

№ 1(4)/2010

Российская Академия Наук  
Институт Философии

# ФИЛОСОФСКИЙ журнал



Москва  
2010

Научно-теоретический журнал

Основан в 2008 г.  
Выходит 2 раза в год  
ISSN 2072–0726

**Редакционная коллегия:**

академик РАН *А.А. Гусейнов* (главный редактор),  
доктор филос. наук *В.И. Аршинов*, доктор филос. наук *В.Д. Губин*,  
доктор филос. наук *А.А. Кара-Мурза*, чл.-корр. РАН *И.Т. Касавин*,  
чл.-корр. РАН *Н.И. Латин*, академик РАН *В.А. Лекторский*,  
чл.-корр. РАН *В.В. Миронов*, доктор филос. наук *В.И. Маркин*,  
доктор филос. наук *Н.В. Мотрошилова*, кандидат филос. наук *Б.О. Николаичев*,  
доктор филос. наук *С.А. Никольский*,  
чл.-корр. РАН *А.В. Смирнов* (зам. главного редактора),  
доктор филос. наук *Ю.Н. Солонин*,  
кандидат филос. наук *Н.Н. Сосна* (отв. секретарь),  
академик РАН *В.С. Стёпин*, чл.-корр. РАН *Б.Г. Юдин*

Зав. редакцией – *Ю.Г. Россиус*

## В НОМЕРЕ

### ФИЛОСОФИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

#### Доклады на заседаниях Ученого совета ИФ РАН

*В.Г. Лысенко.* Как я понимаю индийскую философию? ..... 5

### ПОИСКИ НОВОГО ЯЗЫКА В ФИЛОСОФИИ

*Е.В. Петровская.* Ностальгия по авангарду ..... 18

*Ф. Серс.* Проблема композиции в искусстве авангарда ..... 23

*Ж.-П. Кометти.* Как понимать «смерть авангарда»? ..... 34

### ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

*Т.Б. Длугач.* Философская рефлексия XVIII–XIX вв. о науке ..... 46

*А.А. Ивин.* Современная аксиология: некоторые актуальные проблемы ..... 66

### ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ И ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ

*В.В. Мильков.* Концепция малых дел в Древней Руси  
(об одной из особенностей морально-этического сознания  
отечественного средневековья) ..... 79

*Л.А. Маркова.* Наука и теология: от междисциплинарных  
отношений к диалогическим ..... 93

### ВОПРОСЫ МОРАЛИ И ПОЛИТИКИ

*В.С. Малахов.* Культурные различия и политические границы:  
национальный, локальный и глобальный контекст ..... 107

*И.И. Мюрберг.* В поисках политического: набросок феноменологии власти ..... 119

### СТРАНИЦЫ ИСТОРИИ ИНСТИТУТА ФИЛОСОФИИ

Первый директор Института научной философии Г.Г. Шпет.  
Воспоминания дочери философа Т.Г. Максимовой (беседовал *А.В. Черняев*) ..... 137

### О НОВЫХ ИЗДАНИЯХ

*Ю.В. Подорога.* «Проблема» против «метода», или Как писать историю  
современной философии ..... 148

*Д.А. Скопин.* Симфонический концерт как «техническая среда» ..... 158

Summary ..... 167

Об авторах ..... 170

## TABLE OF CONTENTS

### PHILOSOPHY IN THE MODERN WORLD

#### Papers Delivered before the Academic Council of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences

*V.G. Lysenko.* How I Understand Indian Philosophy? ..... 7

### IN SEARCH OF A NEW LANGUAGE FOR PHILOSOPHY

*Helen Petrovsky.* Nostalgia for the Avant-garde ..... 18

*Philippe Sers.* The Problem of Composition in Avant-garde Art ..... 23

*Jean-Pierre Cometti.* What Does the “End of Avante-gardes” Mean? ..... 34

### PHILOSOPHY AND SCIENTIFIC KNOWLEDGE

*T.B. Dlugach.* The Philosophical Reflection of 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> c. on Science ..... 46

