

Логические основания – мера инакости? // Казус: Индивидуальное и уникальное в истории, 2003. М.: ОГИ, 2003, стр. 525-539

Статья опубликована в Альманахе, основанном Ю.Л.Бессмертным и издаваемом Институтом всеобщей истории РАН. Она представляет собой мое выступление в дискуссии с участием историков и философов, в которой обсуждались центральные идеи последней, предсмертной серии статей Юрия Львовича Бессмертного. В этих статьях была высказана идея несоизмеримости феноменов различных исторических эпох, которая, согласно гипотезе Ю.Л.Бессмертного, может объясняться несовместимостью их *логик*. Что можно понимать под такой "логикой" исторической эпохи? Что понимал под этим сам Ю.Л.Бессмертный? - таков общий тон дискуссии. Насколько такая - гипотетически имеющаяся - "логика мышления исторической эпохи" соотносима с понятием "логика смысла"? - вот вопрос, который был в этой дискуссии главным для меня.

---

А.В.Смирнов

### **Логические основания – мера инакости?**

Я не историк (мои исследования посвящены философским учениям арабского средневековья), и тем интереснее для меня было увидеть «переключку» обсуждаемых статей с моими собственными поисками.

Размышления Юрия Львовича очень созвучны тематике работы, больше десяти лет занимающей меня и моих коллег по семинару «Культура как способ смыслополагания»<sup>1</sup>. Упоминаю это название потому, что термин «смыслополагание» — один из ключевых в последних работах Юрия Львовича. Насколько близки и созвучны наши подходы — я имею в виду нас, востоковедов, с одной стороны, и Юрия Львовича как историка-медиевиста, с другой?

Мы ведем речь об «инакости» — в данном случае, применительно к предмету исследований Юрия Львовича, об инакости другой (в сравнении с нашей) исторической эпохи. Подход Юрия Львовича — это подход историка-культуролога. Он стремится, насколько я понимаю, осмыслить другую историческую эпоху как другую культуру. Я также занимаюсь тем, что можно обозначить как исследование «другой культуры». Вопрос, который я поставил, звучит, иными словами, так: *насколько другой* является изучаемая «другая

---

<sup>1</sup> Этот семинар проходит в Институте восточных культур РГГУ.

---

культура» для историка, занимающегося европейским средневековьем, и для востоковеда, изучающего классическую арабскую (индийскую, китайскую) культуру? И для востоковедов, и для многих историков стало уже практически общим местом подчеркивать, что они имеют дело с «другой культурой». Но одинакова ли степень инакости в этих случаях?

В обсуждении статей Юрия Львовича очень ярко проявилась — говорю это с сожалением — тенденция к размыванию научной ценности понятия «инакость», как оно им употребляется (инакость смыслополагания, инакость логических оснований, и т.п.). В самом деле, почему не сказать вместе с некоторыми участниками дискуссии, что вообще-то все мы — *инакие* в отношении друг к другу? Почему не признать, что «чужая душа — потемки», что «логика», которой руководствуются люди в своих поступках, не всегда ясна даже им самим, а уж тем более сторонним наблюдателям, что, наконец, мы в отношении самих себя тоже с течением времени становимся иными и, строго говоря, в каждый следующий момент уже другие, чем были в предыдущий?

Где проходит граница, за которой следует остановиться в констатации этой инакости, которая иначе грозит стать тотальной и попросту отрезать путь к какому бы то ни было объективному познанию? Ведь если всё — инакое, и даже я сам — инакий для самого себя в каждый новый момент, то не только ничего нельзя познать, но и нет никакого смысла что-либо познавать: того, что мы познали, уже никогда не будет, знание приложимо только к данному предмету в данный момент времени, и ни к чему другому. Конечно, этот солипсизм бессмыслен, и, я думаю, многие, если не все, откредятся от него. Но ведь он — не более чем логическое завершение идеи инакости, лишенной каких-либо ограничивающих рамок.

