration as well, the melancholy imagination sublimates it and gives itself a protection against collapsing into a-symbolism” (BS 165).

³³ This paper on the Kristevan melancholia is meant to be a “laughable” “serious play.” As Butler writes, “Consider the fate of ‘female trouble,’ that historical configuration of a nameless female indisposition which thinly veiled the notion that being female is a natural indisposition. Serious as the medicalization of women’s bodies is, the term is also laughable, and laughter in the face of serious categories is indispensable for feminism. Without a doubt, feminism continues to require its own forms of serious play” (viii).

³⁴ In his study of the seventeenth-century baroque *Trauerspiel* [Ply of Mourning] as a historical structure of feeling, Benjamin, in *The Origin of the German Play of Mourning*, develops his messianic hermeneutics and asserts that a theory of *Trauer* can only be secured “in the description of the world which emerges under the gaze of the melancholic” (90).

³⁵ See Chapter 2 “*Trauerspiel* and Melancholy Subjectivity,” in Max Pensky’s *Melancholy Dialectics: Walter Benjamin and the Play of Mourning* (Amherst: The U of Massachusetts P, 1993), 60-107.

³⁶ What Elizabeth Grosz argues in the essay “The Body of Signification” in *Abjection, Melancholia and Love* is that the psychoanalytic structure of Kristeva’s thinking always submits itself to the constraints of the oedipal triangle.

РОЛЬ СТЕРТЫХ МЕТАФОР В РИТОРИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ: ОТ РАЦИОНАЛЬНОСТИ К ЭСТЕТИКЕ

Илзе ФЕДОСЕЕВА

Латвийский государственный университет

Вместе с тем как в современном обществе имеет место расширение демократии и нарастает необходимость для согласования различных интересов и выработки консенсуса для совместного действия, возрастает и роль риторического дискурса в общественной жизни. Но экспансия риторического дискурса обращает внимание и на явления сопутствующие возрастанию значения риторики, т.е. на использование риторических приемов в целях противоположных демократии. Сегодняшняя политическая риторика свидетельствует об использовании риторических средств как для достижения всем приемлемого соглашения, так и для насаждения рационально необоснованных и даже неприемлемых точек зрения. Не малую роль в этом амбивалентном процессе выработки соглашений играют метафоры. Побуждением к исследованию стертых метафор послужило желание обрести средства для противостояния демагогическому использованию метафор, желание порожденное очевидностью неэффективности и несостоятельности рациональной аргументации в таком противостоянии.

Риторический дискурс можно характеризовать как совокупность уже апробированных и принятых в обществе приемов убеждения. В этом смысле риторике можно трактовать как перечень отработанных способов убеждения, используя которые можно наиболее эффективно достичь основной цели риторического дискурса – взаимного соглашения. Данная цель риторического дискурса и определяет его особенности: риторический дискурс в отличие от поэтического воздерживается от изряду вон выходящего употребления риторических фигур и вместо этого пользуется приемами, которые входят в набор слушательских ожиданий, что и объясняет предпочтение в нем стертых метафор поэтическим и инновационным. Но расколдовывание внушающего воздействия обыденных метафор следует, очевидно, начинать с раскрытия сущности метафоры как таковой.

Многочисленные и в современной философской литературе неизменно множасьщиеся дефиниции метафоры при всем разнообразии восходят к аристотелевскому определению, согласно которому метафора – это «несвойственное имя, перенесенное с рода на вид, или с вида на род, или с вида на вид, или по аналогии»¹. В основе такого перенесения лежит схожесть, выявленная путем сравнения. «Чтобы хорошо переносить значения, нужно уметь подличать сходное в предметах»², советует Аристотель, усматривая в способности сравнения особый дар человеческого разума. Но античная риторика видела в метафоре лишь украшение ораторской речи, тем самым отводя ей второстепенное значение в риторической аргументации.

