



УДК 291.4

К антропологии религии Ж. Батая

А. Е. Смирнов

Иркутский государственный университет, г. Иркутск

Аннотация. Целью статьи является попытка выявления в работах Ж. Батая контуров антропологии религии. В работе рассматривается «онтология траты (избытка)» как фундаментальная интуиция французского исследователя, раскрывается вытекающее из этой онтологии понятие сакрального на примере феноменов смерти и жертвоприношения, а также показывается, каким образом сакральное вписано в общую экономию человеческого существования.

Ключевые слова: гетерология, смерть, сакральное, жертвоприношение, антропология религии.

Судьба творческого наследия Ж. Батая весьма неоднозначна. По словам одного из наиболее авторитетных отечественных исследователей его творчества, главные идеи французского мыслителя, подхваченные представителями дискурсов постмодернистского толка (Р. Барт, Ж. Делез, Ж. Деррида, Ж. Лакан, М. Фуко), до сих пор наталкиваются на живое сопротивление современной культуры [17, с. 308]. Фигура Батая, как правило, упоминается в одном ряду с представителями французского сюрреализма, неогегельянства, экзистенциализма и европейского психоанализа. Однако ни для кого из представителей упомянутых направлений он не был «своим». «К какой рубрике отнести Ж. Батая? Кто этот писатель – романист, поэт, эссеист, экономист, философ, мистик? Ответ настолько затруднителен, что обычно о Батае предпочитают просто не упоминать в учебниках литературы...» [1, с. 415]. По этой же самой причине фигура Батая не упоминается и в истории религиоведения. Безусловно, круг его исследовательских интересов весьма широк: мистика, экономика, поэзия, философия, изобразительное искусство, эротика, литература. Однако пестрота этого круга, во-первых, управлялась строгой логикой, подразумевающей определенную онтологию, а во-вторых, объединялась центральной идеей, каковой послужило понятие сакрального.

Тема сакрального и попытки его концептуализации берут свое начало у классиков религиоведения, к каковым не в последнюю очередь принадлежали такие столпы французской социологической школы, как Э. Дюркгейм и М. Мосс. Хотя Батай формально не принадлежал к упомянутой академической традиции, разработанная им концепция сакрального, а особенно ее методологические импликации, самым серьезным образом повлияли на становление современной социальной философии [16, с. 80–99], неклассической онтологии [13], философской антропологии, литературоведения [2; 14]. Как ни странно,

больше всех не повезло религиоведению. В отечественных работах, посвященных истории и методологии религиоведения, фигура Батая до сих пор не находит заслуженного места.

С нашей точки зрения, концепция сакрального Ж. Батая если и не претендует на статус «минимума религии», то, во всяком случае, проливает свет как на антропогенную функцию архаической религиозности, так и на «бессознательное» религии как таковой. Целью статьи является попытка в первом приближении выявить в работах Ж. Батая своего рода антропологию религии. Сначала мы очертим контуры «онтологии траты (избытка)» как фундаментальной интуиции французского исследователя, затем раскроем вытекающее из этой онтологии понятие сакрального на примере феноменов смерти и жертвоприношения и, наконец, покажем, каким образом сакральное (в форме жертвоприношения в частности и ядра религии в целом) вписано в общую экономию человеческого существования.

Взаимосвязанные темы траты, смерти, жертвоприношения красной нитью проходят через все произведения Батая. Отметим, что понятию траты Батай посвятил отдельную большую работу «Проклятая доля» [7]; проблематика жертвоприношения систематизирована в «Теории религии» [10] (раздел 3, ч. 1 «Жертвоприношения, обрядничество и принцип священного мира»). Наконец, экстатическая сущность смерти раскрыта в коротких текстах «Радость перед лицом смерти» [9], «Гегель, смерть и жертвоприношение» [5].

Единство разнородных, зачастую несовместимых и взаимоисключающих литературных, философских, антропологических интересов Ж. Батая отражается в понятии так называемой гетерологии – науки об абсолютно другом [13]. Отправной точкой для создания гетерологии послужило понятие сакрального. В соответствии с Батаем, сакральное в одно и то же время – возвышенное и низменное, святое и извращенное, чистое и запретное, священное и проклятое. Подобная двойственность сакрального никак не связана с ограниченностью человеческого познания, но является вполне ясным и естественным выражением противоречивой природы самих сакральных феноменов. Способ существования сакрального французский мыслитель поясняет следующим образом: «Когда какой-либо объект желания становится сакральным, то само желание подпадает под воздействие противоречивых предписаний. Сакральное конституируется таким образом, что объект желания (полюс притяжения, влечения) представляет собой в то же время и препятствие для его удовлетворения (полюс отторжения, отвращения). Сакральные феномены являются... результатом табуирования самого главного, центрального в общественной жизни» [12, с. 8].