Вот почему мне представляется, что ставить вопрос о степени инакости не только можно, но и совершенно необходимо, если мы хотим сохранить это понятие («инакость») как инструмент научной работы и не скатиться к рассуждениям, подсказываемым «здравым смыслом» относительно непохожести, а значит-де, инакости всего и вся.

Если нам удастся каким-то образом «исчислить» инакость культур, с которыми мы имеем дело, мы будем иметь своего рода «градуированную шкалу» инакости. Тогда то, что располагается на одной и той же ступени этой

---

шкалы, можно будет считать одинаковым, *не-инаким* в отношении друг к другу — хотя эти феномены, конечно же, сохранят непохожесть. А вот то, что будет стоять на разных ее ступенях, можно будет с полным основанием считать инаким в отношении друг к другу. Тогда мы перестанем путать непохожесть и инакость, поскольку будем иметь ясный инструмент для их различения. Тогда только что упомянутые мною возражения отпадут сами собой, поскольку они основаны только на одном — на неразличении инакости и непохожести. Тогда, наконец, станет ясно, почему инакостью следует заниматься, причем заниматься очень внимательно — ведь в таком случае окажется, что термин «инакость» отражает нечто весьма существенное в самих изучаемых нами феноменах, т.е. в различных культурах: в одних из них, вероятно, присутствует что-то, что отсутствует в других, и это пока загадочное для нас «что-то» и позволяет считать одни культуры действительно инакими (в отношении к нашей собственной или в отношении друг к другу), а другие — просто непохожими.

В этой части мы не говорим по сути дела ничего нового. Ведь столь же древняя, как сама философия, идея о том, что некоторые предметы при всем их различии, в том числе и отличии от самих себя в потоке времени, обнаруживают некоторое сходство, причем сходство это более устойчиво, чем их различие, и оно выражает что-то «более основное» в них, — это идея, которая лежит в основании понятия «закон». То, о чем мы говорим, употребляя слово «инакость», очень близко к этому. Ведь мы хотим сказать, что все культуры несхожи, что они не походят одна на другую и даже на самих себя в разные эпохи своего развития. Но в каких-то случаях эта непохожесть становится «инакостью». Культуры, которые *не-инаки* в отношении друг друга, при всей их непохожести управляются какими-то одними «законами» (беру это слово в кавычки, поскольку о том, в чем состоит, или может состоять, *инакость* и *не-инакость* культур, мы пока вовсе не говорили), тогда как «инакие» культуры имеют в своем основании различающиеся «законы».

Что же это за «законы»? О чем идет речь, когда мы говорим об «инакости культур»?

Здесь на помощь нам придет другой концепт — «логика культуры», «логические основания культуры». Я бы сказал, соединяя это понятие с понятием смыслополагания, — «логика смыслополагания». Предлагаю считать

---

(не искажая, как мне кажется, идей Юрия Львовича), что «инакость культуры» должна быть конкретизирована как «инакость логики смыслополагания», создающей феномены этой культуры.

Может быть, потому, что среди участников обсуждения нет логиков, в нем не прозвучало следующее совершенно очевидное, на мой взгляд, возражение. Мы ведем речь об инакости культур (Юрий Львович даже говорит о «несоизмеримой инакости»), и это не случайность, не оговорка и не риторическое преувеличение, поскольку это словосочетание он употребляет не однажды) и говорим, что эта инакость выражается в различии логик (логических оснований) культур. На это всякий логик скажет: и замечательно, развитие логики в XX веке шло как раз по линии создания многообразных систем формальных логик, построенных на разной аксиоматике. Эти логики предполагают, выражаясь профессиональным языком, различные «онтологические обязательства», то есть — существование различных классов объектов. Реальность с этой точки зрения — не что-то раз и навсегда зафиксированное, пред-стоящее познающему субъекту и отражаемое в его познании. Реальность зависит от избираемого языка, и споры между различными философскими школами — это споры не по поводу того, что «есть на самом деле», а (в подавляющем большинстве случаев) просто следствие несоизмеримости языков, которые эти школы используют, и соответствующего различия онтологических обязательств. Как образно выразился один мой коллега, ситуация сейчас принципиально иная, нежели столетие назад: тогда была единственная формальная логика, сейчас же мы имеем необыкновенное многообразие разработанных систем формальных логик, которые представлены нам на обозрение, как книги на полках библиотеки, и мы можем выбирать любую из них в зависимости от того, какие объекты хотим описать.

