

# ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ:

ВЫЗОВЫ  
XXI  
ВЕКА

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

# ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ: ВЫЗОВЫ XXI ВЕКА

МОСКВА  
КАН  Н+

2014

УДК 1/14  
ББК 87.3  
И90

Редакционный совет:

И.И. Блауберг, М.Ф. Быкова, И.С. Вдовина, А.А. Веретенников,  
М.Н. Громов, В.Г. Лысенко, Н.В. Мотрошилова (*председатель*),  
А.В. Смирнов, М.Т. Степанянц,  
А.В. Черняев (*ответственный секретарь*).

Ответственный редактор *Н.В. Мотрошилова*

**И90 История философии: вызовы XXI века / Ответ: ред.  
Н. В. Мотрошилова. — М.: «Канон<sup>+</sup>» РООИ «Реабилитация», 2014. — 368 с.**

**ISBN 978-5-88373-394-8**

Книга является отражением и обобщением результатов российской научной конференции «История философии: вызовы XXI века (приглашение к диалогу)», которая проведена по инициативе отдела историко-философских исследований Института философии РАН 15–16 ноября 2012 года в Москве. Одной из задач конференции стало вовлечение не только известных историков философии, российских и зарубежных, но и представителей других философских дисциплин в актуальную дискуссию по назревшим проблемам историко-философского знания, его отношения к другим философским наукам, противоречий, трудностей, парадоксов развития истории философии (особенно на новейших этапах), к «разведыванию» возможного будущего историко-философских исследований. Особое внимание уделено осмыслению современного состояния истории философии в России. Книга задумана как первый шаг на пути дальнейшего обсуждения судеб истории философии, как приглашение к диалогу и специалистов, и более широкой публики, интересующейся философией. Концепция и формат конференции (а соответственно данной книги) отличаются от привычных способов проведения научных форумов и публикации их результатов: произносились не немногие длинные доклады, а многочисленные компактно изложенные идеи и суждения (statements) и дискуссионные выступления.

*Охраняется законом об авторском праве. Воспроизведение всей книги или любой ее части запрещается без письменного разрешения издателя. Любые попытки нарушения закона будут преследоваться в судебном порядке.*

УДК 1/14  
ББК 87.3

**ISBN 978-5-88373-394-8**

© Институт философии РАН, 2014  
© Издательство «Канон<sup>+</sup>»  
РООИ «Реабилитация», 2014

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Н.В. Мотрошилова.</i> Предисловие .....	3
<b>ЗНАЧЕНИЕ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ ДЛЯ САМОЙ ФИЛОСОФИИ И ДЛЯ КУЛЬТУРЫ</b>	
<i>В.С. Степин.</i> Почему история философии важна для философии? .....	19
<i>А.А. Гусейнов.</i> История философии: между специальным исследованием и теоретическим поиском .....	34
<i>В.Л. Махлин.</i> История философии как возможность философии .....	51
<i>Норберт Хинске.</i> Две ключевые задачи историко-философской работы .....	56
<i>Р.Г. Апресян.</i> Философско-проблемные и историко-философские исследования: возможность дополнительности .....	59
<i>Том Рокмор.</i> Заметки об истории философии в ее отношении к философскому «духу времени» (Zeitgeist) .....	64
<i>А.Л. Доброхотов.</i> Пределы исторического в истории философии .....	80
<i>Л.Т. Рыскельдиева.</i> Дисциплинирующая роль истории философии .....	89
<i>Н.И. Лобанова.</i> Изучение истории философии как диалог	96
<b>ПРИНЦИП НАУЧНОСТИ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ: ДИСКУССИОННЫЕ ВОПРОСЫ</b>	
<i>В.В. Лазарев.</i> О научности и философичности в истории философии .....	102
<i>С.И. Бажов.</i> О научности истории философии: крайности и их преодоление .....	108
<i>М.Ф. Быкова.</i> О научном статусе истории философии и ее взаимоотношении с философией в целом .....	114

