

№2(5)/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. Лапин*, академик РАН *В.А. Лекторский*,
чл.-корр. РАН *В.В. Миронов*, доктор филос. наук *В.И. Маркин*,
доктор филос. наук *Н.В. Мотрошилова*, кандидат мед. наук *М.А. Пронин*,
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 И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

<i>В.Г. Лысенко.</i> Чувственное и рациональное познание: Индия и Запад (принципы сравнительного анализа)	5
<i>И.А. Бескова.</i> Феномен самосоотнесенности сознания	17

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ И ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ

<i>В.П. Визгин.</i> Александр Викторович Михайлов: штрихи к философской характеристике	30
<i>В.К. Кантор.</i> Перекрестья эмигрантских судеб (письма Ф.А.Степуна к Б.П.Вышеславцеву с приложением речи Ф.А.Степуна о большевизме)	49
<i>Д.А. Скопин.</i> «Гигантский крот», или К логике одного коммуникационного тупика	73

ВОПРОСЫ МОРАЛИ И ПОЛИТИКИ

<i>Катрин Одар.</i> Индивидуальность и солидарность: Дж. Ст. Милль и «новый» солидарный либерализм	84
<i>С.А. Никольский.</i> Глобализация и культурное наследие России: классическая литература и ее интерпретации	98
<i>О.В. Артемьева.</i> Формирование этического языка (на материале новоевропейской этики)	111

СТРАНИЦЫ ИСТОРИИ ИНСТИТУТА ФИЛОСОФИИ

<i>С.Н. Корсаков.</i> О первом проекте «Философской энциклопедии»	122
---	-----

О НОВЫХ ИЗДАНИЯХ

<i>А.В. Иванов.</i> Антитеоретическая история русской философии	149
Аннотации	161
Summary	165
Об авторах	169

TABLE OF CONTENTS

PHILOSOPHY AND SCIENTIFIC KNOWLEDGE

- V.G. Lysenko.* Sense Perception and Rational Knowledge: India and the West
(the Principles of a Comparative Study) 5
- I.A. Beskova.* The Problem of Self-Correlation of Consciousness 17

THEORY AND HISTORY OF CULTURE

- V.P. Vizgin.* Alexandre Mikhailov: an Attempt of a Philosophical Identification 30
- V.K. Kantor.* Crossroads of Emigrant Fortunes (Letters by Fedor Stepun to Boris
Vysheslavtsev, Stepun's Discourse on Bolshevism Appended) 49
- D.A. Skopin.* "The Giant Mole", or the Logic of a Deadlock in Communication 73

ETHICS AND POLITICS

- C. Audard.* Individuality and Solidarity: J.S. Mill and the Invention
of a "New" Solidarity Liberalism 84
- S.A. Nikolsky.* Globalization and the Cultural Heritage in Russia:
the Classical Literature and its Interpretations 98
- O.V. Artemyeva.* Shaping the Language of Modern European Ethics 111

THE INSTITUTE OF PHILOSOPHY: PAGES OF HISTORY

- S.N. Korsakov.* On the Original Project of *The Encyclopaedia of Philosophy* 122

RECENT BOOKS ON PHILOSOPHY

- A.V. Ivanov.* Antitheoretical History of Russian Philosophy 149
- Summary 165

ЧУВСТВЕННОЕ И РАЦИОНАЛЬНОЕ ПОЗНАНИЕ: ИНДИЯ И ЗАПАД (ПРИНЦИПЫ СРАВНИТЕЛЬНОГО АНАЛИЗА)*

Хотя компаративная философия с ее «всеядностью» и отсутствием пие-тета к исторической уникальности «событий» в области мысли может вызы-вать скепсис у многих академических ученых, нельзя забывать, что она является одним из самых доступных и демократичных способов «вписать» инокультурную традицию в горизонты современных проблем и поисков, «подключить» ее к решению наболевших вопросов и тем самым заставить «работать» на нашу собственную культуру.

