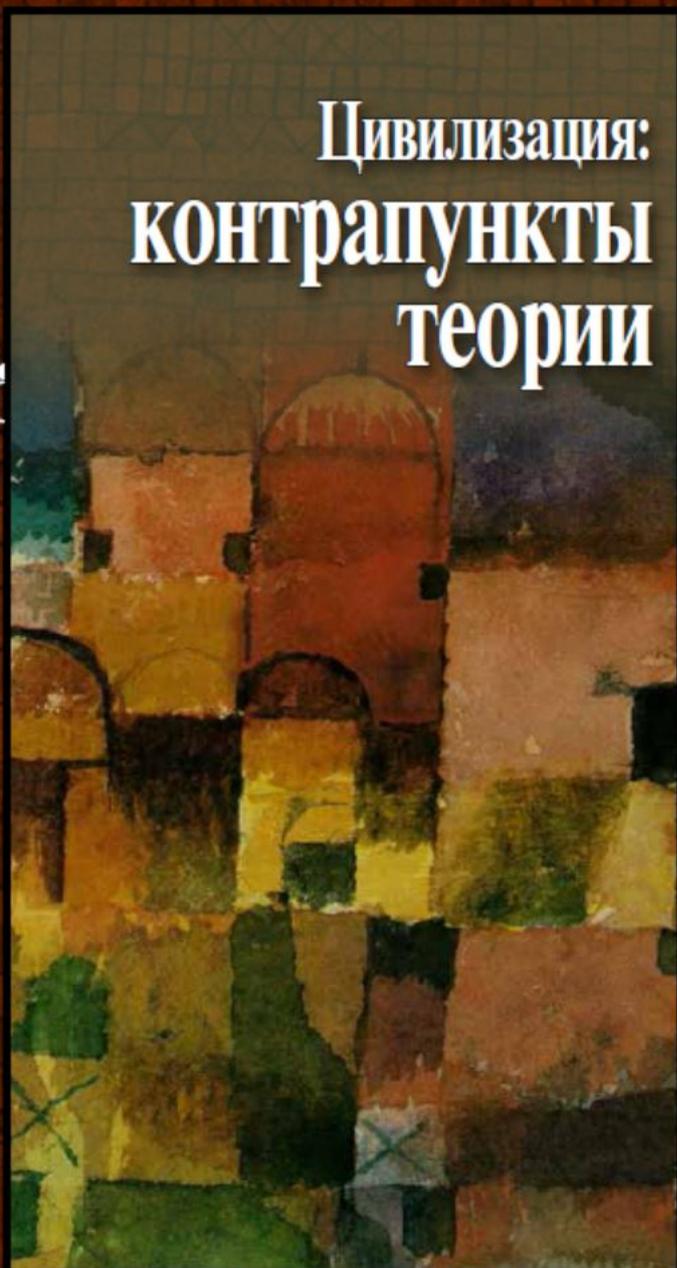


Древо смыслов

**Цивилизация:
КОНТРАПУНКТЫ
теории**



Институт философии РАН

Цивилизация: контрапункты теории



Центр гуманитарных инициатив
Москва–Санкт-Петербург
2024

УДК 930.1
ББК 87.526
Ц 57

Серия основана в 2023 г.

Главный редактор и автор проекта «Древо смыслов» С.Я. Левит
Заместитель главного редактора И.А. Осиновская

Редакционная коллегия серии:

Е.Н. Балашова, И.И. Блауберг, В.В. Бычков, Г.В. Вдовина, Б.Л. Губман,
С.А. Гудимова, Г.И. Зверева, В.К. Кантор, А.Н. Кожановский,
И.В. Кондаков, М.П. Крыжановская, И.И. Ремезова, А.К. Сорокин,
П.В. Соснов

Редколлегия тома: А.В. Смирнов, Н.А. Касавина, А.А. Кара-Мурза,
С.А. Никольский, И.Н. Сиземская, Э.Ю. Соловьев, В.Н. Шевченко

*Книга рекомендована к печати с присвоением грифа
Ученым советом Института философии РАН 20.06.2024*

Книга подготовлена в рамках плановой темы Института философии РАН
«Российский проект цивилизационного развития»

Рецензенты:

член-корр. РАН, доктор социологических наук *М.Ф. Черныш*,
доктор философских наук *М.С. Киселёва*

Редактор: И.П. Леонтьева

Серийное оформление: П.П. Ефремов

Ц 57 **Цивилизация: контрапункты теории** / отв. ред., сост. А.В. Смирнов, Н.А. Касавина, С.А. Никольский. — М.: СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2024. — 404 с. (Серия «Древо смыслов»)

ISBN 978-5-98712-489-5

Книга посвящена ревизии философского понимания цивилизации и подходов к анализу ее становления. В тексте выстраивается сеть ключевых понятий, осуществляется их концептуальное наполнение, согласование сложившихся представлений, предлагается понимание проблем современной цивилизации и возможностей их решения. Авторы размышляют над вопросами структуры цивилизации, логики ее развития, специфики цивилизационных процессов в России в истории и современности. Полемические главы представляют многомерные и подчас противоположные взгляды, вскрывая проблемный характер предметного поля актуальных цивилизационных исследований.

В оформлении обложки использован фрагмент картины Пауля Клее Красные и белые купола. 1914

ISBN 978-5-98712-489-5

© С.Я. Левит, автор проекта «Древо смыслов», составитель серии, 2024

© Институт философии РАН, 2024

© Коллектив авторов, 2024

© Центр гуманитарных инициатив, 2024

Андрей Вадимович Смирнов

Что такое цивилизация?

О чем мы говорим, когда говорим о цивилизации? Есть два ответа на этот вопрос. Первый: мы говорим обо всем вообще, даже больше «обо всем», чем когда мы произносим слово «бытие», поскольку бытие мы привыкли противопоставлять сознанию, тогда как цивилизацию сознанию не противопоставишь. Цивилизация — это вообще всё. Всё, на что можно указать и что можно упомянуть, включено в понятие цивилизации. Во всяком случае, это верно для нас — людей, которые социализировались в той или иной большой культуре, овладели языком, чье сознание прошло «обработку» практиками этой большой культуры, прежде всего — через образование.

Противопоставлять цивилизацию природе можно, только понимая цивилизацию как приручение природы, как отвоевывание у природы уютного и безопасного уголка для жизни человека. Однако времена, когда можно было так понимать и природу, и цивилизацию, давно прошли. Сегодня природа, во-первых, нуждается в срочной защите от цивилизации, а во-вторых, дана нам только и исключительно через цивилизацию и как часть цивилизации. Если говорить о научном понимании природы, то такая природа сегодня — в голове физика-теоретика и в его коллайдерах, а вовсе не за окном и не в наших ощущениях. А если речь об обыденном понимании природы, то природа может быть дана нам не через цивилизацию, только если мы окажемся, как Хайй ибн Йакзан¹ или как Маугли, один на один с лесом и с животными. Хайй и Маугли — вот кому природа дана напрямую как противопоставленная цивилизации. Но не Робинзону Крузо,

¹ Герой одноименного романа андалузского философа Ибн Туфайла (XII в.). Оказавшийся младенцем на необитаемом острове (а возможно, и зародившийся там естественно), Хайй ибн Йакзан (араб. «Живой, сын Бодрствующего») был вскормлен газелью, овладел навыками выживания и прошел весь путь рационального познания мира (фальсафа) и интуитивного познания его первоисточка — Бога (суфизм). Русск. пер.: *Ибн-Туфейль*. Роман о Хайе, сыне Якзана / пер. И.П. Кузьмина // *Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв.* М.: Изд. соц.-эк. лит.-ры, 1961. С. 329–394.

получившему от цивилизации в подарок не только знания и умения, но даже необходимые инструменты.

Итак, говорить о цивилизации — это говорить обо всем. Это с одной стороны. А с другой, более точным и прицельным ответом на вопрос «о чем мы говорим, когда говорим о цивилизации?» будет следующий: когда мы говорим о цивилизации, мы говорим о самой фундаментальной эпистемологии. Ведь если цивилизация — это всё, то она начинается с сознания. И вопрос о цивилизации — это вопрос о том, что такое сознание, что такое разум, сколько типов сознания и типов разума мы можем выделить. Если цивилизация не одна, если мы говорим о цивилизациях во множественном числе, то и разумов должно быть несколько.

Как же это возможно? Как возможна типология разума, и как в таком случае, если мы признаем множественность разума, решается вопрос об универсальности разумного? Более фундаментальных вопросов эпистемологии сегодня просто не существует.

Если цивилизация — это всё, то мы имеем дело с огромной, просто невообразимой пестротой. Цивилизацию в этом смысле можно уподобить дереву, на которое навешаны многочисленные цветные ленточки, как это сейчас часто делают досужие туристы, подражая обрядам некоторых народов. Когда таких ленточек становится много, они скрывают за собой само дерево. Внешнему взгляду, особенно поверхностному, кажется, будто ленточки и есть дерево, что нет ничего, кроме ленточек. Так и разговор о цивилизации: кто только в нем не участвует, особенно сейчас. Это и историки, и политологи, и социологи, и экономисты, и филологи, и искусствоведы: наверное, трудно найти в науках о человеке и обществе специальность, представители которой вовсе не говорили бы о цивилизации. Но ведь все они говорят о ленточках, а не о дереве. Конечно, ленточки важны, они яркие и привлекают внимание — но они не дерево, они не задают тон, а только следуют той архитектонике, что определена несущей конструкцией — нашим деревом. Так вот, эту архитектонику цивилизационного целого вскрывает только философия, поскольку эта архитектоника задана фундаментальной эпистемологией.

Только если мы поймем это ядро, эту несущую конструкцию, то есть откроем тот тип сознания и тот тип разума, который задает данное цивилизационное древо, мы сможем, отталкиваясь от этого, развернуть, по слову Шпенглера, всю морфологию данной цивилизации, понять, как устроен каждый из сегментов той большой культуры, что задает данную цивилизацию.

«Большая культура» и «цивилизация» — тесно связанные понятия. Большая культура — это абстракция, это не какая-то из отдельных, конкретных культур, определенных языковыми, этническими, географическими, государственными, конфессиональными или какими-то еще признаками. Мы можем говорить о немецкой, английской, французской культурах; о культуре Древней Греции, о культуре латинского Запада или Византии. Это — конкретные культуры, их различные аспекты изучают историки и представители других наук. Но ведь мы можем говорить наряду с ними и о «европейской культуре», понимая под этим традицию духовно-интеллектуального развития начиная с греков и вплоть до сегодняшнего Запада. Разве бессмысленны выражения вроде «история европейской философии»? Конечно, нет: мы можем проследить такую историю. Но ведь она не воплощена ни в какой из конкретных культур прошлого и настоящего, которые мы могли бы определять по этноязыковым, конфессиональным, географическим и иным признакам. Когда мы говорим о европейской философии, или европейской духовности, или европейской литературе и т.п., мы всякий раз говорим о европейской большой культуре.

Большая культура — это сообщество конкретных (определенных в этноязыковом, конфессиональном, географическом и т.д. плане) культур, построенных на одном типе смыслополагания. Ниже мы определим понятие смыслополагания, но сейчас можно в первом приближении ограничиться таким разъяснением: тип смыслополагания — это тип сознания и тип разума, разума в том смысле, в каком это понятие употреблял Кант, и сознания в том смысле, в каком сегодня говорят о сознании. Большая культура — сообщество конкретных культур, объединенных типом смыслополагания, задающим тип сознания и тип разума, сообщество исторически подвижное, изменяющееся: отдельные конкретные культуры могут возникать, развиваться, умирать, сливаться с другими или, наоборот, обособляться, но от этого большая культура как именно большая культура не меняется до тех пор, пока остается значимое количество культур — носителей характерного для данной культуры способа смыслополагания.

Таким образом, «большая культура» — понятие абстрактное постольку, поскольку указывает на определенный тип смыслополагания, но и конкретно-историческое постольку, поскольку любая большая культура возникает на каком-то историческом этапе и далее развивается в ходе истории, и для каждого исторического момента можно указать конкретный состав того сообщества конкретных культур, который мы имеем в виду, говоря о той или иной большой культуре. Скажем, европейская большая культура задана тем способом

смыслополагания, который был открыт греками. «Открыт» значит — был осуществлен, развернут в их духовно-материальной деятельности и получил ясное закрепление в философии Платона и Аристотеля. Европейская большая культура существует постольку, постольку существует содружество конкретных, исторически меняющихся культур, которые разделяют этот способ смыслополагания и, следовательно, принадлежат «европейской истории», развивают «европейскую философию», «европейскую литературу», «европейскую науку» и т.д., разделяют «европейские ценности»: везде здесь предикат «европейский» указывает не на географию, а на тип смыслополагания, а потому европейская большая культура остается европейской независимо от своих притязаний на универсальность.

Ниже мы поговорим о том, сколько еще больших культур, наряду с европейской, можно выделить в истории человечества. Сейчас же скажем, какова связь между цивилизацией, большой культурой и конкретными культурами, образующими содружество большой культуры.

Цивилизация вырастает и развивается на основе той или иной большой культуры как «воплощение в материале» того типа смыслополагания, что открыт и развит этой большой культурой. Поскольку большая культура — это всегда культивирование (на то она и «культура») определенного, именно для нее характерного типа смыслополагания, то и цивилизация всегда — по определению — является автохтонной, основанной на собственных «началах», как говорил Н.Я. Данилевский², то есть на собственной логике, заданной характерным для нее типом смыслополагания. Такое понимание цивилизации предполагает, что существует столько цивилизаций, сколько мы сможем открыть типов смыслополагания.

От этого правильного понимания цивилизации («правильного» потому, что именно и только оно позволяет увязать все сегменты большой культуры и возникшей на ее основе цивилизации в целостность, объяснив ее морфологию) возможны три отклонения.

Первое отклонение заключается в отрицании оправданности понятия «цивилизация» или «культура» в том смысле, в каком их употребляю я, — как связного целого, опирающегося на внутреннюю

² Третий (из пяти) закон культурно-исторических типов звучит так: «Начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа. Каждый тип вырабатывает ее для себя, при большем или меньшем влиянии чуждых, ему предшествовавших или современных цивилизаций». *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романно-германскому. СПб.: Тип. брат. Пантелеевых, 1895. С. 95.

логику. В отечественной литературе появились публикации, подхватившие западный дискурс о культуре и цивилизации как «воображаемом сообществе», которое (якобы) формируется по желанию людей, произвольно относящих себя к той или иной общине. В русле этого дискурса — борьба с «примордиалистским» пониманием культуры и с «эссенциализмом», то есть с пониманием культуры как некоей извечно заданной сущности наподобие платоновской идеи. Так понимать культуру, конечно, неверно; правда, я не знаю, кто из серьезных ученых, занимающихся культурой и цивилизацией, придерживается таких взглядов. Борцы с примордиалистским пониманием культуры воюют с воображаемыми призраками, поражая своими копьями ветряные мельницы. Поверхностный характер дискурса о культурах как «воображаемых сообществах» очевиден: его приверженцы вовсе не способны что-либо объяснить, пытаются проделать исключительно отрицательную работу деконструкции; но даже и она им не удается. Можно ли с этих позиций, например, объяснить рождение идеи алгоритма и алгебры именно в классической арабо-мусульманской большой культуре? Можно ли объяснить морфологическое сродство исламского права и математики, развитой в арабо-мусульманской большой культуре? Или сродство автохтонной метафизики (мутазилиты и суфии) и исламской эстетики, на что указывал несколько десятилетий назад Л. Масиньон³? И так далее. Конечно, нет. По своему желанию можно отнести себя к приверженцам ближневосточной или североевропейской кухни, к роялистам или демократам, — но такие отождествления не меняют принадлежности человека к той или иной большой культуре. Нельзя сознательным усилием поменять тип смыслополагания, тот тип мышления, который встроен, в том числе, и в этот антиэссенциалистский дискурс: представителям китайской большой культуры или арабо-мусульманской большой культуры, к примеру, не пришло бы в голову бороться с пониманием культуры как платоновской идеи. Сам факт антипримордиалистского дискурса доказывает укорененность его представителей в европейской большой культуре с присущим именно ей типом смыслополагания. Только поняв, что такое тип смыслополагания и как возможны разные базовые логики больших культур, можно — при хорошем владении этой теорией и при прекрасном знании эмпирики, то есть «материала» других больших культур — попытаться встроиться в их тип дискур-

³ Масиньон Л. Методы художественного выражения у мусульманских народов // Арабская средневековая культура и литература: сборник статей зарубежных ученых. М.: Наука (Главная редакция Восточной литературы), 1978. С. 46–59.

са. Если вам удастся, к примеру, развить исламское право, применив его положения к сегодняшним проблемам политики; развить понимание человека в русле исламской этики; сделать открытия в области арабской языковедческой теории, — тогда вы докажете, что смогли в какой-то мере отождествить себя с арабо-мусульманской большой культурой. Но это — большой, тяжкий труд, и поверхностными замечаниями здесь не обойдешься.