Сакральное, следовательно, есть своего рода «акупунктурная точка» социальности. Сакральным, табуированным является то, что каким-то образом спланирует общество. В соответствии с этой точкой зрения архаические сообщества были объединены неким чудовищным аффектом, имеющим в то же время природу некой притягательной тайны (каковой, по Фрейдю, является коллективное убийство Отца). «Социальное ядро... табуировано, т. е. неприкосновенно и к тому же чудовищно; оно в первую очередь относится к приро-

де трупов, менструальной крови и париев, отверженных изгоев. Различные непристойности не представляют собой в сравнении с этой реальностью ничего, кроме силы деградировавшего отвращения: эти непристойности уже не вполне неприкосновенны и не в полной мере чудовищны. Все наводит на мысль, что люди первых времен были объединены ужасом и отвращением, непреодолимым страхом перед тем, что на самом деле было притягательным центром их союза» [3, с. 91]. Процедура сакрализации этих ужасающих феноменов есть попытка пережить их невыносимость. Естественно, что сами сакральные феномены не имеют никакого значения вне индивидов, которые бы воспринимали их должным образом, а именно объединяясь в сообщество. Фундаментальным фактом для Батая было то, что сакральное, хотим мы того или нет, определенным образом *переживается* нами.

Возвращаясь к понятию гетерологии, следует отметить, что ее суть неразрешимо связывается с концепцией однородных (профанных) и инородных (сакральных) элементов общества. Однородность определяется как «...соизмеримость элементов и осознанность этой соизмеримости (человеческие взаимоотношения могут поддерживаться путем сведения их к устойчивым правилам, основанным на осознании возможной отождествимости определенных лиц и определенных ситуаций; в принципе, обусловленное таким образом существование исключает всякое насилие)» [10, с. 80]. Однородная область социального также характеризуется тем, что исключает инородные элементы. Как выражается Батай, однородность подвергает инородность цензуре.

Инородное же, или сакральное, в пику однородному, амбивалентно: однородное общество отвергает инородные элементы либо как отходы, либо, напротив, как высшую, трансцендентную ему ценность. Примеры инородного таковы: «...выделения человеческого тела и некоторые аналогичные субстанции (помои, паразиты и т. д.); части тела, лица, слова и действия, имеющие суггестивное эротическое значение; различные бессознательные процессы, такие как сновидения и неврозы; многочисленные социальные элементы и формы, которые *однородная* часть общества не в силах ассимилировать: толпы, воинские, аристократические и отверженные сословия, разного рода индивиды – буйные или, во всяком случае, отвергающие общий закон (сумасшедшие, вожаки, поэты и т. д.)» [8, с. 85].

Инородные элементы вызывают у людей аффективные реакции разной силы; они провоцируют как влечение, так и отторжение. Им в разной степени характерны буйство, неумеренность, иступленность, безумие. Инородные и однородные элементы образуют реальности разного порядка. Однородная реальность предстает в абстрактном и нейтральном облике строго определенных и идентифицированных объектов. Инородная реальность – реальность силы и шока. В итоге инородное существование по отношению к повседневной жизни (т. е. к однородному существованию) предстает как нечто совершенно иное, несоизмеримое с повседневностью, как аффект, скандал, эксцесс, нечто принципиально избыточное и невозможное.

Представляется важным отметить, что подобная логика основывается на особой онтологии, серьезным образом отличающейся от классической. Если в

классической онтологии бытие рассматривается в качестве основания, то в концепции Батая бытие фигурирует как избыток, превосходящий всякое возможное основание, понимаемое в качестве присутствия: «...избыток – это то самое, чем бытие выступает изначально, прежде всех вещей, вне всяких пределов...» (*L'Erotisme, ed. De Minuite, p. 297*. Цит. по: [15, с. 94]). Избыток изначален; его «*больше, чем нужно*» действует до всякого возможного присутствия, до бытия, понимаемого в качестве основания («прежде всех вещей, вне всяких пределов»). Избыток по определению превосходит форму полезного и разумного, связность сознания и субъекта. Избыток в этом смысле «невозможен»: он немислим в терминах обладания и/или присутствия. Однако невозможность такого рода и делает возможным сущее, о(предел)ивает его, выводит к присутствию.