Спрашивается: не стоит ли историкам (а заодно и востоковедам), если уж они ведут речь об «инакости логики», пойти на выучку к профессиональным логикам и овладеть разработанным формальным аппаратом различных, и во вполне определенном смысле именно несоизмеримых (любая несоизмеримость ведь относительна), логик — глядишь, какая-нибудь из них и сгодится для описания «инаких» феноменов прошлого или других культур?

---

Не исключено, что разные формальные логики действительно могут быть применены для описания других исторических эпох или других культур, но в том случае, если эти культуры не «инакие», а просто *не похожи* на нашу. Я не утверждаю, что возможность того, что феномены другой исторической эпохи могут быть описаны на основе какой-то из разработанных систем формальных логик — реальна; я лишь говорю, что нельзя заранее отрицать ее. Следует, иначе говоря, проверить, не достаточно ли будет смены формально-логической аксиоматики, чтобы изучаемые феномены перестали, по выражению Юрия Львовича, казаться «странными».

В том случае, если этого недостаточно, можно говорить о подлинной инакости культуры, а не просто о ее непохожести на нашу. Тогда речь идет не об отличии формально-логической аксиоматики, которой мы должны следовать, «схватывая» феномены изучаемой эпохи или исследуемой культуры. Тогда можно говорить, что само формирование смысла идет по другим законам. А это, по моему убеждению, уровень более глубокий, чем уровень различия формально-логических аксиоматик и соответствующих онтологических обязательств. Ведь смыслом, вообще говоря, является всё, в том числе и те формальные элементы, из которых, как из кирпичиков, строятся формально-логические аксиомы: аксиомы могут быть различны, а строительные «кирпичики» в них — те же самые. Такими «кирпичиками» служат *равенство* (совпадение), *отрицание*, *связка*. Различие формальных логик оставляет эти кирпичики неизменными. А вот различие логик смыслополагания — нет: по-другому будет пониматься и отрицание, и совпадение. Поэтому при различии логик смыслополагания изучаемые феномены покажутся нам гораздо более «странными», нежели только при различии формально-логической аксиоматики.

Приведу пример, иллюстрирующий инакость, состоящую в том, что меняется не просто содержание понятий, а манера их соотнесения друг с другом.

Возьмем так называемые «пять категорий» (*аль-ахкам аль-хамса*), которые разработаны в религиозно-правовой мысли ислама (*фикхе*) и служат в ней универсальной классификационной сеткой для оценки человеческих поступков. Это «обязательные», «рекомендуемые», «безразличные»,

---

«нерекомендуемые» и «запретные» поступки. За вычетом третьей категории — «безразличных» для Законодателя (каковым в исламе является Бог) поступков, которые не имеют религиозно-юридического значения и которые человеку разрешено совершать как угодно или не совершать, — за вычетом этой категории остальные четыре выражают одобрение либо порицание Законодателя с целью удержать человека от совершения плохого и побудить к добрым поступкам. Что именно в этом состоит цель Закона, сомневаться не приходится, поскольку эта мысль многократно повторена в самых различных памятниках арабо-мусульманской мысли и стала неотъемлемым элементом сознания мусульман: именно так они оценивают основную цель Закона, определяющего (в идеале) все нюансы их повседневной жизни, как личной, так и социальной.

