

ФИЛОСОФСКАЯ КОМПАРАТИВИСТИКА: НАЗНАЧЕНИЕ И ГРАНИЦЫ ВОЗМОЖНОСТЕЙ*

А.А. Хамидов

АННОТАЦИЯ

Статья посвящена выяснению смысла, назначения, возможностей и границ уместности компаративистских исследований в философии (особенно в историко-философских исследованиях). Отмечено, что сама по себе компаративистика есть лишь стратегия исследований, а её тактика осуществляется с помощью соответствующих методов и принципов. В статье выделены и проанализированы следующие: принцип вненаходимости, метод культуро-историзма, принцип приоритета мышления над языком и герменевтический метод. Отмечено, что подчас сама возможность сравнительного анализа неправильно истолковывается из-за непонимания истинного соотношения мышления и языка. Отмечено также, что герменевтический метод требует внимательного применения, ибо здесь нередки издержки и даже заблуждения. В статье показано, что компаративистские исследования, поскольку они ведутся с уже готовыми системами, их аспектами, идеями или категориями, они не могут заменить собой критический анализ и тем самым претендовать на установление истины. По своей сути они являются исследованием-средством, но, конечно, необходимым средством.

Ключевые слова: компаративистика, вненаходимость, культуро-историзм, мышление, язык, идеальное (Ideelle), герменевтика

Институт философии,
политологии и
религиоведения, Алматы,
Казахстан

Автор-корреспондент:
А.А. Хамидов, smiriti@list.ru

Ссылка на данную статью:
Хамидов А.А. Философская
компаративистика:
назначение и границы
возможностей // Адам
әлемі. – 2022. – № 2 (92).
– С. 16-28.

* Это исследование проведено в рамках финансирования КН МОН РК (Грант № AP08855902 «Современная исламская философия как новое гуманитарное знание: дискурс и практика»).

Философиялық компаративистика: мақсат мүмкіндік шектері

Аңдатпа. Мақала философиядағы (әсіресе тарихи-философиялық зерттеулерде) салыстырмалы зерттеулердің мәнін, мақсатын, мүмкіндіктері мен өзектілік шегін нақтылауға арналған. Салыстырмалы ғылымның өз алдына тек зерттеу стратегиясы, оның тактикасы тиісті әдістер мен принциптердің көмегімен жүзеге асатыны атап өтіледі. Мақалада сыртта болу принципі, мәдени-тарихи әдіс, тілге қарағанда ойлаудың басымдылығы принципі және герменевтикалық әдіс ерекше атап өтіліп, талданады. Кейде салыстырмалы талдау мүмкіндігінің өзі ойлау мен тіл арасындағы шынайы қатынасты дұрыс түсінбеу салдарынан қате түсіндірілетіні атап өтіледі. Сондай-ақ, герменевтикалық әдіс мұқият қолдануды талап ететіні атап өтіледі, өйткені жиі шығындар және тіпті қателер бар. Мақалада салыстырмалы зерттеулер дайын жүйелермен, олардың аспектілерімен, идеяларымен немесе категорияларымен жүргізілетіндіктен, олар сыни талдауды алмастыра алмайтыны және сол арқылы шындықты анықтауға үміткер екендігі көрсетілген. Өзінің мәні бойынша олар зерттеу құралы, бірақ, әрине, қажетті құрал.

Түйін сөздер: салыстырмалы зерттеулер, сыртандық, мәдени-историзм, ойлау, тіл, идеал (Ideelle), герменевтика.

Philosophical Comparativistics: Purpose and Limits of Possibilities

Abstract. The article is devoted to clarifying the meaning, purpose, possibilities and limits of the relevance of comparative research in philosophy (especially in historical and philosophical research). It is noted that in itself comparative science is only a research strategy, and its tactics are carried out with the help of appropriate methods and principles. The article highlights and analyzes the following: the principle of being outside, the method of cultural-historicism, the principle of the priority of thinking over language, and the hermeneutic method. It is noted that sometimes the very possibility of comparative analysis is misinterpreted due to a misunderstanding of the true relationship between thinking and language. It is also noted that the hermeneutic method requires careful application, because there are often costs and even errors. The article shows that comparative studies, since they are carried out with ready-made systems, their aspects, ideas or categories, they cannot replace critical analysis and thus claim to establish the truth. In their essence, they are a research tool, but, of course, a necessary tool.

Key words: Comparative Studies, Outsideness, Cultural Historicism, Thinking, Language, Ideal (Ideelle), Hermeneutics.

Введение

Философская компаративистика – это одно из направлений и одна из областей философских и историко-философских исследований. Почему-то её предметом считают «сопоставление различных уровней иерархии (понятия, доктрины, системы) философского наследия Востока и Запада» [1, с. 245. Лев. стбц]¹⁾. Это довольно устойчивая трактовка данного феномена. В 1939 г. Ч. Мур учредил проведение восточно-западных конференций на Гавайях, а с 1951 г. стал издаваться журнал «Философия Востока и Запада» («Philosophy East and West»). Но почему, спрашивается, философская компаративистика не может распро-страняться на всю философию? Одно из значений латинского слова «comparatio» является «сличение, сравнение, сопоставление», а слово «comparativus» означает «сравнительный», «основанный на сопоставлении» [3, с. 215. Лев. стбц]. Г. В. Ф. Гегель в 1801 г. написал и опубликовал солидную статью «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга...» (см.: [4]). И в философии постоянно ведутся различного рода сравнительные философии: понятия материи у Платона и у Аристотеля, понятия Единого у Платона и у Плотина, понятия субстанции у Спинозы и у Гегеля, диалектики Гегеля и диалектики Маркса и т. д. и т. п. Имеет ли смысл

лишать подобные исследования статуса компаративистских? Думается, нет.

