ДУССЕЛЬ (Dussel) Энрике (р. в 1934) — аргентинский философ, теолог, историк, одновременно представляет "философию и теологию освобождения". В его творчестве переплелись мотивы неомарксизма, ориентированного на "позднего" Маркса, Хайдеггера, Сартра, Ортеги-и-Гассета, Левинаса, "религиозной феноменологии", Ф.Фанона, "философии латиноамериканской сущности", постмодернизма.

Автор концепции "аналектики" как диалогического типа дискурса, лежащего в основе преодоления тотальных отношений зависимости в философской и теологической практиках освобождения. Основа аналектики (как "философии американского", а не "американской философии") — концепт инаковости, задающий импульс движению латиноамериканской истории через порождение утраченной Западом "новизны". Однако при этом сам Д. признает, что он открыл Латинскую Америку в Европе. Учился в Католическом университете в Париже и в немецких университетах Мюнстера и Майнца, а также в Мадриде.

В 1965 — лицензиат теологии (Париж), в 1967 — доктор истории (Сорбонна), в 1969 — доктор философии (Мадрид). Профессор Национального университета в Куйо (Аргентина) и Института СЕЛАМ (СЕЛАМ — Латиноамериканский епископальный совет) в Медельине. После военного переворота в Аргентине эмигрировал в 1970-е в Мексику, профессор УНАМ (Национальный автономный университет Мексики), периодически читал курсы в университетах стран Латинской Америки и Европы (Бельгия, Испания, Италия).

Основные работы: "К деструкции истории этики" (1970), "Об аналектическом методе и латиноамериканской философии" (1973), "Латинская Америка: зависимость и освобождение" (1973), "Теология освобождения и этика" (1974, программная работа), "Теология освобождения и история" (1975), "Латиноамериканское освобождение и Э.Левинас" (1975, совместная работа), "Введение в философию латиноамериканского освобождения" (1977), "Философия освобождения" (1977, программная работа, которой предшествовала статья "Философия освобождения в Аргентине: приход нового философского поколения", 1976), "Пути латиноамериканского освобождения" (т. 1, 1973; т. 2, 1974; т. 3, 1978), "К этике латиноамериканского освобождения" (тт. 1—2, 1973; затем они вошли в состав многотомника "Латиноамериканская этическая философия" — 1978; т. 3, 1977; т. 4, 1979; т. 5, 1980), фундаментальный трехтомник (был задуман как четырехтомник), дающий собственную версию прочтения

Маркса: "Теоретическое творчество Маркса. Комментарий к "Экономическим рукописям 1857—1859" (1985), "К неизвестному Марксу. Комментарий к рукописям 1861—1863"

(1988), "Поздний Маркс (1863—1882) и латиноамериканское освобождение.

Комментарий к третьему и четвертому томам "Капитала" (1990), "Апель, Рикер, Рорти и философия освобождения" (1993) и др. Исходная установка "философии американского" Д. — отстраивание себя по отношению к иному, а следовательно и его последовательная философская критика.

В силу того, что это критикуемое иное доминантно в европейской философии как "онтология тотальности" (или "философия тождества"), отношение переворачивается: именно критика "тотальности" ("тождества", не допускающего ничего вне себя) становится у Д. "иным" в пространстве существующих дискурсов как "маргинальное по отношению к центру", как "Инаковое", как открывающее "бесконечность Другого". "Тотальность" биполярна и поэтому допускает внутри себя противопоставленность "тождественности" и "другого" как "иного" (а тем самым и критицизма как философской позиции), но только как "различия" внутри себя самой. В социальном и культурном планах это отношение внутри тотальности можно описать в терминах господства и подчинения, угнетения и зависимости. Только "выход за предел" (ситуация Латинской Америки по отношению к Европе, "не-Запада" — включающего в себя в этом случае и Азию с Африкой, и даже национальные меньшинства Запада, т.е. Третий мир в целом — по отношению к Западу) способен превратить "критику" в Критику, "иное" в Инаковость, "другое" в Другого, что переводит дискурс и праксис зависимости и подчинения в дискурс и праксис освобождения.