Это относится и к предмету настоящей статьи – представлениям о чув-ственном восприятии в его отношении к рациональному познанию на Западе и в Индии. Можно ли вообще сравнивать столь разные традиции? Сопоста-вимы ли они? А если сопоставимы, то на каких основаниях? Я исхожу из того, что они сопоставимы¹, и, более того, хочу показать, что они типологи-чески схожи. В первой части статьи я обрисую систему опорных точек, кото-рые могут, на мой взгляд, задать общую плоскость и конкретные параметры сравнительного исследования в этой области философии. Во второй части каждая из традиций будет представлена своими основными проблемами и подходами к их решению.

Взгляды философов на познание, кто бы они ни были, определяются тре-мя возможными способами решения вопроса об отношении познания и его объекта: 1) объект внеположен познанию и сознание познает его таким, каков он «сам по себе», «в действительности», т. е. вне сознания – позиция «пря-мого» реализма, 2) объект внеположен познанию, но познается не таким, каков он «в действительности», а только таким, каким он предстает, пред-ставлен (репрезентирован) в сознании («критический реализм», «репрезен-тативизм»), 3) объект существует лишь в сознании, а не вне него (идеализм, где идея понимается в смысле Локка как любое содержание сознания, а не в смысле Платона, или «феноменализм» – реальны лишь феномены, т. е. явле-ния объекта сознанию, вне них нет ничего).

Проблематизация. Схемы «прямого реализма», «репрезентативизма» и «идеализма», представленные выше в нарочито абстрактной универсалист-ской манере, несмотря на их разное содержательное наполнение в западной и индийской традициях, обнаруживают в них значительное типологическое сходство. Оно касается некоторых принципиальных положений, которые остаются в «сухом остатке» после редукции конкретных контекстуально обу-словленных особенностей каждой из традиций, которые будут рассмотрены позднее. Если с точки зрения «прямого» реализма внешний объект не только реально существует, но и отражается в сознании именно таким, каков он в

* Работа написана при финансовой поддержке РФФИ грант № 10-06-00433а.

¹ Их соизмеримость определяется, на мой взгляд, индо-европейской общностью их языко-вого субстрата. См. мой доклад «Как я понимаю индийскую философию» (Филос. журн. 2010. № 1(4). С. 5–17).

реальности, т. е. сознание способно как бы «фотографировать» его, то репрезентативизм является реализмом в том отношении, что утверждает существование внешнего объекта лишь в качестве причины познания. Однако, проводя различие между тем, что мы воспринимаем (содержанием познания) и тем, чем это восприятие вызвано, его причиной, т. е. между нашими идеями и внешними субстанциями, побуждающими их возникновение, репрезентативизм одновременно выступает и как «идеализм» (где идея, понимается опять-таки в смысле Локка). Отрицая, что объекты, которые мы воспринимаем, совершенно независимы от нашего восприятия и существуют вне него, «репрезентативизм» вместе с тем не признает, что восприятие – это познание внешних субстанций как они есть. Идеализм же делает следующий шаг – он просто отождествляет воспринимаемый объект с его восприятием, т. е. отсекает за ненадобностью внешнюю причину восприятия – сам объект. Логика здесь проста: если невозможно воспринять внешний объект как он есть, как можно утверждать, что он является причиной познания? Как может допущение о существовании внешнего объекта помочь нам в объяснении содержания познания? Логическая операция, осуществляемая идеализмом по отношению к репрезентативизму, – это бритва Оккама, которая отсекает лишние сущности (принцип экономии мышления). Однако противоположности, как известно, сходятся – тезис о том, что воспринимаемый объект тождественен его восприятию, разделяет и «прямой реализм», придавая ему прямо противоположный смысл: не восприятие определяет объект, а объект – восприятие.