*A.A. Ivin.* Modern Axiology: Some Urgent Problems ..... 66

### PROBLEMS IN THEORY AND HISTORY OF CULTURE

*V.V. Mil'kov.* The Conception of “Small Deeds” in Early Russia  
(On One of the Peculiar Features of Moral Consciousness  
of the Russian Middle Age) ..... 79

*L.A. Markova.* From Interdisciplinary towards Dialogic Relations ..... 93

### PROBLEMS IN ETHICS AND POLITICS

*V.S. Malakhov.* Will National Culture Survive Globalization? ..... 107

*I.I. Muerberg.* In Search of the Political: an Essay  
of the Phenomenology of Power ..... 119

### THE INSTITUTE OF PHILOSOPHY: PAGES OF HISTORY

The First Director of the Institute of Scientific Philosophy  
G.G. Shpet. Recollections of the Philosopher's Daughter T.G. Maximova  
(Interviewed by *A.V. Chernyaev*) ..... 137

### RECENT BOOKS ON PHILOSOPHY

*Yu.V. Podoroga.* “Problem” against “Method”, or how to Write a History  
of Modern Philosophy ..... 148

*D.A. Skopin.* Symphonic Concert as a “Technical Milieu” ..... 158

Summary ..... 167

# ФИЛОСОФИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

## Доклады на заседаниях Ученого совета

### Института философии РАН

*В.Г. Лысенко*

#### КАК Я ПОНИМАЮ ИНДИЙСКУЮ ФИЛОСОФИЮ?

*Гусейнов А.А.* – Мы приступаем к нашему первому вопросу – к научному докладу, с которым сегодня выступает Виктория Георгиевна Лысенко. Разрешите мне по традиции сказать буквально несколько слов. Виктория Георгиевна Лысенко нам всем хорошо известна, это главный научный сотрудник нашего института, без всякого преувеличения, самый известный, имеющий всемирное признание, исследователь индийской, прежде всего, буддистской философии. Назову некоторые важнейшие публикации Виктории Георгиевны за последние несколько лет. Это «Универсум Вайшешики», монография, 31 печатный лист, «Ранний буддизм. Религия и философия», учебное пособие, 13 печатных листов; «Прашастапада» – собрание логических текстов, которые мы хорошо знаем, и на нашем нелегком институтском конкурсе эта работа была по достоинству высоко оценена за перевод, вступительный раздел и научный комментарий и получила первую премию. Это большой капитальный труд в 50 печатных листов. Одновременно на английском языке вышла книга в соавторстве с Мишелем Юленом, если я правильно понимаю, это новая интерпретация классической индийской философии. Это тоже солидная работа, составляющая 15–20 печатных листов. Одновременно Виктория Георгиевна перевела три книги с французского – Франсуа Жюльен «В обход и напрямик: стратегия смысла в Древней Греции и Китае», его же «О времени или философия жить» (2005) и Шарль Маламуд «Испечь мир» (издательство «Восточная литература», 23 печатных листа). Ею написано много статей, и особо надо отметить статьи для нашей «Новой философской энциклопедии», их около 80, а также 260 статей – для готовящейся энциклопедии по индийской философии, которая должна скоро выйти. Также надо отметить, что Виктория Георгиевна с 1993 г. является членом ассоциации востоковедов Франции, а также членом совета международной ассоциации санскритологов, и представляет в этой ассоциации Россию. Ну и конечно, ведет преподавательскую работу. И я вас уверяю, это только некоторые показатели её научной и общественной активности за последние годы. Так что, Виктория Георгиевна, мы выражаем Вам уважение и большую признательность за научную работу и, пожалуйста, Вам предоставляется слово.