Второе отклонение заключается в том, чтобы брать некий яркий признак в качестве отличительного для цивилизации и на его основе строить классификацию цивилизаций, которая тем самым неизбежно оказывается произвольной, ничем по существу не отличающейся от любой другой такой же надуманной классификации. Это — попытка упорядочить цивилизации по цвету и типу ленточек, а не по типу деревьев, на которых эти ленточки завязаны. Все представители так называемого цивилизационного подхода отличаются именно этим: они берут важные, яркие, но не системообразующие признаки в качестве основы понимания цивилизации. Чаще всего это бывает религиозный признак. При этом описание разных цивилизаций строится по одной и той же схеме, а значит, цивилизационные теории являются универсалистскими, поскольку описывают все цивилизации по одной и той же логике, различая их по содержательным признакам. Но ни из какого содержательного признака, в том числе из религии, нельзя вывести целостное строение культуры и цивилизации, а уж тем более все его особенности и отличительные черты; более того, чтобы подогнать описываемый материал под принятую общую схему, авторам цивилизационных теорий приходится слишком многое искажать. Это можно бесконечно показывать на текстах авторов этих теорий.

Повторю: цивилизационные теории (Шпенглер, Тойнби, Сорокин и др.) — это теории, которые описывают цивилизации по одной и той же логике, используя одни и те же схемы, и различают их по одному или нескольким содержательным (но не логическим) признакам. Поэтому «цивилизационная теория» и «исследование цивилизаций» — не одно и то же, хотя у нас (и не только у нас) наблюдаются путаница и мешанина понятий, когда думают, будто любой разговор о множественности цивилизаций — это цивилизационная теория. Нет, это не так. Теория Н.Я. Данилевского не является цивилизационной, хотя говорит о множественности цивилизаций, равно как мои представления о цивилизации не могут быть отнесены к ряду цивилизационных теорий. Разница в том, что любая цивилизационная теория — универсалистская в части логики объяснения цивилизации, поскольку полагает множественность следствием только содержательных раз-

личий. Моя позиция (и позиция Данилевского имеет тот же смысл) заключается в том, что множественность цивилизаций обусловлена логически, то есть множественностью типов смыслополагания. Это — принципиально разные объяснения множественности цивилизаций и принципиально разные объяснения того, как выстроены цивилизации (объяснения морфологии цивилизаций).

В самом деле, удивительна недалёковидность тех, кто говорит о множественности цивилизаций, не ставя очевидного вопроса о типологии разума и его множественности. Так ставил вопрос Н.Я. Данилевский, утверждавший, что «начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа»⁴. «Начала» Данилевского должны быть истолкованы как тип сознания и тип разума: именно это должно быть выработано *самостоятельно* культурно-историческим типом, то есть, по Данилевскому, сотрудничеством народов, родственных в этноязыковом плане, и *только тогда* такой культурно-исторический тип может создать свою цивилизацию при условии напряжения всех сил. Ни о каких *универсальных* началах здесь речи не идет и не может идти. Мне не раз приходилось писать о том, что Данилевского нельзя причислять к ряду представителей «цивилизационных теорий»⁵. Однако прискорбная степень невнимательности и нежелания вникнуть в первоисточники, ограничиваясь поверхностными пересказами, к сожалению, всё еще высока у нас, а потому приходится вернуться к этому вопросу и подчеркнуть: то, что называют «цивилизационный подход», то есть ряд, в котором стоят Шпенглер, Тойнби и др., — это ряд преимущественно историков, принимающих по умолчанию тезис об универсальности разума, и эти концепции, хотя их и называют цивилизационными, поскольку они признают множественность цивилизаций, — эти концепции универсалистские постольку, поскольку они построены на уверенности в универсальности законов исторического развития.

Третье отклонение заключается в том, чтобы утверждать единственность цивилизации, которая тем самым — в силу факта своей единственности — оказывается общечеловеческой. Исторически это — наиболее древняя форма представления о цивилизации, изна-

⁴ *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. СПб.: Тип. брат. Пантелеевых, 1895. С. 95.

⁵ Подробнее см.: *Смирнов А.В.* Мыслитель завтрашнего дня: Н.Я. Данилевский и ключевые идеи учения о всечеловеческом (вместо Введения) // Творческое наследие Н.Я. Данилевского: история и современность / отв. ред. В.В. Сидорин. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2024. С. 7–15.

чально находящая опору в естественном эгоцентризме индивидуального и общественного сознания, а с развитием культуры и цивилизации обретающая всё более отточенные теоретические формы. Деление на эллинов и варваров, на римлян и варваров имеет параллели в истории многих народов. На два тысячелетия идея единого человечества находит прочную опору в мифе авраамических религий о прародителях человеческого рода. В силу излома судьбы еврейского народа этот миф принял особые формы в иудейской мысли, но в христианстве и исламе он вылился в отчетливо универсалистское линейное понимание истории и незыблемое утверждение о единстве человеческого рода, стоящем над расовыми и любыми иными различиями. Этот декларируемый универсализм никогда не преодолевал в Европе древнего эгоцентризма, и универсалистское гегелевское понимание истории человеческого духа остается лучшим примером европоцентризма. Европоцентризм, то есть центрированность на собственной — европейской — цивилизации, развившейся на основе европейской большой культуры, характерный для Гегеля, не мог не быть перенесен и в марксизм, а вместе с ним — и в советскую философскую мысль, которая уже в «движении шестидесятников», стремясь скинуть мертвый панцирь официальной псевдофилософии, обращалась к «молодому Марксу» и Гегелю, тем самым только укрепляя европоцентризм, выступавший тогда под маской философской свободы и возвращения к подлинным истокам мышления. Так подлинная философия в отечественной мысли советского периода оказалась прочно спаянной с европоцентризмом как представлением об исключительной, то есть исключающей всё прочее как недостойное внимания, роли Европы и европейской большой культуры. Начиная с 90-х годов прошлого века, со снятием всех и всяческих идеологических барьеров, эта черта только окрепла: усвоенная взапой современная европейская и американская философия, равно как и наследие русской философии, от которых мы были отрезаны семь десятилетий советской власти, не могли не укреплять европоцентризм. Именно так, поскольку всецело европоцентристским является и наследие русской философии, за очень редким исключением. В качестве такового нельзя не назвать Н.Я. Данилевского и классических евразийцев, и характерна судьба их наследия в России, вплоть до современности: оно принималось и принимается (за малым исключением) «в штыки», отторгается без обсуждения, и даже те, кто упоминает имя Данилевского, не видят или не хотят видеть главного в его теории: положения о разных, несводимых основаниях цивилизаций, исключаящего разговор об «общечеловеческом» и требующего перехода ко «всечеловеческому».

Почему отторгается, и в прошлом, и сегодня (за малым, повторю, исключением) любая мысль, которую подозревают в покушении на европоцентризм? Здесь мы имеем дело не с теоретически осмысленной позицией, а с массово-психологическими установками, на которые ещё столетие назад указал Н.С. Трубецкой как на удивительно стойкую черту нашей образованной публики⁶. Семь десятилетий советской власти и три с лишним постсоветских десятилетия не только не истребили, но и ничуть не умалили эту черту — характерную, повторю, как массовое явление именно для образованной части, то есть для тех, чье сознание в значительной степени испытало влияние практик европейской большой культуры. В этом смысле здесь нет ничего удивительного. Если мы говорим о цивилизационном суверенитете России, о построении ее самобытной цивилизации (как о том мечтал Данилевский), то мы должны, сказав «а», говорить и «б»: сделать это можно, только выведя на свет логику российской большой культуры и поняв, как эта логика определила историю России и как она проявлялась во всех аспектах жизни, индивидуальной и общественной. И как она может обосновать выстраивание всех сегментов цивилизации. Если вернуться к метафоре, с которой мы начали: надо увидеть за многочисленными ленточками древо российской большой культуры, а затем посмотреть, не надо ли какие-то из этих ленточек изменить, перезавязать; не получилось ли, что мы с чужого дерева понатащали ярких лент, думая украсить ими свое; пошли легким путем утаскивания чужого вместо того, чтобы тяжким трудом строить свое, невзирая на неудачи и трудности. Конечно, это — именно философский вопрос, и он должен быть поставлен так: сумела ли российская философия во всем своем историческом бытии осмыслить Россию? Думаю, что эта задача, мягко говоря, далека от своего исполнения, а значит, первым делом требуется правильная ее постановка.

Европоцентризм — не идеологический лозунг и не некая сознательно принятая установка исследователя, которую он мог бы сознательным же усилием поменять. Европоцентризм — это глубинная, на уровне интеллектуального инстинкта усвоенная догма о единственности (а значит, и универсальности) того варианта разума (и, шире, сознания), что развернут в опыте Европы. Более конкретно, в философском плане европоцентризм — это бессознательная и некритическая уверенность в том, что базовые категориальные различия

⁶ См.: *Трубецкой Н.С.* Европа и человечество. София: Российско-болгарское книгоиздательство, 1920; *Смирнов А.В.* Философия смысла // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2023. Т. 16, № 3. С. 41–54.

(идеальное — материальное, бытие — сознание, субстанция — акциденция и т.д.) и базовая логика (закон противоречия, закон тождества и исключенного третьего) могут быть только такими и мышление может быть развито только на их основе, — а иначе это не мышление, во всяком случае, не подлинное, настоящее, поднявшееся до рефлексии мышление.

Европоцентризм — это не содержательный лозунг. Это — неспособность пользоваться какими-либо инструментами разума, кроме тех, что даны европейским опытом. Неспособность, психологически неизбежно порождающая боязнь и отторжение всего, что хотя бы намекает на необходимость такого использования: так существо, не умеющее плавать, боится воды, а не умеющее летать — высоты. Вот почему идеи Данилевского и классических евразийцев так плохо у нас поняты и так мало востребованы: российской философии только предстоит подняться до выработки, по слову Данилевского, собственных начал цивилизационного строительства, осознать подлинное значение этих идей вместо того, что нивелировать всё значимое в них и сводить их к известным мотивам европейской мысли.

Итак, европоцентризм — проблема эпистемологии, а точнее, смыслополагания (это шире, чем то, что понимают под эпистемологией), а не идеологии. Это значит, что идеологического лекарства от европоцентризма не существует. «Ориентализм» Э. Саида (в дополнение ко всему, что было сказано в адрес этого поверхностного в своем антивостоковедном запале памфлета) никак не борется с европоцентризмом, а укрепляет его. Доказательство этому — последовавшее развитие событий. «Постколониальные исследования» не предложили никакой методологии избавления от эпистемологического европоцентризма, поскольку требовали лишь ритуального отказа от «наследия проклятого прошлого» в виде европейского востоковедения. Такого отказа на самом деле, конечно, не произошло и не могло произойти, а потому «постколониальные исследования» как идеология сошли на нет. Пафос саидовского «Ориентализма» заключается в требовании дать неевропейским народам и культурам говорить своим голосом. Но чтобы достичь этой цели, преодолеть надо именно европоцентризм эпистемологический, а не идеологический. Разве это было сделано на Западе? В конце концов всё дело свелось к тому, чтобы увеличить набор профессуры востоковедных кафедр из числа «восточных» народов. Прошедшие школу европейского образования и встроившиеся в систему европейской большой культуры, разве могли эти профессора решить дело преодоления эпистемологического европоцентризма? хотели ли они это сделать? Конечно, нет; так вся

постсаидовская шумиха оказалась ширмой, маскирующей суть дела, никак не изменившуюся. Ведь дело вовсе не в этнической, а в культурной принадлежности, то есть встроенности в практики той или иной большой культуры. И уж тем более европоцентризм не преодолевают ни идеология политкорректности, ни разные варианты так называемой межкультурной философии (как будто «между культурами» может быть что-то, кроме отсутствия культуры, а значит, и почвы для философии⁷).

Всё сказанное никак не означает какого-либо отрицательного отношения к европейской большой культуре. Конечно, нет; вообще оценочное отношение к какой-либо из больших (или не больших) культур было бы абсурдным, как если бы математики вдруг полюбили треугольники больше, чем квадраты, а физики стали бы высказывать неприязнь к кваркам с определенным ароматом или цветом. Как любой язык, большой или малый, самоценен и незаменим, так и любая культура, а тем более большая культура, самоценна и незаменима. Это следует из логики всечеловеческого (но не общечеловеческого) и в полной мере относится к европейской большой культуре. Все типы смыслополагания, открытые большими культурами человечества и развернутые в их историческом опыте, ценны и незаменимы, поскольку только все вместе дают представление о том, что такое человеческое сознание.

Критика европоцентризма — это не критика того типа смыслополагания и того типа разума, который открыт и развит европейской большой культурой. Это — критика и отрицание претензии этого

⁷ Понятие «межкультурная философия» (intercultural philosophy) является софистическим. Оно созвучно таким привычным выражениям, как «международное (international) сотрудничество» или «международные отношения», и самим этим созвучием намекает на собственную легитимность: коль скоро оправданы те понятия, то оправдано и это. Ничуть. Международное сотрудничество — это деятельность, протекающая при соприкосновении двух или более общностей (двух или более народов), причем эта деятельность возможна именно как протекающая между ними, при их взаимодействии, и невозможна вне его. Но философия — это не то, что возникает при контакте между культурами и что существует только в пространстве такого контакта, но не вне этого контакта. Как раз наоборот. Философия — это то, что уже имеется внутри культур, порожденное этими культурами, и никак не может возникать и пребывать только как взаимодействие культур. Ведь философия не может не опираться на некий исходный «каркас» категорий и логики: а откуда он возьмется, если его уже не было до такого контакта? Если же под межкультурной философией понимают попытку усвоения или восприятия каких-то идей инокультурной философии, то здесь нет ничего нового: такие заимствования всегда имели место, без них не обходилась ни одна развитая философская традиция. Но это не какая-то новая «межкультурная философия», а добрая старая «внутрикультурная» философия, развивающаяся в естественном контакте с другими такими же «внутрикультурными» философиями.

разума и этого типа смыслополагания на инвариантность и общечеловеческий характер, в том числе — общечеловеческий характер порожденной им цивилизации. Говорить об «общечеловеческой» цивилизации значит фактически желать подавить логики (типы смыслополагания) всех больших культур, кроме одной, цивилизационное «тело» которой выдается за единственно возможное и, во всяком случае, единственно ценное. Такое желание не обязательно осознается, но оно непременно присутствует и всегда может быть вытянуто на поверхность майевтикой.

Итак, мы прояснили понятия «цивилизация», «большая культура», «культура». Под «культурой» обычно понимают конкретизируемую по этноязыковым, географически-государственным или временным признакам конкретную культуру. Большая культура — исторически устойчивое и вместе с тем подвижное сообщество культур, объединенных способом смыслополагания (а значит, и типом рациональности). Цивилизация — общественно-государственное и духовное «тело» большой культуры, институционализация того типа смыслополагания, который лежит в основании большой культуры. Это означает, что цивилизация вырастает как постепенное «отелеснение» большой культуры, как наращивание сегментов, которые мы обозначаем разными словами, но которые неразрывно спаяны между собой тем, что, во-первых, все вырастают на основе единой логики, а во-вторых, именно благодаря этому образуют целостность культуры и общества — то, что Шпенглер обозначил выражением «морфология культуры», когда генетически не связанные области культурной жизни обнаруживают удивительное сродство и согласованность. Такое «отелеснение» происходит в ходе выстраивания общественной жизни и оформляется как та или иная конкретная культура. Мы говорим о «европейской цивилизации» — но не о «датской», «шведской», «итальянской» или «американской» цивилизациях⁸.

То, что дано конкретно, как эмпирия цивилизационно-культурных исследований, — это всегда конкретная культура. Большая культура и цивилизация являются абстракциями, поскольку как таковые, как именно большая культура и цивилизация, не даны нам конкретно в прикладных исследованиях. Вместе с тем любая конкретная культура в силу того, что принадлежит сообществу той или иной большой культуры, а значит, и разившейся на ее основе цивилизации, несет

⁸ Хотя и такие выражения можно подчас встретить в литературе (говорят же, например, о «еврейской цивилизации»), и в избытке, это свидетельствует только об амбициях говорящих, которые теоретически не продуманы и не имеют никакого серьезного основания.

в себе, воплощает в своей исторической практике те или иные элементы большой культуры и цивилизации. Любая конкретная культура, так сказать, насыщена большой культурой и цивилизацией, хотя никакая из них не являет их целиком.

Если конкретно-эмпирической реальностью является только и именно конкретная культура, то в чем смысл абстракций «большая культура» и «цивилизация»? Какова реальность за ними? За ними — реальность логики выстраивания всех тех сегментов культуры и цивилизации, которые будут найдены при исследовании любой конкретной культуры, хотя обычно в любой конкретной культуре мы находим не все, а только часть таких сегментов (никакая культура не равна большой культуре и цивилизации полностью). Зная строение амфоры, археолог по небольшому черепку может определить очертания сосуда: для этого достаточно маленькой части. Начиная знакомство с культурой, неважно, в практическом ли смысле (приехав в другую страну как турист) или в теоретическом (заяввшись исследованием ее истории, литературы, политической системы и т.д.), мы всегда имеем дело с подобными «черепками». Черепок как кусочек глины бессмыслен; черепок как осколок амфоры полон смысла. Начав знакомство с чужой культурой, мы никогда увиденные или воспринятые факты не считаем кусочками глины, для нас они всегда — черепки, причем мы знаем какого именно сосуда. Всякий замечал в музеях или на экскурсиях, как люди говорят, услышав рассказ о чем-то новом: «это как у нас то-то и то-то», им непременно нужно привязать новые сведения к чему-то знакомому, поставить в какую-то систему, иначе они не будут усвоены. Надо установить связность. Но ведь любой ученый или философ ведет себя как подобный экскурсант. Когда мы начинаем изучать другую культуру, у нас «в голове», в нашем сознании всегда присутствует (неважно, явно или неявно) принципиальный «чертеж» большой культуры, к которой мы принадлежим. Этот более или менее абстрактный (то есть более или менее «большой», более или менее полный) чертеж всегда бывает в каких-то деталях конкретен, привязан именно к нашей конкретной культуре; и тем не менее, будучи чертежом, то есть абстрактным представлением, он оказывается чертежом нашей большой культуры.