Сущее, таким образом, всегда определено, гранично, конечно. Человек, соответственно, определен, конечен. Такого рода конечность, определенность человека являются условием возможности его мысли и языка. Но, повторим, прежде этой возможности имеет место невозможность – невозможность обладания избытком. Субъект не обладает избытком по той причине, что он сам является его эффектом. Или: избыток является условием возможности субъекта, его трансцендентальным подвижным дифференциальным основанием (о дифференциальном основании см. [16, с. 52–57]). Мы не владеем избытком, мы сами – его порождение. Избыток как невозможное онтологически предшествует возможному. Субъект неявным образом содержит в себе избыток, однако без какой-либо возможности его объективации, без занятия по отношению к нему рефлексивной позиции. Избыток, невозможное есть то, что одним и тем же движением 1) отделяет меня от сознания, обладания, присутствия и 2) служит условием их возможности. Избыток, следовательно, есть важный онтологический и топологический, граничный феномен.

Избыток, актуализирующийся к качеству *границы*, выводит субъекта к присутствию, служит условием его возможности и в то же время одновременно отделяет субъекта от про-из-водящего его истока. Избыток как выводящий в присутствие, онтологический оператор имеет свои онтические эквиваленты. Их исследованию и посвящено творчество Батая. К таким эквивалентам французский исследователь относит прежде всего взаимосвязанные феномены смерти и жертвоприношения.

Смерть для Батая – воплощение чистой траты, самая экстремальная и дорогостоящая вещь. Смерть связана с проблемой границы во всех возможных смыслах. Смерть известна лишь как смерть другого, и в то же время она имеет абсолютное значение только для самого субъекта. Смерть предполагает неведение и отрицание; смерть в этом смысле есть нечто принципиально неизменное, что (ввиду отсутствия соответствующего опыта) не позволяет о себе говорить. В то же время она – то, что заставляет нас двигаться, дарует контекст мобильности.

Смерть как конечность, завершенность является условием возможности смысла и сознания; без нее невозможны речь, представление, абстрактное мышление: «Дискурс о бытии, метафизика не имеют смысла, если они не зна-

ют об играх, в которые жизнь вынуждена играть со смертью» (*uvres completes*, t. 7, p. 264. Цит. по: [14, с. 108]). Смерть есть ответ на вопрос о человеческой сути: говоря о так называемом *спокойном человеке*, он пишет: «Ему следует признать – вместе со мной, – что смерть, трагический ужас и священный восторг связаны с ним; что по причине незнания ответа все люди пребывают в неведении того, что они суть» (*uvres complètes* t. 7, p. 264. Цит. по: [14, с. 108]). Смерть преодолевает «слишком человеческое», она показывает человека самому себе в качестве невозможной цели. «Осужденный стать человеком (или чем-то большим), я должен теперь умереть (сам), родить сам себя. Вещи не могли бы больше оставаться в своем состоянии, возможное человека не могло бы ограничиваться констатацией постоянного отращения к самому себе, отрицания, повторяемого умирающим... Кто «не умирает», будучи лишь человеком, навсегда останется только человеком» (*uvres complètes* t. 5, p. 46. Цит. по: [14, с. 109]).

Смерть, таким образом, есть прежде всего знак жизни, ее интенсификация, вступление в неограниченное, вечная молодость мира: «Тот, кто смотрит на смерть и радуется, уже не является индивидом, тело которого должно сгнить. Вступив в игру со смертью, он уже вышел за пределы самого себя вовнутрь славного сообщества, смеющегося над убожеством себе подобных, и, каждое мгновение изгоняя и уничтожая своего предшественника, он торжествует над временем, продолжающим властвовать над его близкими. Не потому, что он хотел бы ускользнуть от своей судьбы, заменив свою личность более прочным сообществом. Наоборот, сообщество необходимо ему, чтобы осознать славу того мгновения, которое вырывает его из существования. Чувство связи с теми, кто избран, чтобы объединить свое великое опьянение, является только средством заметить, что утрата является славой и победой, что конец мертвеца означает обновленную жизнь, вспышку света, «аллилуйя». Следует хотя бы однажды испытать этот избыток радости, чтобы узнать, в какой мере в нем выражена обильная расточительность жертвы; в какой мере он может быть лишь движением к победе...» [9, с. 483–484.] Жизнь на высоте смерти есть именно то, что лежит в основании «необычайного богатства» религии и/или искусства [14, с. 111].