*Лысенко В.Г.* – Выступать перед вами для меня и большая честь, и серьезный вызов. Одно дело предлагать интерпретацию определенной проблемы европейской философии. Можно сосредоточиться на своей концепции, полагая, что основные общие параметры европейской философской традиции аудитории Института философии известны. Но как рассказать о своем понимании предмета, не известного или мало известного слушателям не только как философская традиция, но более глобально – как элемент определенной культуры и цивилизации? Рассказать об индийской философии, не вводя ее в ее собственный культурный и цивилизационный контекст, невозможно. Вот вам и вызов – за полчаса представить и предмет – индийскую философию как таковую и как элемент индийской цивилизации – и его интерпретацию. Учитывая, что

индийская философская традиция предельно сложна и разнообразна (одних названий философских текстов насчитывается больше восьми тысяч), я успею коснуться только очень общих вещей, не вдаваясь в детали. Словом, это будет нечто, подобное изображению Земли, сделанному из космоса.

Цель моего сегодняшнего доклада – разрушение некоторых западных стереотипов и мифов относительно того, какой должна быть *истинная* философия – тех стереотипов, которые, будучи спроецированы на индийскую мысль, могут привести людей западной культуры к убеждению, что в Индии не только не было, но и не могло быть философии. Кроме того, я кратко обозначу те направления, в которых индийская философская традиция могла бы послужить противовесом западной и внести вклад в развитие сегодняшней, более глобальной, учитывая единое информационное пространство, ситуации философствования.

Начну с тезиса об ином типе рациональности, который мы якобы находим в Индии. По моему мнению, сравнивая индийскую традицию мышления с западной, мы сравниваем разные культурные и цивилизационные рамки, разные типы проблем и их решений, но не разные «рациональности», не радикально разные дискурсы.

Сначала о рамках. Я бы определила их различие как различие прежде всего магистральных антропологических перспектив. В случае западной цивилизации – это центрирование на человеке, или антропоцентризм (человек – центр вселенной, существо высшего порядка наиболее приближенное к Богу, ему служит и животный мир и природа, отсюда роль личности, права человека и т. п.).

Говоря об Индии, необходимо сделать некоторые предварительные пояснения. Здесь господствует идея ретрибутивной силы действия (карма) – действие не исчерпывается при своем совершении, а оставляет в душе совершившего его существа энергетический заряд разной силы, который способствует перерождению этого существа (идея сансары), в той или иной телесной оболочке, одной из которых является человек. Между человеком и другими существами, обладающими душой (атманом), нет непроходимых онтологических границ. Нет глубинных различий не только между человеком и животным миром, но и между человеком и природой, обществом и природой. Статус живого существа в сансаре есть результат действия кармы (его действия), мир же – это, прежде всего, место морального воздаяния по делам, где все подчинено морально-космическому закону – Дхарме, главный смысл которого состоит в разделении обязанностей и функций между разными участниками процесса перерождения. Дхарма есть суммарный эффект обязанностей, они же – добродетели (дхармы) живых существ. Но поскольку перерождение как таковое считается большинством индийских религий источником духкхи – страдания или фрустрации, то высшая цель этих религий заключается в преодолении сансары и достижении мокши (освобождения от сансары).

Почему это считается возможным? Потому, что душа, которая облачается в разные телесные формы, не сводится к индивидуальному принципу, носителю эго, а считается Абсолютом – единым и высшим началом, неподверженным перерождению, началом, которое есть во всех живых существах (в этом смысле все они равны) и может быть ими обнаружено и выявлено.

Таким образом, в индийской цивилизации различаются две антропологические перспективы: человек в обществе – это человек иерархический (выражение Луи Дюмона), исполняющий свою функцию в зависимости от касты, и отшельник, ориентированный на освобождение (мокшу) и рассматривающий свою человеческую оболочку и человеческие способности как средство

преодоления человеческого состояния как такового. Таково – в предельно кратком изложении – основное различие перспектив, в которые встроены наша и индийская философские традиции.