Основное содержание

Назначение и смысл философско-компаративистских исследований. Приведём следующее суждение М.М. Бахтина о встрече разных культур: «Чужая культура только в глазах другой культуры раскрывает себя полнее и глубже (но не во всей полноте, потому что придут и другие культуры, которые увидят и поймут ещё больше). Один смысл раскрывает свои глубины, встретившись и соприкоснувшись с другим, “чужим”, смыслом: между ними начинается как бы *диалог*, который преодолевает замкнутость и односторонность этих смыслов, этих культур. Мы ставим чужой культуре новые вопросы, каких она сама себе не ставила, мы ищем в ней ответа на эти наши вопросы, и чужая культура отвечает нам, открывая перед нами новые свои стороны, новые смысловые глубины» [5, с. 457]. Точно также при соприкосновении различных философских систем (их каких-то аспектов, универсалий и т. д.) эти системы начинают усматривать не только в своём визави, но и самих себя то, что не обнаруживалось, а подчас и не могло быть обнаружено, при собственной саморефлексии или при исследовании другой системы изолированно, как бы самой по себе. Дру-

гими словами, компаративистский подход даёт дополнительные возможности в историко-философском ли исследовании или в исследовании современных философских учений обнаружения чего-то, недоступного при его отсутствии.

А.В. Смирнов пишет: «Сравнительные исследования в области истории философии посвящены выяснению сходств и различий между философскими традициями, которые развивались относительно независимо или, напротив, под влиянием друг друга...» [6, с. 213] Однако компаративистские исследования отнюдь не сводятся к установлению сходств и различий в философских учениях. Чтобы такие установить, подчас не нужны никакие исследования. Чтобы, к примеру, установить различие между онтологией Б. Спинозы и онтологией Н. фон Гартманна, можно даже не вникать в текст. Или, например, чтобы установить сходство и различие учения о воле А. Шопенгауэра и Ф. В. Ницше, необходимо почитать их тексты, но это устанавливается очень легко. Философская компаративистика не может довольствоваться установлением сходств и различий. Она должна, как минимум, объяснить основания этих сходств и различий. Таким образом, компаративистский подход – это *стратегия*, а всякая стратегия требует вполне конкретной тактики для своей реализации. Такой тактикой в данном случае является специальная *методология*. Некоторым методам и посвящается последующий текст.

Позиция вневходимости. Она предложена М.М. Бахтиным. Сам он её специально не эксплицировал, но можно сделать следующие выводы. Бахтинская вневходимость сродни гуссерлевскому *эпохэ*. В греческом языке ἡ ἐπι-οχή означало в обиходном смысле «остановка, задержка, прекращение», а в философском – «воздержание от суждения» (см.: [7, с. 652. Прав. стбц]). У Гуссерля эпохэ являлось первой ступенью феноменологической редукции и определялось как «заключение в скобки»

(Einklemmerung) исследователем своей позиции и как бы наблюдение за предметом со стороны. Требование вневходимости – это примерно то же, что и требование объективности, требование не привносить в предмет *своего* – концептуального содержания, собственно видения предмета или проблемы, собственных критериев и т. д., то есть не осуществлять того, что Р. Авенариус называл интоекцией. Тесно с требованием принципа вневходимости тесно связан следующий принцип.

Принцип культуро-историзма. Он ориентирует на то, чтобы сопоставляемые философские системы или их аспекты анализировались в тесной связи с тем культуро-историческим контекстом, внутри которого они сформировались и печать которого на себе несут. Без этого можно потратить исследовательские усилия втуне. При сопоставительном анализе каких-то аспектов философских систем очень важно учитывать особенности того общего для всей культуры мировоззрения, которое так или иначе представлено в этих системах. При сравнительном анализе, например, восточных (древнеиндийских или древнекитайских) систем необходимо учитывать, что в соответствии с восточным мировоззрением объективная действительность имеет два состояния – проявленное и непроявленное (в Упанишадах это Брахман и Атман, в даосизме – Ю и У); восточное же мировоззрение исходит из существования одного-единственного мира – того, который на Востоке считается проявленным. Кроме того, восточное мировоззрение отдаёт приоритет в проявленном мире энергии, тогда как западное – вещественности, или телесности. Пример. Древнекитайская (даосская философия и *иньян-цзя*) признаёт существование пяти «первоэлементов» – огонь, вода, металл, земля (почка) и дерево; древнегреческая философия признавала сначала четыре «первоэлемента» – огонь, вода, земля (почва) и воздух, но Аристотель доба-

вил эфир. Однако между этими наборами «первозлементов» принципиальное различие: в древнекитайской философии они являются пятью видами энергии *ци*, в древнегреческой же он живые и одушевлённые, но суть вещества. Или вот пример. Многие работы древнегреческих досократиков назывались «О природе». Сочинение древнеримского философа Тита Лукреция Кара называется «О природе вещей». И хотя Лукреций в этом сочинении излагает и в чём-то дополняет древнегреческую атомистику, следует знать, что в древнегреческом мировоззрении и культуре природа (*φύσις*) стоит выше человеческих установлений (*νόμος*), то есть культуры, тогда как в древнеримском – наоборот, культура (*cultūra*) стоит выше, чем природа (*nātūra*). Стало быть, принцип культуру-историзма необходим в компаративистских исследованиях.

Сопоставляемые в компаративистском подходе философские системы представляют собой *тексты*, то есть мыслительные конструкции, выполненные в **языке**. Языки эти, как правило, этнические или национальные. Они обладают собственной грамматикой (в широком смысле), то есть подчиняются конкретным правилам построения предложений и т. д. Язык – устный или письменный (печатный) оказывает своё влияние на мышление. Подчас даже смена алфавита может оказывать влияние. Следовательно, следующий принцип касается соотношения мышления и языка.

Принцип приоритета мышления над языком. Необходимо правильное понимание сущности мышления и соотношения мышления и языка. Это очень старая проблема, и адекватно она решается с позиций принципа предметной деятельности. В своё время французский философ, антрополог и этнолог Л. Леви-Брюль разработал учение, согласно которому первобытные люди обладали мышлением, принципиально отличным от мышления нынешних людей, обозначив его как *пра-логическое*. Он, в частности,