Исходя из естественного и привычного для нас способа формировать осмысленность, мы ожидаем, что все, что не является плохим (причастным злу), тем самым оказывается хорошим (причастным добру), — ведь нейтральные поступки мы заранее исключили из рассмотрения (они составляют категорию «безразличного»). В таком случае все, что не является хорошим, должно быть запрещено — просто потому, что оно, не будучи благим, в силу одного этого причастно злу. И наоборот: все, что не оценивается как плохое, должно пониматься как доброе и, следовательно, Закон должен стимулировать человека к таким поступкам. Таково, повторяю, наше априорное ожидание — иначе ведь просто «не может быть», иначе универсальные принципы рациональности не будут соблюдены, иначе будут нарушены базовые, самоочевидные законы логики.

Что же мы обнаруживаем, когда сверяем это ожидание с тем пониманием, которое выработано в *фикхе* для второй и четвертой категорий поступков? «Нерекомендуемые» (*макрух*) поступки определяются как такие, от которых людям предписано воздерживаться, причем за это воздержание им обещана награда, однако совершение этих поступков не влечет наказания. Задумаемся: если нерекомендуемые поступки — плохие, причастные злу, совершенно не понятно, почему они не наказываются. Если же они не причастны злу, значит, они должны быть причастны добру, и тогда не ясно, почему предписано от них воздерживаться. Аналогичная проблема с

---

интерпретацией «рекомендуемых» (*сунна, мандуб*) поступков. Они определяются в мусульманской мысли как такие, которые предписано совершать, причем за это обещана награда, но несовершенство их не влечет наказания. Если эти поступки благие, почему их можно не совершать без каких-либо отрицательных последствий для человека? Ведь в таком случае удаление от блага вовсе не будет означать приближения к злу. Суть проблемы можно выразить и так: есть злые поступки, воздержание от которых стимулируется, но совершение которых оказывается фактически разрешенным, поскольку не наказывается (это *нерекомендуемые* поступки). И, напротив, есть добрые поступки, совершать которые похвально, но несовершенство их не вызывает никакого осуждения или иных «отрицательных» санкций (*рекомендуемые* поступки).

Роль, которую играла эта пятичленная классификация поступков в религиозно-правовой и этической жизни мусульман на протяжении классического периода, трудно переоценить, и в значительной мере эти представления не утратили своего значения и сейчас. Речь идет, таким образом, не о какой-то экзотической детали, увиденной в средневековых текстах, не о каких-то нюансах, выловленных педантичным академическим мышлением. «Что такое хорошо и что такое плохо» и как строить свое поведение, чтобы оно было как можно ближе к благу и как можно дальше от зла — вопрос едва ли не основной для любого человека. Именно в этой сфере, связанной с самыми насущными, ежедневными проблемами, обычно ожидают проявления универсальных закономерностей мышления. Это ожидание, может быть, и оправдано, однако мы видим, что процедуры смыслоформирования по крайней мере в данном случае оказываются различными для двух культур. Кстати, можно сказать, что это различие было осознано и самой классической арабской культурой, поскольку некоторые мыслители (в основном *мутакаллимы*) обратили внимание на несовместимость дихотомической оппозиции добро/зло и пятичленной классификации, о которой идет речь. Их попытки найти возможность перевода одной системы понятий в другую не дали результата, поэтому я могу говорить, что мой вывод подтвержден и самой арабской культурой.



---

Как видим, в данном случае дело вовсе не в том, что «благо» и «зло» имеют в арабо-мусульманской культуре какое-то особое, отличное от нашего, понимание. Конечно, об идентичности «наших» и «арабо-мусульманских» представлений о благе и зле говорить не приходится, и нюансы в понимании этих категорий, безусловно, имеются. Но они совершенно не таковы, чтобы объяснить столь странное поведение этих понятий — поведение, при котором они начинают, кажется, вовсе терять свое смысловое наполнение. В самом деле: все как будто *должно быть* либо благом, либо злом (это представляется нам не просто естественным, но и неизбежным: ведь кроме «блага» и «зла», никакие другие категории не упорядочивают объект нашего рассуждения, т.е. множество человеческих поступков), а *следовательно*, нечто, не будучи благом, должно быть в силу этого злом. Между тем оказывается, что это не так для «нерекомендуемых» и «рекомендуемых» поступков, — а они, кстати сказать, составляют в количественном отношении наибольшую часть всего множества человеческих поступков. Когда не выполняются эти *должно быть* и *следовательно*, которые нам представляются просто неизбежными, возникает ощущение, что «смысловая материя» как будто «плывет», она, как в «Зоне» Стругацких, все время ускользает от нашего «схватывания», — мы не знаем, чего ожидать от следующего шага, теряем почву под ногами, поскольку логика поведения понятий нарушена в самом своем основании. Однако заметим, что эта зыбкость — *наше* ощущение, для арабо-мусульманской культуры такая конфигурация понятий вовсе не представляется чем-то «неправильным».