Несмотря на столь фундаментальное различие, когда мы берем индийские философские тексты, мы читаем их как философские тексты. Почему это происходит и что дает нам основание считать, что речь не идет об ином типе рациональности? Тот факт, что индийская мысль, как и европейская, развивалась на основе индоевропейской языковой матрицы. Санскрит ничуть не менее философичен или онтологичен, чем древнегреческий или латынь. В нем различаются бытие как присутствие и бытие как становление (глаголы *as* и *bhu*), субстрат и атрибут, локализованный в этом субстрате (дхармин и дхарма), и более конкретно – субстанция (дравья) и качество (гуна), субстанция и движение (дравья и карман), время и место (кала и диш), субъект познания и объект (вишаин и вишая), субъект и агент (джнятри и картри). В санскрите можно образовывать абстрактные существительные и на основе глаголов, и на основе прилагательных, и даже на основе местоимений, что позволяет оперировать абстракциями и общими терминами, а санскритская эпистемологическая и психологическая терминология даже богаче западной, что вызывает серьезные проблемы при переводе на европейские языки. Это семейное языковое родство выражается не только в сходных категориях, но и в ряде сходных проблематизаций и концептуализаций, например, отношение субстанции и качеств, сущности и явления, части и целого, концепции универсалий, причины и следствия и т. п.

Но я не приверженец лингвистического детерминизма и поэтому не считаю, что философское мышление автоматически продуцируется языком. Для развития философии на санскрите огромную роль сыграло то, что этот язык с очень раннего времени стал объектом лингвистической рефлексии. Великий лингвист Панини (V–IV вв. до н.э.) был не родоначальником, а систематизатором традиции, которая существовала до него (в своем трактате он упоминает 8 имен известных в его время грамматистов). Поскольку система Панини входила в обязательную программу «высшего» брахманского образования, она, естественно, определенным образом формировала мышление брахманских философов. Известный индолог Д.Инголлс сравнивает роль грамматики Панини с ролью геометрии для древнегреческой философии.

Мощное развитие лингвистики способствовало и раннему появлению семантики. Уже во II в. до н.э. великий индийский грамматист Патанджали ставит вопрос об отличии слова от звуков речи, в него входящих, поднимает проблему значения слова (является ли им индивидуальная вещь или родовое свойство). Кроме того, внимание к языку как особой реальности сказалось и на ранней постановке вопроса о соотношении реальности языка и реальности вещей. Школы реалистического направления утверждали параллелизм слов и вещей (принцип корреспонденции). Речь есть своеобразная номенклатура реальных сущностей. Раз существует референт, *артха*, значит, должно быть и слово, а раз есть слово (*шабда*), значит, должна быть и *артха*. Принцип корреспонденции привел к созданию философской концепции универсалий (в школах вайшешика, ньяя и миманса). Предлагается и иной подход к языку, противоположный реалистическому: язык отождествляется с реальностью как ее матрица (концепция лингвистического монизма Бхартрихари, отождествляющая слово и Брахман, высшее сознание). И наконец, третий подход (его развивали буддисты) состоит в том, что язык – это мысленно сконструированная и поэтому условная знаковая система, которую мы чисто

произвольно связываем с реальностью. Буддисты отрицают универсалии и конструируют процедуру смыслополагания таким образом, чтобы избежать постулирования общих сущностей (знаменитая концепция апоха, согласно которой значением слова «корова» является не «коровность», как утверждают реалисты, а то, что корова есть не-лошадь).

Индийская лингвофилософия – и это доказывает большое количество публикаций западных авторов – представляет множество интересных перспектив, которые могут обогатить сегодняшние исследования проблем семантики, языка и мышления, языка и реальности.

Следующий стереотип «истинной философии» связан с нашим убеждением в том, что возникновение философии связано с переходом от мифа к логосу. В Индии ничего подобного не произошло, но это не значит, что там не возникла философия. В ведийской Индии не было связной мифологии, подобной греческой, биографии богов и их функции зависели лишь от ритуального контекста и могли радикально меняться (более или менее связная мифология формировалась практически параллельно философии в эпосе и пуранах). В древности же (примерно X–VIII вв. до н.э.) место мифа занимала ритуалистика, которая, в отличие от греческого мифа, была рационально устроенной системой, основанной на строгой причинно-следственной связи между ритуальным действием (кармой), его прототипом и его результатом (позднее эта причинная связь легла в основу закона кармы, где карма толкуется гораздо шире – как действие вообще, не только физическое, но и вербальное и ментальное). Жертвоприношению приписываются не только космостроительные и социоконструирующие функции, но еще и создание совершенной личности жертвующего. Крайняя формализация ритуальных процедур со стороны жрецов-брахманов вызвала своеобразный «протест» в форме акцента на мистическом откровении как наиболее действенном способе самосовершенствования. Самый радикальный протест был антибрахманским. Буддисты, джайны, адживики и другие аскеты оспаривали не столько ритуал как таковой, сколько его действенность как средства духовной практики. С другой стороны, и внутри брахманизма происходило преодоление ритуалистической парадигмы – либо через мистическое знание-откровение, либо через интериоризацию ритуала, который стал трактоваться как «жертвоприношение мыслью» (так сказано в упанишадах).

