

№1(6)/2011

Российская Академия Наук  
Институт Философии

# ФИЛОСОФСКИЙ журнал



Москва  
2011

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. Стётин*, чл.-корр. РАН *Б.Г. Юдин*

Зав. редакцией – *Ю.Г. Россиус*

## **В НОМЕРЕ**

*А.В. Смирнов.* Возможна ли не-западная философия? ..... 5

### **ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ И ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ**

*Д. Бараиш.* Зачем помнить историческое прошлое? ..... 10

*С.В. Месяц.* Платоновская концепция дискурсивного знания ..... 20

*А.А. Столяров.* К будущему изданию фрагментов Посидония ..... 31

*П.С. Гуревич.* Артур Шопенгауэр как философский антрополог ..... 54

### **ПОИСКИ НОВОГО ЯЗЫКА В ФИЛОСОФИИ**

*Ж.-Л. Нанси.* Психоанализ ..... 70

*Ж.-Л. Нанси.* Фрейд – так сказать ..... 73

*Л. Хеджиян.* Отрицание закрытости ..... 78

### **ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ**

*Ю.С. Моркина.* Моделирование в исследовании дискурса о научном знании (социальная эпистемология как неклассическая) ..... 86

### **ВОПРОСЫ МОРАЛИ**

*А.В. Прокофьев.* Моральная ответственность в политике: взгляд через призму этики меньшего зла ..... 103

*Р.Г. Апресян.* Нравоперемена Ахилла: к первичному генезису морали ..... 115

### **СТРАНИЦЫ ИСТОРИИ ИНСТИТУТА ФИЛОСОФИИ**

*С.Н. Корсаков.* Институт философии в годы Великой Отечественной войны ..... 134

### **О НОВЫХ ИЗДАНИЯХ**

*А.Е. Смелянский.* «Парменид» как своевременный и неуместный текст ..... 148

Открытое письмо главному редактору и редколлегии  
«Философского журнала» ..... 156

Аннотации ..... 159

Summary ..... 163

Об авторах ..... 167

## TABLE OF CONTENTS

<i>A. V. Smirnov. Is a non-Western Philosophy Possible?</i> .....	5
---	---

### PROBLEMS IN THEORY AND HISTORY OF CULTURE

<i>J.A. Barash. Why Remember the Historical Past</i> .....	10
<i>S.V. Messiats. Plato's Concept of Discursive Knowledge</i> .....	20
<i>A.A. Stolyarov. Towards a New Edition of the Fragments of Posidonius</i> .....	31
<i>P.S. Gurevich. Arthur Schopenhauer as Philosophical Anthropologist</i> .....	54

### IN SEARCH OF A NEW LANGUAGE FOR PHILOSOPHY

<i>Jean-Luc Nancy. Psychoanalysis</i> .....	70
<i>Jean-Luc Nancy. Freud – So to Speak</i> .....	73
<i>Lyn Hejinian. Rejection of Closure</i> .....	78

### PHILOSOPHY AND SCIENTIFIC KNOWLEDGE

<i>Yu. S. Morkina. The Use of Modelling in the Analysis of Discourse about Scientific Knowledge (Social Epistemology as a Non-Classic One)</i> .....	86
--	----

### PROBLEMS IN ETHICS

<i>A. V. Prokofyev. Moral Responsibility in Politics in the Light of the Lesser Evil Ethics</i> .....	103
<i>R.G. Apressyan. The Moral Change in Achilles: towards an Incipient Genealogy of Morality</i> .....	115

### THE INSTITUTE OF PHILOSOPHY: PAGES OF HISTORY

<i>S.N. Korsakov. The Institute of Philosophy during the War (1941–1945)</i> .....	134
--	-----

### RECENT BOOKS ON PHILOSOPHY

<i>A.E. Smulyansky. The Parmenides, a Text Both Timely and Untimely</i> .....	148
Summary .....	163

## **ВОЗМОЖНА ЛИ НЕ-ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ?**

В последние десятилетия много говорилось о «не-западной философии». Многочисленные издания по философии, выпущенные в западном мире, содержат разделы, посвященные не-западной философии. Вместе с тем термин «не-западная» в таких работах обычно не проясняется, а значение не-западного философствования для развития философии (что в данном случае означает «философии западного мира»), как правило, не обсуждается.

