

Вестник Московского университета

ISSN 0201-7385



НАУЧНЫЙ
ЖУРНАЛ

*Основан
в 1946 году*



Серия 7
философия

4/2022

Вестник Московского университета

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ

Основан в ноябре 1946 г.

Серия 7 ФИЛОСОФИЯ

№ 4 • 2022 • ИЮЛЬ — АВГУСТ

Издательство Московского университета

Выходит с 1977 г. один раз в два месяца

К 80-летию воссоздания философского факультета в структуре Московского университета

СОДЕРЖАНИЕ

Садовничий В.А. Знание как ценность и ценность знания (выступление на VIII российском философском конгрессе «Философия в полицентричном мире». Москва, МГУ. Учебно-научный корпус «Шуваловский». 26 мая 2022 г.)	3
Смирнов А.В. Культура и мышление (доклад на семинаре «Категориальные проблемы и современная наука». Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова. 27 октября 2021 г.)	7
<u>Кузнецов В.Г.</u> , Смирнов А.В., Вархотов Т.А., Проволович Т.О., Чусов А.В. Обсуждение доклада А.В. Смирнова «Культура и мышление»	25
<i>История философии</i>	
Жань Цзиньхун. Об исследованиях наследия Платона в Китае.	34
<i>Философия культуры</i>	
Кобринец М.А. К проблеме сущности воспоминаний и индивидуального прошлого: «Метафизический дневник» Габриэля Марсея	46
<i>Социальная философия</i>	
Волобуев Я.В. Факторы унификации ценностей в современном мире	56
Голубев И.С. Субординализм индивида, общества и государства в социальной философии британского идеализма	87
<i>Этика</i>	
Юнусов А.Т. Аристотель и современные теории моральной ответственности. Часть 1	103
Памяти Валерия Григорьевича Кузнецова (1941–2022)	120

*To the 80th anniversary of recreation of the Philosophy Faculty
within the structure of the Moscow University*

CONTENTS

S a d o v n i c h y V.A. Knowledge as a value and the value of knowledge (speech at the VIII Russian philosophical congress “Philosophy in polycentric world”. Moscow, Moscow State University. Teaching and Scientific Building “Shuvalovsky”. May 26, 2022)	3
S m i r n o v A.V. Culture and thinking (report at the seminar “Categorical problems and modern science”. Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University. October 27, 2021)	7
<u>K u z n e t s o v V.G.</u> , S m i r n o v A.V., V a r k h o t o v T.A., P r o v o l o v i c h T.O., C h u s o v A.V. The discussion of A.V. Smirnov’s report “Culture and thinking”	25
<i>History of Philosophy</i>	
R a n J i n h o n g. On research of Plato’s heritage in China	34
<i>Philosophy of Culture</i>	
K o b r i n e t s M.A. To the problem of memories and individual past: “The Metaphysical Journal” by Gabriel Marcel	46
<i>Social Philosophy</i>	
V o l o b u e v Ya.V. The factors of unification of values in the modern world	56
G o l u b e v I.S. Subordination of the individual, society and state in social philosophy of British idealism	87
<i>Ethics</i>	
I u n u s o v A.T. Aristotle and modern theories of moral responsibility. Part 1.	103
<i>To the memory of Valery Grigorievich Kuznetsov (1941–2022).</i>	120

Доклад академика А.В. Смирнова «Культура и мышление» и последовавшее обсуждение состоялись 27 октября 2021 г. на философском факультете МГУ в рамках научного семинара «Категориальные проблемы и современная наука» — одного из старейших научно-теоретических семинаров кафедры философии и методологии науки, работающего уже более 10 лет.

Несмотря на еще сложную на тот момент эпидемическую обстановку, связанные с ней ограничения и укоренившуюся за полтора года привычку к онлайн-форматам, семинар прошел в традиционной академической форме непосредственного личного общения в не виртуальной аудитории философского факультета. Организаторы семинара, как и докладчик, высоко ценят фактор живой коммуникации в научной жизни и были очень рады предоставленной возможности.

Для руководителя семинара, заведующего кафедрой философии и методологии науки профессора Валерия Григорьевича Кузнецова в силу трагических обстоятельств этот семинар стал одним из последних научных мероприятий, в которых ему удалось принять участие, как сейчас говорят, оффлайн, в режиме непосредственно личного общения.