Интерес современной философии к метафоре обусловлен в первую очередь признанием смыслообразующей роли метафоры не только в таких традиционно признанных сферах употребления метафор как художественное творчество и публичная речь, но и таких как наука, философия, идеология. Поворотный пункт в трактовке риторической роли метафоры в повседневной жизни занимает опубликованная в 1980 году работа Джорджа Лакоффа и Марка Джонсона «Метатафоры, с которыми мы живем»³, которая снимает с метафоры печать особости и избранности, рассматривая ее как достояние нашего обыденного языка. Так, например, можно проследить присутствие метафоры войны в описании самых разнородных сфер нашей жизни: это и политика – мы говорим о победе или поражении на выборах, и даже конкурирующие политиков описываем не как товарищей по судьбе, а как соперников. То же самое можно сказать об описании спортивных состязаний, о ведении переговоров – не редкость ведь выражение «победила точка зрения» – и даже медицина – «врачи/больные сражаются/борются за жизнь», «болезнь то нападает, то отступает» – и эти далеко не единственные примеры использования метафоры войны. Согласно взглядам Лакоффа и Джонсона, метафоры в обыденной речи являются средствами смыслообразования. Признание смыслообразующей роли метафоры, в свою очередь, позволяет обозначить ряд вопросов существенных с точки зрения поставленной проблемы. Первый из них, это вопрос о том, как происходит выявление схожестей, а второй – какими особенностями характеризуется выявленный метафорой смысл.

Изучая литературу посвященную метафоре, при поиске ответа на первый вопрос, в глаза бросаются два подхода. Первый подход образо-

ванную метафорой связку двух понятий или представлений в процессе замещения одного круга значений другими значениями трактует как субъективный и случайный акт. Именно такую точку зрения представляет Дональд Дейвидсон и вслед за ним и Ричард Рорти, утверждая, что «наш язык и наша культура являются в той же степени случайностью, в какой является возникновение, например, орхидей или атропидов в результате тысячи небольших мутаций (и вымирания миллионов других созданий)»⁴. Образующее метафору сравнение конечно можно признать случайным в отношении описываемой ею действительности – трудно не согласиться с признанием, что «мир не предоставляет нам никакого критерия выбора между альтернативными метафорами»⁵. Однако то же самое нельзя утверждать об использовании метафоры в риторическом дискурсе, где выбор метафоры должен способствовать достижению основной цели, т.е. соглашению. Как раз рассмотрение метафоры не столько как средства описания действительности, а сколько как инструмента достижения взаимопонимания становится предпосылкой выявления пласта общезначимого опыта в метафоре.

Для выявления второй точки зрения важно учесть, что метафору образуют два члена, роль которых в процессе смыслообразования неравноправно. Согласно меткой и ставшей уже хрестоматийной метафоре одного из исследователей роли метафоры А. Ричардса, один из членов метафоры при переносе значения выступает лишь в качестве «транспортного средства»⁶. И если в поэтических и инновационных метафорах имеет место интеракция обоих членов метафор, то в стертых метафорах, член выполняющий роль транспортного средства, уже «заморожен», и по этой причине способен породить лишь «холодные» или «замороженные» метафоры. А успешность такой транспортировки в риторическом дискурсе гарантируется использованием всем хорошо знакомого «транспортного средства».

Следовательно, употребление метафоры предполагает не только уподобление одного понятия или представления другому, но и предшествующую акту сравнения формализацию «транспортного средства». Замещение понятия старости метафорой «закат жизни» не основывается на поверхностно лежащей схожести, а на уже структурированных представлениях, как о протекании суток, так и о протекании человеческой жизни. Метафора коренится в наших обыденных представлениях о том, что день начинается утром с восхода солнца, а заканчивается вече-

ром закатом солнца, т.е. день здесь уже структурирован нашей повседневной жизнью, и вне этой структуры метафора не имела бы никакого смысла. При сотворении метафор мы оперируем уже заранее структурированными представлениями, для обозначения которых Лакофф и Джонсон в своей теории вводят понятие идеализированной когнитивной модели. Идеализированные когнитивные модели, по мнению Лакоффа и Джонсона, играют решающую роль как в познании в целом, так и в строении метафоры. «Мы организуем наши знания при помощи значащих структур именуемых «идеализированные когнитивные модели», а категориальная структура нашего знания и эффекты сравнения являются побочными продуктами такой организации»⁷, – таково положение Лакоффа, которое взято и за основу данного исследования.