<b>ПАРАДОКСЫ И АНТИНОМИИ</b>	
<b>ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ</b>	
	122
<i>В.В. Васильев.</i> Парадоксы историко-философского ремесла	122
<i>М.Н. Громов.</i> История философии: паранаука, квазиискусство или псевдоремесло? . . . . .	125
<i>В.П. Визгин.</i> Парадоксальность соотношения философии и ее истории . . . . .	128
<i>Р.Г. Апресян.</i> Реплика к выступлению В.П. Визгина . . . . .	139
<i>Э.Ю. Соловьев.</i> История философии как музей и театр . . . . .	142
<b>ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ</b>	
<b>И ДРУГИЕ ГУМАНИТАРНЫЕ ДИСЦИПЛИНЫ</b>	
	148
<i>М.С. Киселева.</i> История философии – интеллектуальная история – история идей . . . . .	148
<i>А.В. Черняев.</i> История философии и новая историческая наука . . . . .	159
<i>М.Н. Громов.</i> Реплика . . . . .	165
<b>АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ</b>	
<b>В ЕЕ ОТНОШЕНИИ</b>	
<b>К ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ</b>	
	168
<i>Кеннет Р. Вестфаль.</i> Философия, её история и систематическое мышление: Некоторые наблюдения над современной философией . . . . .	168
<i>В.К. Шохин.</i> Аналитическая философия как интеркультурная реальность . . . . .	182
<i>И.Д. Джахадзе.</i> Возможна ли объективная история философии? Спор об анахронизме в аналитической философии XX–XXI веков . . . . .	189
<b>ТЕРМИНЫ ФИЛОСОФИИ</b>	
<b>И ПРОБЛЕМА АДЕКВАТНОСТИ</b>	
<b>ИХ ПРИМЕНЕНИЯ К ИСТОРИИ МЫСЛИ</b>	
	196
<i>Н.В. Мотрошилова.</i> Что делать с устоявшейся привычкой обозначать более поздними терминами древние или более ранние философские учения? . . . . .	196
<i>А.Н. Круглов.</i> О соответствии и несоответствии философской терминологии (на примере немецкой философии XVIII века и ее переводов на русский язык)	200
<i>С.М. Кускова.</i> Специфика философских категорий . . . . .	203

<b>СОМНИТЕЛЬНЫЕ ИЛИ «ФИКТИВНЫЕ» ОБОБЩАЮЩИЕ ПОНЯТИЯ И ФОРМУЛЫ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ</b>		<b>207</b>
<i>П.В. Резвых.</i> В поисках нового образа немецкой классической философии . . . . .		207
<i>М.Ф. Быкова.</i> Реплика . . . . .		210
<i>М.Ф. Быкова.</i> О характере немецкого идеализма конца XVIII – первой половины XIX столетия (дискуссионные аспекты) . . . . .		215
<i>В.И. Молчанов.</i> Проблема времени как фиктивная проблема (пространственный поворот в феноменологии) . . . . .		219
<i>В.И. Молчанов.</i> Фигуры и книги. Противоположные оценки «Бытия и времени» Хайдеггера . . . . .		223
<i>Т.Г. Румянцева.</i> О преодолении некоторых стереотипов в преподавании истории философии (опыт белорусских университетов) . . . . .		226
<b>ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ В КОНТЕКСТЕ РАЗЛИЧИЯ КУЛЬТУР</b>		<b>231</b>
<i>М.Т. Степаняни.</i> Чем живут современные восточные философии? . . . . .		231
<i>В.Г. Лысенко.</i> Европоцентризм как тормоз современных историко-философских исследований . . . . .		237
<i>А.В. Смирнов.</i> Обманчивая похожесть заимствований: История идей и смысловая логика . . . . .		246
<i>И.Р. Насыров.</i> Проблема априорного ожидания в историко-философских исследованиях другой традиции . . . . .		250
<i>Е.А. Фролова.</i> Реплика . . . . .		257
<i>Н.В. Мотрошилова.</i> Реплика . . . . .		260
<b>ОТ CASE STUDIES – К ПРОБЛЕМНЫМ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИМ ОБОБЩЕНИЯМ</b>		<b>262</b>
<i>И.И. Блауберг.</i> История философии во Франции: некоторые проблемы и дилеммы . . . . .		262
<i>Р.А. Громов.</i> Австрийская философия: поиск идентичности. К вопросу о национальных философских традициях . . . . .		273