Материалы семинара подготовлены к печати Т.А. Проволович и Т.А. Вархотовым под редакцией академика А.В. Смирнова. Мы посвящаем эту публикацию светлой памяти Валерия Григорьевича Кузнецова.

КУЛЬТУРА И МЫШЛЕНИЕ

А.В. Смирнов*

Что такое культура? Слово «культура» употребляется во множестве разных смыслов, оно растягивается под потребности говорящего, принимая любой масштаб: от максимального, например, «европейская культура», до таких размытых выражений, как «культура повседневного общения» или «культура ношения масок во время эпидемии ковида».

* Смирнов Андрей Вадимович — доктор философских наук, академик РАН, руководитель сектора философии исламского мира Института философии РАН, президент Российского философского общества, тел.: + 7 (495) 697-91-09; public@avsmirnov.info

Как придать определенность понятию «культура», и в каком смысле я буду говорить о культуре?

Я придерживаюсь того понимания культуры, которое в свое время выразил наш выдающийся китаист Г.А. Ткаченко (1947–2000), один из руководителей московского семинара, объединявшего востоковедов разных специальностей. Всех нас интересовал вопрос: как устроена другая культура — та культура, к которой мы не принадлежим, но которой мы профессионально занимаемся?

Морфология культуры

Любой востоковед знает, что «другая» культура устроена по-другому, чем «наша». Этим востоковед-философ отличается, кстати говоря, от философа, выучившего восточный язык: востоковед обладает опытом всестороннего, комплексного вникания, вслушивания в другую культуру, вбирания ее ритма. Через проникновение в культуру востоковед видит и чувствует, что другая культура выстроена иначе. Но что значит, что она выстроена иначе?

Шпенглер (хотя я не большой его поклонник) удачно схватил это в понятии «морфология культуры»: разные части и сферы культуры, генетически друг с другом не связанные, обнаруживают между собой такое родство, которое не объяснишь случайным совпадением. Г.А. Ткаченко выражал это иначе: мы договорились понимать под культурой, писал он, совокупность тех факторов, которые определяют мышление и поведение ее носителя.

Конечно, это — не определение культуры, это, скорее, — обозначение направления, указание на то, где искать разгадку.

В одной из своих статей¹ Г.А. Ткаченко так поставил вопрос: мы все употребляем выражения вроде «китайская музыка» или «китайская литература»; а что в китайской музыке или в китайской литературе от китайского (от Китая), а что — от музыки или литературы вообще? Как описывать — речь о языке описания — этот феномен? Можно взять любой сегмент любой культуры, например, исламское право, исламскую политическую мысль, исламское искусство, арабское языкознание и т.д. По мере того, как вы склоняетесь к одному полюсу, например, в словосочетании «исламская музыка» — к «музыке» как таковой и описываете ее универсальным языком, вы удаляетесь от «исламского», от другого полюса. Но чем больше вы делаете упор на «исламскости», тем больше вы теряете универсальный

¹ Ткаченко Г.А. К проблеме построения языка описания культур Востока (и Запада) // Историко-философский ежегодник 1994. М.: Наука, 1995. С. 361–364.

язык описания музыки, неизбежно замыкаясь внутри исламской культуры и утрачивая универсальность.

Григорий Александрович загадал нам загадку, которую непросто разрешить. Великий французский исламовед Луи Масиньон несколько десятков лет назад в статье «О способах художественного выражения мусульманских народов» спрашивал: почему европейцу, слушающему исламскую музыку, кажется, будто все время звучит одна и та же нота? почему в исламской музыке нет того, чего ожидает европеец? Он ожидает, что будет задана тема, что она получит развитие, что будет мелодия — он ожидает того, что соответствует канону классической европейской музыки. А если ожидает встретить отступления и нарушения — то именно этого канона. Но он не видит этого в данном случае. Тогда почему это «музыка»? По какому праву мы употребляем это универсальное слово? Вот в чем проблема.

В 2020 г. вышла в свет работа Г.Б. Шамилли «Философия музыки. Теория и практика искусства таqām» (М.: ЯСК), где автор фактически отвечает на этот вопрос: как описать исламскую музыку так, чтобы она осталась «музыкой» (сохраняя универсальность описания) и в то же время была бы «исламской» (не теряя собственное лицо культуры, ее морфологию). Но для того, чтобы достичь этого, автору нужно было сделать шаг к мышлению, к субъект-предикатным конструкциям (музыкальное предложение, музыкальная фраза, музыкальная композиция) и показать, что они выстроены по другим законам, нежели в европейской музыке.