Идеализированные когнитивные модели можно рассматривать и как воплощения огромного массива общезначимого опыта. Именно присутствие в стертых метафорах таких интересубъективных моделей осуществляет их связь с огромным пластом социального и культурного опыта, что и делает их столь убедительным. Правда, следует отметить, что эти идеализированные модели часто вырастают из доконцептуальных структур нашего опыта. Примером могут послужить многочисленные метафоры, корнящиеся в нашем телесном опыте. Например, теплое как телесно приятное послужило для образования множества метафор – «теплые встречи» одни из них. Поэтому рационализация таких метафор, их выражение при помощи логически четкого понятийного аппарата представляется делом, обреченным на провал.

Для выявления связи стертых метафор с демагогией в риторическом дискурсе следует более подробно рассмотреть те неконцептуальные структуры, носителями которых являются идеализированные когнитивные модели. Как уже отмечалось, идеализированные когнитивные модели могут воплотить наш телесный опыт – метафора тепла; повседневный опыт – метафора заката; исторический опыт – метафора войны. Но в данном случае следует вспомнить философский опыт постструктуралистов, и в особенности Мишеля Фуко, разоблачающих проявления власти в самых обыденных структурах нашей жизни. И стертые метафоры в этом не исключение. В качестве примера можно привести использование метафоры старшего брата.

Метафорой старшего брата в бывшем Советском Союзе обозначалась Советская Россия. При помощи данной метафоры подчеркива-

лась заслуживающая подражания образцовость России. Но это словосочетание до боли знакомо и знатокам творчества Оруэлла. Увековеченная в романе «1984» метафора старшего брата символизировала беспринципную власть, определяющую жизненные пути всех и каждого. Старший брат в книге Оруэлла стремился к тому, чтобы поведение каждого человека отвечало его желаниям. Но метафоре старшего брата было суждено возродиться заново, приобретая совсем новые смысловые оттенки. Старшим братом – “Big Brother” – был назван телешоу его создателем голландцем Джоном де Модем. Старший брат телевизионных шоу, где участники живут под пристальным наблюдением телекамер, во-первых, символизирует «остальную мир», без которого не было и мира вообще. Он выполняет свою работу на том условии, что его подопечные не вмешиваются в его деятельности и принимают ее как должное, не задумываясь о ее мотивах и тем более не пытаются их понять. На этих условиях Старший Брат обеспечивает своих подданных всем, что необходимо для их игр.

Только что приведенный пример показателен в двух аспектах. Во-первых, он позволяет усмотреть те структуры, которые лежат в основе когнитивной модели «старшего брата»; и конкретно – это властные структуры патриархального общества, где власть всегда наследуется старшим потомком мужского пола (майорат), а все остальные обязаны ему подчиняться, не задавая вопросы о его способностях реализовать отведенную ему власть. Следовательно – стертые метафоры способны воспроизвести властные структуры в латентной и поэтому трудно обнаруживаемой форме. Второй аспект употребления метафоры старшего брата свидетельствует о неоднородности и смысловой отдаленности явлений, обозначаемых одной и той же метафорой. (Ранее приведенный пример использования метафоры войны не менее выразительный пример.) Силу стертых метафор гарантирует их насыщенность общезначимыми культурными смыслами члена метафоры используемого в качестве транспортного средства, а его применение не имеет примет необходимости. Выбор метафоры нельзя обосновать в рамках отношений «метафора – обозначаемый предмет», так как выбор сходства произволен в отношении к обозначаемому предмету. А способность стертых метафор привлечь глубоко в нашем опыте и культуре укоренившихся представлений для обозначения чего угодно, делает их просто идеальными средствами демагогии.

Но метафоры не только воспроизводят определенные структуры власти, метафоры также являются средством реализации власти. Метафоры, как уже было отмечено, строятся путем перенесения идеальных когнитивных моделей на предмет риторической речи, удерживая при этом фоновое, общепринятое представление об этом предмете. Перенесение структурных идеализированных моделей позволяет по-новому, по сравнению с фоновым, общепринятым значением, структурировать предмет риторической речи, т.е. позволяет говорящему проявить свою власть. Во власти говорящего, например, для обозначения проституток выбрать возвышающую метафору «жрица любви» или направить свой выбор в совершенно противоположном направлении и остановится, к примеру, на унижающем обозначении «развратница».