утверждал: «У нас нет никакого основания допускать априори, что первобытным и нашим мышлением используется один и тот же механизм» [8, с. 87]. Правда, в конце жизни Леви-Брюль отказался от своей трактовки первобытного мышления как пра-логического. Выразителем прямо противоположной позиции является К. Леви-Строс. Он пишет: «Неприрученное (т. е. первобытное. – А.Х.) мышление является логическим – в том же смысле и таким же образом, как и наше...» [9, с. 325]²⁾ В другой своей работе он утверждает аналогичное: «Может быть, мы в один прекрасный день поймём, что в мифологическом мышлении работает та же логика, что и в мышлении научном, и человек всегда мыслил одинаково “хорошо”» [10, с. 207]. К. Леви-Строс утверждает, что наука существовала и в архаической культуре, но отличалась от современной лишь тем, что она была проявлением иного стратегического уровня мышления. Логикой этой науки, по его мнению, был *бриколаж* (*bricolage*) – использование для достижения той же цели, что и специалист, *неспециализированных* подручных средств. «... Суть мифологического мышления, – пишет Леви-Строс, – состоит в том, чтобы выражать себя с помощью репертуара причудливого по составу, обширного, но всё же ограниченного; как-никак, приходится этим обходиться, какова бы ни была взятая на себя задача, ибо ничего другого нет под руками. Таким образом, мышление оказывается чем-то вроде интеллектуального бриколажа...» [9, с. 126]³⁾ «Подручные средства» интеллектуального бриколажа, «элементы мифологической рефлексии, – утверждает Леви-Строс, – всегда расположены на полпути между перцептами и концептами» [9, с. 127], а посредниками между теми и другими, согласно Леви-Стросу, являются *знаки*.

Не вступая в дискуссию по данному вопросу, отметим, что, с нашей точки зрения, более прав – в принципе, *но не* в деталях – К. Леви-Строс. Мышление как рациональный уровень сознания подчиняется *одному и тому же* механизму,

одной и той же внутренней логике (каков уровень этой логики – дело другое). Оно может быть примитивным, а может и достигать невероятных высот. Но на его деятельность накладывает свою печать то *сознание*, элементом которого оно является. А сознание формируется преимущественно в процессе человеческой предметной деятельности, которая, в свою очередь, всякий раз конкретно-исторически определена и по уровню своего развития, и по тому предметному содержанию, с которым она имеет дело, и по тому, в каком социокультурном контексте осуществляется, и т. д.

И здесь мы подходим к проблеме «мышление – язык». В классическом китайском языке (*вэньян*) отсутствует глагол-связка «быть» («есть»), вследствие чего «отсутствует... и построенная на нём субъектно-предикатная структура» [11, с. 120]. То же самое имеет место и в арабском языке. Из этого А.И. Кобзев делает общемировоззренческие выводы. Если отсутствует глагол-связка «быть», то, стало быть, отсутствует и категория *бытие*, полноценно аналогичная той, которая фигурирует как в древнегреческой, так и в мировой (включая и древнеиндийскую) философии. Правда, в китайском языке имеются глаголы *ю* (иметь(ся)) и *у* (отсутствовать). Из них в древнекитайской философии посредством их суб-стантивации образованы категории *Ю* (Бытие) и *У* (не-Бытие). А.И. Кобзев пишет: «...Генетические корни европейского “быть” и китайского “иметь(ся)” достаточно близки и, по видимому, восходят к нерасчленённому образу “бытия-обладания”, в развитии которого европейская мысль сделала акцент на первом компоненте, а китайская – на втором» [11, с. 122].

В данном случае А.И. Кобзев проецирует на древнекитайское мышление его выполнение в языке. Мышление – феномен *идеальный* (*Ideelle*)⁴, язык – устный, письменный, печатный и т. д. – феномен *реальный*. Исторически и логически первично мышление, а не язык. Идеальное

есть противоположность реальному. Оно обладает как субъективным, так и объективным бытием, будучи определенным в продуктах человеческой деятельности, в деяниях и поступках и так далее. Это известно со времени Гегеля. Мышление есть деятельность человека в идеальном плане; язык (речь, говорение) есть одна из форм опредмечивания и движения мышления. Идеальное – это «то, чего нет и вместе с тем есть, то, что не существует в виде внешней, чувственно воспринимаемой вещи и вместе с тем существует как *деятельная способность человека*. Это бытие, которое, однако, равно небытию, или наличное бытие внешней вещи в фазе её становления в деятельности субъекта, в виде его внутреннего образа, потребности, побуждения и цели. Именно поэтому *идеальное бытие* вещи и отличается от её *реального бытия*, как и от тех телесно-вещественных структур мозга и языка, посредством которых оно существует “внутри” субъекта. От структур мозга и языка идеальный образ предмета отличается тем, что он – *форма внешнего предмета*. От внешнего же предмета идеальный образ отличается тем, что он опредмечен непосредственно не во внешнем веществе природы, а в органическом теле человека и в теле языка как субъективный образ» [12, с. 192 – 193].

В понимании соотношения мышления и языка может помочь различение М.М. Бахтиным двух типов формы – *архитектонической* и *композиционной* (см.: [13, с. 311 – 312]). Мышление есть идеальная форма предметной деятельности. Её *содержанием* является некий предмет, некая предметная область. Формой данного содержания является архитектурная форма. Но эта форма вместе со своим содержанием должна воплотиться прежде всего в языке, прежде чем воплотиться в какой-либо конструкции, сооружении и т. д. Язык – это *материя* (то есть *материал, субстрат*), в котором опредмечивается мышление, конкретная мысль как единство содержания и его архитектурной

формы. Но язык – не податливый воск, он имеет свою структуру, свои правила. И ими-то и пользуется композиционная форма в процессе опредмечивания содержания и архитектурной формы в языке. И если в этом языке отсутствует глагол-связка «быть» («есть»), то композиционной форме ничего не остаётся, как считаться с этим. Если в этом языке всего три падежа, а не пять, то и процесс воплощения мышления в этом языке будет подчиняться этим правилам. И так далее. Но мышление имеет *не языковую, а категориальную природу*. И. Кант писал: «Мы не можем *мыслить* ни одного предмета иначе как с помощью категорий...» [14, с. 214] «*Поэтому рациональность мышления есть не что иное, как его категориальность*» [15, с. 98].

Поэтому-то можно сопоставлять и проводить сравнительный анализ идей, понятий и т. д. в, казалось бы, совсем несопоставимых философиях. Приведём такой пример. В наследии известного синолога В.М. Алексеева сохранился небольшой этюд доклада «Греческий логос и китайское дао», в котором, в частности, отмечено, что «пунктов сравнения логоса – *дао* оказывается очень много, особенно если не считаться с образностью и системой сравнений различных между собою языков и искать в обеих культурах сходные построения и психемы, прослеживая скорее не то, что сказано, а то, что хотя и выразить, но не могут» [16, с. 264]⁵.