<i>Т.Б. Длугач.</i> В.С. Библиер как историк философии . . . . .	276
<i>А.Н. Ерыгин.</i> Методологическая дискуссия по истории философии и новации М.К. Петрова . . . . .	281
<i>А.В. Соболев.</i> Об уроках евразийской самокритики . . . . .	283

**ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ И РАБОТА В АРХИВАХ**

<i>Н.А. Куценко.</i> Нужна ли историку философии работа в архивах? . . . . .	287
<i>А.Н. Круглов.</i> Архивы как помощь и препятствие для историка философии . . . . .	290
<i>А.Н. Ерыгин.</i> Как архивная находка может изменить отношение к стереотипам . . . . .	293

**ОБЩАЯ ДИСКУССИЯ ПО ТЕМАМ КОНФЕРЕНЦИИ 295**

<i>А.В. Смирнов.</i> Философия и вызовы XXI века . . . . .	295
<i>В.К. Шохин.</i> Комментарии . . . . .	302
<i>Н.В. Мотрошилова.</i> Реплика . . . . .	308
<i>А.В. Шестопал.</i> История философии: вызовы постсекулярного общества . . . . .	314
<i>С.И. Бажов.</i> К дискуссии о статусе историко-философского знания . . . . .	316
<i>И.И. Блауберг.</i> О нашей конференции . . . . .	322
<i>М.А. Маслин.</i> Реплика . . . . .	325

**СЛОВО ПРЕДОСТАВЛЯЕТСЯ ВЫДАЮЩИМСЯ ОТЕЧЕСТВЕННЫМ ИСТОРИКАМ ФИЛОСОФИИ 328**

<i>Т.И. Ойзерман.</i> Философия и история философии . . . . .	328
<i>А.Ф. Зотов.</i> История философии в поисках ответа на вызовы XXI века . . . . .	331
<i>В.В. Соколов.</i> Субъект-объектная парадигма, ее роль в осмыслении мировоззренческого и историко-философского процесса . . . . .	340

<b>Сведения об авторах</b>	<b>357</b>
----------------------------	------------

***А.В. Смирнов***

**Обманчивая похожесть заимствований:  
история идей и смысловая логика**

Одна из задач историка философии заключается в том, чтобы определить влияния на изучаемого философа. Например, если я занимаюсь текстами Ибн Араби, я должен максимально полно установить, с какими именно из предшествующих течений и школ арабской философии перекликаются его взгляды. Это «перекликаются» будет конкретизировано как: 1) намеренное заимствование, адекватное или не вполне адекватное; 2) результат влияния, возможно, неосознанного или не до конца осознанного; 3) спор и сознательное противопоставление собственной позиции взглядам других философов, т.д. Такие «переклички» будут установлены на основе анализа отдельных терминов; терминологических семейств; развернутых рассуждений. Чем больше отрезок текста изучаемого мыслителя, который может быть сопоставлен с текстами предшественников, тем надежнее сравнение и весомее его результаты.

Далее, аналогичную работу в рассматриваемом случае следует проделать в отношении не только арабской, но и античной философии, тексты и учения которой были известны в арабо-мусульманском мире и оказали на него влияние, большее или меньшее для разных философских направлений.

Чем ближе друг к другу сравниваемые термины, семейства терминов или тексты, чем они более похожи, тем с большей уверенностью, как правило, говорят о вероятном или точно установленном влиянии либо заимствовании. Такая техника исследования выглядит бесспорной и при-



меняется едва ли не повсеместно историками арабской философии. Бывает и так, что подобное исследование, проводимое в жанре, близком к истории идей, составляет почти исключительно содержание историко-философской работы. Установить источники – значит объяснить взгляды мыслителя, такой подход ясно прочитывается в подобных случаях.

Если одна традиция восприняла и заимствовала тексты другой, как это верно для арабской и античной традиций философствования, то схожесть текстов опознается историками философии как указание на влияние; если же тексты расцениваются как по существу идентичные, выражающие одну и ту же мысль, то такое влияние, доходящее до прямого заимствования, считается бесспорным, а объяснение на этом и заканчивается: историк философии считает свою работу исполненной.

Вот два примера, где текст Ибн Араби сопоставляется с текстами античных философов, идеи которых были очень хорошо известны в арабском мире.