Иными словами, мы не находим в Индии такой традиции, от которой логос отмежевывается, раз и навсегда обозначив границы собственной территории. Между традицией и философией сохраняется определенная преемственность (индийские философские школы всегда содержат некий мифологический материал, черпаемый из общеиндийского наследия). Однако почитание традиции в качестве высшего авторитета, или традиционализм, не обязательно влечет за собой догматизм, авторитаризм, отсутствие критики и свободной философской мысли. Конечно, мы можем назвать индийскую мысль традиционалистской, поскольку, во-первых, она ссылается на авторитеты и поэтому философская литература часто носит характер комментария к авторитетным текстам, во-вторых, авторитет в ней выше авторства (порой бывает трудно отделить реальное авторство от мифического), в-третьих, новизна мысли, идей не является ценностью, напротив, ценность определяется приверженностью к древнему источнику.

Однако этот традиционализм не слишком мешает развитию философской мысли. Почему? По той простой причине, что в Индии было огромное множество традиций с их авторитетами, последователи которых соперни-

чали друг с другом в борьбе за умы потенциальных сторонников и покровительство со стороны богатых правителей, и именно эта конкуренция служила наилучшим противоядием догматизму. В Индии получила распространение практика философских диспутов при дворах правителей. Представители различных школ вызывали друг друга на словесную дуэль, которая считалась испытанием не только для словесного мастерства конкретных участников, но и для учений их школ. Победитель получал от правителя различные материальные блага, а побежденный мог потерять не только свою репутацию, но и свободу (стать слугой победителя). В тех условиях, когда твой оппонент, представитель соперничающей школы, не признает авторитетов твоей школы, тебе не оставалось ничего иного, как доказывать свою мысль чисто логическим путем, без ссылок на авторитеты. Так, философ ортодоксальной индуистской школы ведийской экзегезы – миманса – Кумарила Бхатта утверждает, что он – «оплот неверия» (ашрад-дадхам) и говорит о первостепенной важности аргументации (юкти) (соч. «Бхаттика», цит. в «Таттвасанграхе» Шантаракшиты). Именно благодаря диспутам индийские мыслители вынуждены были серьезно заботиться о когерентности своих систем и постоянно совершенствовали логическую аргументацию. Дискуссии переходили и на страницы философских текстов. Когда не было реальных оппонентов, авторы текстов конструировали возможные возражения сами. Вся эта полемика настоятельно требовала развития прежде всего рационалистического знания.

Между тем индийскую мысль чаще всего упрекают в мистицизме. Конечно, для этого есть определенные основания. Например, общеиндийская концепция знания. Знание считается извечным космическим явлением, которое открывается человеку через откровенные тексты, такие как Веды, агамы, слова Будды и других великих учителей. Это высшее Знание представляет эмпирический мир и нашу собственную человеческую личность как иллюзию, обман зрения, следствие неведения (авидья). В откровении основа мира предстает как абсолютное единство бытия и сознания, в котором снимаются ограничения нашего узкого индивидуального я (эго) и мы осознаем себя слитыми с духовной основой мира – высшим Я (Атманом) или Брахманом. Это знание невозможно обрести, получить, достичь, оно всегда в нас, имманентно нашей природе, мы и есть оно. Это и может послужить ответом на основной вопрос индийской философии, который я бы сформулировала так: «Кто Я?» – «я» не в качестве конкретной личности (этим занимается западная мысль), а Я в качестве надперсональной духовной самости. Почему же мы ничего не ведаем об этой сущности в себе? По одной единственной причине – она скрыто от нас покровом авидьи.