Далее следует обратиться к особенностям характеризующим процесс метафорического смыслообразования в стертых метафорах. К такой особенности несомненно относится четкая направленность переноса от простого или конкретного к более сложному или абстрактному. Следовательно, вместе с тем как при помощи стертых метафор возрастает эстетическая выразительность риторического дискурса, в качестве побочного явления протекает упрощение предмета речи. Имеющее место в стертых метафорах упрощение является той причиной, из-за которой риторическая речь буквально кишит разного рода ярлыками.

В то же время редукция сложного, многогранного к более простому отнюдь не является единственным признаком, свидетельствующим о расхождении между созданным стертой метафорой образом действительности и самой действительностью. Неотъемлемой частью любой метафоры являются так называемые «слепые пятна», обозначающие пробелы в наших представлениях о предмете речи, ибо структурируя предмет речи метафора, необходимым образом выделяя одни связи и характеристики при этом затемняет другие. В качестве примера можно привести анализ метафоры пневматической почты проведенный Г. Брюннером⁸. Данная метафора, кстати, широко используется для характеристики процесса коммуникации: мы передаем и воспринимаем идеи и настроения, воплощаем мысли в словах, теряем смысл при передаче сообщения и в конце концов получаем искаженную информацию. Г. Брюннер подытожил основные идеи, лежащие в основе метафоры пневматической почты: слушатель или читатель является получателем идей, настроений, представлений, переживаний и т.д.; идеи, значения,

переживания являются объектами подобными почтовому сообщению; языковые выражения являются носителями идей, переживаний и т.д.; пути передачи сообщения существуют до и независимо от самого сообщения. Но данная метафора предполагает целый набор упущений в характеристике коммуникации – вот некоторые из них: отрицание наличия интерпретации в процессе коммуникации – получатель должен получить именно то, что отправлено; игнорирование роли контекста в формировании смысла сообщения; наивное предположение о полном соответствии идей, значений их языковому воплощению; отрицание роли языка в процессе коммуникации. Подытоживая можно сделать заключение, что стертые метафоры благодаря наличию в них слепых пятен удобно использовать в риторическом дискурсе для того, чтобы говорить о том, о чем удобно говорить и сделать несуществующим то, признание чего не выгодно. Если на переговорах нет желания менять свою точку зрения, то с помощью метафоры войны взгляды собеседника можно выдавать за совершенно неприемлемые.

Продолжая характеристику своеобразия метафорического смысла, нельзя упустить из вида способность стертых метафор к экземплификации, особенно если учесть, что такой автор как Нельсон Гудмен в своей оригинальной теории метафоры экземплификацию считает существенным признаком любой метафоры. А сам процесс экземплификации он описывает следующим образом: «Предмет можно считать экземплифицированным, если делаются ссылки на присущие ему предикаты или качества, использованные уже в качестве денотата»⁹. В прямом смысле слова мы говорим: «Достоевский является великим писателем», но в переносном смысле путем экземплификации Достоевский превращается в метафору, например, в выражении: «Все великие писатели являются достоевскими». При этом важно учесть, что экземплификация протекает не столько на понятийном уровне, сколько на ступени невербальных представлений – «экземплификация еще не названного качества происходит на основе невербальных символов, для которых не имеются соответствующие понятия или описания»¹⁰ – что опять наталкивает на вывод о невозможности замены метафор рациональным изложением.

Экземплификация, осуществляемая путем метафоризации, позволяет в риторическом дискурсе любой предмет или явление возвести в ранг символа – так, разные зверьки становятся символами различных

мероприятий, например, олимпийских игр. В процессе экземплификации метафора осуществляет не только редукцию сложного целого к отдельной части, но возводит эту часть в ранг символа. Так, Осам бен Ладена можно превратить в символ терроризма, а борьбу с терроризмом свести к захвату и обезвреживанию бен Ладена.