## I.1

Миропорядок распадается на воздействующее (*му'ассир*) и подвергающееся воздействию (*му'ассар фи-хи*), а это – два выражения ('*ибаратан*). «Воздействующий» в любом смысле, во всяком состоянии и в каждом присутствии (*хадра*) – Бог; «подвергающийся воздействию» в любом смысле, во всяком состоянии и в каждом присутствии (*хадра*) – мир.

*Ибн Араби. Фусус ал-хикам. Гемма 22.  
С. 183 изд. Афифи, Бейрут 1980.*

## I.2

По их мнению, есть два начала мироздания – действующее и испытывающее воздействие. То, которое испытывает воздействие, – это бескачествен-

ная сущность, или вещество. А действующее – это присутствующий в ней логос, или бог; он вечен и творит все, что в ней существует. Это учение Зенон Китийский излагает в книге «О сущности».

*Фрагменты ранних стоиков.  
М., 1998, Т. I. С. 43.*

## II.1

Миропорядок в самом себе – как [центральная] точка относительно окружности и то, что между ними. Эта точка – Истинный, пустота вне окружности – несуществование (или скажи: тьма), а то, что между этой точкой и пустотой вне окружности, – возможное, как мы то нарисовали на полях. Мы взяли точку потому, что она – основа ('асл) существования окружности круга: он появился благодаря точке. Так же и возможное появилось только благодаря Истинному и окружности круга. Если предположить, что из [центральной] Точки к окружности круга проведены линии, то они закончатся [каждая] в [некоторой] точке. И вся окружность таким же образом – из [центральной] Точки.

*Ибн Араби. Футухат. Бейрут:  
Дар Садир, б.г. Т. 3. С. 275.*



## II.2

Оно [бестелесное] как бы парит надо всем, но не потому, что хочет воплотиться в нем, а потому что все остальное не может и не хочет быть без него. Оно всегда тождественно себе и является общим для всего последующего, как центр в круге, от которого зависят все идущие к окружности радиусы, которые тем не менее позволяют центру пребывать в самом себе, хотя и рождаются в нем и получают от него свое бытие. Таким образом, радиусы, с одной стороны, причастны точке и имеют своим началом нечто неделимое, а с другой, исходят из нее, сохраняя связь с ней.

*Плотин. Эннеады IV, 2, 1, 18–28  
(перевод С.В. Месяи).*

Эти пары текстов, конечно, не идентичны, и у Ибн Араби мы не находим прямой ссылки на стоиков или Плотина. Однако мысль, выраженная в них, не столь, кажется, сложна, чтобы историк философии не мог сказать: тут сказано *по существу* одно и то же, и, имея в виду распространенность стоических и неоплатонических идей в арабомусульманском мире, трудно сомневаться в том, что мы в данном случае имеем дело с осознанным заимствованием или (по меньшей мере) неосознаваемым влиянием.

Такой вывод, сделанный в русле методологии истории идей и обладающий внешней убедительностью, оказывается в нашем случае *абсолютно* неверным. Точки несовпадения предполагаемых реципиента и источника, отправляясь от которых, можно продемонстрировать *несовпадение по существу*, более того, *контраст*, представлены для первой пары взаимным влиянием Бога и мира, «оборачиваемостью» этой пары (Ибн Араби), в отличие от однонаправленного воздействия Бога на мир (Зенон); совпадением он-

тологического статуса центра и окружности и отличным онтологическим статусом пространства между ними (Ибн Араби), в отличие от убывания по мере удаления от центра интенсивности сохраняемого для всей площади круга онтологического статуса (Плотин).

Эти точки несовпадения не случайны, они на поверхности обнаруживают стоящее за ними различие смысловых логик. Как это показать? – вопрос не двух страниц, а хотя бы двадцати. А может быть, и двухсот, если говорить не о чистой логике, а привлечь в качестве иллюстраций подходы отечественных и зарубежных историков философии к обсуждению именно этих текстов.

То, что выглядит успокаивающе одинаковым с точки зрения истории идей, оказывается выстроенным в разных смысловых логиках и потому внутренне существенно различным. Вторая позиция менее комфортна, она требует большего внимания и больших усилий. Вознаграждение за это – возможность целостной интерпретации взглядов исследуемого мыслителя (в данном случае Ибн Араби) вместо выборочной, мозаичной редукции к предшественникам.