Хорошо если изучаемая конкретная культура относится к нашей большой культуре, — к той самой, к которой принадлежит исследователь и чертеж которой, более или менее полный и точный, он имеет в своем сознании. В этом случае чертеж только помогает ему, поскольку сразу дает возможность уложить новые сведения в нужные ячейки, и в основном задача исследователя тогда сводится к тому,

чтобы максимально нарастить объем сведений об изучаемой культуре и по ходу такого наращивания непременно уточнить чертеж большой культуры, отделив в нем то, что было действительно абстрактного, от того, что было взято напрямую из родной культуры.

Но совсем другое дело, если изучаемая конкретная культура входит в состав иной большой культуры, нежели та, к которой принадлежит исследователь и чертеж которой он а priori имеет, приступая к исследованию. В таком случае откапываемые и находимые им «черепки» сведений плохо укладываются в эти априорные формы и сетки, и их приходится подгонять под априорные представления исследователя о том, как «на самом деле» должно быть. И тогда всё зависит от того, что для исследователя важнее: сохранить в неприкосновенности свой априорный чертеж, подгоняя и подтесывая, а то и обламывая под его требования находимые им черепки, — или сохранить черепки (ведь это, в конце концов, факты, которые нельзя подгонять под априорные схемы), отказываясь от априорного чертежа.

В первом случае исследователь сохраняет в неприкосновенности тот тип смыслополагания, ту рациональность, что привита ему его родной (большой) культурой. Это комфортно и для него, и для читателя: им не нужно отказываться от привычных априорных схем, не нужно «ломать голову». Но это плохо для исследуемой культуры: ее приходится подгонять под такие схемы, обычно — довольно грубо подгонять, теряя при этом (вот что важно) самое интересное, необычное и, как правило, существенное для изучаемой культуры.

Вот простой пример. Мы знаем по опыту европейской большой культуры, что в области духовной жизни можно выделить теологию, философию и мистицизм. Каждая из этих областей, в свою очередь, имеет в нашем представлении априорно фиксируемые особенности и характеристики, отличающие ее от других областей: философия исследует бытие как таковое, отыскивая сущности и классифицируя их, ставит вопрос о познании и исповедует рационализм; мистицизм не связывает себя обязательствами рационализма и нацеливает адепта на выход за пределы обыденной реальности, достижение экстаза и на прямой контакт с божественным; теология принимает догматы религии без обсуждения, как данность, и исследует рациональными методами возможность их защиты от опровержения, а также вопросы, касающиеся их содержания и связи между собой, но не ставящие их под сомнение как таковые. Этот априорный чертеж не может не присутствовать, с теми или иными поправками, в сознании любого представителя европейской большой культуры, когда он начинает прочитывать архив арабо-мусульманской большой культуры. Тогда

как нам решить, относится ли читаемый нами текст к философии? Очень просто: мы должны найти в нем необходимый инструментарий, то есть так или иначе обнаружить базовые и производные философские категории, а также стиль рассуждения. Каковы базовые философские категории и какой бывает философская проблематика, а какой она не бывает, мы также знаем по опыту собственной большой культуры, и даже если сформулировать явно эти критерии не всегда просто, на практике любой историк философии или философ скажет, с философским ли текстом он имеет дело или нет. Повторю: и исходный общий чертеж, и представление о принципиальных «силовых линиях» (категориях и логике), которые выстраивают философию, исследователь имеет исключительно собственное, взятое из опыта европейской большой культуры. Что мы имеем в результате в историко-философской арабистике? Целую традицию, зарубежную и отечественную, которая проецирует (европейское) деление на теологию, философию и мистицизм на материал арабских текстов. При этом в разряд философии попадает только и исключительно *фальсафа* — направление, сознательно ориентировавшееся на воспроизведение античной философии, в первую очередь — аристотелизма, сплавленного с неоплатонизмом. Европейский исследователь, и не только арабист, легко находит здесь, в текстах представителей фальсафы, а особенно — мыслителей не первого, а второго или третьего ряда, что-то очень знакомое по опыту европейской большой культуры, и это узнавание «подтверждает» действительность ее априорного чертежа при прочитывании архива арабо-мусульманской большой культуры. Тогда идем дальше и «легко» находим, что отнести к разряду теологии: это, конечно, мутазилизм и ашаризм. Тогда разряд мистицизма естественно заполняется суфизмом — и чертеж европейской большой культуры выполнил свое дело и сработал на упорядочение «черепков» арабо-мусульманской большой культуры, они уложены в привычные ячейки и образовали привычные сущности.

Во втором случае исследователь *откладывает в сторону* априорный чертеж, воздерживается от его применения. Это *эпохе* — наиболее коренное из возможных, и развитие феноменологических методов должно неизбежно привести к осознанию его необходимости. Что же остается исследователю, лишенному такого априорного чертежа? Ему остается бережно собирать и накапливать откопанные черепки. Востоковедение нередко идет по этому пути, пытаясь подвести под это некую методологическую базу, рассуждая о ненужности «поспешных обобщений», о пользе эмпирических исследований и тому подобном. Но это оправдание не работает, поскольку употребление любого

общего термина уже предполагает обобщение; а мы не можем их не употреблять, поскольку иначе пришлось бы отказаться едва ли не ото всего научного лексикона. Обоснование отказа от теоретизирования и ограничения своих интересов исключительно единичной эмпирикой должно быть другим, а именно — тем, о котором было сказано: априорный чертеж родной большой культуры исследователя не годится для понимания изучаемой большой культуры.

Значит, нужен адекватный чертеж — вот где, вот в какой точке совпадают заботы востоковедения и философии. Это — точка роста для них обоих; точка подлинной, не надуманной, междисциплинарности, когда задачи одной области можно решить только применением методов другой области и наоборот. Ведь выстроить чертеж иной большой культуры, нежели та, к которой принадлежит исследователь, значит выполнить коренную задачу рефлексии, посмотрев *со стороны* на основания философской традиции (и, шире, традиции смыслополагания). А это и будет рефлексией — самой глубинной из всех, поскольку такая рефлексия рассматривает основания философской традиции как таковой (чего до сих пор никакая философия не умела делать). Если мы научились строить чертеж другой большой культуры, нежели та, к которой сами принадлежим, значит, мы знаем, где *начало сознания* и как это начало *разворачивается*, порождая всё богатство духовно-практической деятельности, а значит, знаем, как оно порождает в историческом развитии данную цивилизацию, представленную содружеством культур, принадлежащих данной большой культуре.

Что будет, если мы приступим к чтению текстов арабо-мусульманской большой культуры, придерживаясь второй стратегии, отложив в сторону чертеж европейской большой культуры? Тогда, если мы хотим выяснить, была ли философия в арабо-мусульманской большой культуре, и какова она, если была, то у нас не будет готового представления о том, «что такое философия». Это значит, что мы не знаем а priori, каков необходимый минимум (при всей условности этого понятия) категорий и базовых различений, исходных оппозиций, которых не может не быть в философском дискурсе, и какова логика построения философских рассуждений. Ограничивая себя таким *эпохе*, мы будем «просто читать» текст, что означает — постараемся сделать его понятным для коллег или для более широкого круга читателей, принадлежащих нашей культуре. Мы переведем или перескажем текст, постараемся выделить в нем значимые повороты мысли, определим его терминологический каркас, поставим в контекст эпохи или в контекст традиции, и т.п. Так поступает, например, У. Читтик (William Chittick), выдающийся исследователь персоязыч-

ного и арабоязычного суфизма⁹. Он никогда не строит теоретических схем, отказывается квалифицировать Ибн ‘Араби (или других авторов, которых он исследует) в терминах, привычных западному читателю, точно и подробно описывает ход рассуждений исследуемого автора, — в общем, сознательно ограничивает себя разбираемым текстом в контексте изучаемой культуры, категорически не привнося в свое изложение ничего априорного в виде какой-то схематики или классификации. Читтик виртуозно владеет материалом, он — лучший на сегодня исследователь Ибн ‘Араби и теоретического суфизма в целом в западном мире. Не меньшим энциклопедизмом отличалась А. Шиммель (Annemarie Schimmel), глубоко, до мельчайших деталей знавшая исламскую культуру и также посвятившая свою важнейшую работу исламскому мистицизму¹⁰. Однако в смысле априоризма она составляет явный контраст Читтику, поскольку не может обойтись без априорной религиозной схемы, которую считает универсальной и наиболее подходящей для феноменологического упорядочения опыта ислама¹¹. Шиммель не задумывается о том, что схематика, предложенная немецким автором, может оказаться не универсальной. Такая мысль просто исключена для нее. Значит, априоризм чертежа и владение материалом — две вещи разные, даже и не пересекающиеся в том смысле, что они друг от друга не зависят. Можно досконально знать материал, но при этом полностью зависеть от априорной схемы, априорного чертежа родной европейской большой культуры и даже не пытаться поставить вопрос о том, адекватна ли эта схематика исследуемому материалу. В результате блестящая эрудиция Шиммель оказывается подчинена априорным схемам, взятым ею из арсенала родной европейской большой культуры, и Ибн ‘Араби у нее оказывается «теософом», да еще и заглушившим своим теоретизированием живое дело мистицизма¹². Повторю: в случае такого исследователя, как Шиммель, самая широкая эрудиция не помогает задать простой вопрос, поинтересовавшись, что же соответствует

⁹ Среди его многочисленных работ отмечу две: *Chittick W.C. The Sufi path of love: the spiritual teachings of Rumi*. Albany: State University of New York Press, 1983; *Chittick W.C. The Sufi path of knowledge: Ibn al-‘Arabi’s metaphysics of imagination*. Albany, New York: State University of New York Press, 1989.

¹⁰ *Шиммель А. Мир исламского мистицизма* / пер. Н.И. Пригариной, А.С. Рапопорт. М.: Садра, 2012.

¹¹ *Schimmel A. Deciphering the signs of God: a phenomenological approach to Islam*. Albany: SUNY Press, 1994. P. xii–xiv; *Смирнов А.В. Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М.: Языки славянской культуры, 2015. С. 389–390.*

¹² *Шиммель А. Мир исламского мистицизма* / пер. Н.И. Пригариной, А.С. Рапопорт. М.: Садра, 2012. С. 273.

термину «теософ» в арсенале самой арабо-мусульманской большой культуры? и почему Ибн ‘Араби сам никак не обнаруживал желаний отождествить себя с чем-то подобным «теософии»? Это значит, что безусловное владение материалом, то есть богатейший опыт, никак не влияет, во-первых, на применение априорного чертежа культуры: чертеж применяется именно как априорный, то есть не зависящий от опыта (от владения материалом арабо-мусульманской культуры) и этому опыту предшествующий, в том числе и в логическом плане, поскольку упорядочение данных опыта (то есть материала арабо-мусульманской культуры) возможно только и исключительно на основе априорного чертежа. И это значит, во-вторых, что никакой опыт, то есть никакая эрудиция и владение материалом, сами по себе, без сознательного усилия исследователя, не повлияют на априорный чертеж, с которым он подходит к пониманию изучаемой культуры. Это касается и так называемого «контекста», то есть всего того материала большой культуры (в описываемом случае – арабо-мусульманской), который может привлекаться исследователем для прояснения изучаемого текста (классические арабские или персидские словари, комментарии, параллельные тексты и т.д.). Требование контекстуальности и изучения культуры через саму эту культуру – распространенное среди востоковедов убеждение, само по себе, конечно, правильное, но только при условии понимания того факта, что контекст ничем не отличается от изучаемого текста в том отношении, что точно так же требует нашего понимания, – а такое понимание возможно только на основе априорного чертежа, поскольку контекст – тот же опыт, и как опыт он ничем не проще для понимания и истолкования, чем истолковываемый текст, который этот контекст призван прояснить. Разве это не то, о чем говорил Кант?

Мы получаем своеобразный замкнутый круг: опыт укладывается всегда в ячейки априорного чертежа и никогда не позволяет как таковой, то есть как именно опыт, этот чертеж поставить под сомнение. Для того чтобы сделать это, нужно сознательное волевое усилие исследователя. Как минимум это – *эпохе*, усилие, состоящее в том, чтобы отложить чертеж в сторону и работать без него. Возможно ли это? Сразу и до конца – конечно, нет. Мы можем начать с того, чтобы отказаться от самых явных, на поверхности лежащих схематик европейской большой культуры, как в приведенном выше примере – от схематики «философия – теология – мистицизм»; мы можем уйти от шиммелевского безоглядного принятия подобной схематики, приблизившись к читтиковскому позитивному изложению материала. Такой отказ – необходимый шаг, но далеко не достаточный. Нужно

полное эпохе, нам требуется полностью отложить в сторону чертеж привычной большой культуры, остаться вовсе без него — значит, и без привычных, самых базовых инструментов мышления и, более того, приемов смыслополагания. Именно на это ориентирует нас замечательный французский философ-китаист Ф. Жюльен, когда говорит о том, что действительное постижение основ *своей* культуры требует полного отказа от нее и перехода на *другую точку зрения*¹³. А ведь это в самом деле так. Имея дело с другой большой культурой, мы убеждаемся в совершенной правоте Канта: априорная схематика имеет безусловный приоритет над данными опыта, который вынужден укладываться в те ячейки, которые этот априорный чертеж для него заготовил.

Можно ли выбраться из этой кантовской ловушки? Можно ли выполнить задачу Жюльена¹⁴ и показать, как возможны другие чертежи других больших культур?

Да, можно. Чтобы сделать это, надо показать, где *начало сознания*, а значит, и начало его вариативности, задающее различные типы смыслополагания и вычерчивающее схематики больших культур. Я вскоре сделаю это, но прежде — небольшое замечание.

Касается ли всё сказанное востоковедения? Безусловно. Выполнение задачи, которая стоит перед востоковедением: показать, как выстроена культура, к которой исследователь не принадлежит, — возможно, только если мы сумеем добраться до самого основания — до начала сознания. Касается ли всё сказанное философии? Безусловно. Если речь о начале сознания, то нет никакой более важной и более глубокой задачи для философии на сегодня, нежели эта. Касается ли всё сказанное взаимодействия востоковедения и философии? Безусловно. Здесь — точка роста того и другого: только востоковедение даст философии неоценимое расширение эмпирического материала, которое позволит европейски образованному ученому и философу преодолеть ограничения своего опыта, столкнуться с тем, с чем он никогда не может столкнуться, оставаясь в пределах чертежа европейской большой культуры (а любой ученый или философ, европейски образованный, оказывается в ловушке этого чертежа).

Касается ли всё сказанное россиеведения? Безусловно. Ведь вопрос стоит следующим образом: является ли российская культура большой культурой? Если мы говорим о российском цивилизационном проек-

¹³ Жюльен Ф. Путь к цели: в обход или напрямик (стратегия смысла в Китае и Греции). М.: Московский философский фонд, 2001. С. 7.

¹⁴ Смирнов А.В. Границы философии // Вопросы философии. 2023. № 1. С. 15–28.

те, то речь о нем нельзя вести, не ответив на этот вопрос положительно. Но коль скоро так, то разве мы, представители российской культуры, изучающие ее, не находимся в том же положении, что и востоковед, изучающий неевропейскую культуру? И да, и нет. Нет постольку, поскольку мы сами принадлежим изучаемой нами российской большой культуре, мы социализировались в ней, мы «пропитаны» ее историей, ее языком и ее речью, ее способом общежития, который у нас «в крови». Ведь востоковед по определению представляет иную большую культуру, нежели та, которую он изучает и интуицией которой он не обладает, тогда как для нас этого разрыва *как будто бы* нет. Но вот именно, что «как будто бы»: мы оказываемся в положении «восточного» философа, воспитанного в духе и логике европейской философии и поставившего задачу вскрыть подлинность собственной культуры: он вынужден всю жизнь, как в этом признавался ал-Джабири в последнем томе своей «Критики арабского разума», выпутываться из априорных схем европейской большой культуры и с трудом, с потом и кровью пробиваться к адекватной схематике *собственной* культуры. Поэтому на заданный вопрос надо отвечать и положительно: да, мы в таком же положении. Мы в таком же положении постольку, поскольку одна из важнейших практик нашей большой культуры, образование, не могла не сформировать наше сознание в духе чертежа европейской большой культуры.

Вот в чем дело: дело в этой неизбежной и трагической раздвоенности, разорванности схематизмов, которые мы усваиваем в ходе социализации. То, что реализуется на уровне сознательной теоретической деятельности, построено по лекалам европейской большой культуры; то, что входит «в плоть и кровь» с языком и воспитанием, с историей и мировоззрением, то, что формирует поведение и ценности, — всё это более или менее, но чаще всего более, скроено не по шаблонам европейской большой культуры. А по каким? Ответ может быть только одним: по шаблонам российской большой культуры. Конечно, слово «шаблон» здесь — такая же условность, как «чертеж» или «схематизм»; речь о типе смыслополагания и соответствующем ему типе рациональности.