Это — пример проблемы, о которой идет речь. Можно взять другой — поэтику. Мы привыкли к мысли Аристотеля о том, что законы метафоры, опирающиеся на разум и логику, одинаковы для разных культур, тогда как рифма специфична для того или иного языка. Но почему арабо-мусульманская культура, имея два перевода аристотелевской «Поэтики» и традицию комментирования, не питая предубеждения против заимствования (для нее характерна, напротив, утилитаристская установка использовать все, что возможно), не смогла использовать аристотелевскую теорию метафоры для того, чтобы описать собственную поэзию? — а арабская поэзия, так же как и персидская поэзия, — одна из основных сфер проявлений творческого духа. Арабо-мусульманские ученые развили собственную теорию иносказания. Это же относится к арабской языковедческой традиции, возникшей и развивавшейся начиная с VIII века самостоятельно, вне определяющего греческого влияния — хотя греки были хорошо известны. Почему они так поступали?

Культура как способ смыслополагания

Вот в каком смысле я буду говорить о культуре: культура как то, что пропитано стилем и способом мыслить, что выводит и выставляет напоказ такой способ. Еще точнее: культура как способ смыслополагания. Культура в этом смысле — это всегда «большая культура». Большая культура соотносится с цивилизацией, которая обычно и носит ее имя: китайская цивилизация (китайская большая культура), европейская цивилизация (европейская большая культура) и т.д. Внутри арабо-мусульманской большой культуры мы можем выделять арабскую, персидскую, тюркскую и т.д. культуры, но все они собраны в одну цивилизацию благодаря большой арабо-мусульманской культуре, которая задает ведущий способ смыслополагания, ведущую логику мышления. Культура пропитывает и пронизывает то, что мы называем обществом и цивилизацией, поскольку большая культура задает логику мышления, которое разворачивается и застывает как духовно-материальное «тело». Поэтому невозможно не только противопоставить, но и по-настоящему разделить культуру, общество, цивилизацию: общественные институты, например, заданы той логикой, которую определяет большая культура; наука и техника разворачивают базовую логику мышления и так выстраивают тело цивилизации. И так далее.

Большая культура характеризуется тем, что Шпенглер обозначил выражением «морфология культуры» и что можно назвать емким русским словом «связность». (Не надо бояться использовать русские слова как термины: они ничуть не хуже столь полюбившихся нам иностранных. А порой гораздо лучше: вы не найдете хорошего иностранного аналога для категории «связность».) Большая культура всегда — нечто в высшей степени связанное: там любое зависит от едва ли не всего остального.

Когда вы начинаете изучать большую культуру, вы с этим сталкиваетесь: вы хотите понять что-то одно, но это связано с другим, чтобы понять другое, надо понять третье, и так далее. Эта цепочка кажется бесконечной и может довести новичка до отчаяния.

В.Н. Романов (1947–2013) обозначал это термином «потенциальный текст культуры». Под этим он понимал некую систему (тематических) ожиданий, когда определенные категории, понятия и слова ожидают друг друга. Когда потенциальный текст разворачивается в текст действительный, эти ожидания реализовываются: тогда и «завязывается» текст культуры, не абы как, а в соответствии с внутренней логикой. Внутренние системы ожиданий устроены в каждой большой культуре по-своему. Например, в данной культуре некое А связано с В и С, но с D никогда не будет связано; а в другой

культуре — наоборот. Поэтому нам и кажется, когда мы сталкиваемся с другой большой культурой, что в ней все устроено «по-другому». Вот «звучит одна и та же нота» вместо мелодии, говорит Масиньон. Все по-другому.

Но что значит «по-другому»? Как это концептуализировать? Г.А. Ткаченко использовал понятие «тезаурус культуры», которое близко к понятию потенциального текста. Он предполагал, что культуру, ее понятия и термины можно объяснить не через прямое соотнесение с терминами европейской культуры, а только через систему внутренних отсылок внутри категориальной системы данной культуры. В своей последней работе «Культура Китая: (Словарь-справочник)» (М.: Муравей, 1999) он реализовал идею тезауруса, где каждое понятие объясняется через систему связей с другими понятиями, но не через приравнивание к привычным нам европейским понятиям (или отрицание, или какое-то иное соотнесение с ними).