Если бы человек с самого своего рождения рос в абсолютной изоляции от людей, как Хаййя Ибн Якзан в известной повести арабского философа Ибн Туфайля⁶, чего, разумеется, в принципе невозможно, то у него не был бы выработан язык и он мыслил бы только окружающими его предметами. Но человек – существо общественное, он весь соткан из своих связей с другими людьми. И потому у него вырабатывается и язык. В процессе деятельности и общения вырабатывается не только мышление, но и язык. Он является (но не исторически) первым посредником между предмет-

ным миром и другими субъектами. На протяжении многих тысячелетий язык как *реальный* феномен срастался с мышлением как деятельностью в идеальном плане, и стал сопровождать любую мыслительную деятельность.

Но развитое человеческое мышление имеет три уровня: рассудочный, отрицательно-разумный и положительно-разумный. Гегель так характеризует их: «*Рассудок даёт определения и твёрдо держится их; разум же отрицателен и диалектичен, ибо он обращает определения рассудка в ничто; он положителен, ибо порождает всеобщее и постигает в нём особенное. Подобно тому как рассудок обычно понимается как нечто обособленное от разума вообще, так и диалектический разум обычно принимается как нечто обособленное от положительного разума. Но в своей истине разум есть дух, который выше их обоих; он рассудочный разум или разумный рассудок*» [16, с. 78]. В своей обособленности рассудок рождает догматизм, а отрицательный разум – релятивизм. Большинство людей мыслят рассудочно, им поэтому чужда диалектика. Именно рассудочное мышление, будучи даже внутренним субъективным процессом, как бы намертво сращено с языком, речью. Таково *словесное* мышление. Поэтому Гегель был прав, когда он определял «язык как произведение рассудка...» [20, с. 179]

Итак, в мышлении следует различать *формальную* и *содержательную* стороны, а первую – как архитектурную и композиционную. Формально-архитектоническая сторона едина для всего человечества. Это означает, что закономерности формирования и развития мышления и общая логика его одни и те же на всех ступенях человеческой истории с момента возникновения рода Homo sapiens. Мышление формируется, функционирует и развивается на протяжении тысячелетий стихийно. Оно сознательно и целенаправленно не исследуется и не совершенствуется до тех пор, пока не возникает философия, в ко-

торой всё это делается предметом внимания. Что же касается *содержательной* стороны мышления, то она обусловлена в первую очередь наличной социокультурной и культуро-исторической действительностью. Композиционная форма также во многом определяется наличной социокультурной действительностью. И именно с содержательной стороны мышление людей разных эпох может различаться подчас радикально. Но это содержание подчиняется закону формальной стороны мышления. Если, например, славянин-язычник, застигнутый сильной грозой, думает, что это бог Перун разъезжает на колеснице и мечет стрелы в своих врагов, и начинает обращаться к нему с мольбой о пощаде, а современный человек знает, что гроза – это явление атмосферного электричества и стремится поскорее спрятаться в укрытии, то, на первый взгляд, оба эти человека мыслят по-разному. На самом же деле мыслят они с формальной стороны совершенно одинаково, а вот с содержательной – нет.

Исходя из вышеизложенного, можно сделать следующее заключение. Сообразно наличию двух видов формы, существует и две логики формы: а) *архитектоническая* логика, в которой осуществляется идеальное (в обоих смыслах: и как *ideelle*, и как *ideale*), процессирующее динамическое конкретное тождество мышления и его предмета; б) *композиционная* логика, или *техно-логика*, правилам которой подчиняется движение и опредмечивание мышления в языке как своей непосредственной материи. Первая логика – это *диалектическая* логика⁷⁾, вторая, условно говоря, *формальная* логика. Она формальна не в том смысле, что

относится к форме (первая, т. е. архитектурная, логика *тоже* относится к форме), а в том, что она абстрактна и без-содержательна, или, что то же самое, абстрактно-содержательна, тогда как диалектическая логика в собственном смысле не может быть абстрактной и бессодержательной; она есть *логика конкретного*. Стало быть, композиционная (формальная в традиционном смысле) логика *не есть* логика мышления.

Перейдём теперь к ещё одному методу, применяемому в философской компаративистике.

Герменевтический метод. У древних греков слово ἑρμηνευτική означало «искусство (ис)толкования». В католической средневековой теологии герменевтика применялась к толкованию текстов Священного Писания. Монах и теолог Иоанн Кассиан Римлянин (другое имя: Иоанн Массалийский) (ок. 360 – ок. 435) предложил четыре субординированные относительно друг друга вида-уровня толкования всякого библейского текста: историческое (то есть буквальное), аллегорическое, тропологическое и аналогическое (возвышенное)⁸⁾. Появление философской герменевтики связывают с работой М. Хайдеггера «Бытие и время» (1927 г.). Но, конечно, исследования в этом духе, подчас спорадические, встречались и раньше. Примером может служить сочинение П. А. Флоренского «Столп и утверждение Истины» (1914 г.). В нём П.А. Флоренский прекрасно показал, что слово «истина» по своему первичному смыслу означает совершенно разные реалии у разных народов (он сопоставлял русское истина, греческое ἀλήθεια, латинское *veritas* и иудейское אמת, 'эмет). См. схему (воспроизводится по: [21, с. 15 – 22]):

	По содержанию	По форме
Непосредственное личное отношение	Русское Истина	Греческое ἀλήθεια
Опосредствованность обществом	Еврейское אמת – 'эмет	Латинское Veritas

Но герменевтика – очень сложный и ответственный метод. И сам М. Хайдеггер, называвший герменевтику «вслушивающимся созерцанием», не всегда был на должном уровне в своих герменевтических штудиях, которыми полны его сочинения второй половины его философского творчества. С первых шагов в философии он воспринял ту трактовку Бытия, которая была присуща Платону (последний же воспринял её от Парменида) и в свете этой трактовки сделал вывод, что вся западная философия отреклась от неё. Он обвинил её в «забвении бытия» и заявил, что «*вопрос о смысле бытия* надо поставить заново» [22, с. 1]. И решил создать *фундаментальную онтологию* («*Онтология возможна только как феноменология*» [22, с. 35]). Будучи учеником Э. Гуссерля, он усвоил его понятие *феномена*. Следовательно, согласно ему, наука о бытии должна быть феноменологической онтологией. Стало быть, необходимо обнаружить феномен Бытия. Феномен – не то же самое, что и явление. «*Феномен – себя-в-себе-самом-показывающее – означает особый род встречи чего-то*» [22, с. 31]. Таким максимально «себя-в-себе-самом-показывающем» Хайдеггер усматривает в *Dasein*, под которым он понимает человеческое бытие в его до-рациональном состоянии. Феноменологическая онтология должна представлять собой *экзистенциальную аналитику Dasein*.