Последние возможны только на основе собственного социокультурного опыта, но обязательно критически соотнесенного с иным опытом, что требует, согласно Д., как уважения к своему латиноамериканскому, так и "прочтения

Европы из Латинской Америки". В ходе такого чтения сам Д. реконструирует историю становления "онтологии тотальности" в европейской философии как полагания субъекта из своей (европейской) субъективности, что снимает саму возможность проблематики Другого. "В итоге, онтология замыкается как система, не предчувствует праксис асистематический, более чем онтологический, который смог бы проложить путь к новому, более справедливому порядку". Кроме того в этом случае, считает Д., снимается ответственность за материальное (телесное), так как субъект редуцируется к духовному.

Истоки этого типа философского дискурса обнаруживаются уже у Гераклита ("из всех [состоит] единое, а из единого — все) и Парменида ("бытие существует, а небытие не существует"), а ее подлинными основоположниками были Платон и Аристотель. Новое время заменило физическую тотальность объекта ("физио-логию") тотальностью "Я" субъекта ("лого-логией"). Основные представители этой философии в Новое время, согласно Д., — Декарт ("ego cogito"), Гегель ("в-себе-бытие") и Ницше ("вечное

возвращение"). Однако уже средневековая "тео-логия" сделала возможным полагание в качестве Другого Бога ("этот Другой был Богом"). Попытки же преодоления дискурса тотальности "изнутри" Д. связывает с линией возможности "диалогической философии" ("диа-логии"), к которой можно отнести

Шеллинга, Фейербаха, Маркса, Хайдегера. Этот тип философского дискурса задает экстериторность Другого, но только как интериорного теоретическому "Я" (Другой здесь по-прежнему, согласно Д., остается в "забвении"). Центральной фигурой этого ряда философов является для Д. Левинас, исходя из работ которого он и предлагает собственную систему категорий "философии и теологии освобождения". Так, Д. вводит две пары категорий — позитивную и негативную. Первая пара презентует "раз-личие" (различность по природе — в пояснении Д.), отличность от, экстериторность, открытость новому, изменчивость-обновление. Это Инаковость (Alteridad) и Другой (el Otro).

Вторая пара концептуализирует доминантную линию европейской философии. Это Тотальность (Totalidad) и "То же" (lo Mismo). Эти пары категорий позволяют как мыслить ситуацию зависимости, так и обнаружить пути освобождения, заменяя "онтологию тотальности" "мета-физикой раз-личия", диалектику аналектикой, логику ана-логией, гносеологию герменевтикой, эгоизм служением, монолог диалогом, идеал проектом, апологетику критикой. Первая пара описывает ситуацию "периферии" и "маргинальности" ("варварства Третьего мира"), т.е. диалогичности, позволяющей услышать "не-свое" (и сделать его "своим"), выводит в отношении "лицом-к-лицу" (Я — Другой). Вторая пара описывает ситуацию "центра" и "одномерности" (отсылка к Маркузе), т.е. монологичности, не позволяет слышать "не-свое", предполагает анонимное отношение людей по "закону вещей" или по "закону соотношения логоса и вещи"

(Я — не-Я, Я — Он). В первом случае мы имеем дело с этикой, во втором — с онтологией. Этика заменяет ориентацию онтологии на обоснование истины ориентацией на моральное признание Другого, язык как монолог речью как диалогом, производство общением.

Однако сама этика при этом должна быть подвергнута де-струкции как возвращению к первоначальному смыслу этического, нахождению его элементов внутри конкретных философских этик. Этот смысл, согласно Д., задается исходным значением слова "этнос" (ethos — "жилище", "место пребывания") как размышляющего проживания, а не размышлении о нем как способе установления отношений (солидарных или эгоистических, справедливых или несправедливых) в "бытии-с-другими". Подлинная

этика и этическое бытие являются для Д. основанными на социальных ценностях первоначального христианства (бедности и солидарности).

Этике ставятся в соответствие методы аналектики (описывающей отношения с экстериорным, отношения свободы и свободы, открывающей "новые пространства"), онтологии — диалектика (описывающая инториорные отношения биполярности как отношения господства-угнетения и подчинения-зависимости внутри замкнутого пространства). В первом случае через новизну Инаковости задается импульс истории (через освобождение от всех форм зависимости, в том числе и от "центра"), во втором можно говорить о "конце истории" (сохранение империалистического и неокOLONиального "центра").