Приходя к выводам о нерационализируемости как метафор в целом, так и стертых метафор в частности, и обозначая их потенциально возможное использование в демагогии, следует задать вопрос: не следует ли лучше отказаться от использования стертых и не стертых метафор в риторическом дискурсе, что явилось бы необходимым условием рационализации риторического дискурса. Одновременно это означало бы отказ от эстетизации публичной речи, избегания красного словца. К сожалению, такое желание вполне понятно, но не осуществимо, так как для многих явлений в нашем языке просто нет другого обозначения, кроме метафорического: горлышко бутылки никак по другому не назвать, как только метафорически, или точнее назвать можно, но вряд ли другие поймут. Притом рационализация риторического дискурса не только утопична, но и нежелательна, ибо наличие пре- и нерациональных моментов в риторическом дискурсе соответствует риторической ситуации, которая и легитимирует использование риторики.

Согласно определению Ханса Блюменберга предпосылкой риторической ситуации является «дефицит очевидного и вынужденность действия»¹¹. Риторика исходит из осознания необходимости достижения консенсуса, возмещающего недостаточное обладание сущностью. Необходимость обратиться к риторике коренится в принципе недостаточного основания, выявляющего границы человеческой рациональности. Несостоятельность стремления к полной рационализации риторического дискурса вытекает из рациональной непроницаемости самой риторической ситуации. Неоднозначность является нормой для риторической ситуации, а метафора является средством построения мостов между явлениями действительности, не укладывающимися в единой, рационально проницаемой картине мира. Поэтому, наверное, следует согласиться с утверждением Блюменберга, что «чем глубже становится кризис легитимности, тем явственнее становится устремление к риторической метафоре»¹².

В условиях современности, когда разум явно капитулирует перед задачей разработать единую картину мира, вполне уместно говорить о

расширении риторической ситуации, из чего следует и то обстоятельство, что эстетические аспекты риторического дискурса будут впредь иметь все более значительный вес в достижении согласия. Представляется, что все больше наших решений будут иметь эстетическую основу. И было бы неосмотрительно в эстетизации риторического дискурса усмотреть лишь опасность рационально неконтролируемого проявления власти. Современные эстетики не зря говорят о преимуществах эстетического мышления, т. е. мышления при помощи значимых чувственных образов, и, согласно характеристике метафор, их использование является одним из способов эстетического мышления. Так, Вольфганг Вельш подчеркивает, что именно эстетическое мышление наилучшим способом соответствует реалиям современной общественной жизни, в которой доминирует плюрализм, маргинальность, амбивалентность, неопределенность и многозначность¹³.

Но вопрос о возможном злоупотреблении эстетическим потенциалом риторического дискурса остается в силе: как разрушить соблазн красноречия, как анестезировать, используя терминологию Вольфганга Вельша, чувства, вызванные очарованием эстетикой риторического дискурса? И надо сказать, что сама эстетика предлагает средства анестезии. Как в обыденной жизни перенасыщенность прекрасным производит невосприимчивость к прекрасному, так в публичной речи нагромождение метафор порождает пустословие, и в крайнем случае выхолащивает любой смысл.

Тем не менее, остаются еще проблемы употребления в публичной речи отдельных стертых метафор, или их употребления в умеренных дозах. Но и в данном случае противоядие против злоупотребления метафорами следует искать в сфере эстетического, или точнее – использовать сами метафоры для раскрытия их косвенности. Каждая метафора по-своему структурирует предмет речи, а столкновение этих структур позволяет при помощи одной метафоры высветить то, что образует слепое пятно другой. Можно попробовать человеческую жизнь описать как при помощи метафоры театра, так и борьбы. В первом случае жизнь предстает перед нами как игривое, но, однако, и полное притворством мероприятие, доставляющее нам самую широкую гамму эмоциональных переживаний; это жизнь творческая и способная доставлять радость. Жизнь как борьба, – мероприятие более серьезное, требующее большего напряжения и даже самопожертвования. Радость игры здесь замене-

на значимостью цели, а гамма эмоциональных переживаний ограничивается чувствами победы и поражений. Но главное – каждая из метафор рисует нам свою картину жизни, чем и возможно воспользоваться в публичной речи.