Перед нами стоит задача «осознать самих себя». Эта задача — двуединая. Необходимо, во-первых, коренное *эпохе*, сознательное усилие, направленное на то, чтобы отложить чертеж европейской большой культуры в сторону. Как она ни сложна, но эта работа — лишь отрицательная, она призвана *дать место* подлинно положительной работе. Подлинная положительная работа должна заключаться в том, чтобы начертить чертеж российской большой культуры, что означа-

ет — выявить логику нашей культуры, понять тот тип смыслополагания, который лежит в основе тысячелетней истории собирания России, который обеспечивает ее устойчивость и направляет в будущее. Я предложу свой ответ на вопрос о том, как можно двигаться к выполнению этой задачи, в конце статьи. Но перед этим нам следует предметно рассмотреть вопрос о том, где искать начало сознания, как это начало разворачивается в логику смыслополагания и задает вариативность больших культур, а значит, и цивилизаций.

Начало сознания — целостность и связность.

Звучит привычно и непривычно. Привычно потому, что слова знакомые, время от времени употребляемые. Непривычно потому, что употреблены они здесь не так, как принято. Ведь обычно целостность понимают как свойство целого, а связность — как нечто вроде связанности, их даже часто путают и подставляют одно вместо другого. Иначе говоря, обычно ищут какого-то носителя свойства или отношения, понимая «целое» как то, что обладает свойством целостности, а «связ(ан)ность» — как отношение между тем, что связано (этим отношением), как то, что рассматривается не само по себе, а в связи с другим.

Эта привычка найти «что-то», что будет понято как носитель качества или свойства и вследствие этого окажется «таким-то», должна привлечь наше внимание. В данном случае она выступает в том ее варианте, который открыт и развит европейской большой культурой и который правильно будет назвать субстанциальным. Это слово (субстанциальный) указывает в данном случае не на метафизику, а на способ полагания «что-и-какое».

Если же отвлечься от данного субстанциального варианта такого полагания, то мы останемся с полаганием «что-и-какое» как инвариантом.

Способность полагать связность «что-и-какое» и есть ключевая способность человеческого сознания, в полном своем раскрытии ясно отличающая его от сознания животных. Конечно, здесь нет черно-белой границы, есть переходы и оттенки, но главное заключается в том, что человеческое сознание — это способность к такому разворачиванию связности, к которому не способно животное, даже самое высокоразвитое. Ниже мы увидим, какие именно типы связности «закрыты» для сознания животных.

«Способность полагать связность “что-и-какое”» — чистая номинальность; выражение, не имеющее никакого «присутствия» или «воплощения». Иначе говоря, нет такой инвариантной способности: любая способность к связности вариативна, то есть представляет собой

вариант, но никогда не инвариант; а значит, нет и «инвариантного» сознания, нет сознания «чистого» в смысле свободы от какого-то из вариантов полагания «что-и-какое». Это значит, что нет сознания общечеловеческого; возможно только сознание всечеловеческое. Это, во всяком случае, верно, если мы понимаем инвариант в традиционном для европейской философии смысле — как общее или всеобщее, непременно присутствующее в любом варианте, как родовое в видовом или единичном¹⁵ или как закон, подчиняющий себе единичные случаи.

Из этого вытекает следующее. Когда мы выявим варианты смыслополагания, неизбежно встанет вопрос об инварианте. Ведь если каждая большая культура опирается на свой вариант разворачивания сознания, на свой вариант смыслополагания, то как можно вести речь о человеке, о человеческом сознании «вообще» (без этого «вообще» европейская философия себя не мыслит), о человечестве? Ведь если это — варианты разворачивания сознания, то что такое «сознание» вне этих вариантов? Есть ли оно, можно ли о нем говорить — или оно всегда рассыпано на варианты без инварианта? Можно ли собрать сознание?

Варианты смыслополагания разворачивают себя сполна в больших культурах и выстроенных ими цивилизациях, но как типы смыслополагания присутствуют в сознании любого человека: либо как магистральный путь (это — тот тип смыслополагания, на котором построена та большая культура, в которой этот человек социализировался), либо как нечто вытесненное «на поля», но ни в коем случае не уничтоженное. Как нам тогда собрать индивидуальное сознание?

Общественное сознание, если речь о какой-то одной большой культуре и ее цивилизации, собирается вокруг стержневого типа смыслополагания, задающего картину мира, мировоззрение, тип языковой связности и тип теоретического мышления. Это и есть «морфология культуры» Шпенглера, и ниже я покажу, как выстраивается морфология арабо-мусульманской большой культуры. Что верно для индивидуального сознания, то верно и для сознания общественного в пределах большой культуры: другие типы смыслополагания не могут быть вовсе уничтожены, они присутствуют и в общественном сознании, как и в индивидуальном сознании человека. Большая культура умеет устраивать дело так, чтобы выстроить себя на основе

¹⁵ Подобное понимание порождает неразрешимую проблему реализма и номинализма, корень которой — в изначально неверном представлении об инварианте. Инвариант может быть только собирающим, он не может представлять «что».

стержневого способа смыслополагания, обеспечив свою связность и допуская другие типы смыслополагания постольку, поскольку они эту связность не нарушают решающим образом, то есть не разрывают ее. Иначе говоря, большая культура умеет выстраивать себя как целое.

«Целое», как и «полагание связности “что-и-какое”», — чистая номинальность, слово, употребляемое одинаково по отношению к разным содержаниям. Мы ниже убедимся в этом, когда рассмотрим базовые категории арабо-мусульманской большой культуры и тот способ полагания противоположения-и-объединения и целого-и-части, которому она следует. Значит, самые первые, самые основные инструменты рациональности зависят от типа смыслополагания, нет независимых, абсолютных в логико-смысловом отношении категорий, законов мышления и тому подобных инструментов рациональности. Все они возникают в ходе разворачивания исходной связности на основе той или иной логики, — так, как возникали, по мнению физиков, элементарные частицы после Большого взрыва. Захватывающее занятие — проследить разворачивание сознания, если известна логика, задающая тип смыслополагания: перед нашим мысленным взором выстроит себя большая культура и цивилизация, как вселенная после Большого взрыва.

Однако *собрать* разные типы смыслополагания нельзя, используя инструменты, развернутые в какой-либо одной из них, поскольку в деле собирания разных типов смыслополагания предстоит двигаться в направлении, противоположном тому, в движении по которому разворачиваются эти инструменты; значит, и теоретический инструментарий европейской большой культуры нам в этом не пригодится. Поэтому инвариант, собирающий разные типы смыслополагания, должен быть найден именно как *собирающий*, а не как приводящий к единству.

Благодаря способности полагать «что-и-какое» (которая, повторю, всегда выступает в каком-то из своих вариантов: это варианты без инварианта) мы умеем воспринимать *изменение*. Изменение — это *обновление неизменного*. Мир для нас, людей, именно изменяется, оставаясь *тем же* миром, представленным всякий раз *иначе*. Это *то же иначе* лежит в основании любой науки; если бы не способность к *то же иначе*, которая выступает оборотной стороной способности полагания «что-и-какое», мы бы не имели дела с *миром*, но всякий раз — с новой действительностью. Тогда любое знание обесмысливалось бы уже в следующий момент, поскольку было бы неприложимо к новой действительности. Только и именно способность к *то же иначе* делает нас *homo sapiens*, человеком познающим.

Но и здесь мы ни на миг не должны забывать о рефлексии, спросив себя, наполняем ли мы слова «изменение», «обновление», «неизменное» каким-то очевидным и абсолютным содержанием¹⁶ или нет? Как будет меняться, а точнее, как будет разворачиваться их содержание в зависимости от типа смыслополагания? Мы вскоре увидим, что неизменность понимается европейской большой культурой как субстанциальность, то есть, по Канту, как неизменное пребывание во времени¹⁷. В этом определении завязаны в один узел и категория «бытие», и понимание времени как непрерывной протяженности, и субстанциальность, что не просто дает возможность, но предполагает понимание времени в терминах пространственной бесконечной линии¹⁸: это всё не случайно, но подлинное значение этого мы сможем раскрыть позже. Тогда мы увидим, что в арабо-мусульманской большой культуре, в автохтонной философии мутазилитов и суфиев неизменность понимается как устойчивость действия (а не субстанции), что мир собран не как единосубстанциальный, а как единодейственный; и это соотносится с вовсе другим пониманием времени, не связанным с пространственной интуицией. То, что представляется невозможным европейскому исследователю, не находящему — несмотря на высочайший профессионализм исламоведа — возможности говорить об устойчивости мира в автохтонной философской картине арабо-мусульманской большой культуры (раз нет «форм самих по себе», субстанциальных форм, пребывающих во времени, нет и устойчивости)¹⁹, для нее самой более чем возможно — попросту необходимо.

Мышление, воспитанное европейской большой культурой, видит устойчивость и повторяемость мира в субстанциальности «что», способного принимать различные «какое» и благодаря этому обеспечивать *то же иначе* мира. Мышление, воспитанное арабо-мусульманской большой культурой, видит устойчивость и повторяемость мира в дей-

¹⁶ Смысл всего, что говорится здесь, заключается в том, что такого *абсолютного содержания* нет и не может быть, любое содержание выстраивается в ходе разворачивания связности и, поскольку такое разворачивание вариативно, то и содержательность всегда вариативна. Логика смысла — это генеалогия содержательности; прослеживание того, как за словом, взятым как чистый знак без означаемого, открыть связность и наполнить это слово содержанием. Это касается всего, в том числе базового инструментария любой из наук и философии.

¹⁷ *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Соч.: в 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964. С. 253–256.

¹⁸ Там же. С. 238.

¹⁹ См.: *Масиньон Л.* Методы художественного выражения у мусульманских народов // *Арабская средневековая культура и литература: сборник статей зарубежных ученых.* М.: Наука (Главная редакция Восточной литературы), 1978. С. 46–59.

ствии как «что», способном принимать различные «какое» и благодаря этому обеспечивать *то же иначе* мира. Качественная определенность действия, взятого как «что», то есть его «какое», способное обновляться, оставляя самое действие неизменным, — это его исток и завершение, действитель и претерпевающее. Действие остается *тем же*, протекая *иначе* между новыми действителем и претерпевающим. Достаточно обновить хотя бы одного из этой пары, действителя либо претерпевающего, чтобы уже получить *изменение* как обновление неизменного. В так выстроенной картине мира взгляд, нацеленный на поиск субстанциальности, не найдет устойчивости, увидит лишь хаос обновлений без неизменности. Мир целиком «заменяется каждое мгновение» — эта чеканная формула Ибн ‘Араби²⁰ закрепляет такое впечатление. Но это впечатление своим истоком и единственным оправданием имеет лишь герменевтическую привычку европейского исследователя искать устойчивость в субстанциальности. А взгляд, воспитанный арабо-мусульманской большой культурой, находит устойчивость как устойчивость действия (вот где «что»), обновляющего свое «какое» (действителя и/или претерпевающего). Время для этого взгляда — не протяженность, иллюстрируемая пространственно, а череда атомарных, недлящихся мгновений, каждое из которых — стяжка двух действий Действителя, уничтожающего и вновь производящего всё Претерпевающее²¹. Действие и здесь подтверждает свой статус первичной действительности. Масиньон, блестящий знаток ислама, очень убедительно демонстрирует этот контраст герменевтических ожиданий европейского исследователя и того взгляда, который выработало автохтонное, как он говорит, мышление арабо-мусульманских мыслителей в лице мутазилитов и ашаритов. И суфиев, добавлю от себя: великолепная система Ибн ‘Араби, построенная на фундаменте мутазилитской философии, доводит до логического предела мировоззрение, нацеленное на поиск действия и его качественной определенности «в лице» действителя и претерпевающего. И разве не об этом говорит ал-Джабири, когда описывает контраст «греко-европейского», как он выражается, и «арабского» разума? Греко-европейский исследует природу, открывая ее законы как законы разума, а гарантом адекватности разума природе выступает Бог. А арабский разум исследует Бога, тогда как

²⁰ Ибн ‘Араби. Фусус ал-хикам (Геммы мудрости): в 2 ч. / ред. и коммент. Абу ал-‘Ала ‘Афифи. Байрут: Дар ал-китаб ал-‘арабийй, 1980. С. 125.

²¹ История арабо-мусульманской философии: учебник и антология / под ред. А.В. Смирнова. М.: Академический проект; Садр, 2020. С. 207–210.

природа выступает гарантом возможности такого разумного постижения²². В самом деле, ведь если устойчивость и закономерность связи претерпевающего с действителем гарантирована устойчивостью действия, то именно от «природы», то есть мира, данного нашим чувствам, мы можем и должны перейти к его Действителю. Познание Бога тогда — это не познание его как «что» (от попытки такого познания прямо предостерегает мусульманина ислам²³), а познание его как «какое» для действий. «Дары Бога» — это именно его действия, от него проистекающие и обновляющие мир ежемгновенно. Вот эта ежемгновенное обновление более всего смущает европейского исследователя, если тот хочет обнаружить что-то вроде субстанциальной устойчивости: ее-то как раз вовсе нет. А есть устойчивость действия — но, чтобы увидеть это, нужен другой взгляд, изначально, по слову Ф. Жюльена, «другая точка зрения».

Как ее выстроить? На словах — очень просто: нам нужно другое «что-и-какое» — иное, нежели в привычном, европейском случае. Но откуда же его взять, это иное «что-и-какое»? Если мы заключаем в скобки не только привычный мир как наличное бытие, но и — чего до сих пор не умела делать феноменология — тот способ, каким этот мир полагается нашим сознанием, то есть берем в скобки наш способ полагания «что-и-какое» — с чем мы остаемся? Как будто ни с чем. Но вот именно «как будто»; на деле же мы остаемся со способностью к связности, без которой (без этой способности) человеческого сознания нет. Но ведь мы сказали, что инвариантного сознания нет (нет сознания как инварианта): любая реализация способности к связности как способности к полаганию «что-и-какое» вариативна. Это означает, что, взяв в скобки привычную способность к полаганию «что-и-какое», мы должны переключиться на другой способ, столь же вариативный, полагания «что-и-какое» без попытки найти инвариант. Мы должны «овладеть» (слово не совсем здесь к месту) другой интуицией, которая позволит *иначе* осуществить связность «что-и-какое», — а значит, позволит осуществить *иную* связность «что-и-какое». Этот другой способ осуществления связности будет относиться к привычному нам как *то же иначе*: иное полагание *того же*. Меняя способ полагания «что-и-какое», т.е. способ осмысления мира, мы ведь не меняем сам мир (хотя, безусловно, меняем культуру и общество, меняем

²² *Ал-Джабири*. Таквин ал-'акл ал-'арабийй (Становление арабского разума). Байрут: Марказ дирасат ал-вахда ал-'арабиййа, 2009. С. 28–29.

²³ «Не задумывайтесь о самом Боге, думайте о дарах Бога». Этот известный хадис не встречается в «шести книгах» суннитов, но его многократно приводят авторы классического периода.

духовную сферу), как сказал бы Кант, мир-в-себе — но меняем, безусловно, мир-для-нас. Базовая интуиция связности «что-и-какое» — это интуиция субъектности, интуиция, определяющая, как именно мы будем «видеть» мир, полагая его как связность «что-и-какое».

Смена «точки зрения», то есть полагание связности на основе *иной* интуиции, меняет всё. Если базовая интуиция — не интуиция пространства, как в случае европейской большой культуры, а интуиция протекания действия, то *иным* будет и «что», и «какое» — хотя это будет всё *та же* связность «что-и-какое». Иным будет «какое» в том случае, если речь о действии как «что». Европейское мышление не умеет брать действие иначе чем «какое»: способ полагания «что-и-какое», основанный на пространственной интуиции, не позволяет *протекание действия* взять как «что». Поддавшись европейской привычке мышления, мы бы стали классифицировать действия по их признакам и тем самым приравняли бы действие к субстанции — в логическом смысле, в смысле «что-и-какое». Понимание «какое» для действия как его действителя и претерпевающего (но не субъекта и объекта — это принципиально) удерживает нас от этой ошибки. Мы видим, как в самом начале, в исходном пункте выстраивания новой «точки зрения» мы сталкиваемся с тем, что привычные и, как нам казалось, неизбежные (такие, без которых не обойтись) инструменты рациональности дают сбой. Если так в самом начале, то так будет и на каждом шаге рассуждения: выстраивание «другой точки зрения» — это прежде всего изготовление других инструментов разума, то есть других понятий, категорий, другой логики и других приемов мышления. В этом нет, в конце концов, ничего непонятного или сложного, если только суметь совершить исходное усилие *эпохе* и взять в скобки привычный способ полагания «что-и-какое» вместе со всем привычным инструментарием разума; а затем, вняв *иной* исходной интуиции, по шагам выстроить *то же* на ее основе.

Намечу основные моменты такого разворачивания морфологии большой культуры на примере арабо-мусульманской большой культуры. Конечно, слово «морфология» здесь употреблено только в силу привычности шпенглеровского термина, поскольку речь не идет о «форме» в собственном смысле. Говорю о «морфологии» также для того, чтобы показать, как на самом деле такая «морфология» должна разворачиваться (а значит, и не быть «морфологией»); чтобы показать истинное значение этого термина. Это будет, конечно, предварительным наброском основных моментов, без прорисовки не только подробностей, но и некоторых значимых узлов. И тем не менее это даст понять, как целостное представление о большой культуре может

и должно выстраиваться, а значит, каковы те необходимые узлы, без которых разговор о цивилизации становится неполным или вовсе необоснованным. Да и больше, чем набросок, невозможно дать здесь, поскольку нарисовать целостную картину морфологии культуры — дело большого тома, а то и серии томов, смотря по тому, насколько подробно мы будем прорисовывать нашу картину, разворачивая исходную связность.