Если в первый период своего творчества Хайдеггер утверждал, что Бытие присутствует в человеке как *Dasein* и постижением которого должна заниматься экзистенциальная аналитика, то во второй период творчества местом присутствия Бытия Хайдеггер усматривает в *языке* («Язык есть дом бытия» [23, с. 192]). Следовательно, исследованием Бытия теперь должна, по его мнению, *герменевтика*. Какая это герменевтика, хорошо продемонстрировала Т.В. Васильева. В её монографии «Комментарии к курсу истории античной философии» имеется параграф «Философский лек-

сикон Аристотеля в интерпретации М. Хайдеггера». Она пишет: «М. Хайдеггер, обращаясь в своих историко-философских работах к античной эпохе, то и дело вторгается в законные владения классической филологии: критика, чтение и перевод текстов, лексикологический анализ терминов и т. п. Толкуя Платона, Аристотеля, Парменида, Гераклита, Анаксимандра, М. Хайдеггер то подаёт голос в общий тон научной преемственности и как бы доводит до нужного ему конца концепции своих учёных предшественников, то запальчиво отвергает самые принципы научного подхода к историческому наследию философии, противопоставляя цеховой догматической традиции опыт индивидуального непосредственного общения со словом древнегреческой мудрости» [24, с. 168]. Васильева пишет: «Недостаточно протудировать предмет, надо продумать мысль – таков постоянный лейтмотив и основной аргумент в хайдеггеровской полемике с авторитетами общепринятых научных истин.

Парадоксальность, образная яркость интерпретаций, не исключая также и некоторой мистической туманности, характерны для любой из герменевтических пьес М. Хайдеггера...» [24, с. 168, 169] Особенно здесь, согласно Т.В. Васильевой, выделяется работа Хайдеггера «О существе и понятии φύσις...» (см. русский перевод: [25]). Васильева выдвигает свои аргументы, основываясь, в основном, на данном сочинении. Но, отмечает она, для многих терминов греческой философии «М. Хайдеггер сочиняет “истинно греческие” значения» [24, с. 184]. Но ведь «поймать Гераклита или Аристотеля на слове – ещё не значит понять те задачи, решению которых была посвящена деятельность этих мыслителей; М. Хайдеггер многообразно толкует сказанное и невысказанное в слове философии, но обходим молчанием цель высказывания, тот самый “телос”, семантические возможности которого он описывает столь вдохновенно. В платоновские времена

в смысле “что значит слово?” говорили “что может слово?” или “что хочет слово?”. Из этих двух Хайдеггер выбирает первое, пренебрегая вторым, полагая, что достигает таким образом “объективности” анализа, на деле же такое исследование возможностей без оценки их отбора теряет всякую историческую конкретность» [24, с. 186].

Приведём ещё одно суждение Т.В. Васильевой. «То, что в школе Аристотеля обозначения основных философских понятий приобретают статус технических терминов, – пишет она, – Хайдеггер признаёт... Но в таком случае распылчатый перевод таких терминологических выражений в их до-терминологическом смысле не может быть использован для передачи таких недвусмысленно терминологических сочетаний, как εἶδος κατὰ λόγον или πρότερον ἐνέργεια δυνάμεως» [24, с. 186]. Древним грекам был присущ сильный этноцентризм. В этой связи древнегреческая философия долгое время не знала *специальной терминологии* в том смысле, как это стало обычным в последующие эпохи. М.М. Бахтин отмечает: «Греческая мысль (философская и научная) не знала терминов (с чужими корнями и не участвующих в том же значении в общем языке), слов с чужим и неосознанным этимологом» [26, с. 79]⁹). Греки ассимилировали внутри своей культуры многие достижения соседних культур, но ассимилировали под знаком собственной доминанты. Чужим богам у них находились собственные «эквиваленты», чужие имена транслитерировались подчас до неузнаваемости. Достаточно напомнить, что Спитамида Заратуштру они «окрестили» Зороастром. И, скорее всего, «Анахарсис» – не настоящее имя этого выдающегося скифа. Столь же «творчески» ассимилировались греками и чужеземные философские и пред-научные учения – халдейские, египетские, гимнософистов (индийских мыслителей) и др. Вырастая из живой жизни и вращаясь внутри неё,

философия для своих построений пользовалась живым греческим языком, до поры до времени не усматривая в этом никакой проблемы. Но потом проблема появилась. С.С. Аверинцев проследил, каким образом формировалась древнегреческая философская и научная терминология (см.: [27], [28]).

Обратимся к одному из любимых греческих понятий М. Хайдеггера – понятию истины, которое обозначалось термином ἀλήθεια. Греческая частица α̑ имеет значение отсутствия и соответствует русской частице «не-» (см.: [7, с. 13. Лев. стбц]). Ἀλήθεια – это как бы не Лета. Λήθη – Лета – река забвения. Забвение по-гречески – λήθη. Ἀλήθεια, стало быть, – это то, что не кануло и не может кануть в Лету, предаться забвению. Хайдеггер толкует это по-своему. Он пишет: «Непотаённости называется по-гречески *алетейя*...» [25, с. 351] Но это, отмечает он, буквальный перевод, который недостаточен. «Истина исходно означает вырванное из той или иной потаённости. Истина есть соответственно такое отвоевание путём преодоления потаённости» [29, с. 353]. При этом он опирается на Платонову притчу о пещере. Он непосредственно анализирует эту притчу. Повёрнутые в пещере лицом к стене узники видят на этой стене тени людей и несомых ими вещей. Это для них непосредственная достоверность и, стало быть, истина. Но это – неистинная достоверность. Подлинная истина сокрыта от них, является для них потаённой. Она достигается лишь путём высвобождения узников и тем самым – её из «дурной» непотаённости. Такова «герменевтическая» трактовка М. Хайдеггером греческого понимания истины. Герменевтические идеи Хайдеггера были продолжены Х.-Г. Гадамером, учеником Хайдеггера, у которого тоже появились ученики и последователи. В настоящее время философскую герменевтику поддерживают уже не только в Западной Европе. Но оставим её в стороне. Обратимся к философской компаративистике как таковой.