Это имеет прямое отношение к проблеме мышления, к тому, как оно устроено. Ведь обычной и по умолчанию принимаемой техникой понимания, скажем, философских текстов, которые созданы в другой большой культуре (а арабо-мусульманская, индийская, китайская большие культуры — иные в отношении европейской), является соотнесение с собственной сеткой понятий. Сперва мы пытаемся сделать самое простое: приравнять чужое к своему. Например, мы говорим: *дао* — это «путь». Но прямого приравнивания обычно не получается; тогда мы говорим: *дао* — это не совсем «путь», но такой «путь», что... и начинаем уточнять: здесь надо чуть влево, а здесь — чуть вправо; а тут у нас даже и не получится, как ни крути, подходящего термина, так что будем использовать транслитерацию, например, скажем «дао» и будем считать это словом русского языка. Так мы легко проходим путь от полного приравнивания к признанию полной неприравниваемости: если нельзя никак приравнять и «обстругать» чужой термин, мы его транслитерируем. Но тогда уж мы точно не сможем ответить на вопрос, «что такое *дао*», у нас в распоряжении останется только тавтология «*дао* — это *дао*».

Между прочим, так сегодня поступают у нас не только с китайскими терминами. Посмотрите, насколько современный русский философский (хочется сказать: псевдофилософский) язык забит, как сосуды холестериновыми бляшками, транслитерациями, уже почти полностью перегородившими русло свежей мысли и превратившими русскоязычную философию в худший вариант игры в бисер. Но ведь любая транслитерация — это признание провала по-

нимания: транслитерируя, мы расписываемся в том, что не способны осмыслить данный термин. Ведь осмысление — всегда внутренняя, замкнутая на существующий тезаурус (и тем самым расширяющая его) операция, но никак не введение ничего не говорящего значкатранслитерации, который не может встроиться в существующий тезаурус и не обогащает его.

Но вернемся к нашей теме. Да, этот обыденный путь понимания (через приравнивание к своим терминам, а не через систему внутренних связей тезауруса, «родного» для инокультурного термина) — естественный, но в принципе не способный привести к успеху. Поэтому то, о чем говорили и Романов, и Ткаченко, мне кажется верным. Это хорошо соотносится с идеей морфологии культуры, ведь большая культура объясняется только через систему внутренних связей, но не через приравнивание к инокультурным системам понятий и терминов.

Но тогда снова возникает вопрос, с которого я начал и который задавал Ткаченко: а что здесь универсального и что — партикулярного? Да, китайскую музыку мы объясним через систему внутренних связей и отсылку тезауруса китайской культуры, она станет частью потенциального текста китайской культуры — но тогда объяснение будет замкнуто на «китайскость» и в случае тезауруса, и в случае потенциального текста и не выйдет за рамки этой «китайскости». И тогда простой вопрос: почему мы называем это словом «музыка», которое претендует на универсальность? почему мы не используем какое-то другое слово, которое оставляло бы этот феномен в рамках тезауруса китайской культуры — ведь именно так он объясняется наилучшим образом? почему мы не именуем его, например, китайским термином?

Вот проблема, которая неизбежно возникает и которая коренится в привычке европейского мышления использовать родо-видовые термины при описании других больших культур. Проблема — сугубо эпистемологическая: что-то не так с этой привычкой, она дает сбой и приводит к неразрешимому парадоксу (я называю это парадоксом Ткаченко) при попытке описать другую большую культуру, к которой исследователь не принадлежит.

Похоже, мы имеем здесь альтернативу: либо мы замыкаем объясняемую культуру в ней самой, используя именно ее собственные, но не наши термины и понятия для ее описания (это будет адекватным описанием, но как мы его поймем, если сами к этой культуре не принадлежим и ее тезаурусом не владеем?), либо нарезаем объясняемую культуру на сегменты типа $X_i Y$, где X — универсальное обозначение какого-то сегмента (музыка, литература, философия,

т.д.), а Y — его отнесение к данной большой культуре (китайской, индийской и т.д.). Но тогда мы неизбежно теряем суть объясняемого, поскольку никогда не сможем оправдать здесь употребление универсальных терминов.