## ОБЩАЯ ДИСКУССИЯ ПО ТЕМАМ КОНФЕРЕНЦИИ

***А.В. Смирнов***

### **Философия и вызовы XXI века**

Я буду говорить о двух вызовах для философии. Один из них – вечный: это абсолютность философии. И второй – современный, имеющий противоположную направленность и ограничивающий эту абсолютность со стороны других культур, которые входят в поле философии. Затем я поговорю о том, что такое культура и как ее можно понимать. На этой основе я выскажу свое мнение о проблеме, о которой много говорилось на нашей конференции: вечной актуальности истории философии для философии, невозможности превратить что-либо в истории философии в то, что имеет лишь «исторический интерес», положить это в архив (не в смысле постмодерна), как это происходит с науками. И в конце я скажу пару слов о двух проблемах, которые затрагивал вчера Э.Ю. Соловьев. Первую я условно называю «проблема 7/1»: какой цифрой обозначать значимость тематики нашей секции, седьмой или первой. Вторая – это вопрос о том, что мы понимаем под словосочетанием «история философии», которое фигурирует в названии нашего подразделения, в названии ВАКовской специальности и т.д.

Итак, вызовы. Мне кажется, что, если мы скажем, что философия абсолютна, мы не погрешим против истины. Философия вполне осознает свою абсолютность – не в том

смысле, что философия говорит обо всем и перенумеровывает все предметы познания, а в том, что она пытается дойти до конечных оснований: в этом суть философствования. Мы не можем дать определение тому, что такое философия, но если мы говорим, что философия развивалась не только в западной культуре, но и в других, то в конечном счете мы апеллируем именно к этому: в такому мышлению, которое стремится открыть предельные основания, исходя из которых можно строить знание, претендующее на универсальность.

Сама по себе эта абсолютность и является вызовом для философии, потому что абсолютное невозможно отрефлексировать. Для этого нужно сделать его не-абсолютным, для этого нужно, как говорила сегодня В.Г. Лысенко, сойти с этой точки зрения, для того, чтобы на нее взглянуть.

Как мне кажется, вечная актуальность истории философии для самой философии как раз и является следствием этого вызова абсолютности. Вчера А.В. Черняев сказал, что в философии нет парадигмальности в том смысле, в каком она имеется в науках, иначе говоря, нет поступательного развития в формулировке способов постановки и подходах к решению задач. Так это или не так, было бы интересно обсудить, но во всяком случае можно согласиться с тем, что в философии задачи не ставились так, чтобы предполагать свое решение. Ведь каждый следующий большой философ начинает ставить задачу как будто с нуля, как если бы прежней истории не существовало. Конечно, она существует и учитывается, более того, входит, пусть и неявно, в его рассуждение (эта вечная актуальность истории философии), но сама задача ставится так, как если бы ставилась с самого начала, с самого своего основания. В этом смысле можно согласиться с тем, что философия еще не нашла свою парадигмальность, которая позволила бы превратить ее в «нормальную науку» – или же выделить еще одну науку из ее лона. Иначе говоря, философия еще не ответи-

ла на первый, вечный вызов. – Но она этого и не сделает, пока не ответит на второй из упомянутых вызовов.

Это вызов, с которым философия сталкивается в эпоху современности, начиная с XIX века, но особенно активно в XX–XXI веках. Я имею в виду втягивание не-западных культур в интеллектуальную орбиту жизни Запада. С чем здесь сталкивается западная философия? Она сталкивается с тем, что о философии можно говорить не только в пределах западной культуры. Можно или нельзя? – это становится вопросом; одни говорят, что нельзя, другие утверждают, что можно, но так или иначе, эта тема входит в поле рассуждений. Встает вопрос о том, что могут быть философии, которые не являются западными, которые оказываются устроены как-то иначе, нежели устроена западная философия.