Жертвоприношение есть образцовая антропологическая форма избытка. Функция жертвоприношения заключается в преодолении состояния внутреннего разрыва, в котором человек оказывается, будучи задействован в трудовом процессе: «тружник уже не человек, даже не мужчина или женщина: у него свой, особый пол – рабочая сила, предназначенная для определенной цели...» [11, с. 60]). Рабскому сохранению существования-в-труде противопоставляется жертва как неэквивалентная, неэкономическая, непроизводительная, избыточная трата. Жертвоприношение – антитеза, противоположность производства. Производство существует ради будущего. Жертвоприношение преследует сиюминутный интерес: это акт траты, немедленного демонстративного потребления. Жертва выхватывается из мира полезности и экономики. Именно этот смысл заложен в выражении «воздавать жертву божеству». Божественная сущность уподобляется всепожирающему огню. Внезапное

появление *исключенного*, которое вводит жертвоприношение, разрывает линейное время расчета, политики, экономики. «Жертвоприношение в своем предельном расширении – это движение, которое состоит в преодолении *длящегося порядка* (где любое потребление ресурсов оказывается подчиненным необходимости поддержания) в суверенный момент потребления без обозначенного предела. Жертвоприношение – также то, что заставляет исчезнуть с временного горизонта всякую заботу о будущем, всякое «геометрическое видение будущего», такое, каким оно понимается в политике в самом расхожем смысле» [15, с. 109–110].

Жертвоприношение вводит новые связи в порядок вещей. Реальное положение вещей при этом намеренно игнорируется. Жертвоприношение разрушает то, что опознается в качестве *действительного*. Так, например, жертвоприношение разрушает, отрицает «объектную реальность» жертвенного животного [10, с. 45]. Разрушению подвергаются и определенные ценности, на которых основывается действительность. Тем самым разрушается и сама действительность; жертвоприношение превосходит ее пределы. Отсюда – трансформация сознания и восприятия. Событие жертвоприношения как временная лакуна становится условием возможности всегда нового согласия, абсолютно недостижимого в иных условиях. Однако чем сильнее отрицание действительного миропорядка, тем в большей степени оно способствует установлению порядка мистического.

Первичный смысл жертвы заключается в изъятии субъекта из мира вещей, в придании жертвоприносящему субъекту особого статуса. Тот, кто приносит жертву, собственной волей переводит ее через границу смерти, в иной план существования. «Жертвоприносящему жертва необходима, чтобы отделить его самого от мира вещей, в свою очередь, и жертва не сможет отделиться от того же мира до тех пор, пока этого не сделает первым жертвоприносящий. Жертвоприносящий как бы провозглашает: «Я сам интимным образом принадлежу к высшему миру богов и мифов, к миру неистового благородства, напрочь лишённого мелочного расчета, подобно тому, как моя жена принадлежит мне для удовлетворения моих желаний. А тебя, жертва, я изымаю из этого мира, в котором ты обреталась да и не могла пребывать в ином положении, кроме как в положении вещи, наделяемой смыслом, чуждым твоей интимной природе. Я приобщаю тебя к интимности мира божеского, к неисчерпаемой имманентности всего сущего»» [10, с. 44]. Хотя в основе жертвоприношения – принцип разрушения, однако уничтожение не является целью. Для жертвоприношения как такового процедура умерщвления не является принципиальной [10, с. 45]. И все же жертвоприношение подобно смерти: оно восстанавливает утраченную ценность путем отречения от этой ценности [10, с. 49].