Такое разворачивание образует эпистемную цепочку — условную линию полагания «что-и-какое» в направлении его усложнения. Понимание сознания как разворачивания связности позволяет увидеть, почему сознание связно — это оказывается едва ли не тавтологией, тривиальным выводом. Именно связность, а не «единство», сознания обеспечена его разворачиванием как условной цепочки актов полагания «что-и-какое». Нам предстоит выстроить, в основных чертах, контур такой эпистемной цепочки, пройдя от начала сознания через разворачивание большой культуры — к цивилизации.

Ближайшим образом мы получаем доступ к связности в языке. Обычно разговор о познании начинают с так называемого чувственного восприятия, поднимаясь от него к мышлению. Такая иерархия познавательных актов, прочно встроенная в каркас традиционной европейской философии, исключает язык из эпистемной цепочки. Не случайно поэтому язык понимался, от Аристотеля до современной семиотики и лингвистики, как знаковая система²⁴. Понимание языка как доступа к связности, а речи как разворачивания связности не исключает представления о языке как о знаковой системе, но не наоборот: понимая язык как знаковую систему, мы лишаем себя возможности понять главное отличительное свойство человеческого языка — тот факт, что он дает нам доступ к связности. Мы говорим предложениями, а не словами, а предложение всегда (если речь о высказывании) — подлежащее и сказуемое, «что» и «какое». Подлежащее — то, о «чем» мы высказываемся, сказуемое — утверждение о том, «каково» подлежащее. Связность «что-и-какое» — в любом высказывании, где «что» и «какое» неразъемно слиты и вместе с тем разделяемы. «Шар красный»: это нечто одно, некая *вещь*, «что-и-какое» мира. Но ведь шар может быть синим, а также большим или маленьким и т.д.; а красным может быть яблоко и т.д. Язык показывает нам, как наше сознание способно полагать вещи, склеивая «что-и-какое»

²⁴ Гегель в «Науке логики» проявляет внимание к языку как выявителю смысла, но его размышления об этом ограничены как методологически (он не видит, что начинать разговор о языке надо со связности), так и эмпирически (опытом европейских языков).

в нерасторжимое единство, одновременно оставляя склеенное раздельным и разделяемым.

Начало, «что-и-какое», не является и не может являться простым; долгий поиск простого начала во всей истории философии был досадным заблуждением. Открывая глаза и видя вещи, а не пятна красок, мы полагаем вещи как «что-и-какое». Высказывая предложение, а не набор слов, мы полагаем его связность как «что-и-какое». Понять сознание и понять мир значит разгадать двуединую загадку способности нашего сознания полагать «что-и-какое» и способности мира быть полагаемым как система вещей, то есть как система «что-и-какое». «Коперниканский переворот» в теории познания, о котором мечтал Кант, совершается именно так.

Разве история европейской философии не подтверждает, что начало может и должно полагаться именно как «что-и-какое», как связность? Конечно. Платоновская идея, как будто бы чистое «что», на деле всегда носит одежды «какое», всегда содержательна. Однако способ связывания «что-и-какое» в платонизме не проработан, идеи рассыпаны, словно бусинки разорванного ожерелья, и слово здесь скорее служит знаком какой-то отдельной идеи из этой россыпи, нежели подсказывает их связность. Поэтому каждая из идей — чистое «какое», чистая содержательность («благо», «справедливость», «красота» и т.д.), хотя и заявляется как «что», как предельная онтологическая подлинность. Грандиозная попытка неоплатонизма двинуться к связности закончилась перекосом в другую сторону, в сторону «что», лишившегося своего «какое»: Единое вне предикации, о нем нельзя сказать ничего, даже и того, что оно есть. Значит, чистое «что» невозможно, оно на деле — *ничто*; и когда Гегель хочет задать диалектическое движение содержательности, он любое «что» должен показать как «что-и-какое» и только после этого приступить к его разворачиванию. Платонизм и неоплатонизм дают пример отхода от связности «что-и-какое» в сторону чистого «какое» и в сторону чистого «что», отхода, конечно же, неудачного, поскольку он блокирует путь разворачивания сознания. Но аристотелизм находит именно «что-и-какое», в онтологии — в теории гилеморфизма, в теории познания — в родо-видовой механике. Поскольку решение найдено, онтология точно соответствует гносеологии: познается то, что полагается существующим и познаваемым. «Коперниканский переворот» Канта уже присутствует у Аристотеля: познавательные средства точно пригнаны к миру, полагаемому как познаваемый. В аристотелизме очевидно, что «что-и-какое» не могут быть разъяты, разве что в мысленном эксперименте: «форма форм» или «пер-

воматерия» — фикции ума, сама мысль о которых внутренне противоречива и невозможна.

Однако у Аристотеля нет даже постановки вопроса о том, чем обеспечивается связность «что-и-какое». На этот вопрос дал ответ Леонард Эйлер, показавший, что неразрывная связь подлежащего и сказуемого обеспечивается интуицией полагания замыкающей границы на пространстве (интуицией замкнутого ограниченного пространства). Интуиция пространства дает возможность задать границу как замкнутую линию или замкнутый объем, и если внутри такого ограниченного пространства оказывается другое, они неразрывно склеиваются в одно, вместе с тем оставаясь различимыми и потенциально разымиаемыми. Эта интуиция объясняет, почему в европейских языках связка «есть» обеспечивает связность в именных предложениях, а вариации соположения ограниченных пространств задают значения отрицания и частичного отрицания. Я исхожу из того, что читатель знает, что такое круги Эйлера (или диаграммы Венна)²⁵. Одно замкнутое (ограниченное) пространство целиком внутри другого (то есть целиком ограничено другим: граница и здесь играет ведущую роль) — иллюстрация склейки «что-и-какое», иллюстрация высказывания (равно предложения обыденного языка или высказывания в логике), а значит, и иллюстрация того, что значит связка «есть», как она работает и почему обеспечивает склеивание «что-и-какое»: ответом на всё это служит интуиция пространства и полагания на нем границы. Метафизика бытия вся стоит на этой интуиции и ее разворачивании; загадочность «бытия», невозможность внятно ввести его в поле философского обсуждения, вечные парадоксы бытия, — всё это следствие того, что под «бытием» на деле подразумевают способ склеивания «что-и-какое», а значит, о «бытии» нельзя говорить как о некоем «что», приписывая ему «какое», нельзя полагать его отрицание и т.д. Нельзя брать его как «понятие», как «категорию» и т.д. — вечная ошибка философов, не умеющих отразить основания собственной философской речи. Всё это, как и многое другое, становится очевидным, как только мы открываем исток сознания — связность «что-и-какое», обеспеченную — в данном случае, в случае европейской большой культуры, — интуицией полагания границы на пространстве и со-полагания ограниченных замкнутых пространств. Разворачивание связности на основе этой интуиции дает фигуры аристотелевской

²⁵ В мое время их проходили в школе, но если требуется напоминание, его можно найти здесь: *Смирнов А.В.* Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. М.: Издательский дом ЯСК, 2021. С. 69–70, 197–198.

силлогистики: всё это сводится к разворачиванию «что-и-какое». Протяженность, считанная с интуиции замкнутого пространства, но размыкающая это пространство (в это не станем здесь углубляться — это вопрос о бесконечности), задает здесь базовую схематику сознания. Поэтому общим местом европейской большой культуры является понимание времени как пространственной протяженности, на которой события размечают точки или отрезки. Пространственная интуиция связности «что-и-какое» задает метафизику бытия и метафизику субстанции. *Изменение как обновление неизменного* оказывается возможным потому, что неизменное «что», субстанция, способно обновляться, принимая новые «какое», свои акциденции.

Поменяем полностью точку зрения; выстроим другой взгляд. Нам надо сделать *то же*, но сделать это *иначе*. Зрелый взгляд, сформированный благодаря переворотам осевого времени, умеет видеть мир как изменяющийся, то есть неизменный, но обновляющийся, и только благодаря этому становится возможной теория. Вопрос в том, как полагать устойчивость, «что», и как полагать изменение, «какое». Всякий знает, что помимо материальных вещей в мире имеются действия. Взгляд, выработанный европейской большой культурой, помещает действие в разряд «какое»: действие служит атрибутом субстанции, то есть «что», оно не само по себе, оно всегда при некоем «что», будучи его «какое». Взгляд, выработанный арабо-мусульманской большой культурой, полагает действие как «что», тогда как его «какое» — действитель, инициирующий действие, и претерпевающее, восприимлющее действие. Это требует понимать действие как неизменное, а его обновление — как обновление действителя и/или претерпевающего. Такое понимание «что-и-какое» возможно как концептуализация интуиции задания границы на протекании, которую описал Бергсон²⁶ (примечательно, что он говорил об интуиции «я», но это так же, как и вопрос о бесконечности, выходит за пределы этого исследования). Правда, Бергсон описывает интуицию бесконечного протекания, или, во всяком случае, такого, которое может быть бесконечным и само по себе, по своей внутренней логике, не требует полагания границы. Как и в случае представления о бесконечном пространстве (протяженности), это расширение, то есть снятие границы, совершается не по праву. Но у Бергсона обозначена принципиальная возможность полагания границы, когда он говорит, что действие прерывается, если в него «входит остановка». У Фахр ад-Дина ар-Рази

²⁶ Смирнов А.В. Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. М.: Издательский дом ЯСК, 2021. С. 56–57.

протекание окончено с двух сторон: он дает концептуально более насыщенную иллюстрацию интуиции протекания, чем Бергсон²⁷. Крайне важно это бергсоновское замечание о прерывании протекания, которое нельзя возобновить: оно означает, что действие неделимо, оно не имеет меры, оно всегда — единица, атомарное действие, первичное звено действительности, сотканной как цепочки действий.

Вот как выстраивается, говоря словами Ф. Жюльена, «другая точка зрения»: как *то же иначе* для привычной нам по опыту той большой культуры, в которой мы социализированы. — А можно ли говорить о цивилизации, неважно, о своей или о другой, не умея выстраивать «другую точку зрения», не понимая логику *то же иначе*-устройства сознания, развернутого как та или иная большая культура и зафиксировавшего себя как та или иная цивилизация? Суть того, что я говорю здесь, заключается в том, что на этот вопрос можно дать только отрицательный ответ. Значит, цивилизаций столько же, сколько мы можем насчитать типов сознания, что означает — типов разворачивания «что-и-какое», относящихся каждый к другим как *то же иначе*. Европейская большая культура полагает «что» как субстанцию (подлинное значение понятия «субстанция» мы разъяснили выше), а арабомусульманская большая культура полагает «что» как действие, но и та, и другая в паре «единство — множественность» приоритет отдает единству. Как для мышления европейской большой культуры объяснить мир значит свести его к единству субстанции (субстанции в смысле «что», а не в смысле метафизики), так и для мышления большой арабо-мусульманской культуры объяснить мир значит свести его к единству действий как «что» (следствий этого я коснусь ниже). Однако приоритет может быть отдан и множественности, а не единству: это логически столь же оправданный шаг, как и приоритизация единства. Это дает нам еще два типа разворачивания «что-и-какое», которые — рискну высказать такое предположение — лежат в основании индийской и китайской больших культур²⁸. Значит, цивилизаций, известных нам и сполна развернувших себя в ходе исторического развития на протяжении нескольких тысячелетий, четыре: европейская, арабо-мусульманская, индийская, китайская. Каждая из них задана своей логикой разворачивания «что-и-какое» (или, что то же самое, своей логикой разворачивания связности, своей логикой смыслополагания). О российской большой культуре и российской цивилиза-

²⁷ Смирнов А. В. Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. М.: Издательский дом ЯСК, 2021. С. 78.

²⁸ Там же. С. 335–348.

ции следует говорить особо, как именно — скажу в конце статьи: она самобытна и не стоит в этом ряду.

Арабский литературный язык (АЛЯ), зафиксированный как система правил и лексический состав арабской языковедческой традицией (АЯТ), развивавшийся начиная с VIII в., остался до настоящего времени, с одной стороны, живым и единственным общеарабским письменным языком, языком культуры, религии и науки, а с другой — фактически неизменным на протяжении уже четырнадцати веков. Это делает арабский язык уникальным, и благодаря этому мы получаем сегодня доступ к языковому мышлению полуторатысячелетней давности. Главное же, что АЛЯ описан во всех мыслимых деталях автохтонной традицией языкознания — АЯТ, одной из самых высокоразвитых наук классической арабо-мусульманской культуры. Поэтому то, что ниже будет сказано об АЛЯ и языковой картине мира, вытекает исключительно из наблюдений ученых, представляющих АЯТ, и не является концептуализацией АЛЯ в терминах современной западной лингвистики.

Отмечу несколько принципиальных моментов²⁹.

Самый глубинный слой языка, не концептуализируемый по-настоящему языковедческими теориями, но схватываемый ими лишь косвенно — это связность подлежащего и сказуемого, «что-и-какое». Европейские языковедческие теории концептуализируют эту связность как связку «есть», гипостазированием которой оказывается философское «бытие». Поскольку подлинный смысл связности «что-и-какое» оказывается не раскрыт в европейском языкознании, связка «есть» трактуется исключительно формально, как то, что «между» подлежащим и сказуемым и что может, следовательно, принимать в принципе любой вид. Поэтому *сорула* может быть любой, как, например, «это» в предложении «человек это разумное живое существо». Оставаясь на уровне слов, мы, конечно, не поймем смысла связки: для этого нужно понять суть интуиции, обеспечивающей склеивание «что-и-какое».

Точно так же АЯТ лишь называет то, что выполняет связочную функцию и обеспечивает склеивание подлежащего и сказуемого в одно высказывание. Это — *иснад*, букв. «опирание». «Опирание» — действие, протекающее между «опирающимся» (*муснад*), то есть ска-

²⁹ Более подробное изложение: Смирнов А.В. Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. М.: Издательский дом ЯСК, 2021. С. 123–166; Смирнов А.В. Априори языка и языкознания: слово и его минимальный сегмент // Вопросы философии. 2023. № 9. С. 167–180; Смирнов А.В. Логико-смысловое исследование арабского языка: вопросы словообразования // Вопросы философии. 2023. № 12. С. 50–64.

зваемым, и «опорой» (*муснад илай-хи*, букв. «опираемое-на-него»). Это действие опирания склеивает подлежащее и сказуемое, которые теперь, как действитель и претерпевающее этого действия «опирание», связаны друг с другом неразрывно. Как видим, базовая структура высказывания концептуализируется как парадигматическая тройка «действитель — действие — претерпевающее».

«Опирание», то есть связочная функция, никак не выражена лексически (протекание действия «опирание» обеспечено грамматически, а не лексически), что противоречит герменевтическим ожиданиям европейского ученого, привыкшего находить *сорула*, выраженную лексически или по меньшей мере восстанавливаемую лексически. Отсюда стародавнее заблуждение арабистики: в арабском предложении отсутствует *сорула*, а подлежащее и сказуемое «просто ставятся рядом»³⁰. Стойкость этого заблуждения не может быть объяснена незнанием АЯТ, поскольку его придерживаются и авторы, очевидно хорошо знакомые с АЯТ.

Единственное объяснение этого стойкого неприятия, невидения очевидного, того, что ясно зафиксировано АЯТ, — несовпадение схематик, то есть того априорного чертежа, который необходимо имеется в сознании европейского ученого, и фактов (в данном случае — очевидных констатаций АЯТ), которые не могут быть уложены в чертеж европейской большой культуры. Стоит лишь сменить схематику, отложить в сторону привычный чертеж, совершить коренное *эпохе* и принять другой чертеж, чтобы факты встали на свои места.

Схематика протекания действия как схематика связности объясняет едва ли не всё в АЛЯ. Например, тот факт, что в АЛЯ предложение (*джумла*, букв. «совокупность») не может иметь больше одного подлежащего и больше одного сказуемого. Такое ограничение бессмысленно, если связность обеспечивается интуицией замкнутого пространства, как в европейских языках, но оно совершенно оправданно, если связность обеспечена протеканием действия: у одного действия всегда только один инициатор и одно претерпевающее.

Произносимым минимумом в АЛЯ является атомарное действие протекания звучания, что концептуализируется как схема *харф — харрака — харф*, или (букв.) «край — движение — край». Если сознание настроено на схематику действия, а не на схематику субстанции, оно не сможет «увидеть» согласные и гласные, оно «увидит» «края» (то есть стороны) протекания звучания. Поэтому в АЛЯ, с точки зрения АЯТ,

³⁰ Смирнов А.В. Логоико-смысловое исследование арабского языка: вопросы словообразования // Вопросы философии. 2023. № 12. С. 52.

нет никаких согласных и гласных, единственным сегментом членения арабской речи является *харф* «край». Отсюда непрерываемое положение АЯТ: одиночный *харф* нельзя произнести; а в самом деле, как можно произнести «край» звучания, если нет самого звучания? Это абсурдно. Отсюда все положения о *харфе* (букв. «край») и *харака* (букв. «движение»³¹). И именно поэтому великие ал-Фараби и Ибн Сина потерпели сокрушительную неудачу, попытавшись по греческому образцу ввести в описание АЛЯ термины «гласный» и «согласный»: несовпадение схематик связности, субстанциальной и процессуальной, стало причиной этой неудачи.