Более того, поскольку в X_iY пробегают все значения от 1 до n , где n — число сегментов, на которые мы нарезали данную большую культуру, причем n может быть сколь угодно большим, тогда как Y остается всегда тем же самым (потому что любой сегмент китайской культуры — «китайский» в одном и том же смысле), мы не можем не заметить, что субъектом в выражении X_iY на самом деле является Y , а вовсе не X_i , как мы естественно бы подумали. В выражениях «китайская музыка, литература...» и т.д. неизменным, субстанциальным оказывается именно «китайскость», а вовсе не музыка, литература и т.д.

Такой «перевертыш» — следствие европейской когнитивной привычки к родо-видовому мышлению. Он ведет к неверному выводу о якобы «закрытости», «монадности» изучаемой культуры, которая-де проповедуется цивилизационным подходом. Так обычно утверждают универсалисты, ратующие за правильность стратегии X_iY и не желающие сделать самые простые выводы из собственных утверждений: «монадность» и «закрытость», блокирующие понимание, — следствие европейской стратегии родо-видового осмысления других больших культур, а вовсе не следствие цивилизационного подхода как такового (или «ориентализма» — вот еще одно клише, которое употребляют как идеологическое, не продумывая его эпистемологическую основу).

Культура как связность

Таким образом, большую культуру я бы определял как связность. Я не буду подробно на этом останавливаться; это сделано во многих моих публикациях. Мне представляется, что этот подход эвристичен и позволяет избежать ошибок при профессиональной востоковедной работе с текстами другой большой культуры. «Востоковедной» в смысле любой специальности, в том числе философской, поскольку меня, конечно же, интересуют в первую голову философские тексты, в том числе простой вопрос: «Что такое философия?». Ведь если мы применяем стратегию X_iY для описания другой большой культуры, мы неизбежно сталкиваемся с ускользанием универсальности X (каковую универсальность мы ему изначально приписываем), а значит, и с ускользанием универсальности термина «философия» в выражениях типа «арабо-мусульманская философия». Тогда по какому праву мы их употребляем? И разве эта жгучая

проблема оправдания стратегии $X_i Y$ при описании других больших культур не имеет прямого отношения к проблемам типа «что такое философия» (или «что такое музыка» и т.п.)?

Мышление как связность

Но это имеет прямое отношение и к вопросу о том, что такое сознание и что такое мышление. Мышление — это тоже связность. Почему я так сплетаю культуру и мышление? Потому что и то, и другое — связность. Не связанность чего-то, а связность как таковая. Эту разницу хорошо бы не упускать из виду.

Предположим, я говорю: «Небо синее». Что я сделал? Связал подлежащее и сказуемое, субъект и предикат. Так обычно говорят. Но ведь «небо синее» — это два: «небо» отдельно, «синее» отдельно. Почему два? Потому что «небо» может быть и «голубым», и «хмурым», и так далее. А «синим» может быть «море», или «блузка», или еще что-то. Значит, «синее» и «небо» раздельны, каждый ведет собственную жизнь. Но ведь «небо синее», будучи двумя, является на самом деле чем-то одним. Когда мы говорим: «Небо синее», — мы имеем в виду что-то одно, мы не имеем в виду отдельно «небо» и отдельно «синеву», которые каким-то образом связаны. Кстати, каким? Логика и философы обычно не видят здесь проблемы, говоря: связка «есть» скрепляет предикат и субъект, указывает на их связанность. Трудно представить себе более легкомысленное объяснение. Нам надо понять, почему и как два являются одним (произнося «небо синее», мы высказываем нечто одно, а не два), а нам вместо этого говорят: их три, «небо [есть] синее». И что, это как-то объясняет, как три — теперь уже три — стали одним? Как три раздельных и разделяемых оказываются чем-то неделимым одним?

«Небо синее» — вот у вас два, «небо» и «синее». И одновременно эти два — одно. Они являются одним и тем же, причем строго, арифметически одним и тем же, никакого распадаения на атомарность нет. И это — факт языка, но прежде всего — это факт мышления, факт смыслополагания. Слово «смыслополагание» я употребляю в этом значении: это то, где проявляются глубинные законы сознания и мышления, где еще не разошлись логика и то, что называют словами «семантика», или «содержательность».

Сознание как способность к связности и целостности

Полагание субъект-предикатной связности — это фундаментальный факт сознания. Я бы сказал так: человеческое сознание — это способность к связности и к целостности. Почему к связности?