Сознательное сталкивание метафор, по мнению автора, является начинанием, указывающим путь избавления нас от власти стертых метафор. Избавление от демагогической власти стертых метафор проходит не путем их отрицания, не путем их рационализации, а путем сознательного использования и поддержания многообразия метафорических изречений. И со всей убедительностью можно утверждать, что чем богаче будет наш язык, тем мы меньше поддадимся риторическому обману, тем свободнее мы будем.

THE ROLE OF DEAD METAPHORS IN RHETORICAL DISCOURSE: FROM RATIONALISM TO AESTHETICISM

Ilse FEDOSEEVA
Latvian State University

The use of dead metaphors in rhetorical discourse has two different functions - to turn attention and to convince. People are making use of dead metaphors by speaking all known and legitimate language routinely, aiming to persuade. The author has drawn conclusion based on the theory of Lakoff and Johnson that the dead metaphors contain two-sided structure: they are based on already structured idealized cognitive models and they are making structure of the subject of rhetorical discourse. The analysis of the use of these structures covers up power relations in it. Different characteristics of dead metaphors are analyzed in the article: they could be used as demagogy; exemplification; for certain experience models making actual; as as symbols of accidental. In this way dead metaphors are tools for conviction without rational foundation. The author has observed the ways, how to limit the use of dead metaphors as demagogy. This is an actual issue since the role of rhetorical discourse is growing. It is impossible to make those metaphors rational, as they are based on pre-rational or not possible to make rational aspects of our experience. However, it is possible to undermine the dead

metaphors making them clash with other metaphors. Using different metaphors to designate the same thing we can light up black spots of the metaphors. The clash of different metaphors is covering up limitations on interpretations of particular metaphor, thus helping to prevent the use of dead metaphors in demagogu.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Аристотель. Поэтика. – 1457 b 5-10.

² Там же. – 1459 a 5-10.

³ Lakoff G., Johnson M. *Metaphors we live by*. Chicago, London, 1980.

⁴ Рорти Р. Случайность, солидарность. – М., 1996. – С. 38.

⁵ Там же. – С. 43.

⁶ Richards I.R. *The Philosophy of Rhetoric*. Oxford, 1936. P. 89-105.

⁷ Lakoff. G. *Women, Fire and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*. Chicago, London, 1987. P. 68.

⁸ См. Bruenner G. *Metaphern fuer Sprache und Kommunikation in Alltag und Wissenschaft // Diskussion Deutsch 18, Heft 94*. 1987. P. 100-119.

⁹ Gudmen N. *Sprachen der Kunst. Entwurf einer Symboltheorie*. Frankfurt am Main, 1997. S. 59.

¹⁰ Там же. – С. 64.

¹¹ Блюменберг Х. Антропологическое приближение к актуальности метафоры. В кн.: *Это человек*. – М. 1995. – С. 111.

¹² Там же. – С. 120.

¹³ См.: Welsch W. *Aesthetisches Denken*. Stuttgart. 2003.

МЕЖДУНАРОДНЫЕ ЧТЕНИЯ ПО ТЕОРИИ,
ИСТОРИИ И ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ

ВЫПУСК ДВАДЦАТЬ ПЕРВЫЙ

**ДИНАМИКА ЦЕННОСТНЫХ ОРИЕНТАЦИЙ
В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ**

**DYNAMICS OF VALUES
IN CONTEMPORARY CULTURE**

Send orders to:

The Philosophical and Cultural Research Centre «EIDOS»
199034 St. Petersburg, Universitetskaya nab. 5, room 300
e-mail: spbrc@mail.ru

Научное издание

Главный редактор: Любава Морева

Со-редакторы: Дмитрий Спивак, Евгений Луняев

Компьютерная верстка и техническая редактура: *Евгений Луняев*

Корректоры: *Дмитрий Спивак, Алексей Тимашков*

Отпечатано с готового оригинал-макета в НПФ «АСТЕРИОН»
Заказ № . Подписано в печать 15.08.2006 г. Бумага офсетная.
Формат 145x210 Объем 22,4 п.л. Тираж 100 экз.
Санкт-Петербург, 193144, а/я 299, тел. /факс (812) 275-73-00, 970-35-70
Internet: <http://home.comset.net/nix> E-mail: nix@comset.net

ISBN 5-88607-029-X
ФКИЦ “ЭЙДОС”, 2006