Реализм во всех своих формах («прямой» и «критический», т. е. «репрезентативизм») в качестве доказательства своей истинности ссылается на переживание прямого контакта с реальным миром и ощущение реальности воспринимаемого. Идеализм считает это ощущение иллюзорным и обманчивым: для Беркли, как и для буддийского философа V–VI вв. н. э. Дигнаги, – это лишь проекция, создаваемая разумом (у другого буддийского философа, последователя Дигнаги – Дхармакирти, VII в. – это способность «отражения» выглядеть как внешняя реальность).

Из-за своего «наивного» доверия к чувствам прямой реализм испытывает трудности в объяснении оптических иллюзий: мы отчетливо видим стержень в стакане воды преломленным, хотя на самом деле он прям, – значит, восприятия и ощущения далеко не всегда точно отражают внешние объекты. У репрезентативизма другая принципиальная трудность: если провести различие между внешними субстанциями и воспринимаемыми объектами, то ставится под угрозу наша способность воспринимать сами эти субстанции. Как можем мы узнать, какие они, если воспринимаемые объекты на них не похожи? Наконец, по отношению к идеалистическим или феноменологическим теориям возникает вопрос: если все вещи суть лишь наши представления, как объяснить восприятия одних и тех же объектов разными людьми и как провести грань между подлинным восприятием и иллюзией, сном и реальностью?

Каждая из обозначенных позиций имела соответствующий набор связанных с ней положений. Реализм (в обеих формах) требовал удостоверения истинности познания через его соответствие внешнему объекту, для идеализма на первый план выступает внутренняя когерентность идей. Строго говоря, прямым реалистам пассивно отражательная функция познания важнее, чем творческая, синтезирующая, поэтому у них познание познает только внешний объект, а не самое себя, но как только акцент переносится с внешнего объекта на внутренний, возникает проблема: откуда мы знаем, что познаем? Не случайно репрезентативистские и идеалистические теории, как правило, признают реф-

лексивный характер познания (рефлексия у Локка, *свасамведана*, или самосознание, у Дигнаги и Дхармакирти). Реализм, признавая объект отправной точкой и основной опорой познания, допускал, что в отношении последнего могут быть применены разные познавательные инструменты (у Локка возможность восприятия первичных качеств, например формы, зрением и осязанием непосредственно и опосредованно – через идеи; в Индии концепция *праманасамплава* – сотрудничества разных инструментов достоверного познания в познании одного и того же объекта), для идеализма не объект определяет познание, а познание – объект, поэтому разным инструментам соответствуют разные объекты (в Индии – буддийская концепция *прамана-вьявастха*, специализация каждого из инструментов достоверного познания только на своем объекте и, соответственно неприменимость к объекту другого инструмента, или *праманы*, в качестве образца приводится специализации чувственных познаний: зрение – форма, цвет, но не запах или вкус и т. п.).