Границы возможностей философии

ской компаративистики. Она тоже нынче весьма популярна. Так, иранский философ Г. А'вани в своей статье поставил задачу «показать вклад исламской философии в сравнительную философию» [30, с. 266]. Он предпринял попытку сопоставить некоторые проблемы, ставившиеся в своё время греческими философами (Платоном и Аристотелем) а также исламскими перипатетиками (в частности Ибн Синой¹⁰) и такими иранскими исламскими философами, как Яхья ас-Сухраварди¹¹ и Мулла Садра¹². Здесь нет возможности анализировать это.

Ответим на вопрос: именуется ли основания её чрезмерного превознесения? Думается, нет. И вот почему. Сразу же следует напомнить, что компаративистские исследования имеют дело только с *текстами* (письменными, устными и т. д.). Это значит, что она сопоставляет опредмеченные идеи концепции и т. д. Следовательно, в компаративистском исследовании *исключается* полномасштабное творчество, хотя, конечно, совсем без какой-то доли творчества оно как таковое невозможно. Компаративистское исследование не рассчитано и не ориентировано на поиск положительной истины, то есть не рассчитано на выявление того, какая из сопоставляемых систем, концепций, идей или категорий является истинной, а какая – нет. Прерогатива такого выявления принадлежит философской *критике*, которая желательно, чтобы опиралась на результаты компаративистского исследования. Таким образом, компаративистское исследование может играть роль подспорья, средства в собственно философской критике. Следовательно, философская компаративистика, даже будучи оформленной как историко-философская или шире – как общеполитическая дисциплина может быть определена лишь как дисциплина-*средство*, и этим её статусом и определяются её познавательные возможности.

Заключение

В статье были получены следующие результаты. Во-первых, определено назначение философских компаративистских исследований. Во-вторых, определены и охарактеризованы некоторые методы таких исследований. В-третьих, определены границы возможностей таких исследований, а стало быть, и общий статус философской компаративистики в составе философии как таковой. Дальнейшие исследования, как представляется, должны вестись в поисках других методов компаративистских исследований, так как в статье рассмотрены лишь основные.

Список литературы

- 1 Шохин В.К. Философская компаративистика // Новая философская энциклопедия. – В 4-х т. – Т. IV. – М.: Мысль, 2001. – С. 245. Лев стбц – 246. Лев. стбц.
- 2 Колесников А.С. Философская компаративистика: Восток – Запад. – Учебное пособие. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. Ун-та, 2004. – 389 с.
- 3 Дворецкий И.Х. Латинско-русский словарь. – Изд. 2-е, переработ. и дополн. – М.: «Русский язык», 1976. – 1096 с.
- 4 Hegel G.W.F. Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinholds Beiträge zur leichteren Übersicht des Zustandes der Philosophy zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, 1. Heft //Idem. Jenaer Schriften. – Berlin: Akademie-Verlag, 1972. – S. 1 – 123.
- 5 Бахтин М.М. [Ответ на вопрос редакции «Нового мира»] // Он же. Собрание сочинений. В 7-ми т. Т. 6. «Проблемы поэтики Достоевского», 1983. Работы 1960-х – 1870-х гг. – М.: «Русские словари», «Языки славянской культуры», 2002. – С. 451 – 457.
- 6 Смирнов А.В. Соизмеримы ли основания рациональности в разных философских традициях? Сравнительное исследование зеноновских апорий и учений раннего калама //Сравнительная философия. – М.: Изд. Фирма «Восточная литература» РАН, 2000. – С. 167 – 212.
- 7 Дворецкий И.Х. Древнегреческо-русский словарь. [В 2-х т.] Т. I. А – Л. – М.: Гос. изд-во иностранных и национальных словарей, 1958. – 1043 с.

8 Леви-Брюль Л. Первобытное мышление // Он же. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М. Педагогика-Пресс, 1999. – С. 5 – 372.

9 Леви-Строс К. Неприрученная мысль // Он же. Первобытное мышление. – М.: Республика, 1994. – С. 111 – 336.

10 Леви-Строс К. Структурная антропология. – М.: Наука, 1983. – 536 с.

11 Кобзев А.И. Логика и диалектика в Китае // Духовная культура Китая. – В 5 т. – [Т. 1:] Философия. – М.: Восточная литература, 2006. – С. 82 – 125.

12 Ильенков Э.В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. – М.: Политиздат, 1974. – 271 с.

13 Бахтин М.М. К вопросам методологии эстетики словесного творчества. I. Проблема формы, содержания и материала в словесном художественном творчестве // Он же. Собрание сочинений. – В 7-ми т. – Т. 1. Философская эстетика 1920-х годов. – М.: Изд-во Русские словари, Языки славянской культуры, 2003. – С. 265 – 325.

14 Кант И. Критика чистого разума // Он же. Сочинения. – В 6-ти т. – Т. 3. М.: Мысль, 1964. – 799 с.

15 Батищев Г.С. Противоречие как категория диалектической логики. – М.: «Высшая школа», 1963. – 119 с.

16 Алексеев В.М. Греческий логос и китайское дао. Доложено в Институте востоковедения АН СССР в 1945 г. и в Московской его группе востоковедов // Он же. Труды по китайской литературе. – В 2-х книгах. – Кн. 2. – М.: Изд. фирма «Восточная литература РАН», 2003. – С. 264.

17 Аверинцев С.С. Логос // Философский энциклопедический словарь. – Изд. 2-е. – М.: «Советская энциклопедия», 1989. – С. 321. Прав. стбц – 322. Лев. стбц.

18 Григорьева Т.П. Дао и Логос. (Встреча культур). – М.: Наука. Главн. ред. Вост. лит., 1992. – 424 с.

19 Хамидов А.А. Логос и дао (λόγος и 道) // Диалектика и проблемы анализа социальных процессов. – Сборник материалов. – Ч. I. – Усть-Каменогорск: «Берел», 2021. – С. 69 – 82.

20 Гегель Г.В.Ф. Наука логики. – [В 3-х т.] – Т. 1. – М.: Мысль, 1970. – 501 с.