Ясно, что «не-западное» обозначает попросту всё, что располагается за пределами Запада. Этот термин ничего не сообщает о том, что подразумевается под «всем, что располагается за пределами Запада». Само по себе отрицание западного характера философствования не дает никакого представления о природе «не-западной» философии.

Совершенно очевидно, что термин «не-западный» был запущен вместо доброго старого слова «восточный (ориентальный)», который попал под подозрение в большей части западного мира благодаря «Ориентализму» Э.Саида. Я ни в коей мере не отношу себя к многочисленной группе сторонников Саида, однако одно из его утверждений представляется мне обоснованным. Саид утверждает, что Запад не смог разглядеть подлинную природу не-западных цивилизаций, а потому «ориентальный (восточный)» в западном словоупотреблении фактически означает «низший».

Представим на минуту, что этот тезис Саида оправдан. Неужели термин «не-западный» в каком-либо отношении лучше, нежели «восточный (ориентальный)»? Приближает ли он нас к тому, что Саид подразумевает под подлинной природой не-западных цивилизаций, не-западного мышления и не-западной философии? Конечно же, нет. Отрицание, будучи чистым отрицанием, бессмысленно. Чтобы отрицание имело смысл, нам необходимо знать, чем являются отрицающее и отрицаемое вкупе; иными словами, каково значение, общее для них. В данном случае нам необходимо знать, чем вкупе являются «западная» и «не-западная» философии; каково общее для них значение?

Ответить на этот вопрос как будто нетрудно. Западная и не-западная философии вместе составляют просто философию. Но что такое философия? И что такое «западная философия», вычитая которую из «философии вообще» как рода, мы получим «не-западную философию» как второй вид того же рода?

Конечно же, я не буду давать определение или развернутое описание философии. Вместо этого я выдвину тезис, с которым, надеюсь, все согласятся. Философия – это попытка универсализировать мир. Я не утверждаю, что философия целиком сводится к этому стремлению и что в ней больше ничего нет. Я лишь говорю, что такое стремление всегда присутствует в философии, явно или неявно.

Приняв этот отправной пункт, мы должны будем ответить на два вопроса. Во-первых, что значит «универсализировать мир»? И, во-вторых, универсализуем ли мир?

Универсализировать мир значит построить его связанное описание. С этой точки зрения философия представляет собой попытку вскрыть основание, позволяющее дать связанное описание мира. Универсальный характер философии

фии не означает, что философия говорит обо всём. Он означает, что философия показывает, *как* можно говорить обо всём *связно*. Философия стремится показать, как избежать разрывов (подобных разрыву между бытием и становлением), разбивающих наше описание универсума на плохо сообщающиеся части; иными словами, на несводимые друг к другу сегменты.

Перейдем ко второму вопросу и оттолкнёмся от очень простого наблюдения. Мир имеет много аспектов. С помощью грамматических категорий лингвисты классифицируют слова языка, относящиеся к этим различным аспектам мира. Так, в английском, русском и других языках имеются категории глагола, существительного, местоимения, прилагательного и т. д. А понятие философской категории в аристотелевском толковании указывает на различные аспекты универсума, которые как таковые несводимы один к другому.

Обсуждая поставленный вопрос с точки зрения устройства нашей речи и нашей мысли, мы смогли заметить крайне важную, если не сказать фундаментальную, черту нашего способа осмысления мира, а именно – категориальное разбиение, характерное равно для языка и мышления.

Остановимся на философском понятии категории, его значении для вопроса о сводимости различных аспектов мира и следствиях этого для построения связного описания универсума. Речь пойдет об аристотелевских десяти категориях.

Категории служат высшими родами, не имеющими вышестоящего рода. Это означает, что мир, рассмотренный с этой точки зрения (с точки зрения категориального деления), распадается на не связанные один с другим сегменты. Внутри каждой категории мы можем двигаться по родо-видовой лестнице вверх или вниз, но не можем перейти границы категории. Мы не можем найти ничего общего между, скажем, категорией «субстанция» и категорией «действовать»: если бы такое общее существовало, оно оказалось бы родом, объединяющим эти две категории.