Вот почему я считаю возможным говорить об инакости двух типов. В одном случае культуры различаются только содержательным наполнением тех или иных понятий и категорий, в другом – различаются, помимо этого, сами способы конфигурирования таких понятий, способ их соположения друг с другом.

Инакость первого рода, — та, при которой меняется только содержание понятий, — стала привычной для исследователей и никого, если можно так выразиться, «не пугает». Мы готовы без колебаний говорить о содержательных различиях, даже если речь идет о центральных понятиях или категориях, таких, как «благо» и «зло». Более того, разговор о различиях в содержательном наполнении подобных понятий и категорий признается сегодня необходимым



---

условием успешного «диалога культур» и составляет едва ли не исключительный сюжет сравнительных исследований в области философии.

Что касается инакости второго рода, которая носит не субстанциально-содержательный, а логический характер, то здесь дело обстоит прямо противоположным образом. Выявление той роли, которую инакость этого типа играет в построении «смыслового тела» культуры, становится сегодня, с моей точки зрения, важнейшей задачей, значение которой будет возрастать по мере ее выполнения. Ведь речь идет, наверное, о самом существенном для понимания другой культуры или диалога с ней: о логике, которая руководит ее мышлением.

Для того, чтобы убедиться, что мы сталкиваемся именно с иной *логикой* смыслополагания, а не только с различием содержательного наполнения понятий, что в основе этого смыслополагания лежат иные, чем в привычной нам логике, «строительные кирпичики», позволю себе привести еще один пример. Возьмем представление о человеке как существе, наделенном телом и душой. Наверное, вряд ли можно найти что-то более тривиальное, привычное и общепризнанное, и это во всяком случае верно для арабо-мусульманской традиции и по меньшей мере для той «части» европейской, которую было бы корректно сопоставлять с арабо-мусульманской. Более того, представление это настолько просто — я хочу сказать, оно имеет настолько простую структуру, — что трудно предполагать, будто чья-то мысль может «заблудиться» в этих трех понятиях.

В самом деле, человек — это нечто единое, однако «состоящее из» тела и души как двух различных и отличаемых друг от друга частей. Конечно, никто не будет утверждать, что эти части «приложены» одна к другой; скорее душа проникает во все уголки тела, будучи неотъемлема от него, пока человек жив, т.е., собственно, пока он — человек. Однако речь не о том, как «в действительности» соотносятся душа и тело, а о том, каково соотношение между понятием «душа» и понятием «тело» в пространстве нашей мысли, каким образом они сконфигурированы в некое единство, представленное третьим понятием — «человек». Я думаю, нетрудно будет построить несложные утверждения типа «душа не есть тело», «тело не есть душа», из чего естественным образом следует, что единый «человек» (напомню, речь о понятии, а не о реальном человеке) может быть «разрезан» на две половинки,

---

«тело» и «душу». Психофизический параллелизм, никак не преодоленный до сих пор и остающийся наиболее непонятным и загадочным в философии сознания, служит не более чем содержательной разработкой этой возможности, предоставленной логикой понятий.