21 [Флоренский П.А.] Столпъ и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи въ двѣнадцати письмахъ свящ. Павла Флоренскаго. – М.: Путь, 1914. – 813 с.

22 Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997. – 447 с.

23 Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Он же. Время и бытие. – Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 192 – 220.

24 Васильева Т.В. Комментарии к курсу истории античной философии. – Пособие для студентов. – М.: Издатель Савин С.А., 2002. – 449 с.

25 Хайдеггер М. О существе и понятии φύσις. Аристотель «Физика» В – 1. – М.: «МЕДИУМ», 1995. – 110 с.

26 Бахтин М.М. <К вопросам самосознания и самооценки...> // Он же. Собрание сочинений. – В 7-и т. – Т. 5. Работы 1940-х – начала 1960-х годов. – М.: «Русские словари», 1996. – С. 72 – 79.

27 Аверинцев С.С. Два рождения европейского рационализма и простейшие реальности литературы // Человек в системе наук. – М.: Наука, 1989. – С. 332 – 342.

28 Аверинцев С. С. Два рождения европейского рационализма // Вопросы философии. – 1989. – № 3. – С. 3 – 13.

29 Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Он же. Время и бытие. – Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 345 – 361.

30 А'авани Г. Каков может быть вклад исламской философии в философскую компаративистику // Философия и наука в культурах Востока и Запада. – М.: Наука. Восточная литература, 2013. – С. 264 – 277.

Transliteration

1 Shokhin V.K. Filosofskaya komparativistika [Philosophical Comparative Studies] // Novaya filosofskaya entsiklopediya. – V 4-kh t. – Т. IV. – М.: Mysl, 2001. S. 245. Lev stbts – 246. Lev. stbts.

2 Kolesnikov A.S. Filosofskaya komparativistika: Vostok – Zapad [Philosophical Comparative Studies: East - West]. – Uchebnoye posobiye. – SPb.: Izd-vo S.-Peterb. Un-ta, 2004. – 389 s.

3 Dvoretiskiy I.Kh. Latinsko-russkiy slovar [Latin-Russian Dictionary]. – Izd. 2-e. pererabot. i dopoln. – М.: «Russkiy yazyk», 1976. – 1096 s.

4 Hegel G.W.F. Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinholds Beiträge zur leichteren Übersicht des Zustandes der Philosophy zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts. 1. Heft // Idem. Jenaer Schriften. – Berlin: Akademie-Verlag, 1972. – S. 1 – 123.

5 Bakhtin M.M. [Otvety na voprosy redaktsii «Novogo mira»] // On zhe. Sobraniye sochineniy [Collected Works]. – V 7-mi t. – Т. 6. «Problemy poetiki Dostoyevskogo». 1983. Raboty 1960-kh – 1870-kh gg. – М.: «Russkiye slovari», «Yazyki

slavyanskoy kultury», 2002. – S. 451 – 457.

6 Smirnov A.V. Soizmerimy li osnovaniya ratsionalnosti v raznykh filosofskikh traditsiyakh? Sravnitelnoye issledovaniye zenonovskikh aporiy i ucheniy rannego kalama [Are the Foundations of Rationality Commensurable in Different Philosophical Traditions? Comparative Study of Zeno's Apories and the Teachings of the Early Kalam] // Sravnitel'naya filosofiya. – M.: Izd. Firma «Vostochnaya literatura» RAN, 2000. – S. 167 – 212.

7 Dvoretzkiy I. Kh. Drevnegrechesko-russkiy slovar [Ancient Greek-Russian Dictionary]. [V 2-kh t.] T. I. A – Λ. – M.: Gos. izd-vo inostrannykh i natsionalnykh slovarey, 1958. – 1043 s.

8 Levi-Bryul L. Pervobytnoye myshleniye [Primitive Thinking] // On zhe. Sverkhyestestvennoye v pervobytnom myshlenii. – M.: Pedagogika-Press, 1999. – S. 5 – 372.

9 Levi-Stros K. Nepriruchennaya mysl [Untamed Thought] // On zhe. Pervobytnoye myshleniye. – M.: Respublika, 1994. – S. 111 – 336.

10 Levi-Stros K. Strukturnaya antropologiya [Structural Anthropology]. – M.: Nauka, 1983. – 536 s.

11 Kobzev A.I. Logika i dialektika v Kitaye [Logic and Dialectics in China] // Dukhovnaya kultura Kitaya. – V 5 t. – [T. 1:] Filosofiya. – M.: Vostochnaya literature, 2006. – S. 82 – 125.

12 Ilyenkov E.V. Dialekticheskaya logika. Ocherki istorii i teorii [Dialectical logic. Essays on History and Theory]. – M.: Politizdat, 1974. – 271 s.

13 Bakhtin M.M. K voprosam metodologii estetiki slovesnogo tvorchestva. I. Problema formy, soderzhaniya i materiala v slovesnom khudozhestvennom tvorchestve [To the Questions of the Methodology of the Aesthetics of Verbal Creativity. I. The Problem of Form, Content and Material in Verbal Art] // On zhe. Sobraniye sochineniy. – V 7-mi t. – T. 1. Filosofskaya estetika 1920-kh godov. – M.: Izd-vo Russkiye slovari, Yazyki slavyanskoy kultury, 2003. – S. 265 – 325.

14 Kant I. Kritika chistogo razuma [Critique of Pure Reason] // On zhe. Sochineniya. – V 6-ti t. – T. 3. – M.: Mysl, 1964. – 799 s.

15 Batishchev G.S. Protivorechiye kak kategoriya dialekticheskoy logiki [Contradiction as a Category of Dialectical Logic]. – M.: «Vysshaya shkola», 1963. – 119 s.

16 Alekseyev V.M. Grecheskiy logos i kitayskoye dao. Dolozheno v Institute vostokovedeniya AN SSSR v 1945 g. i v Moskovskoy ego gruppe vostokovedov // On zhe. Trudy po kitayskoy literature [Works on Chinese Literature]. – V 2-kh knigakh. – Kn. 2. – M.: Izd. Firma

“Vostochnaya literature RAN”, 2003. – S. 264.

17 Averintsev S.S. Logos // Filosofskiy entsiklopedicheskiy slovar [Logos // Philosophical Encyclopedic Dictionary]. – Izd. 2-e. – M.: «Sovetskaya entsiklopediya», 1989. – S. 321. Prav. stbts – 322. Lev. stbts.