Итак, высшие роды не имеют общего рода. Однако имеется категория бытия, к которой все роды находятся, так сказать, в равном отношении. Все категории выражают модусы бытия, и *в этом* смысле являются одним и тем же. Они приходят к единству постольку, поскольку мы рассматриваем универсум с точки зрения единства бытия. Единство бытия, которое Ж.Делёз однажды назвал стержнем западной мысли, делает не только возможным, но и необходимым пересечь границы категорий и преодолеть их несводимость. Категории, не имеющие ничего общего как таковые, т. е. как обозначающие различные аспекты универсума, с точки зрения единства бытия оказываются едины.

Что это, просто уловка? Неужели философия играет словами с целью совместить несовместимое, сделать несводимое – сводимым? Ничуть. Бытие не является чем-то общим для высших родов и не может быть обнаружено в них как общий знаменатель или общая часть. Категории находят своё единство в единстве бытия *не так*, как род объединяет свои виды. Категории оказываются едиными, поскольку они суть модусы бытия, или, попросту, поскольку они *суть*.

Лишь потому, что связка «быть» используется для связывания категорий друг с другом, эти категории *суть* одно и то же; и лишь поскольку они суть одно, они могут быть соединены связкой «быть». Говоря, например, «камень есть катящийся», мы связываем категорию действующего («катящийся») с категорией субстанции («камень») связкой «есть». Здесь субстанция и дей-

ствие едины, поскольку действие служит модусом бытия субстанции; и, наоборот, они едины потому и постольку, поскольку действие рассматривается как модус бытия субстанции.

Итак, бытие и связка «быть» не просто близки или происходят одно от другого. Об этом говорилось немало, но я вовсе не имею в виду сведение мысли к языку. Я хочу сказать другое: связка «быть» объединяет категории не случайным образом. «Быть» означает «быть модусом субстанции» и в этом смысле принадлежать к категории субстанции, т. е. быть субстанциализированным. Бытие и субстанциальность – одно и то же постольку, поскольку единство бытия – это единство субстанциальности.

В нашей речи минимальной, так сказать, атомарной единицей осмысленности служит фраза. Во фразе, понятой как пропозиция, явно или неявно используется связка «быть». Опущенная связка может быть восстановлена: в русском мы обычно опускаем её, тогда как английский язык, напротив, склонен к её явному употреблению.

Подытожим. Связка делает возможной связную речь благодаря тому, что преодолевает несовместимость категорий. Это верно как для философии, так и для обычной речи. Связка «быть» выражает тот способ, каким «бытие» преодолевает несовместимость категорий, превращая их в модусы, или аспекты, субстанции, и позволяя выстроить связное описание универсума с точки зрения единства бытия, или единства субстанциальности. Такая субстанциальная картина мира была выработана греками и в целом воспринята западным миром.

Вернемся к основному вопросу статьи. Если не-западная философия возможна, то она возможна как иной способ универсализации мира. Это означает, что подобная картина мира должна быть несубстанциальной. Это также означает, что здесь должна использоваться другая связка для объединения категорий в не-субстанциальное единство как в обычной речи, так и в теоретической мысли.

Возможно ли это?

Существуют многочисленные традиции мысли, не принадлежащие западному миру и потому носящие название не-западных. Обо всех сразу говорить невозможно, поскольку одни из них отличаются от других не меньше, чем любая из них от западной. Я буду говорить об арабской мысли.

Рассмотрим сперва обычную речь. В арабском имеется глагол «быть»; более того, в нём есть даже два слова, передающих это значение: *ваджада* и *кана*. Арабский схож с русским и некоторыми другими языками в том, что связка в нём обычно не употребляется. Она, однако, подразумевается и потому может быть восстановлена. Но она никогда не восстанавливается с использованием тех двух глаголов, которые передают в арабском значение «быть». Более того, арабская связка вообще не является глаголом: связкой здесь служит местоимение *хува* «он(о)».

Так что из этого? Пусть связка в арабском отличается от «быть». Является ли это различие номинальным или существенным?

Я утверждаю, что в данном случае мы имеем дело не просто с различием имён, но с различием функций. Более того, эти две связки, «быть» и *хува* «он(о)», не просто различны; они несовместимы. Это означает, что они не могут заменять друг друга и употребляться одна вместо другой.

В подтверждение этого тезиса можно было бы сказать многое, но я ограничусь одним простым примером, давая арабские фразы в пословном русском переводе.