Обе эпистемологические традиции – западная и индийская – делят чувственное восприятие на непосредственное и опосредованное. Возникает вопрос, является ли это деление – в европейских терминах «ощущение» и «восприятие», а в индийских неконструирующее (*нирвикальпака*) и конструирующее (*савикальпака*) познание (*джняна*) – действенным во всех трех эпистемологических парадигмах или оно относится лишь к тем теориям, которые признают реальное существование внешнего объекта и возможность его познавательного отражения, т. е. к концепциям прямого реализма? Вопрос мотивирован тем, что именно в реалистических концепциях внешний объект является тем *иным* познания, доступ к которому может быть либо непосредственным (через чувства), либо опосредованным (через разум). История эпистемологических доктрин, как на Западе, так и в Индии, показывает, что концепция непосредственности ощущений (*sensation, sensum*) и опосредованности восприятия (*perception, percipit*) может разделяться как сторонниками прямого реализма, так и приверженцами репрезентативизма и идеализма. У последних в роли объектов внешних сознанию, но тем не менее являющихся частью познавательного процесса, а не внешнего мира, являются идеи-ощущения, вызываемые силами-качествами реальных объектов (как у Локка) или Богом (как у Беркли) или «отпечатками», оставляемыми предыдущим опытом объекта (как в буддизме йогачары), и познаваемые либо непосредственно через ощущение, либо опосредованно через логический вывод. В этих последних теориях ощущение (непосредственное восприятие) и опосредованное восприятие отличаются по своей ясности и отчетливости. Ясное и отчетливое ощущение предпочтительнее смутного и неопределенного, но не потому, что оно более адекватно отражает свой внешний объект (его все равно нельзя «отразить»), а лишь потому, что оно более внятно сигнализирует о наличии той силы, с которой нам необходимо считаться в опыте. В идеалистических (феноменологических) построениях, где все познание протекает лишь в пределах реальности, создаваемой самим сознанием, эти сигналы продолжают сохранять свое значение (поскольку объект внеположен актуальному познавательному акту, находясь тем не менее в глубинном уровне сознания в виде «семени» – идея *алая-виджняны*, или «сокровищницы сознания», где хранятся все потенции опыта), но сама непосредственность перестает играть столь важную эпистемологическую роль.

Предложенные выше схемы, как можно заметить, являются скорее логическими реконструкциями и абстракциями, чем реальными концепциями, но они помогают лучше уяснить суть вопроса, который нам предстоит исследовать.

довать на очень сложном компаративном материале. Однако для такого рода исследования необходимо понимать, каков был контекст, или «обрамление» интересующих нас идей.

Запад. В западных теориях восприятия основная эпистемологическая интрига разворачивалась вокруг вопроса об источнике познания – является ли им чувственный опыт (эмпиризм) или разум (врожденные идеи – рационализм). В рамках эмпиризма большинство философов искали источник знания в ощущениях – «нет ничего в интеллекте, чего бы не было ранее в чувствах» (сенсуализм) – Бэкон, Гоббс, Локк, Кондильяк, Беркли, Юм. Однако даже в пределах одной и той же теории, например, теории идей Локка, которая считается классическим образцом эмпиризма, могут содержаться и принципы прямого реализма (например, тезис Локка о непосредственной познаваемости т. н. «первичных качеств» – плотности и протяженности), и положения репрезентативизма (у Локка – познание «вторичных качеств»). А если взять английскую традицию философии эмпиризма, то в нее включают и репрезентативизм Локка с его опорой на дискретные ощущения, комбинируемые в восприятии, и прямой реализм Томаса Рида (философия «здорового смысла») с его акцентом на целостности и неделимости познавательного освоения внешнего объекта восприятием. То есть в рамках эмпиризма ощущение, отдельное от восприятия, может как признаваться, так и отвергаться, но это не будет совпадать с признанием и отрицанием непосредственности (Рид считает, что именно восприятие схватывает объект целостно и непосредственно – ср. гештальт-психология). Получается, что невозможно установить причинно-следственную связь между признанием важной роли ощущения и тезисом о возможности непосредственного доступа к объекту познания. Более того, восприятие физического объекта может быть непосредственным, даже если оно каузально зависимо от ощущения (например, у Рида восприятие розы зависит от ощущения ее запаха, но это не делает его опосредованным)². Беркли, наследовавший идеи Локка, доказывает, что допущение у них внешнего источника в виде мельчайших тел ничего не дает познанию: «...если мы уступим материалистам их внешние тела, то материалисты, по их собственному признанию, также мало будут в состоянии узнать, как производятся наши идеи, так как они сами признают себя неспособными понять, каким образом тело может действовать на дух или как возможно, чтобы идея запечатлевалась в духе. Отсюда очевидно, что возникновение идей и ощущений в нашем духе не может служить основанием для предположения материи или телесных субстанций, так как это возникновение остается одинаково необъяснимым как при таком предположении, так и без него»³.