С чем же тогда встречается философия? Западная философия встречается с тем зеркалом, в которое она может посмотреть, чтобы разглядеть саму себя: разглядеть себя в зеркале других философских традиций. Это может показаться странным: необходимо увидеть другого, чтобы лучше разглядеть самого себя, но это именно так. И тогда западная философия может лучше понять саму себя. Мне очень нравится мысль, которую высказал Ф. Жюльен в своей книге «В обход или напрямик: Стратегия смысла в Китае и Греции». Только занятия китайской мыслью, говорит он, позволили мне понять, насколько необычна наша собственная, западная культура, которая восходит к грекам: то, что я всегда принимал как само собой разумеющееся, перестало быть таковым. Для Ф. Жюльена появилось то зеркало, в котором он увидел не-обычность, более того, не-гарантированность того, что обычно воспринимается как единственно возможное.

Таким образом, столкновение с другими философскими традициями может оказаться очень полезным для самой западной философии. Ведь дело не в том, чтобы призывать

западных философов и историков западной философии к общению с не-западными философскими традициями – арабской, китайской или индийской философиями: а вдруг им это не интересно? Конечно, может быть и не интересно; но тогда нечто весьма существенное теряет и сама западная философия: она теряет возможность саморефлексии, возможность увидеть собственные основания в зеркале другой традиции, строящейся на других основаниях.

С чем же мы встречаемся, когда встречаемся с другой культурой? Иначе говоря, если философия существует в рамках других культур и если западная философия с ними сталкивается, то с чем она встречается, когда встречается с другой культурой?

Мне кажется, что оба слова – «другая» и «культура» – важны, чтобы ответить на этот вопрос.

Другая культура может быть «другой» содержательно, и это совершенно очевидно и тривиально: как бы мы ни понимали культуру, от культуры поездки в троллейбусе до культуры в смысле «западная культура» или «арабо-мусульманская культура», мы всегда найдем содержательные различия. Но культуры могут различаться между собой и логически, и это – гораздо более интересный тип различия. Содержательное различие есть всегда, а вот логическое – только между крупными макрокультурными ареалами, среди которых можно назвать западный, арабо-мусульманский, думаю, китайский, возможно, и индийский.

А что такое культура? На этот вопрос можно отвечать по-разному, но мне нравится такой ответ: культура – это способность разворачивать смыслы, способность смыслополагания. И тогда понятно, что, коль скоро речь идет о культурах, которые могут иметь разную логику, значит, речь идет о разной логике разворачивания смыслов. Вчера В.С. Стёпин в своем выступлении говорил об универсалиях культуры. Это очень интересный момент. Вспомним, что сказал вчера В.П. Визгин об атомизме не как об учении,



а как о стиле мышления, как о том, что стоит между фактами и теорией: это некое умонастроение, некий способ обращения с реальностью. Атомизм именно в этом смысле и присутствует, конечно же, в концепции Вячеслава Семеновича. Ведь о чем мы говорим в ее рамках? Мы говорим об «универсалиях культуры», то есть о некоторых смысловых атомах, исследуя которые, мы как будто бы исследуем всю культуру, забывая, что культура – это не атомы значений, так же как наша речь – это не слова и не язык; наша речь – это речь, и мышление – это не просто понятия, а развернутость понятий. Так вот, и в культуре, и в речи, и в мышлении есть что-то, что не сводится к этой атомарности значений, а именно – связность. Именно это делает речь речью – а вовсе не словарь (набор атомарных значений-слов) и не язык как система формальных средств. Точно так же культура – это не атомарные «универсалии», а прежде всего связность – смысловая логика, позволяющая превратить этот набор «значений» в подлинную «речь» культуры. Так же как у Аристотеля континуальность, то есть связность, времени и пространства первична: невозможно выделить атомарный момент времени, например, настоящего, иначе нежели как границу между *прежде* полагаемыми континуальными, а не конструируемыми из атомарности, прошлым и будущим; так же как точка понимается как пересечение двух линий, тогда как линию невозможно сконструировать из набора точек, поскольку в них отсутствует связность, наличествующая в линии и только и делающая ее линией, – точно так же и при исследовании культуры невозможно восстановить связность, занимаясь атомарными значениями: связность может быть редуцирована до таких атомов смысла, но никак не наоборот. Тот тип связности, который характерен для той или иной культуры, который характеризует способ, которым она разворачивает свои смыслы, и составляет ее особую логику, – если, конечно, этот тип связности действительно особый.