Возьмём арабскую фразу, в которой связка опущена: *'ана мутакаллим* «я говорящий». Я даю буквальный русский перевод арабской фразы: в арабском связка опущена, но такая арабская фраза правильна. В русском переводе связка отсутствует, как и в арабской фразе, но в отличие от арабской, русская фраза неправильна. Попробуем восстановить связку в арабской фразе и посмотрим, будет ли она восстановлена в дословном русском переводе. Для арабского естественный способ восстановить связку – *'ана хува мутакаллим* «я он говорящий». В арабской фразе связка восстановлена, однако в дословном русском переводе она по-прежнему отсутствует.

Таким образом, арабская связка *хува* «он(о)» не может функционировать как связка в русской фразе.

Попробуем теперь восстановить связку в арабской фразе, используя один из арабских эквивалентов глагола «быть». Мы получим *'ана акуну мутакаллиман* «я есть говорящий». Эта русская фраза совершенно правильна. Арабская звучит неуклюже, хотя не является неправильной; важно, однако, что в ней так и не восстановлена связка. Её можно восстановить, но опять-таки в качестве *хува* «он(о)»: *'ана хува акуну мутакаллиман* «я он есть говорящий». Такая русская фраза бессмысленна, однако соответствующая ей арабская фраза правильна.

Таким образом, глагол «быть», добавленный в арабскую фразу, не функционирует как связка, и такая фраза всё ещё нуждается в восстановлении связки.

Несовместимость связок в русском и арабском служит первой подсказкой к тому, каким является арабский взгляд на мир. Чтобы развить эту подсказку, вернёмся на почву философии.

Мы видели, что связка «быть» в западной мысли непосредственно связана с высшей онтологической категорией бытия. Как обстоит дело с арабской связкой *хува* «он(о)»?

*Хува* «он(о)» прямо связано с *хувиййа* «оность», одной из излюбленных категорий арабоязычной философии. Говоря о вещи как таковой, о чистой вещи, здесь имеют в виду именно *хувиййа* «оность».

Отметим два крайне важных аспекта этой категории. Во-первых, с точки зрения арабоязычных философов, *хувиййа* «оность» ничего не добавляет к понятию вещи. Во-вторых, *хувиййа* «оность» равна *субут* «утвержденности», но не *вуджуд* «бытию». Что касается *вуджуд* «бытия», то оно добавляется к чистой вещи и считается её атрибутом, равно как *'адам* «небытие», которое наряду с бытием служит атрибутом чистой вещи.

Классическая арабская философия, начиная с её первой школы – мутазилитов и заканчивая суфиями, прошла сложную эволюцию, которая отнюдь не сводится к истории опирающейся на античность школы фальсафа. Сказанное выше о трёх основных онтологических категориях арабской философии: *субут* «утвержденность», *вуджуд* «бытие» и *'адам* «небытие», – намечает основное направление дискуссии, оставляя в стороне многие важные и второстепенные детали. И всё же данное заключение остается верным: за исключением переводов и комментариев греческих текстов (и целой традиции, развившейся в этом русле), арабоязычная философия отождествляет чистую вещь не с *вуджуд* «бытием», а с *субут* «утвержденностью».

Такова вторая, более существенная подсказка относительно того, каким образом арабская мысль стремится универсализировать мир. Чтобы нащупать этот способ, нам следует сделать ещё один шаг и ответить на вопрос: что именно подразумевается под «утвержденностью» и какова разница между утвержденностью и бытием?

Эти две категории различаются так же, как различаются процесс и субстанция. «Утвержденность» соответствует процессуальному взгляду на мир, тогда как «бытие» связано с субстанциальной картиной мира. Понять и универсализировать мир по-арабски значит воспринять его как собрание вещей-процессов, а не собрание вещей-субстанций.

Это верно для арабского языка с его ярко выраженным предпочтением процессуальных способов выражения. Чтобы сделать это понятным для тех, кто не владеет арабским, я скажу, что этот язык настраивает нас на то, чтобы видеть, к примеру, не «стрелу, которая летит», но, скорее, «пролетание летящей стрелы», не «камень, который катится по склону», но «качение камня по склону». Процесс утверждён между действующим и претерпевающим, и именно эту утвержденность арабоязычная философия разрабатывает как понятие чистой вещи. Но это, конечно же, вещь-процесс, а не вещь-субстанция.