Эти пары переструктурируются на уровне метафизики как Инаковость (Alteridad) — Тотальность (Totalidad), на уровне этики как Другой (el Otro) — "То же" (lo Mismo), где первые члены — "не-Запад", вторые — "Запад". Первые предполагают эсхатологичность и индивидуальность, вторые — системность и массовость. Последние нацелены на продуцирование господства и угнетения (властных отношений между людьми), подчинение первых, удержание их в состоянии зависимости, тогда как первые нацелены на продуцирование освобождения от зависимости (этических отношений между людьми), что исходно предполагает реабилитацию "конкретного Я", т.е. преодоление анонимного существования в горизонте безличностного через борьбу за свою индивидуальность. При этом конкретность понимается Д. и как вписанность в определенные обстоятельства, и как конечность, но последняя берется не как ограничение, а как невозможность избежать ответственности. Индивидуальность не "имеется", а постоянно "становится", предполагая при этом постоянность понимания в коммуникации и языке особенности Другого, признание за ним значения "лица". "Лицо" Другого, всегда являясь из экстериорности как откровение, требует понимания в антропологическом отношении альтернативности, различия по отношению к "тотальности" или "тождеству". Оно (лицо) "желает" ответа на свое слово, взывает к справедливости. "Другой никогда не один и всегда подвижен.

Каждое лицо в отношении лицом-к-лицу есть также эпифания [богоявление] семьи, класса, народа, эпохи, человека и человечества в целом и, более того, абсолютно Другого". Поэтому антропологическая точка зрения, согласно Д., есть ключ к пониманию экономики, идеологии и политики, эротике и даже "спасения".

Отсюда смещение проблематики теологии в социально-антропологическую плоскость, а также понимание "теологии освобождения" (исходящей из того, что "быть христианином" вовсе не значит "быть европо-христианином", и предполагающей "вслушивание в голос Другого" и "служение Другому" как свою социальную программу) как "философии

освобождения", акцентирующей данную проблематику. Вера есть результат занятия определенной антропологической позиции (в отношении лицом-к-лицу мужчины и женщины, родителей и детей, брата с братом), и в этом своем проявлении она описывается философским мышлением (как метафизическая вера), но может обосновываться и теологическим откровением, указывая тем самым границы мышления.

"Между мышлением Тотальности (хайдегеровской или гегелевской — одна из конечности, другая из Абсолюта) и позитивным открытием Бога (который был бы сферой теологического слова) должно обрести свой статус откровение Другого, как антропологического прежде всего, и должны быть выяснены методологические условия, которые сделают возможным его интерпретацию". Последняя возможна лишь в случае служения Другому, его исторического освобождения, политического изменения и экономического преобразования социума, т.е. она может быть (как дискурс) реализована лишь как праксис освобождения. В этом ключе Д. отличает преобразования праксиса (как области прежде всего политики и идеологии, практико-политических отношений) от преобразований попезиса (как области экономики и технологии, отношений человека с природой).

В контексте служения-освобождения Другой перестает быть только отчужденным индивидом, а превращается в обобщенное название подчиненного и зависимого вообще как противостоящего господствующему и угнетающему.

Тогда и его экстериорность, "внеположенность" по отношению к "центру" покоится не столько на индивидуальном (экзистенциальном), сколько на социокультурном опыте, порожденном "своей" (национальной) историей (и третировавшемся "цивилизованным миром" как "варварский", являющийся собой в таком качестве "ничто" и подлежащей замене — "заполнению как пустоты" — опытом "центра"). Отсюда, согласно Д.: "Другой для нас — это Латинская Америка относительно европейской тотальности, бедный и угнетенный латиноамериканский народ относительно господствующей олигархии".

В иной ипостаси — это "Бедный", но понятый не через негативную экономическую характеристику, а через позитивность социокультурной характеристики как неудовлетворенный (собой) и иницирующий революционные изменения, как обладающий духовным потенциалом, как не зараженный утилитаризмом и меркантилизмом. Проблему "Бедного" Д. решает через переинтерпретацию "позднего" Маркса, акцентированно противопоставленную версии Альтюссера (но и другим версиям западного неомарксизма — Д.Лукача, К.Корша, Маркузе, Хабермаса, у которых речь идет о преодолении капитализма необходимого, а не зависимого — периферийного).

Так, Д. видит в поздних редакциях

"Капитала" Маркса не политэкономия, а этику ("этическую реальность отношений", научно-рационалистически обосновывающих "этику освобождения"). В основу своей интерпретации Маркса Д. положил абсолютизацию категории "живого труда" как труда "Бедного", противопоставленного овеществленному труду. Живой труд как не-капитал и не-ценность создает последние "из ничего". Он экстериторно первичен по отношению к капиталу как ценности ("тотальности").