Если мы обратимся к арабо-мусульманской традиции, то первое, что заметим, — это отсутствие каких бы то ни было намеков на проблематику, схожую с вопросом о психофизическом параллелизме. Конечно, проще всего было бы сказать: арабо-мусульманская мысль так и не подошла к той фазе развития, которая в Европе получила название Нового времени, а поэтому там и не мог появиться свой Декарт. Однако дело обстоит не так просто. Современные попытки поставить психофизическую проблему для арабо-мусульманских философов на их языке не приносят результата; эта проблема остается просто незамеченной или, скорее, не замечаемой: она не возникает как проблема. Мне, конечно, возразят, что и этот отрицательный результат еще ни о чем не свидетельствует окончательно. Я согласен: это всего лишь приглашение всерьез задуматься над тем, есть ли у этих явлений существенные причины или нет.

Чтобы ответить на этот вопрос, нам придется обратиться к выработанному в классической арабо-мусульманской философии пониманию человека. Излишне напоминать, что платоновско-аристотелевская антропология была прекрасно известна арабам, и наработанные в античности идеи «сочетания» души и тела в некое единое существо, именуемое «человек», могли ими быть использованы.

Что же мы видим? Ибн Сина создает концепцию «яйности» (*анаиййа*, от араб. *ана* — «я»), которая затем была воспринята в *ширакизме* (философии озарения). Здесь человеческое «я» — не душа и не тело, хотя человек, согласно тому же Ибн Сине, имеет и душу и тело; но «я» и не нечто третье как отличное, рядоположенное с этими двумя. «Я» составляет простое единство, оно первично и не «распадается» на тело и душу. Тело, душа и «я» оказываются сконфигурированы каким-то иным образом, нежели в западной традиции. В суфизме была создана очень схожая концепция человека — здесь «самость» (*зат*) рассматривается как нечто простое и первичное в человеке, который имеет и тело и душу. При этом «я» или «самость» служат началом

---

интуитивного (мистического) познания — того, которому классическая арабомусульманская мысль устойчиво отдает пальму первенства среди прочих способов приближения к истине .

Чтобы понять, каким же образом соотносятся эти три понятия — тело, душа и их единство, именуемое «я» или «самость», — бросим взгляд из классической эпохи назад и вперед, во времена начала ислама и в современность.

Сунна (сборники *хадисов* — рассказов о делах или словах Мухаммеда и его окружения) содержит многочисленные редакции *хадиса*, в котором Мухаммед утверждает, что он был пророком уже тогда, когда Адам был «между телом и духом». В одном случае слушатель задает вопрос, который заинтересовал и нас: что значит «между телом и духом»? Примечательно, что составитель этого сборника хадисов сопровождает данный вопрос филологическим комментарием (что было принятым среди арабов приемом рассуждений), говоря, что это выражение в самом деле странно, поскольку «между» употребляется в отношении двух вещей, тогда как «тело и душа» — это нечто одно. Заметим, что речь идет о словах, или о понятиях, а не о вещах во внешнем мире. Что «тело» и «душа» — это два слова, а значит, «между» употреблено как будто правильно, кажется нам очевидным. Но это совсем не очевидно ни для слышавшего хадис, ни для записавшего его комментатора.

Каков же «механизм» сочетания взаимно-противоположных «души» и «тела», дающий возможность говорить о них как об одном понятии, а не о двух? Подчеркну, что арабская мысль была и остается как нельзя более дистанцированной от всякого рода диалектики типа гегелевской, когда единство может оказаться и двоицей и множеством: речь идет именно о простом, совершенно, так сказать, неделимом единстве, которое внутри себя никаких двух отдельных «тела» и «души» не содержит ни в явном, ни в каком ином виде. Я утверждаю, что такое возможно, только если отношение отрицания выстроено иным, нежели привычный для нас, образом<sup>2</sup>. Соответственно

---

<sup>2</sup> Подробнее см. в Смирнов А.В. Логика смысла: Теория и ее применение к анализу классической арабской философии и культуры. М., 2001.

---

единство относится к тому, единством чего оно является, иначе, чем этого ожидаем мы. Это и есть другая «логика смыслообразования».