Простое соображение: потому что мы воспринимаем мир как собрание вещей (или фактов; но факты собраны из вещей). Мы привыкли видеть в мире вещи. Мы думаем, что не только мы, но и животные видят в мире вещи. Они могут видеть их по-другому, чем мы, но они видят вещи. Но разве это тривиально? Ведь вещь — это всегда «что-и-какое», это субъект и предикат. По крайней мере — для нас, обладающих языком. И возникает вопрос: действительно ли животные, которые не владеют языком как доступом к связности (язык — вовсе не система знаков, язык — это способ обеспечения связности), видят вещи как «что-и-какое»? Думаю, что ответ на многие вопросы, касающиеся когнитивных функций животных и человека, лежит в этой плоскости — в плоскости исследования способности к связности, самым ярким проявлением которой для нас служит субъект-предикатная связность на уровне того, что всегда называли «чувственным восприятием» (мы видим в мире вещи), и на уровне языка.

Язык и мышление

Старая проблема «язык и мышление»: кто кого использует? То ли мышление использует язык как подручное средство: мышление универсально, мышление — этакий царь, ему все равно, на каком языке себя выражать, поскольку язык — при таком взгляде — всего лишь система знаков для выражения некой универсальной сути. То ли наоборот: язык руководит всем, включая мышление, и диктует ему свои правила — распространенная, к сожалению, среди философов поверхностная трактовка идей Э. Сепира и Б. Уорфа («теория языковой относительности»).

Думаю, оба взгляда неверны. Язык и мышление — это два способа установления связности.

Мышление и целостность

Но мышление поднимается над языком в том смысле, что оно способно к тому, что в языке существует только намеком. Я имею в виду целостность.

Между целостностью и связностью есть разница. Любая целостность — это связность, но не наоборот. Вот пример.

Возьмем любую замкнутую фигуру на плоскости, неважно какую: овал, квадрат или любую неправильную фигуру — неважно. Назовем ее «А». Разделим «А» исчерпывающим образом на две части. Одну из них назовем «В», тогда вторая будет «не-В». Так мы получили целостность. Не в том смысле, что она нарисована или

что она заключена в этом рисунке. А в том, что мы привыкли эту целостность вычитывать из любого подобного рисунка. Большая культура благодаря культурным практикам воспитала в нас умение видеть в разделенной пополам замкнутой геометрической фигуре целостность.

Если показать такой рисунок животному, оно ничего не поймет. Если показать его человеку, не погруженному в эти культурные практики, он тоже ничего не поймет. Мы же пойдем сразу и скажем: здесь написано, что «В есть В», «В не есть не-В», «А есть либо В, либо не-В». Все три известных закона изображены здесь, на этом рисунке.

Свернутость и развернутость

Их можно записать свернуто, в три строчки, как я только что сделал. Но их можно записать не развернутыми в три формулы, а свернутыми в целостность. Любая из трех формул являет связность; но только свернутая «запись», то есть (в данном случае) рисунок, являет целостность. И в то же время развернутые формулы, развернутая связность — не что иное, как свернутая целостность: это не две разные записи, это — одно и то же. Неиное друг для друга.

Целостность и связность

Целостность — вовсе не свойство целого (как и связность — не свойство связного). Наоборот: целое причастно целостности, но не является целостностью, это только след целостности. Разница вот в чем. Целостность не состоит из частей и не складывается из них. Поэтому, хотя целостность не нечто простое, она и не является сложным (сложенным из частей). Как фигура, которую мы использовали для иллюстрации родо-видового мышления: нельзя устранить что-то одно, не разрушив все целиком. И нельзя никак упростить это. Целостность — это то, что имеется сразу, целиком. Но это не целое, потому что целое состоит из частей, а у целостности нет частей.

Род и два вида, делящих его целиком строго на две части, — это тоже целостность, потому что вы не можете изъять что-то одно, не разрушив все сразу. Вид — не часть рода, это то, что участвует в целостности. Объясняя целостность, вы обязательно пройдете весь круг и свяжете одно с другим (вот где берет начало связность). Иначе говоря, целостность нельзя объяснить начиная с чего-то простого, с некоего атомарного начала. Идея начать с простого и из него выстроить сложное здесь не работает в принципе.