Презентируя "конкретную телесность" работника, способность физического субъекта к созиданию, живой труд воплощает собой экстериторность как способность к преобразованию "тотальностей". Носителем же экстериторности как таковой выступает уже не работник и не класс, а народ, т.е. "бедные", выдвигающие обоснованное этикой требование справедливости. "Бедный — это реальность и в то же время "категория": это подчиненная нация, подчиненный класс, подавляемая личность, угнетаемая женщина, бесправный ребенок — поскольку они экстериторны по отношению к самой структуре господства". Тем самым Другой (el Otro) репрезентируется для Д. на различных "уровнях"

Инаковости (Alteridad), перемещаясь между ними и требуя своего воплощения на каждом из них через освобождение как преодоление существующих форм зависимости. В каждом случае это становится возможным вопреки онтологическому отношению "Я — мир" и благодаря коммуникативно-языковому отношению "Я — Другой".

Позитив во втором отношении предполагает негатив по отношению к первому как Критику и отрицание Тотальности (Totalidad) и "Того же" (lo Mismo), что есть занятие по отношению к ним позиции "атеизма". При этом главное услышать за пределами видимого мира голос Другого, в которого (вопреки очевидности) надо верить (лицо Другого появляется как откровение), "желать" его в силу "любви и справедливости". Ведь только Другой способен продуцировать "созидающее раз-личие", изменение, новое в силу своей экстериторности горизонту "Того же".

Откровение Другого дает мне возможность творить невозможное из моей самости. Таким образом, согласно Д., вся инноватика (деятельность и познание) покоится на отношениях "лицом-к-лицу", лишь переходящих с "уровня на уровень" (от Я — Другой и Мы — Другие, вплоть до соотнесения с абсолютно Другим — Богом как творцом мира).

При этом каждый раз отношения Я — Другой предполагают соотнесение с Тотальностью-"Тем же" более "высокого уровня" через их отрицание, ("атеистическое") освобождение от них.

В свою очередь, Тотальность — "То же", возникающие на предшествующем "уровне", преодолеваются на последующем. В качестве основных "модельных" ситуаций на уровне "лицом-к-лицу", конституирующих соответствующие им модификации социальности, Д. рассматривает отношения: 1) мужчины и женщины ("эротика"); 2) родителей и детей ("педагогика" — всякое просветительское и идеологическое отношение как профессиональное служение Другому, вводящее дискурс дисциплинарности; в силу своего "срединного" положения между эротикой и политикой она может выступать и как "педагогика-эротика", и как "педагогика-политика", а в обоих случаях как "педагогика освобождения", сменяющая "педагогика господства", основанную на садистском этосе); 3) брата с братом ("политика" — предмет эклесиологии, дополняющей собственно политическую рефлексии теологической, вводящей представления о добре как признании Другого и служении ему и зле как отрицанию Другого и порабощении его). При этом "экономика" и "технология" (производственные отношения) рассматриваются Д. как стремящиеся к элиминации отношений "лицом-к-лицу", а неравенство мужчины и женщины символизирует для него любые отношения господства и угнетения. Именно патриархальная семья и господство мужчины (как мачо) порождает и воспроизводит, согласно Д., патологию эдиповой ситуации. Эдипова ситуация продуцируется европейским ауто-эротическим "импульсом онтологического стремления к самому себе", что ведет, в конечном итоге, к упразднению сексуального (итог всей новоевропейской философии, по Д.), т.е. к самоотрицанию мужским миром самого себя. Однако "за" бессознательным, задаваемым эдиповой ситуацией, обнаруживается пересиливающий "импульс служения Другому", на котором может быть построена "эротика освобождения". Само бессознательное при этом переинтерпретируется как "жажда служения", выраженная в созидательной деятельности на благо Другому ("эротическая экономика"). Классическим же "предельным" примером отношения "лицом-к-лицу" выступает для Д. "разговор"

Иеговы с Моисеем. Отношения "лицом-к-лицу" задают изначальную этичность человеческим отношениям, так как они есть отношения любви раз-личных (они не утилитарны) и отношения, основанные на справедливости в силу отношения "Я" к Другому как к личности (они не меркантильны), а как таковые описываются основными категориями коммунитарной "этики освобождения": "любви-справедливости" (*amor-justicia*), "до-верия" как утверждения возможности "Другого слова" (*con-fianza*), "надежды" на будущее освобождение Другого (*esperanza*). Аналектика, определяющая эти отношения, внутренне этична, а не просто теоретична.