Характерную иллюстрацию действия такого логического «механизма» мне довелось обнаружить у современного мусульманского автора, ал-Аттаса<sup>3</sup>. Показательно, что, несмотря на то, что этот автор – наш современник и знаком с европейской мыслью, его рассуждения, приведи я сколько-нибудь обширную цитату из него, показались бы нам совершенно невнятными<sup>4</sup>. Рассуждая на интересующую нас тему соотношения «я», души и тела (как и соотношения других, «видовых» и «родовых», характеристик понятия «человек», в частности, известного определения человека как «разумного животного»), он изображает это соотношение как два пересекающихся круга, один из которых соответствует понятию тела, а другой – понятию души. Область пересечения этих кругов, согласно ал-Аттасу, «символизирует человеческое существо, реальностью которого будет его собственное 'я', не являющееся ни душой, ни телом; ни материей, ни формой; ни животным, ни разумным», причем эта область, как говорит автор, одновременно и не является суммой значений, символизируемых пересекающимися кругами, а представляет собой самостоятельное образование<sup>5</sup>. Иными словами, соотношение между душой и телом, формой и материей, характеристиками «разумный» и «животное» выстроено так, что они как будто перекрываются (в области пересечения кругов) – при том, что являются взаимными отрицаниями, а значит, перекрываться – с нашей точки зрения – не должны. Это их как-будто-пересечение и образует область нового, простого (внутри себя лишённого множественности) смысла. Одновременно, так сформировавшийся новый смысл не обнимает собой понятия «душа» и «тело», поэтому для ал-Аттаса «я» лежит как будто вне души и тела<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> *аль-Аттас М. Н.* Введение в метафизику ислама: Изложение основополагающих элементов мусульманского мировоззрения. Пер. с англ. Москва-Куала Лумпур, 2001.

<sup>4</sup> См. например: Там же. С. 253-254.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Ср.: «В контексте реальности, т.е. в плане того, что уже актуализировалось, когда все, без исключения, вещи конкретны и

---

Объяснения ал-Аттаса замечательны еще и тем, что они, с одной стороны, иллюстрируют как нельзя более отчетливо несовместимость этих представлений с аристотелевской логикой, а с другой – совершенно логичны, но логичны непривычным для нас образом<sup>7</sup>. Здесь меняются самые фундаментальные «кирпичики» нашего мышления, о которых я говорил выше: понимание отрицания и совпадения.

Я думаю, что термин «логика смыслополагания» — не метафора, не расплывчатый «знак» чего-то «эдакого», присутствие чего мы как будто чувствуем, но осознать и вывести на свет не способны. Я считаю, что это строгое понятие, и оно заслуживает соответствующего отношения. Мне кажется очень вероятным, что и сам Юрий Львович считал точно так же — не случайны (сошлюсь на его статью «Это странное, странное прошлое»<sup>8</sup>) его рассуждения о дихотомичности-недихотомичности категориальных пар, которыми мы «схватываем» реальность прошлого: он искал путь именно к строгому

---

индивидуальны, сущность человека предстает как то, что делает его *данным* человеком и что таким образом свидетельствует о наличии некоей реальности, которая при рассмотрении ее вместе с человеком делает индивида именно *этим* человеком. Но ничто не определяет идентичность человека — ни часть (*juz'*), как, например, 'разумный', ни акциденция, например, 'смеющийся', — кроме его собственного 'я' (*nafs*). Тем не менее, эта реальность, рассмотренная в совокупности с человеком, для которого она выступает как его идентичность, его собственное 'я', — отнюдь не то же самое, что человек. Так, когда мы говорим, что человек состоит из тела (*badan*) и души (*nafs*), мы тем самым утверждаем, что человек не есть ни тело, ни душа, но что из этих двух начал получилось нечто третье». — Там же.