Целостность и язык

Такая целостность раскрывается именно в мышлении, на этом основана аристотелевская силлогистика. Она лишь подсказывается современными европейскими языками, но не дана в них как таковая. Здесь нужны, наверное, специальные исследования, чтобы решить, обстоит ли дело так, что европейские языки развивались и подстраивались под нужды мышления и выражения целостности или же, наоборот, — язык подсказывал мышлению то, что заложено в нем, и мышление лишь вытащило это на свет в явном виде.

Что касается связности, то способность строить речь как субъект-предикатную связность («небо синее») вряд ли появилась только после того, как были созданы учения Платона и Аристотеля, показавшие, что некое неизменное «что» обрастает различными «какое», так что указание на связность «что-и-какое» стало универсальным для европейского мышления способом осмысления вещи. (Мы встретились с ним, когда говорили о стратегии $X_i Y$, применяемой европейским ученым для осмысления другой большой культуры; а ведь другой стратегии осмысления европейское мышление просто не может предложить.) Значит, в том, что касается связности, философия фактически открыла ее, вывела на свет после того, как она была «открыта» и многократно опробована древнегреческим языком.

А что касается целостности, то здесь наоборот: целостность только подсказывается европейскими языками, но по-настоящему открывается лишь мышлению, так что подсказка эта может быть «прочитана» только тогда, когда мышление открыло целостность. Подсказывается она вот как: мы часто используем частицу «не-» для того, чтобы обозначить некое положительное понятие. Мы используем «не-» не просто для абсолютного отрицания. Скажем, «нехорошее»: что это значит? Просто отрицание того, что нечто является хорошим? Если мы только отрицаем, что «вот-это» является хорошим, то мы тем самым больше вообще ничего не говорим и ничего не утверждаем. «Вот-это» может оказаться при этом зеленым, красным и вообще какого угодно цвета; горьким, соленым и вообще каким угодно на вкус; и так далее. Голое отрицание хорошестьи ничего не говорит о вкусе или цвете, не утверждает и не отрицает ничего из этого. Почему тогда «нехорошее» означает для нас «плохое»? Почему «нехорошее» не просто отрицает хорошесть, но еще и утверждает «плохость» того, о чем мы говорим? Только потому, что мы подразумеваем, что есть нечто вроде рода, который делится на два вида, «хорошее» и «нехорошее» (=«плохое»), так что отрицание одного

вида автоматически означает указание на альтернативный вид (закон исключенного третьего). Значит, в самых распространенных языковых практиках заложена родо-видовая механика и обыденное употребление нашего языка предполагает владение ею, пусть и неосознанное!

Изначально ли это было в европейских языках или появилось потом благодаря аристотелевской логике — это вопрос к историкам языка, на который интересно было бы получить ответ. Но можно точно сказать — на это указывал еще аль-Фараби, и это очевидный факт, — что в арабском языке отрицание действует иначе. В частности, здесь положительные понятия не обозначаются путем отрицания. В арабском языке есть и так называемое абсолютное отрицание (*ла-*), и отрицание как утверждение инаковости (*гайр*, например: «я — не он»), но нет языковой привычки к обозначению положительных понятий через отрицание противоположности. Это служит хорошим намеком на то, что здесь нет и привычки к родо-видовому дихотомическому мышлению.

Это к вопросу о том, как устанавливается связность в языке и целостность — в мышлении и как язык может служить подсказкой к тому, чтобы понять, как устроено мышление. Но эти подсказки надо уметь правильно прочитывать и очень осторожно, но вместе с тем уверенно с ними работать.

Связность как таковая и связка в языке

Индоевропейские языки, включая русский, устанавливают связность субъекта и предиката, используя связку «есть» (А есть В). Это очень привычно, с этого начинаются многие учебники: простейшая форма утвердительного высказывания, два понятия и связка между ними. Мы знаем, что категория «бытие» — фундаментальная категория европейского мышления — связана с этой языковой и логической формой.

В арабском языке нет связки «есть» и нет глагола «быть». Это, с одной стороны, хорошо установленные и известные факты. А с другой — это определенного рода откровение, поскольку европейцу не очень понятно, как может существовать язык, избегающий фундаментальной формулы предикации «S есть P» и как возможно строгое мышление, использующее такой язык. Но вместе с тем и европейцу, и кому угодно другому не понятно, что такое «бытие» и что такое связка «есть»: мы ведь не имеем сколько-нибудь внятного дискурсивного определения или разъяснения категории «бытие» или связки «есть». Они носят предельный характер для европейского мышления и сами лежат в основе любого объяснения.