В чем же антропогенное значение жертвоприношения? Батай объясняет это следующим образом. Созидающее человека движение религии, провоцирующее появление сознания и языка, заключается в строгой необходимости *спектакля, представления*, коим и является жертвоприношение. Именно жертвоприношение как *умерщвление* дает возможность человеческому существу 1) знать о пределе существования; 2) в акте жертвоприношения выходить

на этот предел, приближаться к нему. Жертвоприношение есть техника сильного обладания пределом, точнее, жестом прикосновения к нему. Переводя жертву (жертвенное животное) посредством процедуры умерщвления в *неведомое*, человек сам себя ставит в исключительное положение. В акте жертвоприношения человек показывает себе в качестве невозможной цели. Жертвоприношение является неустранимой операциональной стороной этого действия. Следует отметить, что для жертвоприношения как такового процедура умерщвления не является принципиальной. Первостепенную важность имеет *спектакль* (отсюда, по Батаю, неизбежная важность искусства), *фикция* смерти. Именно *представление* смерти есть необходимость первого порядка. Данное обстоятельство демонстрируется Батаем в работе «Гегель, смерть и жертвоприношение». Смерть, так или иначе ставшая возможной в связи с жертвоприношением, есть формальный оператор *нового*, деятельным соучастником которого является человек. Сознание жертвоприносящим своей исключительности предполагает дистанцирование от мира объектов (в первую очередь – жертвенных), а следовательно, – сознание как таковое. Жертвоприношение, таким образом, есть «практика, посредством которой человеческий вид получает представление о самом себе, о том, что он есть, и о том, что он не есть, это движение, в котором названный вид дается себе в качестве невозможной цели, это образ преступления, где он может найти случай поразмыслить над законами, которыми наделен» [15, с. 111]. Сознание, следовательно, становится сознанием в процедуре жертвоприношения как в акте дистанцирования жертвоприносящего от собственной животной природы.

Но, начиная с момента обретения сознания, человек утрачивает целостность своего существа, которая нарушилась с вынужденной элиминацией животного начала. Данное обстоятельство означает ситуацию потерянного рая, утраты невинности существования, конец золотого века и т. д. Однако утраченное находится не где-то вне человека. Утраченная животная невинность («интимное» в терминологии Батая) всего лишь дремлет в глубинах человеческого существа. И религия как раз является одним из самых древних средств реставрации полноты человеческого существа; религия в своей глубинной сути есть не что иное как призыв человека к «полному самоосознанию»: «Обряд – это сгусток человеческой жизни. Для вещи и индивида он является горнилом, в котором контуры различий теряют свои очертания под воздействием жара интимного» [10, с. 56].

Все вышесказанное резюмируется в следующем фрагменте «Теории религии»: «Сознание не смогло бы со временем обрести отчетливость, если бы оно не отрекалось от подобных, сковывающих его отголосков животного начала, но и само отчетливое сознание пребывает в поиске того же самого, им же и утраченного, того, что ему приходится утрачивать заново по мере приближения к нему. Разумеется, то, что утрачено сознанием, не находится где-то вне его. Отчетливое сознание, оперирующее категориями вещей, отворачивается как раз от тех отголосков интимного, что дремлют где-то в глубине его самого. Религия, суть которой сводится к обретению утраченного состояния интимного, уподобляется усилиям отчетливого сознания, стремящегося к

полному самоосознанию. Но подобные усилия тщетны, поскольку осознание интимного возможно лишь на такой стадии сознания, когда оно уже не является собой операцией, результат которой рассчитан на долговременное воздействие, т. е. на такой стадии, когда отчетливость сознания, как следствие подобной операции, больше не достигается» [10, с. 59–60].

Однако перманентного единства между «сознанием» (как отрицанием «животной» составляющей человеческого существа) и «телом» (как вариантом «невинного существования») не будет больше никогда до самой... смерти. А потому – «человек не есть созерцание (...), человек – это казнение, война, тоска, безумие <...> Ничего кроме отчаяния, безумия, любви, да еще: смех, смятение, тошнота, утрата себя в самой смерти» [4, с. 74]. Батай перечисляет принципиально дискретные моменты *суверенного*, полного существования, на которые обречен современный человек («с его какофонией глупости вроде науки, идеологии, самодовольной насмешливости, прогресса, трогательной сентиментальности, веры в машины и громкие слова, – одним словом, разноголосицей и полным неведением чувства неизвестности» [4, с. 62]), живущий в мире, не знающем Бога.