Отметим, раз уж речь зашла о том, как инологичный материал не приживается в другой культуре, что не менее показательная неудача постигла и не менее великих факихов ал-Газали и Ибн Хазма, которые ратовали за использование аристотелевского силлогизма в исламской юриспруденции³². И в самом деле, не было никаких препятствий для его использования, кроме одного: аристотелевский силлогизм разворачивает связность на основе интуиции замкнутых пространств, тогда как смыслополагание арабо-мусульманской большой культуры основано на интуиции протекания действия. Нет *никакого* другого разумного объяснения необъяснимого упорствования факихов (исламских юристов), которых не убедил даже авторитет ал-Газали, едва ли не непрерываемый: схематика мышления сильнее, чем даже безупречные аргументы, ей противоречащие, ведь здесь, как и везде, усвоено может быть только то, что может быть уложено в априорный схематический чертеж.

Действие, выражаемое именем действия (*масдар*, букв. «исток»), например, «видение», «слышание» и т.д., стоит в центре языковой картины мира АЛЯ: согласно АЯТ, все слова АЛЯ, за исключением небольшой группы неизменяемых слов, происходят от имен действия.

Это — только некоторые, хотя и весьма показательные, факты АЛЯ, свидетельствующие, во-первых, о том, что схематика протекания действия между его границами, то есть действователем и претерпевающим, является базовой, объясняющей внутреннюю логику АЛЯ, а во-вторых, о том, что те очевидные точки контраста с привычной носителям европейских языков языковой картиной мира вызваны исключительно несовпадением схематик бытия субстанции и про-

³¹ См.: Смирнов А.В. Событие и вещи. М.: Садра; Издательский дом ЯСК, 2017; Смирнов А.В. Априори языка и языкознания: слово и его минимальный сегмент // Вопросы философии. 2023. № 9. С. 167–180.

³² Смирнов А.В. Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. М.: Издательский дом ЯСК, 2021. С. 173–176.

текания действия. При этом не важна этническая и даже культурная принадлежность сторон этого контраста, ведь ал-Фараби, Ибн Сина, ал-Газали и Ибн Хазм относятся к первому ряду деятелей классической арабо-мусульманской культуры (хотя, как считается, Ибн Сина и ал-Газали были персами, ал-Фараби — тюрком; но ведь и Сибавайхи, один из основателей АЯТ, был персом, да и многие представители АЯТ были персами): дело в усвоенной схематике смыслополагания, а не в этнической, языковой или даже культурной принадлежности.

Схематика протекания действия задает две пары основополагающих категорий теоретического мышления арабо-мусульманской большой культуры: *захир* — *батин* и *'асл* — *фар'*, букв. «явное — скрытое» и «корень — ветвь».

Начнем с первой пары — *захир* — *батин*³³. Логика соотношения «явное — скрытое» считана с парадигматической схематики «действователь — действие — претерпевающее», в основе которой лежит интуиция полагания границы на протекании. Действователь и претерпевающее противоположны, но не только не исключают, но предполагают, требуют друг друга. Это «требуют» обеспечено протеканием действия между ними, которое гарантирует их связность и единство. Таким образом, фундаментальные категории «единство» и «противоположение» наполняются содержанием, которое напрямую задано логикой, лежащей в основании базовой схематики протекания действия. Философы часто оперируют этими (и им подобными) категориями, как если бы они были даны им откуда-то свыше, в каком-то откровении, и не считают нужным оправдать, во-первых, именно их использование (почему «единство» столь важно?), а во-вторых, наполнение их именно тем содержанием, каким они их наполняют. Это и неудивительно постольку, поскольку философия до сих пор не умела рефлексивно отнестись к собственным основаниям, принимая их «по умолчанию» в той большой культуре, в которой она зародилась и развивалась. Но ни у этих (единство и противоположность), ни у каких-либо других категорий нет какого-то привилегированного, единственно логически правильного содержания, это — чистые имена, которые наполняются содержанием в ходе разворачивания исходной связности «что-и-какое» на основе той или иной интуиции задания

³³ Об истории терминологического оформления этой пары см.: *Смирнов А. В.* Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. М.: Издательский дом ЯСК, 2021. С. 315–316; *Smirnov A.* Towards an Understanding of Islamic Ornament: Approaching Islamic Ornament through Ibn 'Arabi's *Fusus al-Hikam's* Notions of the *Zahir-Batin* Interplay and the Sufi *Hayra* // *Confluence: Online Journal of World Philosophies*. Vol. 3. 2015. P. 61–65.

границы и приоритизации единства либо множественности. Например, понимание противоположности как контрарной и контрадикторной (со всеми вытекающими последствиями) возможно только на основе интуиции задания замкнутой границы на пространстве. Тогда выходит, что содержательность возникает как разворачивание исходной интуиции связности «что-и-какое», которая (интуиция связности) обеспечивает восприятие вещи (а не пятен красок) в мире, понимание языка как речи (а не как набора звуковых сигналов), а также, чему мы прямо сейчас становимся свидетелями, — задания фундаментальных категорий, определяющих каркас теоретического мышления и в этом своем качестве выступающих как метакатегории.

Ал-Фараби указывал, что в арабском языке отрицание действует иначе, чем в греческом; это подтверждают и современные арабские исследователи³⁴. Это верно, но дело не в языке как таковом, а в способе смыслополагания. Ведь отрицание (скажем это вопреки установкам замечательного проекта А. Вежбицкой³⁵) не является одним из «смысловых начал» (semantic primes) — да и вообще никаких «смысловых начал», то есть нередуцируемых атомов смысла, на основе которых задавалась бы универсальная для всех человеческих языков семантика, не существует. Исходным в разворачивании смыслополагания является вовсе не некое содержание, принимаемое за неразложимый «атом» смысла, а способ полагания «что-и-какое», определяемый интуицией задания границы. Это — начало сознания и начало смыслополагания, а значит, именно сюда стекаются все «значения», которыми умеет оперировать человеческое сознание. В конечном счете именно различие базовых интуиций смыслополагания объясняет различия между большими культурами и созданными ими цивилизациями, и искать основания их различий надо именно здесь, а не в каких-то промежуточных случайных обстоятельствах истории, экономики, географии и т.п. Каждое из таких обстоятельств имеет свое значение, но, во-первых, никакое из них не может служить конечным объяснением, а во-вторых, свой истинный смысл они открывают только в контексте подлинного объяснения устройства цивилизации.

Итак, в АЛЯ отрицание действует иначе, чем в греческом (и, добавлю от себя, в современных европейских языках). Если это утверждение верно — а оно верно, — мы должны найти его подлинный смысл,

³⁴ См. об этом: *Смирнов А.В.* Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. М.: Издательский дом ЯСК, 2021. С. 82.

³⁵ *Goddard C., Wierzbicka A.* Words and Meanings: Lexical Semantics across Domains, Languages, and Cultures. [Oxford]: Oxford University Press, 2014.

возведя к процедуре смыслополагания. Задавая замкнутую границу на пространстве, для любых двух ограниченных пространств А и В мы получаем следующие варианты соположения: 1. А внутри В (А есть В); 2. А вне В (А не есть В); 3. А пересекается с В (А есть В и А не есть В). Здесь каждому пространственному соположению соответствует какой-то тип предикативного высказывания, самого простого, в форме подлежащего и сказуемого, соединенных связкой «есть» с полным или частичным отрицанием или с отсутствием оного. Если А – яблоко, а В – красный цвет, мы получаем: 1. Яблоко есть красное, 2. Яблоко не есть красное; 3. Яблоко есть красное и яблоко не есть красное, что означает, например, что одна сторона яблока – красная, а другая – не красная.

О значении «есть» мы уже говорили, сейчас речь о значении «нет». Обратим внимание на второе высказывание. Если «яблоко не есть красное», это означает, что «яблоко есть не-красное» при том условии, что красное и не-красное образуют правильную дихотомию двух видов на роде, например, роде «цвет». В обыденной русской речи мы не используем «есть», и обе фразы будут иметь одинаковый вид «яблоко не красное» с молчаливым выводом «значит, оно не красное», то есть другого цвета, чем красный. И дело здесь не в формах русского языка, а в самой сути дела: яблоко необходимо имеет какой-то цвет (об этом следствии аристотелевской логики нам напомнил Витгенштейн³⁶: любая субстанция имеет какой-то атрибут, и любой атрибут приписан какой-то субстанции, иначе быть не может), и если он не красный, значит, какой-то другой. Но откуда эта необходимость в нашем сознании? ведь она априорна в кантовском смысле, она имеет своим источником не опыт. Оказывается, полагание «что-и-какое» возможно только при овладении схематизмом противоположения-и-объединения. «Какое», задающее возможность обновления, полагается как противоположение, тогда как «что», фиксирующее неизменность, полагается как единство противопоставляемого. «Яблоко» выступает как единство «красного» и «некрасного», которые сами по себе противоположны.

Зададим теперь границу на протекании, оконечив его с двух сторон. Как и в первом случае, задание границы – это полагание «какое». Так оконеченное с двух сторон, со стороны действителя и претерпевающего, действие как «что» обретает свое «какое», то есть действителя и претерпевающее. В отличие от первого случая,

³⁶ Смирнов А. В. Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. М.: Издательский дом ЯСК, 2021. С. 68.

схематика «что-и-какое» на основе интуиции протекания действия не дает нам многообразия соположений «что» и «какое», а значит, не дает и многообразия отрицания. Отрицание, как отмечал ал-Фараби, в арабском и в самом деле ведет себя иначе, поскольку, во-первых, в АЛЯ невозможна игра с отрицанием и *sorula*, которая возможна в языках, встроенных в эпистемную цепочку, опирающуюся на интуицию замкнутых пространств. Это означает, во-вторых, что в АЛЯ отрицание не используется для выражения положительных понятий: недобрый = злой, бессмертный = вечный и т.п. Такие отождествления будут успешно работать, только если смыслополагание настроено на ту волну, которая делает возможным родо-видовое мышление: отрицание одного из двух дихотомических видов автоматически означает утверждение противоположного. Отсюда и «минус на минус дает плюс»: утверждение, оправданное той же интуицией и не очевидное в системе другой интуиции. В АЛЯ есть абсолютное отрицание *la*, например, *la shay'* «ничто»: *la* с именами отрицает наличие означаемого именем, а с глаголами — отрицает протекание действия. Абсолютное отсутствие вещи или непротекание действия сами по себе ничего не влекут: отрицание не становится спусковым крючком разворачивания логики. Есть отрицание *gayr* «иной»: *haza gayr zalika* «это — иное, чем то», т.е. «это — не то». Это — не более чем наблюдение о различии двух вещей, без импликации какого-либо вывода. Наконец, частица *laysa*³⁷ перед именами означает их отрицание, не имплицитно утверждения: *laysa tawilan* «он не долговяз» или *laysat djamila* «она не красива». Из этого краткого обзора вытекает следующий вывод: *лексически выраженное отрицание не встроено в полагание противоположения-и-объединения в логике, опирающейся на интуицию протекания действия.*

А возможно ли противоположение без отрицания? А мы, собственно, всё время об этом говорим. Действитель и претерпевающее противоположны, разве нет? Но связать их лексически выраженным отрицанием можно разве что в высказывании с использованием *gayr* «иное»: *al-fa'ul gayr al-maf'ul* «действитель — иное, чем претерпевающее». Это — самоочевидное утверждение³⁸, на уровне

³⁷ Эта частица ведет себя отчасти как глагол (подражает спряжению), отчего ряд грамматиков причисляли ее к глаголам; в целом вопрос о том, считать ли *laysa* частицей или глаголом, остался предметом споров в АЯТ.

³⁸ Но не тривиальное. Возьмем хрестоматийное утверждение ал-Халладжа о так называемом *ittihad*, то есть единении с Богом, где действитель и претерпевающее, то есть Бог и человек, становятся как будто неразличимы: «я и любящий» (то есть человек либо Бог, в зависимости от точки зрения), говорит ал-Халладж, «я и любимый»

здорового смысла, и оно не служит началом разворачивания логики. Началом разворачивания связности в формах логики служит противоположение-и-объединение, которое в случае интуиции протекания действия представлено как противоположение действующего и претерпевающего и их объединение действием. Понятно, какое значение эта исходная схематика имеет для содержательного наполнения категорий «единство» и «противоположность». Как было не раз сказано, «единство» и «противоположность» – чистые имена, которые не могут иметь собственного содержания; содержание, которое мы в них мыслим, целиком вытекает из логики смыслополагания. Математическим выражением противоположения-и-объединения в логике действия было бы действие, преобразовывающее левую часть в правую (или наоборот) и за счет такого действия приравняющее их. Это напоминает алгебраические уравнения вроде $10 = 5 \cdot 2$: здесь знак равенства отправляет не к интуиции включения субъекта в область предиката при их полном или частичном совпадении ($A=B$ в смысле A есть B), а к интуиции действия, устанавливающего баланс между действующим и претерпевающим, но оставляющего их раздельными, не совпадающими: $A=B$ в смысле « A преобразуется в B »; в нашем примере это «преобразуется» выражено действием удвоения. Поэтому более адекватной была бы запись вроде $x = (*2) => y$, отправляющая к интуиции действия, а не пространственного совпадения. Это действие может быть и не удвоением, а умножением на единицу: так мы получим утверждение о равенстве A и B , выполненное без связки «есть», без метафизики бытия и без опоры на интуицию замкнутых пространств. Понимание равенства не как пространственного совпадения (геометрическое равенство двух фигур), а как действия перевода друг в друга раздельных сторон открывает возможность алгебраических преобразований. Когда мы пишем $x=2y$, мы говорим, что x и y таковы, что действие удвоения протекает. Здесь «что» – действие удвоения, а x и y – его «какое». Поэтому в логике действия моделирование может пониматься не как создание копии, сколь угодно абстрактной и благодаря этому приложимой ко многим единичным экземплярам, а как задание действия перевода

(то есть Бог либо человек). Если трактовать это утверждение в логике субстанции, мы скажем, что субъект и объект действия «любить» совпадают, они суть одна субстанция. Но если трактовать это в логике действия, то действующий и претерпевающий, хотя и могут меняться местами, всё равно непременно различены, поскольку иначе действие «любить» не может протекать между ними. Этот аргумент не работает в логике субстанции, где «любить» – атрибут субстанции, то есть «какое», а не «что», как в логике действия (подробнее см.: *Ибн Араби. Избранное. Т. 2 / пер. с араб., вводная статья и комм. А.В. Смирнова. М.: Садр, 2022. С. 389–396).*

известного x в неизвестное y , где x и y одинаково конкретны и единичны³⁹)⁴⁰. Логика субстанции, опирающаяся на интуицию замкнутых ограниченных пространств, задает возможность иерархии, где вышестоящее включает в себя и в этом смысле поглощает нижестоящее. Классическим примером такой иерархии служит древо Порфирия. Привычка строить классификации с соблюдением правил такой иерархии характерна для европейской большой культуры. Логика действия, опирающаяся на интуицию замкнутого с двух сторон протекания, задает возможность смыслов разделения, баланса и взаимной уравновешенности противопоставленного как взаимное отражение. Зеркальная симметрия левого и правого основывается на этой интуиции смыслополагания.

Противоположение-и-объединение – логическое выражение полагания «что-и-какое», то есть полагания вещи. Значит, логика категориальной пары *захир* – *батин* «явное – скрытое», построенная на схематике протекания оконеченного действия, задает понимание единичной вещи. «Явное» и «скрытое» – взаимные отражения, связанные неразрывно протеканием действия между ними. Они различны и не могут слиться; но они неотрывны одно от другого и имплицитуют одно и другое. Значит, определить вещь в логике действия – значит задать ее *захир* и *батин*, ее явное и скрытое, указав на протекание действия между ними: это и будет «что-и-какое» данной вещи, ее определение. Как видим, слово «предел» здесь сохраняет свой коренной смысл: задавая «какое» вещи, то есть ее «явное» и «скрытое», мы тем самым определяем (ставим предел) для ее «что» (в исходной схематике – для протекания действия). Поэтому и определения по правилам логики действия будут строиться как полагание *захир* – *батин*-соотнесенности с импликацией или явным указанием протекания действия между ними. Определение здесь – точно *так же*, как в логике субстанции, полагание предела, но это полагание осуществляется *иначе* – на основе интуиции протекания, а не пространства. Например, стандартное определение слова в АЯТ: это «высказанность, указывающая на смысл» (*лафз далл ‘ала ма‘нан*). Высказанность – звуковая «явная» граница слова, взятого как действие указания на «внутреннюю» границу – смысл. Слово, таким образом,

³⁹ См.: Смирнов А.В. Логико-смысловое исследование арабского языка: вопросы словообразования // Вопросы философии. 2023. № 12. С. 58–59.

⁴⁰ Приходится ограничиться здесь этим кратким замечанием, которое для подлинного своего раскрытия требует серьезного исследования. Однако представляется важным обратить на это внимание, поскольку математика как наука о связности не может не восходить к своим логико-смысловым основаниям.