Принятие Другого уже есть этический выбор и моральная ангажированность, ведущие к выбору праксиса и исторической ангажированности, как реализации "услышанного в слове Другого", из него проинтерпретированного, концептуализированного и верифицированного. Чем больше зависимый "другой" становится независимым Другим, утверждая "иное" как Инаковость, тем более он превращается в "Ничто" для Тотальности и "Того же", утверждая свою "внеположенность" по отношению к ним он становится свободным. Отсюда понимание освобождения Д. как "движения восстановления Инаковости угнетенного". Освобождение предполагает не насилие одних по отношению к другим, не борьбу за власть как установление собственного господства, а "конституирование себя как свободного перед Тотальностью".

Освобождение предполагает встречу свободы и свободы. Открытость миру есть всегда не только попадание в горизонт бытия-данного, но всегда и в возможность-бытия, которая, осуществляясь, и конституирует бытие-данность, открывая новую возможность бытия.

Отсюда и свобода имеет свое основание в бытии, и встреча свободы и свободы предполагает предварительное признание возможности и необходимости "бытия-с-другими". Следовательно, свобода есть не абсолютом, а основание личностно ответственной реализации возможностей, "способ нашей внутримирской трансценденции". Человек не свободен по отношению к своему фундаментальному проекту освобождения, но он свободен в выборе возможностей его реализации. "В Тотальности есть лишь монолог "Того же". В Инаковости — диалог между "Тем же" и Другим, исторически развивающийся диалог в новизне, в созидании.

Это движение через новизну Инакового есть человеческая история, жизнь каждого человека от рождения до смерти.

История, движение есть срединность между "Тем же" и Другим как экстериторностью, чью тайну никогда не исчерпает это движение". История пост-современности становится возможной, следовательно, только исходя из наличия Другого как свободного за пределами системы Тотальности.

Она есть реализация (праксис) дискурса освобождения и блокирование экспансии претендующей на господство Тотальности. Соответственно и философия пост-современности возможна как "философия освобождения" (она же "теология освобождения"). "Философия, осмысливаясь вместе с освободительной практикой и изнутри ее, также станет освободительной.

Эта философия, возникающая из практики и осмысления, явится пост-современной философией; она будет исходить из праксиса, преодолевающего диалектику субъекта как "угнетателя-угнетенного".

"Философия освобождения" строится как метод, позволяющий "уметь верить в слово Другого и интерпретировать его", что порождает ее практикование в отношениях, построенных по типу "учитель-ученик", в которых философ предстает как "человек народа со своим народом" ("занимает герменевтическую позицию угнетенного", что только и позволяет "достичь истинного видения реальной исторической ситуации"). Философ как будущий учитель начинает с того, что становится нынешним учеником будущего ученика, открываясь его слову как голосу бедного и угнетенного, дабы иметь в последующем (в качестве учителя) право и возможность вернуть бедным и угнетенным их слово, но как "учительское слово ученика".

"Реальное соединение с борьбой угнетенных есть исходная точка движения философии освобождения, которая есть освобождение не только через свои категории, а главным образом через свой выбор, через единство праксиса философа с реальным историческим субъектом, с его интересами, с его сознанием".

В этой процедуре философ блокирует возможность продуцирования "софистики господства", сам освобождаясь от зависимости в Тотальности, и прозревает для видения того, "что перед его глазами разворачивается исторически и повседневно", а тем самым только в этом случае и способен высказать новое слово (а не только слушать слово "чужого" — европейских философов). Тем самым философ (вся "научно-практическая интеллигенция"), выступая от лица Другого, становится носителем "этоса освобождения", "профетического благоразумия". Он сотрудничает в этом отношении с политиком ("практиками") как носителем "политического благоразумия", осуществляющим его проекты-цели.

Так как политик способен снова "закрывать в Тотальности", то еще одной задачей философа является постоянное напоминание политику о Другом. Становление "философии освобождения" (как пост-современной философии) Д. рассматривал как закономерный результат развития латиноамериканской философии, формировавшейся вне, но в зависимости от лого-логии (философии субъекта) европейской традиции, т.е. с позиции зависимого Другого, стремящегося к освобождению.