Какое значение всё это имеет для понимания арабской мысли и арабской культуры? Такое значение невозможно переоценить, поскольку арабская культура в её различных сегментах выстраивается именно как процессуальная. Приведу лишь один пример. Исламская этика базируется не на понятии *фадила* «добродетель», а на понятии *'амал* «поступок» (точнее было бы сказать, передавая процессуальность, «поступание»), трактуя поступок («поступание») как процесс, утверждённый между *ниййа* «намерением» как активной стороной и *фи'л* «действованием» как пассивной стороной этого процесса. Арабоязычные этические теории, возникшие в результате перевода и комментариев греческих авторов, напротив, разрабатывают в качестве центральных субстанциально-ориентированные понятия *фадила* «добродетель» и *разиля* «порок». Контрастом между процессуальным и субстанциальным взглядами на мир объясняется факт, на который указывают исследователи исламской этики, отмечая с некоторым удивлением, что греческие этические теории оказали малое влияние на собственно исламскую этику.

Перейду к заключению. Опыт арабской культуры является опытом построения связного описания универсума на основе процессуальности. Процесс здесь никоим образом не сводится к аспекту субстанции, но составляет отправной пункт в попытке целостной универсализации мира. Это служит положительным ответом на вопрос, поставленный как название данной статьи.

# ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ И ТЕОРИИ КУЛЬТУРЫ

*Джеффри Эндрю Бараш*

## ЗАЧЕМ ПОМНИТЬ ИСТОРИЧЕСКОЕ ПРОШЛОЕ?

### Размышления об историческом скептицизме

Задав себе этот, казалось бы, простой вопрос: «Зачем нужно помнить историческое прошлое?», – я решил в данной небольшой работе поразмыслить о скептицизме в отношении нашей способности постичь в какой-то мере «реальность» исторического прошлого. Под термином «историческое прошлое» я понимаю то прошлое, которое предшествует опыту любого живущего ныне индивида и не подвластно ни личному, ни групповому воспоминанию; оно, следовательно, никогда не может стать объектом воспоминания в строгом смысле слова. Оно выводится из давних воспоминаний людей, живших в другое время, и, по удачному выражению Цицерона, имеет отношение к «деяниям, находящимся за пределами нашей памяти»<sup>1</sup>. Будучи отдаленным от памяти нынешних дней, историческое прошлое является в лучшем случае опосредованной или «заимствованной» памятью, которая, однако, не дана нам в виде отчетливо идентифицируемой вещи или события, просто отдаленного во времени. Удаленность исторического прошлого имеет характерную особенность, и чтобы понять ее, нужно выявить ее на двух разных полюсах анализа, соответствующих, с одной стороны, ситуации, в которой находится исследователь, а с другой – теме исследования.

Характерная особенность, присущая отдаленности исторического прошлого, обнаруживается, как только мы начинаем рассуждать о возможном расхождении между этими полюсами или об их несовместимости. На одном полюсе – полюсе исследователя – наличествует несоответствие между его миром и тем отдаленным контекстом, который он стремится расшифровать. Попытка восстановить историческое прошлое обязательно связана с теми или иными проблемами нынешнего дня, воплощенными в языке и жестах, в непосредственных воспоминаниях, занятиях и чаяниях ныне живущих индивидов и групп во всем разнообразии их ориентаций. На другом полюсе – полюсе исследуемой темы – то, что мы называем «историческим прошлым», являет себя в виде разнообразных следов, которые, в отличие от памяти в строгом смысле этого слова, открыты не прямому воспоминанию, а опосредованной проверке, в конечном счете зависящей от источника их происхождения. Выбранный источник, в свою очередь, никогда не может быть решающим, поскольку представляет собой лишь один аспект прошлого, сохраненного в виде документов, памятников и других вещей, выбранных из того бесконечного многообразия, которое составляет «реальность» самого исторического прошлого.

Точка расхождения или несовместимости между этими двумя полюсами – исследователя и исследуемой темы – находится в центре все более углубляющегося парадокса. Этот парадокс, проявившийся во всей своей от-

<sup>1</sup> «[...] gesta res ab aetatis nostrae memoria remota». *Cicero. De inventione*. I, xix, 27. Trans. H.M.Hubbell. Loeb Classics. Cambridge (Mass.): Harvard U. Press, 1949. P. 55.