понимается как действие, протекающее *закономерно* между явным и скрытым: это напрямую вытекает из схематики действия. Отсюда такие стандартные положения АЯТ, как различие звука (*савт*) и высказанности (*лафз*) по признаку отсутствия / наличия встроенности в эту схематику (звук, в отличие от высказанности, на смысл не указывает⁴¹); положение о том, что слово — не знак, поскольку знак случаен, а указание внутри слова является закономерным, то есть принципиально не случайным (положение о случайности языкового знака не может работать в этой логике); объяснение высказывания мысли и ее понимания собеседником как переходов *батин — захир* и *захир — батин*, соответственно, от смысла к высказанности и от высказанности к смыслу, которые не могут не совершаться закономерно в силу закономерности и устойчивости перехода *захир — батин*⁴². Поэтому «указание» (*далала*) явного на скрытое, будучи закономерным и протекая всегда одинаково, служит доказательством. Отсюда нормативное положение исламской теоретической мысли о том, что мир как явный необходимо указывает на свое скрытое. Если речь о вероучении, то явное и скрытое, то есть «какое», задается как «сотворенное» и «сотворившее» (=Творец): действие творения, то есть «что», необходимо протекает между миром и его творцом, то есть действователем. Из схематики «что-и-какое» как схематики действия вытекает, что действие должно протекать постоянно, поскольку действие — «что» для своего «какое»: не будет «что», исчезнет и «какое». Значит, действие творения должно протекать постоянно: деизм логически невозможен в этой схематике и фактически не был предложен в истории арабо-мусульманской вероучения и философии, за малым исключением (я имею в виду систему ал-Кирмани⁴³). Полное раскрытие возможностей осмысления миропорядка на основе схематики действия было осуществлено Ибн ‘Араби в его гранди-

⁴¹ Если иметь в виду язык и речь. Звук может указывать на смысл, если рассматривать другие явления, неречевые. Звук «кх-кх», например, указывает на «кашель» как свой смысл: здесь работает та же объяснительная *захир — батин* — схематика.

⁴² Разумеется, АЯТ делает целый ряд оговорок, рассматривая отклонения от этой нормативной модели. Но важно, что именно эта модель, заданная логикой протекания действия, — нормативная, а омонимия, синонимия и т.п. рассматриваются как варьирование этой нормативной модели. Кроме того, среди представителей АЯТ, и в целом — среди теоретиков арабо-мусульманской большой культуры были и те, кто увлекался подражанием аристотелевской манере задания определений. Такие отклонения от основного рула всегда возможны в любой большой культуре; важно не смешивать их с тем, что определяет главный вектор смыслополагания в культуре.

⁴³ См.: История арабо-мусульманской философии: учебник и антология / под ред. А.В. Смирнова. М.: Академический проект; Садр, 2020. С. 169.

озной системе⁴⁴: положения его учения нельзя понять, следуя логике сущности, они становятся стройными и логичными только в оптике логики действия.

Исламская этика построена на проработке той же схематики: «явное» действие (*фи'л*), то есть движение тела или языка, всегда соотносится со «скрытым» намерением (*ниййа*), тогда как протекание импульса от намерения к действию и составляет «по поступок» (*'амал*)⁴⁵. Базовым различием схематик объясняется практически раздельное бытование русла заимствованной аристотелианской традиции трактатов о нравах и собственно исламской этики: трактаты о нравах просто «не попадают» в базовую схематику действия и не могут сообщить ничего существенного для разработки собственных проблем исламской этики.

Исламская эстетика, вербальная и невербальная, также строится на схематике действия с опорой на базовую категориальную пару *захир* — *батин*⁴⁶, что объясняет контраст эстетических принципов арабо-мусульманской большой культуры и герменевтических ожиданий исследователя, сформированных европейской большой культурой⁴⁷, о чем уже шла речь. Эти закономерности смыслополагания наблюдаются также в сфере музыки⁴⁸.

Примат пространственной интуиции в системе смыслополагания европейской большой культуры обуславливает соблазн «опространствливания»⁴⁹ времени, когда оно представляется как простран-

⁴⁴ История арабо-мусульманской философии: учебник и антология / под ред. А.В. Смирнова. М.: Академический проект; Садр, 2020. С. 196–221.

⁴⁵ Более подробно см.: Классическая арабо-мусульманская мысль // История этических учений: учебник для вузов / под ред. А.А. Гусейнова. М.: Академический проект; Триеста, 2015. С. 216–273.

⁴⁶ Смирнов А.В. Логико-смысловые основания арабо-мусульманской культуры: Семiotика и изобразительное искусство. М.: ИФРАН, 2005; *Smirnov A. Towards an Understanding of Islamic Ornament: Approaching Islamic Ornament through Ibn 'Arabi's Fusus al-Hikam's Notions of the Zahir-Batin Interplay and the Sufi Hayra // Confluence: Online Journal of World Philosophies. Vol. 3. 2015. P. 60–84; Назарли М.Д.* Два мира восточной миниатюры: проблемы прагматической интерпретации сефевидской живописи. М.: РГГУ, 2006; *Назарли М.Д.* «Скрытый орнамент» Совершенного человека: тронные сцены в раннесефевидских миниатюрах // Исламская философия и философское исследование: перспективы развития. М.: Языки славянских культур, 2012. С. 121–128.

⁴⁷ Масиньон Л. Методы художественного выражения у мусульманских народов // Арабская средневековая культура и литература: сборник статей зарубежных ученых. М.: Наука (Главная редакция Восточной литературы), 1978. С. 46–59.

⁴⁸ Шамилли Г.Б. Философия музыки. Теория и практика искусства *maqām* / отв. ред. И.К. Кузнецов. М.: Садр: Издательский Дом ЯСК, 2020.

⁴⁹ В современных когнитивных исследованиях говорят о «спатиализации», то есть именно об опространствливании того, что принципиально не пространственно, как

ственная линия; такого соблазна не избегает не только обыденное сознание носителей европейской большой культуры, но и ее выдающиеся представители, такие как Кант. Известные парадоксы, связанные с рационализацией движения, имеют своим истоком не апорийность движения как такового (что нередко утверждается в европейской философии), а исключительно тот способ рационализации, который опирается на пространственную интуицию задания «что-и-какое». Нетрудно видеть, что такие парадоксы попросту не имеют почвы для своего возникновения (не могут быть сформулированы) в логике действия⁵⁰. В самом деле, первые философы арабомусульманской большой культуры, мутазилиты, разработали полноценную метафизику действия, включая понимание пространства и времени, онтологию (если это слово применимо к метафизике, избегающей понятия бытия так, как оно выработано греками), физику действия, этику. Эти положения вошли составной частью в ашаризм, наиболее влиятельный вариант исламского вероучения, они задают основу и для метафизики суфизма. Время здесь никак не может быть представлено пространственно (скорее, наоборот, пространство может мыслиться аналогично времени). Время (*заман* или *вакт*) — это *момент* времени, единичный и неделимый. Будучи таковым, то есть единичным и неделимым, иначе говоря, атомарным, момент времени — это протекание между двумя действиями Действования: уничтожением и воспроизведением (всех акциденций мира или даже всех вещей мира: это варьируется в разных версиях метафизических учений). Такие пары действий Действования (уничтожение и воспроизведение) задают базовый метафизический и физический ритм мира. Естественно, что эта метафизика исключает разговор о делящемся бытии субстанций как о неизменном «что». Неизменное «что» — это действия Действования, которые не прекращаются никогда и задают основу пребывания мира (как возобновляющегося), тогда как обновляющееся (каждое мгновение) «какое» — это мир как претерпевающее (так это трактует вероучение) или мир и Действование (в последовательно продуманной метафизике Ибн ‘Араби)⁵¹. Значит, изменение

например, время. Это верно, конечно же, но только там, где базовая интуиция смыслополагания задана как пространственная, то есть, нормативно, в пределах европейской большой культуры.

⁵⁰ *Смирнов А.В.* Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М.: Языки славянской культуры, 2015. С. 527–568; *Смирнов А.В.* Всечеловеческое vs. общечеловеческое. М.: Садра, Издательский дом ЯСК, 2019. С. 76–83.

⁵¹ Поскольку «какое» для действия — это оба его «конца», задающие его границу, то есть действование и претерпевающее, то понятно, что эта модель логически неиз-

в логике действия — это обновление «какое» для действия как «что», и метафизическое, физическое, и в целом теоретическое мышление будет направлено на разработку проблем познания как разъяснения этого способа рационализации изменения. Ведь только полагание изменения, то есть обновления неизменного, как полагание «что-и-какое» задает возможность теоретического знания о мире. Смысл всего, что говорится здесь, заключается в том, что полагание «что-и-какое» выражает коренную способность человеческого сознания к связности, причем это полагание может осуществляться на основе разных интуиций.

Если пара *захир* — *батин* «явное — скрытое» задает понимание вещи, то пара '*асл* — *фар'* «корень — ветвь» отвечает за понимание систем вещей. Пара *захир* — *батин* — арабоязычная концептуализация противоположения-и-объединения в логике действия⁵², а пара '*асл* — *фар'* — арабоязычная концептуализация полагания части-и-целого в логике действия. Противоположение-и-объединение и часть-и-целое — базовые категориальные пары (и всегда именно пары), концептуализирующие разворачивание связности «что-и-какое», то есть разворачивание сознания. Спор о «правильном» наборе категорий шел на протяжении истории европейской философии, затухая и разгораясь с новой силой. Кант, к примеру, считает категории, выделенные Аристотелем, отчасти верными, отчасти же случайными и попавшими в этот список по ошибке. А те категории, которые выделяет он сам, разве застрахованы от того, чтобы следующий философ отверг бы их на том же основании? И каково это основание? Суть категорий — в разметке *границ*; интересно, что границы как таковые никогда не могут быть указаны в «эмпирической реальности», в отличие от того, что считается содержанием категорий. Это касается любых категорий. Взять хотя бы категории грамматики: нетрудно найти примеры глаголов и существительных в русском, например, языке, но как в нем найти пример границы между глаголом и существитель-

бежно имплицитно отражает взаимное отражение действующего и претерпевающего. Такой тезис блокируется догматически в вероучении, настаивающем на неизменности Творца, что создает почти неразрешимые проблемы божественных имен действия, но признается в учении Ибн 'Араби, что снимает логические неувязки и позволяет полностью реализовать потенции схематики действия в объяснении миропорядка.

⁵² Слова значат то, что мы читаем в них благодаря смыслополаганию: пара *захир* — *батин* может быть прочитана, если того захочет читатель, и в логике субстанции, когда «явное» (*захир*) будет понято как не имеющее существенного значения явление, а «скрытое» (*батин*) — как сущность. Скорлупа и ядро ореха — распространенная метафора, выражающая такую логику прочтения и нередко встречающаяся в персоязычной литературе.

ным? Такой границы в языковой реальности не существует. И между тем без этого полагания границ невозможным было бы различие, то есть содержательность. Значит, противоположение-и-объединение и часть-и-целое потому берутся в качестве исходных категорий, что они, и именно они, задают границы связности и ее разворачивания, тем самым описывая полагание вещи и ее умножение.

Поскольку полагание связности может опираться на различные интуиции, содержательное наполнение категорий «противоположение-и-объединение» и «часть-и-целое» будет разным, причем определять его будет соответствующая логика. Имена этих категорий — всего лишь знаки, смысл которым придается в ходе смыслополагания.

Целое не оставляет свои части вне себя — это классическое определение задает понимание части-и-целого. Если смыслополагание осуществляется на основе интуиции замкнутых пространств, целое оказывается заключено внутри такого объемлющего пространства, а его части — не выходящими за пределы внешней объемлющей границы. Это верно как при метафорическом понимании пространства (древо Порфирия, любая правильная родо-видовая классификация), так и при его прямом, физическом понимании (целое дома, автомобиля или тела человека). Если смыслополагание осуществляется на основе интуиции оконеченного протекания действия, такой опоясывающей внешней пространственной границы в принципе быть не может. Герменевтические ожидания теоретика, сформированные европейской большой культурой, дадут сбой именно в этом пункте. Целое в логике действия образуется не благодаря делению наибольшего внутри себя («внутри» в пространственном смысле), как в родо-видовой конструкции, а благодаря наращиванию новых звеньев цепочки протекания действия, как в графе. Такое наращивание осуществляется благодаря тому, что претерпевающее становится действователем другого действия, и два действия сцепляются в данном звене (претерпевающее / действитель). Нетрудно видеть, что при таком понимании целого никакой внешней фиксированной границы просто нет, поскольку любое звено теоретически всегда может быть продолжено. Здесь внешняя граница не задана изначально, а как будто наращивается, разрастается; иногда это выражают, говоря об «открытой форме». Этим объясняется так поразивший Л. Масиньона контраст принципов исламского и греческого, в целом европейского, искусства: то, что европеец называет «исламский орнамент» и что принципиально не носит характера украшения, если рассматривать этот вид искусства в оптике самой арабо-мусульманской большой культуры, построено на принципе *захир* — *батин*-соотнесения,

а не формы⁵³. И то, и другое — полагание «что-и-какое», но на основе разных интуиций. Европейские подражания исламскому орнаменту, выполненные даже самыми большими художниками, промахиваются именно в данном пункте: они выстраивают целое из элементов, которые представляют собой стилизованные правильные формы (квадрат, круг и т.д.). Такой созданный европейцем псевдоисламский орнамент всегда обнаруживает внешнюю, «держашую» его границу, стилизация под орнамент достигается скруглениями и переплетениями линий, которые наслаиваются поверх этих образующих основу правильных форм. Подлинный исламский орнамент не строится сложением исходных элементов и не имеет такой опоясывающей границы: если попробовать ее провести, орнамент будет искусственно обрезан «по живому». Европейские исследователи выражают это, говоря о «боязни пустоты», об отсутствии принципа фона и фигуры в таких изображениях. Это всё верно, но это выражает не логическую суть исламского искусства, а лишь контраст герменевтических ожиданий европейского исследователя, сформированных полаганием «что-и-какое» и его умножения (то есть полаганием противоположения-и-объединения и части-и-целого), которые опираются на интуицию замкнутого пространства. Если «что-и-какое» полагается на основе интуиции оконечного протекания действия (это — полагание противоположения-и-объединения), то и умножается оно (это — полагание части-и-целого) на основе той же интуиции. Целое исламского орнамента выстроено как разрастание «ветвей» из «корня», которое не может быть логически ограничено внешней линией границы, а потому разрастается до тех пор, пока не покроеет всю поверхность, выплескиваясь за ее пределы. Исламский орнамент всегда может быть продолжен — как и арабская речь, целое которой не ограничено заранее заданной внешней границей (как в предложениях европейских языков), но представляет собой сцепление атомарных высказываний (*джумла*), которое в принципе может продолжаться бесконечно.

Полагание целого как «ветвей», вырастающих из «корня», — ключ к пониманию устройства арабо-мусульманской большой культуры как целого и ее отдельных сегментов.

Исламское право — это несколько школ, «ответвляющихся» (*тафри'*) от «корня», который представлен определенным набором правовых норм, сформулированных на основе текста Корана и сунны.

⁵³ Смирнов А.В. Логико-смысловые основания арабо-мусульманской культуры: семиотика и изобразительное искусство. М.: ИФРАН, 2005; Смирнов А.В. Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. М.: Издательский дом ЯСК, 2021. С. 302–322.

«Ветвление» — это выведение новых норм права, необходимость которых вызвана потребностями меняющейся жизни. Поэтому выведение новых норм, «разветвляющих» исходные, «корневые», стало базовым механизмом приспособления исламского права к бесконечно разнообразным и изменявшимся на протяжении веков потребностям общества в регулировании жизни.

Логическое требование к «ветви» — сохранить «корень» и добавить к нему что-то новое; именно потребность в новом обосновывает необходимость «ветвления». Логика «ветвления» предполагает поэтому сохранение этой связи с «корнем» в том смысле, что «ветвь» всегда может быть возведена (может быть, точнее сказать: «возвращена») к «корню». Поэтому легитимизация чего-либо нового (не только в исламском праве — в целом к исламской культуре) — это возведение к корню (*та'сил*, букв. «укоренение»), процедура, обратная *тафрив* «ветвлению». Так легитимизируется хадис: *иснад* — указание полной цепочки передатчиков, «опирающихся» последовательно один на другого вплоть до источника-корня, за счет чего получает опору обсуждаемый хадис. Легитимизация шейхов суфийских орденов строится на той же логике и использует ту же процедуру. Жизненная сила исламского права была утрачена, как указывали его «реформаторы» конца XIX — начала XX в. (например, Мухаммад Абдо), в период *таклид* «подражательства», когда исламские юристы воспроизводили положения и утверждения своих предшественников, не прослеживая всю цепочку *'асл — фар'* «корень — ветвь» выведения любой конкретной нормы из «корневых» норм Корана и сунны. Так была утрачена логика исламского права, а значит, и его связь с жизнью; вернуть ее, по мнению реформаторов, можно было, оживив это понимание «укорененности» (*та'сил*) исламских правовых норм. Так «возведение к корню» оказывается указанием на необходимость соблюдать логику правотворчества с обязательным учетом потребностей сегодняшней жизни — ведь именно они, эти текущие потребности, обосновывают «прибавку» к «корню», которая и дает «ветвь». Поэтому апелляция к Корану и сунне в данном случае — показатель вовсе не ретроградства, отказа от модерна или чего-то еще в этом духе, что может сказать европейский наблюдатель, исходящий из презумпций своей европейской большой культуры и не вникший в логику арабо-мусульманской большой культуры. Каждый переход от «корня» к «ветви» — это *захир — батин*-переход, где явным служит корень, скрытым — ветвь, которую и выявляет в своей правотворческой деятельности исламский юрист.