<sup>7</sup> Конечно, это «перекрывание» еще не служит адекватным описанием механизма смыслообразования, действующего в данном случае. Подробнее см. в названной выше моей книге. Кстати, в момент ее написания мне не были известны рассуждения аль-Аттаса, и совпадение его концептуализации логики смыслоформирования с тем, что предложил я, служит подтверждением моей правоты.

<sup>8</sup> Диалог со временем. № 3. 2000.

---

описанию возможности такого «схватывания». И суть того затруднения, о котором он говорил (это затруднение теоретического толка, весьма отрефлектированное, а не просто эмоционально пережитая «душевная драма»), состоит как раз в том, что наработанные нашей культурой формально-логические средства не подходят для того, чтобы «схватить» существо смысловой «материи» феноменов прошлого, которым он занимался. Именно поэтому Юрий Львович и говорит о «несоизмеримости» «умственных инструментариев» средневекового и новоевропейского человека. Правда, как мне представляется, доказательство этого сильного тезиса у Юрия Львовича отсутствует. Действительно ли это несоизмеримость, заставляющая нас говорить об инакости как различии логик смыслополагания, или же это непохожесть, для описания которой достаточно сменить формально-логическую аксиоматику? Это — вопрос для историков, которые заинтересуются предложенными Юрием Львовичем идеями.

Касаясь понятия «несоизмеримость», я не могу не отметить один, на мой взгляд, очень существенный момент. Речь идет о том языке, на котором мы должны говорить, пытаясь «схватить» обсуждаемую «инакость». Казалось бы, чем более «иной» является изучаемая культура, тем более отличным от нашего должен быть схватывающий ее язык — да и как может быть иначе, если он должен отразить ее во всей ее инакости, а уж тем более, если эта инакость, как пишет Юрий Львович, — «несоизмеримая инакость»? Однако Юрий Львович говорит: «Как известно, исследователи прошлого уже не раз сопоставляли два основных варианта разработки исторических понятий. Один из них предполагает использование понятийного инструментария современного историку общества, другой — разработку понятийной сетки, специфичной для каждой исследуемой эпохи... Участвуя в таком обсуждении, я высказывался в пользу первого из этих вариантов. Моя точка зрения не изменилась и поныне»<sup>9</sup>. Это, по-моему, очень важное заявление, которое должно заставить задуматься о том, каким же виделся Юрию Львовичу язык описания «несоизмеримой инакости». Он продолжает свое рассуждение: «Я считал бы лишь важным подчеркнуть, что в современной историографической ситуации исследователь

---

<sup>9</sup> Там же. С. 44.

---

должен быть готов к самой решительной корректировке понятийного аппарата по отношению к исследованиям отдаленного прошлого. Особенно это касается необходимости отказаться от однозначной оппозиции дихотомически противостоящих пар — частного и публичного, личного и общественного, внутреннего и внешнего, добровольного и принудительного и пр.». По-видимому, он предполагал, что номинально идентичный «набор категорий» достаточен для описания любой из исторических эпох, тогда как логические соотношения между этими категориями будут различны. Но является ли это различие лишь формально-логическим или его следует характеризовать как различие логик смыслополагания, остается для меня неясным.

Подводя итог, я сформулирую ответ на тот вопрос, с которого начал. «Степень инакости» другой культуры может быть «исчислена» как инакость «логики смыслополагания», которая характерна для этой культуры. Конечно, это сугубо предварительный ответ, поскольку в данной формулировке остается много заслуживающего специального рассмотрения: насколько универсальна для культуры логика смыслополагания, сколько логик смыслополагания можно исчислить, наконец (и это самое главное), как конкретизировать эту логику смыслополагания, т.е. каковы «законы», делающие ее именно логикой в строгом смысле слова. Я делал это, занимаясь своим материалом, и для меня крайне интересным и поучительным оказалось, что и историки ставят похожие вопросы. Как мне представляется, и Юрий Львович писал в своих последних статьях о чем-то очень похожем. Наше время называют эпохой междисциплинарных исследований — не окажется ли и здесь возможным совмещение наших исследовательских перспектив?