Позиция Беркли не поддается однозначной классификации. С одной стороны, он принадлежит сенсуалистической и эмпирической традиции и в этом отношении его идеализм может быть понят как редукция физических тел к совокупности идей (цвета, формы, протяженности и т. п.), а их существование – к их восприятию («существовать – значит быть воспринятым»), что может с таким же успехом трактоваться как «феноменализм» (объект – это то, что явлено нашему сознанию). Вместе с тем он, как и рационалисты, Декарт и Лейбниц, отводил активную и творческую (конструктивную) роль в познании разуму («духам») и, прежде всего, Божественному разуму. Симптоматично, что в системе Беркли сохраняется противопоставление непосредственного–опосредо-

² Pappas G. Sensation and Perception in Reid // *Nous*. 23. 1989. P. 160.

³ Беркли Дж. Трактат о принципах человеческого знания. Введение, § 19 // *Беркли Дж. Соч. М., 2000. С. 179.*

ванного. Его следует понимать в терминах оппозиции «пассивное–активное»: непосредственно мы воспринимаем лишь то, что нам дано в ощущениях – идеи, первичные и вторичные. Это и есть самое достоверное «объективное» познание, все остальное более «субъективно», поскольку создается «духами», наделенными активностью и волей. Так как важную роль Беркли отводил ощущению, его можно было бы назвать «сенсуалистом», однако достоверность ощущений обеспечивается отнюдь не эпистемологическими средствами, а господом Богом, поэтому, в конечном итоге, в своей эпистемологии он больше теолог, чем философ. Приравняв существование вещей к их восприятию индивидуальным сознанием, Беркли прибегает к идее Бога и чтобы решить проблему непрерывности существования вещей, которые не воспринимаются (мы закрыли глаза и мир исчез?).

Там, где Беркли делает из репрезентативизма Локка теистические выводы (источник ощущений не внешний объект, а Бог), Юм развивает философский скептицизм (мы вообще не можем судить об этом источнике, то, с чем мы имеем дело, – лишь впечатления). Симптоматично, что Юм вообще исключает ощущения из своей теоретико-познавательной системы. В их роли выступают у него «впечатления» (*impressions*)⁴: ум снимает «копию» с первоначального впечатления и образует «идею» – «менее живое восприятие». Идеи сохраняются также и в случае исчезновения породивших их восприятий.

Кант, с одной стороны, следуя Юму, углубил пропасть между содержанием восприятия (феномены) и его источником (мир непознаваемых «идей в себе»), с другой – вопреки Юму и рационалистам, утверждавшим, что априорное может исходить только из разума, признал возможность априорных чувственных созерцаний (пространство и время) и априорных синтетических суждений. В трансцендентальном идеализме Канта противопоставление рационального и опытного потеряло прежний смысл: априоризм у Канта есть теория опытного познания. Рационализм и эмпиризм были таким образом синтезированы.

Как это сказалось на проблеме восприятия? Можно сказать, что Кант остался репрезентативистом, как и Локк, но в отличие от последнего признал непосредственный характер не только ощущений, но и чувственных априорных созерцаний пространства и времени. Кроме того, он фактически первым из европейских философов поставил вопрос об изучении самого нашего познания и его возможностей вне всякого теологического контекста.

Индия. Именно этот вопрос, оказавший существенное влияние на все дальнейшее развитие европейской философии, оказался системообразующим и для истории индийской философии. Здесь ситуация во многом определялась буддийской философией, в которой эпистемология выдвинулась на первый план философского дискурса и стала задавать тон всей остальной индийской мысли. В отличие от других индийских мыслителей, буддисты скептически относились к возможности построения онтологических концепций реальности и сомневались в их целесообразности. Будда причислял вопросы о характере мироздания (конечен или бесконечен мир) к категории *авьяката*, не имеющих категорического решения, и всячески подчеркивал, что подобные вопросы лишь отвлекают от самой важной задачи буддийского адепта – стремиться к освобождению (*нирвана*) от страданий. По некоторым

⁴ «Под термином *впечатления* я подразумеваю все наши более живые восприятия, когда мы слышим, видим, осязаем, любим, ненавидим, желаем, хотим. Впечатления отличны от идей, т. е. от менее живых восприятий, создаваемых нами, когда мы мыслим о каком-нибудь из вышеупомянутых ощущений или душевных движений» (*Юм Д.* Исследование о человеческом разумении. Гл. 2: О происхождении идей / Пер. С.И.Церетели. М.: Прогресс, 1995).