Поэтому, как мне кажется, работая с другой культурой, надо прежде всего обращать внимание на тип связности, который для нее характерен. Если мы работаем в пределах – по большому счету – одного типа связности (в пределах, как я его называю, одного макрокультурного ареала), то есть если мы занимаемся греческой культурой или средневековой западной культурой, мы можем в принципе не обращать на это внимания, потому что наша интуиция смысловой логики, то есть логики, определяющей, как должны быть связываемы разные значения, в целом срабатывает. Но если мы работаем с другой культурой, например с арабской, эта интуиция не будет срабатывать: да, она будет давать подсказку, но эта подсказка окажется ложной, и с ложностью таких подсказок мы будем постоянно сталкиваться, если станем всерьез заниматься *тканью* культуры, тем, как она *сделана*, а не выхватывать из нее понравившиеся нам элементы (которые мы как по заказу «безошибочно» будем опознавать как значимые, пропуская все прочее) и, перенося на них логику собственной культуры, работать в этом сконструированном нами пространстве, уже не имеющем отношения к пространству изучаемой культуры. Вот почему мне трудно согласиться с тезисом В.Г. Лысенко о том, что в арабской философии есть нечто, существенно роднящее ее с западной. Нет, там есть нечто содержательно ее роднящее: конечно же, фальсафа заимствовала греческие учения. Однако арабская философия, во-первых, не сводится к фальсафе, и во-вторых, фальсафа не сводится к заимствованиям у греков. А в-третьих, и это самое главное, опознавая только знакомое, только «клоны» греческого мышления в арабской культуре и отводя все прочее в область нашего «слепого пятна», мы теряем нерв культуры и нерв философии, развившейся в ее рамках, – ту самую внутреннюю логику, способность разворачивать смыслы, то есть способность строить связность на определенных основаниях.

Я не буду дальше развивать эту мысль; те, кому интересно, могут посмотреть мои работы, где эта проблематика разработана (и будет разрабатываться дальше). Вместо этого я сошлюсь на Мухаммада Абида ал-Джабири, может быть, наиболее выдающегося современного арабского философа (уже, к сожалению, покойного), который в 80-е годы выпустил очень интересный двухтомник под общим названием «Критика арабского разума» – название не может не говорить многого философам (о нем можно прочитать в недавно выпущенной монографии Е.А. Фроловой «Дискурс арабской философии»). Его исходная мысль заключается в том, что в истории человечества только два культурных ареала поднялись до уровня подлинного научного мышления: это греко-западная традиция и арабская традиция. Именно это оправдывает его разговор об «арабском разуме». И дело не в том, как мы будем относиться к этому утверждению; дело в том, что мы слышим голос самой арабской традиции – то, о чем вчера говорила Е.А. Фролова: нам интересно слышать, что они, арабские (и другие «восточные») философы, говорят о западной традиции, и нам интересно услышать, что они думают о себе в свете западной традиции. Так чем же отличается «арабский разум»? С точки зрения ал-Джабири, «арабский разум» отличается тем, что обращает внимание на действительный характер реальности. Иначе говоря, реальность видится как сумма неких действий, которые должны быть возведены к действителю, непосредственно связанному с тем, что претерпевает действие.

Это – очень интересное наблюдение, тем более интересное, что оно высказано в недрах философской культуры этого региона. Оно влечет массу интереснейших следствий. Однако время ограничено, и я не буду больше об этом говорить.

И последнее. Совершенно не случайно, что фраза, вчера как будто походившая брошенная А.Л. Никифоровым, который

сказал, что «мировая философия – это конгломерат национальных философий» (а ведь он, кажется, не собирался открыть поле для дискуссий, наоборот, высказал это как очевидность), – что эта фраза стала притягательным моментом для многих. Один из выступавших в ответ на такое внимание к ней даже вознегодовал и сказал, что место этой темы на нашей конференции – седьмое из восьми. А вот мне кажется, что место этой темы – первое. Если уж мы всерьез говорим о том, что такое философия и история философии, если мы всерьез относимся к нашему отделу, в названии которого – «история философии», то нам следовало бы задаться таким вопросом: мы имеем отдел *какой* истории философии? и мы имеем отдел истории *какой* философии?

Давайте задумаемся над этим и попробуем поискать новые точки зрения для того, чтобы еще раз взглянуть на старый вопрос «что такое философия?».