Как философии, направленной на "возвращение Другого", латиноамериканской философии присущ исходный импульс к постмодернизму (пост-современности),

реализацией которого в латиноамериканской версии и выступает "философия освобождения" (в том числе и в его собственном лице). Зависимость Латинской Америки позволила ускоренно осваивать опыт Европы, но при этом актуализировала проблематику опыта собственного, который осознавался или как "варварский" и требующий собственного преодоления, или как "глубоко сокрытый" за чужими формами и требующий своего проявления.

В обоих случаях латиноамериканская философия в своих истоках исходила из признания сохранения форм культурной зависимости (как в прошлом, так и в настоящем) как препятствия к самореализации "латиноамериканского". В становлении дискурса освобождения Д. видел три этапа ("момента освобождения"), кладя в основание их выделения хайдеггеровское различие онтики как порядка сущего (Seiendes) и онтологии как порядка бытия (Sein) — онтологического уровня человеческой субъективности, бытия как возможности быть, как открытости, т.е. непредзаданности человека перед возможностями жизни.

Соответственно Д. говорит об этапах: 1) онтики [латиноамериканский позитивизм и его критики в лице так называемых "основателей" (Корн, Касо, Васконселос и др.) и представителей "философии латиноамериканской сущности" — в Аргентине прежде всего Ромеро]; 2) онтологии [в Аргентине прежде всего ученики Хайдеггера (Н.де Анкин) и Кассирера (К.Астрада)], завершившей критику порядка сущего, которую не довели до конца основатели и философы "латиноамериканского"; 3) метафизики различия, реализуемого "новым философским поколением", конституирующим собственно "философию освобождения", призванную пойти "далее" порядка бытия.

Европейская философия, согласно Д., не пошла далее диалогии внутри "онтологии тождества". "Онтология исторически играла своеобразную роль идеологии существующей системы, которая в мышлении философа универсализировалась, чтобы оправдать из наличной основы все сущее. Как онтика, так и онтология являются систематическими, "тотализирующей тотальностью": философ является критиком не радикально, а лишь онтически — будь то представитель социальной критики, философии языка или логоса, или "критической теории". "Я мыслю" (ego cogito) европейской философии исходно означало в Латинской Америке "я завоевываю", отмеченное самим фактом Конкисты с ее "героическим бытием", основанным на "враждебности" как способе видения Другого. Конкиста в этом смысле лишь воспроизвела в Латинской Америке предопределившую европейскую историю греховность ситуации убийства Каином Авеля как брата, но и как Другого, что породило "виновность" европейца и "обиду" как духовное самоотравление дискриминируемого зависимого. "Речь же идет о том, чтобы выйти за пределы бытия как понимания системы, основы мира, горизонта смысла.

Этот выход за пределы выражен частицей мета в слове мета-физика". Латиноамериканцы же, исходно занимая позицию Другого, последовательно конституировали дискурс мета-физики различия, обнаруживая за разумом как

"пониманием бытия" антропологическое этико-политическое (а в этом качестве и теологическое) основание и воспринимая "онтологию тождества" как "тематическое выражение фактического опыта империалистического европейского господства над колониями", порождающее в новой редакции доктрину "национальной безопасности", содержащую в себе постоянную угрозу репрессий по отношению к Другому. В этом смысле освобождение не сводится к революции (которая есть "конкретный факт разрыва, момент перехода к новому порядку"), оно имеет более широкий смысл: "Это отрицание отрицания: если угнетение есть отрицание свободы, то освобождение есть отрицание угнетения.

Кроме того, освобождение есть подчеркивание субъекта, который преодолевает отрицание: это позитивность нового порядка, нового человека. Освобождение охватывает весь процесс: включает этапы предреволюционные, революционную ситуацию и продолжение революции как построение нового порядка. Это не только отрицание отрицания, но также и утверждение позитивности самовыражения нации, народа, угнетенных классов и их собственной культуры". Освобождение есть установление политической гегемонии угнетенных ("бедных") через преодоление состояния прежде всего культурной и политической зависимости, т.е. реализацию выявленной "сокрытости" Инаковости своего собственного этико-теологически ориентированного бытия культурой.

В.Л. Абушенко