причинам, объяснение которых увело бы нас в сторону от обсуждаемой темы, буддисты больше других индийских философов занимались изучением человеческой психики и способами ее «спасительного» преобразования с помощью различных медитативных практик. В этой «сотериологической программе» важную роль играло изучение возможностей и способов познания. Выделение эпистемологии – *праманавада*, буквально учении об инструментах достоверного познания – в отдельную дисциплину, которое произошло примерно в IV–V вв., было во многом связано с влиянием этой буддийской «программы». Ее же самое стимулировал вызов, брошенный всем индийским философам, включая самих буддистов, буддистом Нагарджуной (II в.), критиком и ниспровергателем всех существовавших в его время философских доктрин. Доказывая их несостоятельность (методом сведения к абсурду – *прасанга*), он тем самым ставил под сомнение саму способность человеческого познания истины.

Иногда философское учение Нагарджуны называют «скептицизмом», и в этом отношении его роль в возникновении *праманавады* Дигнаги можно сопоставить с ролью скептицизма Юма в возникновении критического реализма Канта. Однако на этом сходство заканчивается. Цели этих критических демаршей были совершенно разные. Кант хотел построить метафизику на научных основаниях. Дигнага же стремился восстановить авторитет познания для сотериологических целей. Каждый из них действовал в пределах определенной системы ценностей. Кант был наследником философской традиции, в которой философия понималась прежде всего как онтологическая система, а эпистемология рассматривалась как более или менее успешная «поддержка» этой системы (то, с чем она не справлялась, перемещалось из области знания в область веры – яркий пример тому теизм Беркли). С другой стороны, Кант был воодушевлен идеалом науки и хотел, чтобы философия соответствовала этому идеалу. Дигнага сформировался как мыслитель в традиции, в которой многие теории создавались в особой «лаборатории» – лаборатории медитации, где они и «верифицировались» на практике. Буддийские школы спорили по поводу разных концептуализаций и интерпретаций медитативного опыта.

Известно, что Будда неизменно адаптировал свое слово к запросам и возможностям аудитории (принцип *упая каушалья* – искусных средств [обращения людей в буддизм]). Перед простыми мирянами он рассуждал в категориях «выгодно»–«невыгодно», монахам (*бхиккху*) говорил об освобождении от перерождений (*сансара*); с теми, кто практиковал йогу, вел беседы о разных стадиях медитации и т. п. Особую категорию слушателей Будды составляли те, кого буддистские тексты называют *винну пурисо* – «разумные мужи». Это были «интеллигенты» шраманской эпохи: брахманы, неудовлетворенные объяснениями, которые давала ведийская ритуалистическая религия, правители (кшатрии), стремящиеся обрести мудрость (например, царь Джанака, о котором сообщают и упанишады и буддийские тексты), скептики, жаждущие обрести «твердую почву» и т. п. Именно они составляли среду, из которой рекрутировались последователи разных общин. Именно на них рассчитаны «философские аргументы», именно их убеждают логически связанные объяснения. Дискуссии между представителями разных религиозных общин времен Будды, о которых мы узнаем из текстов, послужив благодатной почвой для зарождения философской мысли, дали импульс общеиндийской традиции полемики, сыгравшей решающую роль в развитии индийской систематической философии. Ее классический период был связан с дискуссией между философами ортодоксального направления и буддистами прежде всего по проблеме познания.