Однако не следует думать, что авидья – это простое отсутствие знания. Авидья – это знание, адекватное лишь своему предмету – эмпирическому миру, но неадекватное иной, высшей реальности. Индийская теория достоверного познания основана на идее соразмерности познавательных инструментов (праман) – их предмету (прамея). Чувственные способности (индри) устроены так, чтобы «схватывать» (грихати) предметы зрения, осязания, обоняния и т. п., образуя инструмент, который называется пратьякша (восприятие). Познание того, что в принципе познаваемо, но в данный момент недоступно пратьякше, осуществляется с помощью инструмента логического вывода (анумана), для области же трансцендентного, непознаваемого чувственно и рационально, существует прамана словесного свидетельства

(шабда). Фактически обычному рациональному познанию, а значит, философскому осмыслению, и высшему интуитивному прозрению (озарению, откровению) соответствуют разные реальности: первому – эмпирический мир, второму – трансцендентная реальность, не поддающаяся ни вербализации, ни концептуализации (Атман, Брахман, буддийская Шуньята и т. п.).

Эмпирический мир есть результат праведных, соответствующих дхарме, и неправедных (не соответствующих дхарме) поступков (мыслью, словом и действием) населяющих его живых существ. Разница потенциалов дхармы и адхармы, добра и зла, запускает в действие и поддерживает постоянное перерождение живых существ в разных телесных формах и в разных статусах. Для человека есть две возможности: либо следовать своей дхарме (т. е. долгу своей касты) и обеспечить себе лучшее перерождение, но это не прекратит перерождение, либо стремиться к прекращению перерождений как таковых, а это связано с выходом за пределы социального пространства, то есть с отказом от своей социальной роли и обретением состояния отшельника. Эти две фундаментально противоположные ориентации – социальная и транссоциальная, были связаны, соответственно: первая – с феноменом каст, строгим распределением функций (обязанностей, целей) между разными категориями людей (касты приравнивались к биологическому виду), вторая – с внесоциальным феноменом аскетизма и отшельничества.

В философии первая тенденция выражается в профессиональном умении мыслить и аргументировать определенную точку зрения, т. е. позицию той или иной философской школы, вторая же – в акценте на Откровении, Высшем прозрении, интуитивном открытии истины и преображении всей природы человека с помощью измененных состояний сознания.

Однако надо проводить различие между Откровением и отношением к Откровению. Роль Откровения – это тоже философский вопрос. В отношении к Откровению индийские философы занимали самые разные позиции. Некоторые школы, признавая авторитет Вед (например, вайшешика), тем не менее не считали их свидетельством праманы (инструментом достоверного познания). Те же школы, которые были непосредственно связаны с экзегезой Вед, например, веданта и миманса, тоже обосновывали свою приверженность их авторитету вполне рациональными аргументами. Когда авторитет откровения становится объектом рационального дискурса, то мы уже имеем дело с экзегезой, которую вполне можно считать философской дисциплиной, а не с мистикой. Именно с философской, а не теологической, поскольку ведийское Откровение, о котором размышляет, например, ведантист Шанкара, не связано с Богом и с теизмом.

Можно ли говорить о фундаментальном разрыве между тем, что постигается в Откровении – единая реальность, – и тем, что мы воспринимаем в обычной жизни, – изменчивый и множественный мир, живущий по своим законам и отраженный в структуре нашего языка и мышления? Мой тезис состоит в том, что индийской философии удалось избежать такого разрыва: она соединила высшее Откровение и рациональное знание, как индуизм соединил предельную замкнутость кастовой системы и прорыв в бесконечность санньясы – отрешенности от мира.

На Западе истины философии и истины религии считались соответственно сферами разума и веры. Зазор между религиозными и философскими представлениями тех или иных мыслителей, как правило, заполнялся верой, идея Бога часто служила для затычки дыр в логике философских рассуждений. Вспомним, что для Беркли достоверность ощущений обеспечивается отнюдь не эпистемологическими средствами, а самим Богом, Беркли при-