18 Grigoryeva T.P. Dao i Logos. (Vstrecha kultur) [Tao and Logos. (Meeting of Cultures)]. – M.: Nauka. Glavn. red. Vost. lit., 1992. – 424 s.

19 Khamidov A.A. Logos i dao [Logos and Tao] (λόγος i 道) // Dialektika i problemy analiza sotsialnykh protsessov. – Sbornik materialov. – Ch. I. – Ust-Kamenogorsk: «Berel», 2021. – S. 69 – 82.

20 Gegel G.V.F. Nauka logiki [Science of Logic]. – [V 3-kh t.] – T. 1. – M.: Mysl, 1970. – 501 s.

21 [Florenskiy P.A.] Stolp i utverzhdenie Istiny. Opyt pravoslavnoy theoditsei v dvenadtsati pismakh svyashch Pavla Florenskago [The Pillar and Affirmation of the Truth. The Experience of the Orthodox Theodicy in the Twelve Letters of the Saints. Paul of Florence]. – M.: Put, 1914. – 813 s.

22 Khaydegger M. Bytiye i vremya [Being and Time]. – M.: Ad Marginem, 1997. – 447 s.

23 Khaydegger M. Pismo o gumanizme [Letter on Humanism] // On zhe. Vremya i bytiye. – Stati i vystupleniya. – M.: Respublika, 1993. – S. 192 – 220.

24 Vasilyeva T.V. Kommentarii k kursu istorii antichnoy filosofii [Comments on the Course on the History of Ancient Philosophy]. – Posobiye dlya studentov. – M.: Izdatel Savin S. A., 2002. – 449 s.

25 Khaydegger M. O sushchestve i ponyatii φύσις. Aristotel «Fizika» β – 1 [On the Essence and Concept of φύσις. Aristotle «Physics» β - 1]. M.: «MEDIUM», 1995. – 110.

26 Bakhtin M.M. <K voprosam samo-soznaniya I samoootsenki...> [«On Issues of Self-Awareness and Self-Esteem ...»] // On zhe. Sobraniye sochineniy. – V 7-i t. – T. 5. Raboty 1940-kh – nachala 1960-kh godov. – M.: «Russkiye slovari», 1996. – S. 72 – 79.

27 Averintsev S.S. Dva rozhdeniya evropeyskogo ratsionalizma i prosteyshiye realnosti literatury [The Two Births of European Rationalism and the Simplest Realities of Literature] // Chelovek v sisteme nauk. – M.: Nauka, 1989. – S. 332 – 342.

28 Averintsev S.S. Dva rozhdeniya evropeyskogo ratsionalizma [Two Births of European Rationalism] // Voprosy filosofii. – 1989. – № 3. – S. 3 – 13.

29 Khaydegger M. Ucheniye Platona ob istine [Plato's Doctrine of Truth] // On zhe. Vre-

mya i bytiye. – Stati i vystupleniya. – M.: Respublika, 1993. – S. 345 – 361.

30 A'avani G. *Kakov mozhet byt vklad islamskoy filosofii v filosofskuyu komparativistiku* [What Can be the Contribution of Islamic Philosophy to Philosophical Comparative Studies] // *Filosofiya i nauka v kulturakh Vostoka i Zapada*. – M.: Nauka. Vostochnaya literature, 2013. – S. 264 – 277.

Примечания

1. Аналогичной позиции придерживается, например, А. С. Колесников. См.: [2].

2. «Логика мифологического мышления. – пишет в другой работе Леви-Строс, – так же неумолима, как позитивная и, в сущности, мало чем от неё отличается. Разница здесь не столько в качестве логических операций, сколько в самой природе явлений, подвергаемых логическому анализу» [10, с. 206]. Его утверждение было бы правильным, если бы он различал содержательный и формальный аспекты этого мышления и подчеркнул, что неумолимой здесь предстаёт именно формальная логика. Что же касается «природы явлений», которыми оперирует мышление, то эти предметы большей частью *имагинативны*, являются продуктами воображения.

3. «Подобно бриколажу в техническом плане (которому Леви-Строс противопоставляет инженерную деятельность, использующую специализированные средства. – А.Х.), мифологическая рефлексия может достигать в плане интеллекту-

альном блестящих и непредвиденных результатов» [9, с. 126].

4. В русском языке, к сожалению, не проводится различие между идеальным (*ideelle*) как противоположностью реальному и идеальным (*ideale*) как соответствующим идеалу.

5. Сходную мысль выразил и С. С. Аверинцев: «В целом учение Гераклита о Л[огосе] представляет историко-филос[офскую] аналогию учению Лао-цзы о *дао*» [17, с. 321. Прав. стбц]. Попытку же сопоставления гераклитовского Логоса и Дао Лао-цзы предприняла Т. П. Григорьева (см.: [18, с. 42 – 49]). См. также [19].

6. Его полное имя – Абу Бакр Мухаммад ибн Абдул-Малик аль-Кайси.

7. Диалектическая – *безотносительно* к какому-либо конкретному концептуально оформленному варианту диалектики.

8. Правда, итальянский религиозный и политический деятель Джироламо Мария Франческо Матео Савонарола допускал шесть толкований.

9. «Выводы из этого факта, – добавляет он, – имеют громадную важность» [26, с. 79].

10. Его полное имя – Абу Али Хусейн ибн Абдуллах ибн аль-Хасан ибн Али ибн Сина (980 – 1037).

11. Его полное имя – Шахабуддин Абуль-Футух Яхья ибн Хабаш Сухраварди (1155 – 1191). Был известен также как Шейх аль-Ишрак, а после казни получил титул аш-Шейх аль-Муткуль.

12. Его полное имя – Садр Ад-Дин Мухаммад Бен Эбрахим Ширази (1572 – 1640). Известен как Мулла Садр.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Александр Александрович Хамидов профессор, доктор философских наук, главный научный сотрудник, Институт философии, политологии и религиоведения, Алматы, Казахстан

Александр Александрович Хамидов профессор, философия ғылымдарының докторы, бас ғылыми қызметкер, Философия, саясаттану және дінтану институты, Алматы, Қазақстан

Alexander Khamidov Professor, Doctor of Philosophical Sciences, Chief Researcher, Institute for Philosophy, Political Science and Religious Studies, Almaty, Kazakhstan