Логика «ветвления» предполагает, что из одного «корня» могут вырастать разные «ветви», причем они будут координированы каждая

только с «корнем», но не друг с другом. Понятно, что ветви могут не согласовываться друг с другом и даже в чем-то (или — сугубо теоретически — во всем) противоречить друг другу (не будь этого, они и не были бы разными ветвями) — это не разрушает целое, вырастающее как множество ветвей из одного корня; его разрушил бы разрыв непрерывной цепочки выведения ветви из корня — ведь механизмом легитимизации в этой логике служит *та'сил* «укоренение», а не вписывание в заранее очерченные общие рамки целого с соблюдением закона противоречия. Совсем другая логика; поэтому, например, исламское право — это определенное, фиксированное на данный момент множество «ветвей»-мазхабов (школ исламского права; сейчас это четыре суннитских и ряд шиитских), а не кодекс законов, подчиненных общим принципам и закону противоречия за счет кодификации. В силу этого же исламское вероучение — это набор вариантов вероучения, исходно всегда авторских, легитимизация которых основана на том же принципе «укоренения» (*та'сил*), где разные варианты вероучения могут существенно расходиться между собой и где вопрос об их принадлежности или непринадлежности исламу в целом решается как возможность или невозможность возвести их к «корню» как «ветвь».

Ал-Джабири не случайно назвал третий век хиджры «веком записи» (*'аср ат-тадвин*)⁵⁴: тогда были созданы основополагающие, «корневые» сочинения по всем основным исламским наукам (право и вероучение, что включает исламскую этику, АЯТ). Так были зафиксированы «корни», которым в следующие века предстояло «ветвиться», образуя целое арабо-мусульманской большой культуры. Исламская культура может быть представлена как целое в «кустовом» образе гигантского «разветвления» исходного «корня». Логикой такой организации целого предполагается, во-первых, постоянное внимание к «корню», каковым выступают авторитетные тексты ислама (Коран и сунна), поскольку именно возможность возведения к ним легитимизирует ветви, а во-вторых, в принципе неограниченное разнообразие «ветвей» (они ограничены только указанным требованием *та'сил* «укоренения»), не схваченных никакой внешней границей (скажем, абстрактных общих принципов, починающих себе всё частное и требующих соблюдения закона противоречия). Этим объясняется не только хорошо известное разнообразие исламской культуры в ее историческом бытовании, но и ее единство как целого, несмотря на такую пестроту.

⁵⁴ Фролова Е.А. Дискурс арабской философии / отв. ред. А.В. Смирнов. М.: Садр: Языки славянской культуры, 2016. С. 34.

Общественно-политическая организация исламского общества обнаруживает ту же логику «корень — ветвь». В начальный период своего бытования, во времена Мухаммада, исламское общество, «умма» (община верующих, живущих по исламскому Закону), конституировано как целое возможностью возведения любых вопросов к пророку; в дальнейшем *халифа* — «преемник» Мухаммада (в суннизме) занимает его место. Прямое действие Мухаммада (решение, совет, правовое установление и т.д.) во времена пророка в силу малочисленности и компактности уммы могло достигать каждого ее члена. Но уже в конце его жизни, а тем более после, с лавинообразным разрастанием исламских территорий, политическое управление потребовало введения промежуточных звеньев, по территориальному и функциональному признакам. Халифат как политическая форма всегда предполагал, как минимум теоретически, веерообразную организацию, где от одной исходной точки (глава общины, халиф) функции управления разветвлялись, охватывая в конечном счете всю общину. Необходимы внимательные исследования положений исламского права и практики построения политической организации, чтобы прояснить все значимые детали. Очевидно, что такое построение общественно-политической организации, где разветвленные властные полномочия сходятся в одну исходную точку, не предполагает возможности разделения таких полномочий при сохранении общего единства политической организации, поскольку такое единство здесь зиждется именно на возможности возведения к «корню» и любое разделение уничтожит такую возможность. «Секуляризация» логически невозможна здесь, поскольку отсутствует исходная дихотомия светского и духовного (не случайно ислам не знает церкви), возможная в иерархически организованном обществе, где целое задано интуицией внутреннего членения общего ограниченного пространства, а не интуицией наращивания цепочек действий, имеющих общую отправную точку. «Расхождения (*ихтилаф*) в моей общине — милость Божья» — известный хадис, смысл которого понятен, если принять во внимание такую «ветвящуюся» организацию целого, поскольку «ветви» не могут не расходиться друг с другом. Прирастание и разрастание, отсутствие внешней границы, которая задавала бы субстанциальную форму (что так раздражало Масиньона и что не может не вызывать вопросов у любого представителя европейской большой культуры) объясняется этой логикой полагания части-и-целого. Когда были ниспосланы последние слова Корана, о чем Мухаммад известил сподвижников, Абу Бакр заплакал, поскольку теперь, сказал он, наша вера не будет прирастать, тогда как раньше она прирастала.

Простейший силлогизм в логике субстанции, построенной на интуиции замкнутых пространств, служит разворачиванием исходной связности «что-и-какое», которая разворачивается в элементарное высказывание (А есть Б), а при дальнейшем разворачивании — в силлогизм Barbara (А есть Б, Б есть В, следовательно, А есть В). Я хочу сказать, что аподиктическое доказательство — не что иное, как разворачивание (наращивание, усложнение) исходной, ядерной связности «что-и-какое»: если ее иллюстрацией в простейшем случае для мышления, построенного на интуиции замкнутых пространств, служат две замкнутые фигуры, одна внутри другой (например, два концентрических круга), то иллюстрацией простейшего силлогизма будут три фигуры, каждая внутри следующей (например, три концентрических круга). Для мышления, опирающегося на интуицию оконечного протекания действия, простейшее доказательство будет также строиться как расширение исходной связности «что-и-какое». В логике действия расширение исходной связности (т.е. добавление звеньев «что-и-какое») осуществляется, как уже было сказано, благодаря продлению цепочки действий, где за счет ее замыкания получается неопровержимый вывод⁵⁵.

Подведем итог. Большая культура — это многовековая работа человеческого духа, развивающего и раскрывающего всё новые грани разворачивания сознания — именно человеческого сознания. В современной когнитивистике обсуждается гипотеза «непрерывности» развития сознания от животных к человеку и ставится под сомнение наличие ясной границы, отделяющей сознание человека от сознания животных. Конечно, странно было бы утверждать, что между сознанием человека и животными — абсолютное различие, что у животных нельзя обнаружить некоторые из проявлений сознания, которые мы находим у человека. Было бы интересно проверить (если такая проверка возможна научными методами), когда и у каких именно животных появляется способность видеть вещи, а не просто реагировать на

⁵⁵ См. подробное изложение характера силлогизма в логике действия и истории его открытия в арабо-мусульманской большой культуре в: *Смирнов А.В.* Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. М.: Издательский дом ЯСК, 2021. С. 167–215. О роли категориальных пар *захир* — *батин* «явное — скрытое» и *'асл* — *фар'* «корень — ветвь» в разворачивании философского рассуждения и в целом — разворачивании арабо-мусульманской культуры см.: *Лукашев А.А.* Мир смысла в немногих словах: философские взгляды Махмуда Шабистари в контексте эпохи / отв. ред. А.В. Смирнов. М.: Садра, 2020; *Корнеева Т.Г.* Насир Хусрав и его философские взгляды / отв. ред. А.В. Смирнов, Н.Ю. Чалисова. М.: Садра, 2021; *Федорова Ю.Е.* Странствие в познании: опыт философского прочтения поэмы Фарид ад-Дина Аттара «Язык птиц» / отв. ред. А.В. Смирнов, Л.Г. Лахути. М.: Садра, 2023.

внешние стимулы: такая способность обеспечена полаганием связности «что-и-какое». Но только человек способен к тому, чтобы продлить эпистемную цепочку полагания «что-и-какое» дальше: только у человека имеется способность к речи как разворачиванию связности (а не как к потоку сигналов). Это, надо думать, составляет подлинный водораздел между человеком и животным. Получив эту способность, человек, далее, развивает ее в направлении разворачивания связности в формах теоретического мышления, создавая большую культуру. Такое мышление опредмечивает себя как цивилизация; этот процесс занимает многие века. Мы смогли на ограниченном пространстве этой статьи рассмотреть только отдельные узловые пункты этого процесса, наметить пунктиром ход разворачивания исходной связности, в результате которого оказывается соткана ткань большой культуры, задана ее морфология. Никакой загадки сродство генетически не связанных лепестков этого бутона не представляет: поскольку все они разворачивают один и тот же тип связности, заданный базовой интуицией полагания «что-и-какое», наше сознание улавливает это внутреннее сродство, в котором нет ничего необъяснимого.

Это первое. И второе: мы видели, что человеческое сознание разворачивает не единственный тип смыслополагания, а значит, и не единственный тип разума (выражаясь в духе Канта: не единственный вариант чистого разума). Это — самое глубинное и неопровержимое доказательство ложности тезиса о единственности человеческой цивилизации. Те две логики смыслополагания, которые мы вкратце рассмотрели (пунктирность изложения хотя бы отчасти была компенсирована, надеюсь, отсылками к подробным исследованиям каждого из затронутых вопросов), порождают две большие культуры, европейскую и арабо-мусульманскую, и соответствующие им цивилизации, которые демонстрируют неуничтожимый контраст, восходящий к контрасту базовых логик смыслополагания. Как было сказано, таких уже сполна развернувших себя больших культур-цивилизаций, а значит, и типов разума в истории человечества как минимум четыре. Этим намечено только начало разработки этого почти необъятного вопроса.

Морфология каждой большой культуры из этих четырех (возможно, и других) задана разворачиванием варианта связности «что-и-какое», который опирается на ту или иную, определенную интуицию (мы рассмотрели интуицию замкнутого пространства и интуицию оконеченного протекания действия как интуиции задания связности «что-и-какое»). Эти варианты различны, а потому различны и соответствующие большие культуры и цивилизации. Но ведь

все они — варианты связности, все они разворачивают человеческое сознание, — а наше сознание целостно и связно, оно не разделено внутри себя на различные варианты. Значит, человек как единичное существо и человек как родовое существо не совпадают. То же самое можно выразить, сказав, что индивидуальное и общественное сознание (если под последним понимать сознание всех людей на планете) устроены различно: первое целостно, второе связно, но только внутри больших культур и их цивилизаций. Человечество в целом представляет собой пока что простой агрегат цивилизаций, внутренне не связный.

Попыткой обеспечить общечеловеческую связность является западный глобализационный проект, который осуществляется особенно активно на протяжении последних двух веков. Его смысл заключается в том, чтобы вытеснить на периферию, если не устранить полностью, все большие культуры и созданные ими цивилизационные формы, кроме одной — той, что развита европейской большой культурой. Идея *общечеловеческого* состоит именно в этом⁵⁶.

Российская цивилизация, имеющая, с одной стороны, тысячелетнюю историю, а с другой — устремленная в будущее, отличается от уже развернувших себя цивилизаций тем, что ее будущее больше, чем ее прошлое. Это — основание для самого яркого исторического оптимизма; и не надо оглядываться на скептиков. Любая связность задает особый тип смыслополагания, а значит, особый тип связного сознания, связной культуры и связной цивилизации. Но возможна ли связность различных типов связности? И если да, то в каком типе смыслополагания эта возможность осуществляет себя? Да, возможна; связность поверх вариантов связности возможна как *всесубъектность*. Смысл этого слова — в том, чтобы указать на целостность человеческого сознания, в которой укоренен любой вариант связности, любой вариант полагания «что-и-какое». Полагание «что-и-какое» — это в дополнение ко всему сказанному, а скорее и прежде всего сказанного, полагание типа субъектности. Культивируемый индивидуализм носителей европейской большой культуры обусловлен метафизически субстанциальным типом полагания «что-и-какое»; диалогизм в смысле обретения себя в обращенности к другой стороне действия, будь то Бог или другой человек, — принципиальная черта субъектности большой культуры, построенной на интуиции протекания действия. Значит, всесубъектность — это способность *собрать*

⁵⁶ См. подробнее: Смирнов А.В. Всечеловеческое vs. общечеловеческое. М.: Садра, Издательский дом ЯСК, 2019. 216 с.

все типы полагания субъектности, а значит, и все варианты связности, не ущемляя никакой из них и не подгоняя ни под какой другой. Такой тип собранности в традиции отечественной мысли называется *всечеловеческим*.

Смысл цивилизационного развития России – в постепенном историческом разворачивании большой культуры и нащупывании соответствующих ей цивилизационных форм, которые (большая культура и цивилизация) реализуют всечеловеческий проект. В этом отличие российской большой культуры от других: она строит себя на логике всесубъектности, а не на каком-то из отдельных вариантов полагания субъектности. Это строительство не завершено: нам предстоит пройти гигантский путь. Россия в своем цивилизационном устройстве фрактально отражает желаемое состояние человечества как *всечеловеческого собирания разнологичных цивилизаций*. Этот всечеловеческий проект непременно должен быть осуществлен, иначе человечеству грозит неминуемая разобщенность. Всечеловеческий проект логически и метафизически сильнее, чем проект общечеловеческий, продвигаемый сегодня в виде западного глобализационного проекта. И у нас нет другого выхода, нежели исполнить свою миссию и взять верх в этой борьбе.

Содержание

<i>Н.А. Касавина, А.В. Смирнов</i> Предисловие	5
---	---

Концептуальный горизонт

<i>А.В. Смирнов</i> Что такое цивилизация?	9
<i>Н.А. Касавина</i> Цивилизационное единство и культурное многообразие	63
<i>С.С. Неретина</i> Есть ли будущее у прошлого, а прошлое у будущего?	77
<i>И.Н. Сиземская</i> «Россия и Европа» в проблемном поле поисков отечественной философией путей национального развития	96
<i>А.А. Кара-Мурза</i> «Преимственность через катастрофы»: логика цивилизационного процесса в России	113
<i>С.А. Никольский</i> О цивилизации, общечеловеческом и всечеловеческом	138
<i>Ю.Д. Гранин</i> Цивилизации и проблема их эволюции. Цивилизационные трансформации России	165
<i>Д.Э. Летняков</i> «Воображаемые» макросообщества. Теория цивилизаций с позиции социального конструктивизма	191
<i>С.Г. Ильинская</i> «Цивилизация» как локально-дискретный феномен: ключевые этапы теоретического осмысления и приращения понятия	213
<i>В.И. Спиридонова</i> Контуры многоцивилизационного мира	242

Аналитическая панорама

<i>В.Н. Шевченко</i> Почему так мало уделяется внимания разработке понятийного аппарата цивилизационной теории? (отклик на текст Ю.Д. Гранина)	273
---	-----

<i>Д.Э. Летняков</i> Локальные цивилизации и их «эволюция» с позиции социального конструктивизма. Некоторые критические замечания (отклик на текст Ю.Д. Гранина)	284
<i>Ю.Д. Гранин</i> О естественно-историческом и когнитивно-лингвистическом социальном конструктивизме (ответ оппонентам)	293
<i>С.Г. Ильинская</i> К вопросу о пределах применимости социально-конструктивистского подхода в локально-цивилизационных исследованиях (отклик на текст Д.Э. Летнякова).....	306
<i>Д.Э. Летняков</i> Локальные цивилизации: от реификации к (возможной) деконструкции (ответ оппоненту).....	322
<i>Ю.Д. Гранин</i> Цивилизационный подход. О диалектике «стадиально-прогрессистского» и «локально-дискретного» понимания истории (отклик на текст С.Г. Ильинской).....	331
<i>И.И. Мюрберг</i> Комментарии к главе С.Г. Ильинской «Цивилизация» как локально-дискретный феномен: ключевые этапы теоретического осмысления и приращения понятия»	339
<i>С.Г. Ильинская</i> Еще раз о локально-цивилизационном подходе (ответ оппонентам)	347
<i>Ю.Д. Гранин</i> Конкуренция цивилизационных моделей развития на пути к «всемирной цивилизации» (отклик на текст С.А. Никольского)	354
<i>В.Н. Шевченко</i> Цивилизационная эпоха в развитии человечества и ее исторические границы: размышления над текстом С.А. Никольского	365
<i>С.Г. Ильинская</i> К вопросу об универсальности «критериев цивилизования», выделенных С.А. Никольским	375
<i>С.А. Никольский</i> К уточнению проблем цивилизации и цивилизационного развития (ответ оппонентам)	387
Сведения об авторах.....	393
Указатель имен. Составитель <i>Е.Н. Балашова</i>	394

Цивилизация: контрапункты теории

Технический редактор Н.Ф. Колганова
Корректор И.П. Леонтьева
Макет и дизайн обложки Л.В. Лобанова
Серийное оформление: П.П. Ефремов



По издательским вопросам обращаться:
«Центр гуманитарных инициатив»
e-mail: unikniga@yandex.ru. Руководитель центра Соснов П.В.

Комплектование библиотек, оптовая продажа в России и странах СНГ
ООО «Университетская книга-СПб»

«Университетская книга-СПб» предлагает книготорговым организациям, библиотекам и простым читателям широкий ассортимент книг по всему спектру гуманитарных наук – философии, филологии, лингвистики, истории, социологии и политологии. Продукцию ведущих гуманитарных научных издательств Санкт-Петербурга и России вы можете приобрести у нас по издательским ценам.

Контакты:

Тел.: +7 (812) 640-08-71, e-mail: ukniga4@mail.ru

Рассылка по России:

Интернет-магазин Ozon.ru – <https://www.ozon.ru>

Подписано к печати 31.10.2024. Формат 60х90 1/16. Заказ № 1117 .

Усл. печ. л. 25,25.

Тираж 600 экз.

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленного оригинал-макета
в Акционерном обществе «Т8 Издательские Технологии»

109316, Москва, Волгоградский проспект, дом 42, корпус 5.

Тел.: +7 (495) 221-89-80