Но не станем упрощать положение дел: религия не является удобным безопасным компромиссом: ее начало проходит под знаком «основных человеческих побуждений», но о кульминации можно говорить лишь тогда, когда человек становится охвачен «крайним ужасом во время жертвоприношения». Опыт сакрального, таким образом, есть древнейший из способов достраивания человека до полноты его существа. Это принципиально противоречивое движение, внутри которого только и смог сформироваться человек. Внезапное появление *сакрального*, вводимое жертвоприношением, знаменует собой разрыв во времени и социальной структуре, крушение утилитарных связей и максимальное приближение к трагической правде, благодаря которой человек наконец может представить себя в том, что он есть; благодаря чему он может быть человеком, любить, плакать и смеяться.

Список литературы

1. *Барт Р.* Избранные работы. Семиотика. Поэтика / Р. Барт. – М. : Прогресс, 1994. – 616 с.
2. *Барт Р.* Метафора глаза / Р. Барт // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб. : Мифрил, 1994. – С. 91–100.
3. *Батай Ж.* Влечение и отвращение. I. Тропизмы, сексуальность, смех и слезы / Ж. Батай // Коллеж Социологии. – СПб. : Наука, 2004. – С. 86–99.
4. *Батай Ж.* Внутренний опыт / Ж. Батай. – СПб. : Аксиома, Мифрил, 1997. – 336 с.
5. *Батай Ж.* Гегель, смерть и жертвоприношение / Ж. Батай // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб. : Мифрил, 1994. – С. 245–268.
6. *Батай Ж.* История эротизма / Ж. Батай. – М. : Логос, 2007. – 200 с.
7. *Батай Ж.* Проклятая доля / Ж. Батай. – М. : Логос, Гнозис, 2003. – 208 с.
8. *Батай Ж.* Психологическая структура фашизма / Ж. Батай ; пер. Г. Галкиной // Новое лит. обозрение. – 1995. – № 3. – С. 80–102.

9. *Батай Ж.* Радость перед лицом смерти / Ж. Батай // Коллеж социологии. – СПб. : Наука, 2004. – С. 474–484.
10. *Батай Ж.* Теория религии / Ж. Батай. – Минск : Современ. литератор, 2000. – 352 с.
11. *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. – М. : Добросвет, 2000. – 387 с.
12. *Быстров В. Ю.* Обезглавленный миф / В. Ю. Быстров // Коллеж социологии. – СПб. : Наука, 2004. – С. 5–15.
13. *Керимов Т. Х.* Социальная гетерология / Т. Х. Керимов. – Екатеринбург : УралНАУКА, 1999. – 169 с.
14. *Кристева Ю.* Дискурс любви / Ю. Кристева // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб. : Мифрил, 1994. – С. 101–110.
15. *Рей Ж.-М.* Батай, смерть и жертвоприношение // Предельный Батай : сб. статей / отв. ред. Д. Ю. Дорофеев. – СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. – С. 94–117.
16. *Смирнов А. Е.* Процессы субъективации: теоретико-методологические аспекты / А. Е. Смирнов. – Иркутск : ИЦРВХ СО РАМН, 2011. – 306 с.
17. *Фокин С. Л.* «Внутренний опыт» Жоржа Батай / С. Л. Фокин // Батай Ж. Внутренний опыт. – СПб. : Аксиома, Мифрил, 1997. – С. 308–334.

To the Anthropology of Religion of G. Bataille

A. E. Smirnov

Irkutsk State University, Irkutsk

Abstract. The author of the article attempts to determine the contours of anthropology of religion in G. Bataille's works. «The ontology of expenditure (surplus)» is viewed as fundamental intuition of the French researcher. The concept of sacrality based on this kind of ontology is shown on the example of phenomena of death and sacrifice. How sacrality is congruent with the general economy of human existence is also shown.

Keywords: heterology, death, sacrality, sacrifice, religion anthropology.

Смирнов Алексей Евгеньевич

*доктор философских наук, доцент,
профессор, кафедры философии
и методологии науки, отделение
философии и теологии, исторический
факультет*

*Иркутский государственный университет
664003 г. Иркутск, ул. К. Маркса, 1
тел.: 8(3952)334372
e-mail: aesmir@mail.ru*

Smirnov Aleksey Yevgenyevich

*Doctor of Sciences (Philosophy), Professor,
Department of Philosophy and Methodology
of Science, Department of Philosophy and
Theology, Faculty of History
Irkutsk State University*

*1, K. Marx st., Irkutsk, 664003
tel.: 8(3952)334372
e-mail: aesmir@mail.ru*