Значит, перед нами фактически двуединая задача: понять самих себя (основания собственного мышления) и понять Другого (понять возможную инаковость таких оснований).

Интуиция связности

Чтобы понять это, у нас нет другого выхода, кроме как вникнуть в изначальную интуицию связности. Интуиция здесь — не некое свыше приходящее озарение или невыразимое ощущение чего-то. Та интуиция, о которой идет речь, — это «сухой остаток» многократно повторенных в ходе социализации любого человека практик большой культуры, к которой данный человек принадлежит. Мы говорили, что картинку с иллюстрацией замкнутой фигуры, поделенной пополам, человек «нашей» культуры легко считает как иллюстрацию законов тождества, противоречия и исключенного третьего. Или — что то же самое с точки зрения фундаментальной интуиции — возьмите круги Эйлера, которые задуманы их изобретателем как иллюстрация соотношения между субъектом и предикатом в логике. И то, и другое основано на пространственной интуиции. Мы должны понимать, что такое — пространство, мы должны его чувствовать, интуитивно ощущать (считывать картинку). Как когда вы видите круг «В», в котором — еще маленький круг «А», и говорите: «Понятно, что здесь нарисовано: все А суть В». Но почему понятно? Потому что мы привыкли это считывать именно таким образом. Это обосновано интуицией пространства. Почему именно пространства? Можно, конечно, ставить такой вопрос, но я пока не знаю, как на него отвечать. Видимо, это тот предел объяснения, дальше которого мы пока не можем продвинуться. Но ясно одно: если у вас нет интуиции пространственной иерархии (не просто пространства, а именно пространства как иерархии овнутрения или овнешнения), то нет и возможности обеспечить субъект-предикатную связность через механизм бытия, через связку «есть», потому что связка «есть» фиксирует только одно: «А есть В» означает, что «А» целиком внутри «В». Это «внутри» и отправляет нас к интуиции пространственной иерархии.

С этим хорошо соотносится известная склонность европейского мышления геометризировать время, представлять его в виде прямой и концептуализировать по аналогии с пространством. Аристотель говорит, что Зенон рассуждает грубо, принимая недлящиеся моменты «теперь» как то, из чего складывается протекание времени, тогда как такого рода недлящихся моментов «теперь» нет, а потому стрела не может находиться в неподвижности в каждый данный момент «теперь», а значит, и апории не возникает, так как нельзя

суммировать такие — на самом деле, по Аристотелю, не существующие — моменты «теперь». Когда он говорит это, он говорит фактически то же самое, что говорят математики, когда доказывают, что между любыми двумя точками на линии есть третья: для точки нельзя найти соседнюю точку, поскольку между ней и данной точкой всегда будет еще одна.

Континуальность — это математическая форма связности, непрерывности, которую невозможно разорвать. И время таково же. Мы привыкли думать, вслед за Аристотелем, что момент «теперь» — это нулевой срез между прошлым и будущим, вечно ускользающая граница — как точка на линии, у которой (точки) нет измерения. Как линия не составляется из точек (так мы считаем), так и время не составляется из моментов настоящего времени. Оказывается, наша жизнь на самом-то деле проходит вне временного измерения. Ведь мы живем всегда в настоящем: в прошлом оказываемся благодаря памяти, а в будущем — благодаря предчувствиям или планам. Но наше бытие — всегда в настоящем, тогда как настоящее имеет нулевое временное измерение. Выходит, протяженность времени, которая всем нам как будто бы непосредственно дана, — иллюзия? На этот щемящий парадокс почему-то не обращают внимания, а ведь это затруднение так же непреодолимо, как апории Зенона. Ведь если время все же протяженно, выходит, логика, которая заставила Аристотеля возражать Зенону, по меньшей мере не абсолютна, поскольку ошибается в том, что имеет отношение к самой сути нашей жизни (что такое время?) и к самой сути философского предприятия (как описывать изменения мира?). Мы готовы это принять?

Эта поразительная аристотелевская концепция времени совершенно контринтуитивна, она создана исключительно для того, чтобы избежать императива предикации движения или покоя в любой момент «теперь», апорийность которого вскрыл Зенон. А он вскрыл именно тот факт, что если вы следуете этой логике, если у вас мышление устроено таким образом, что оно опирается на связность типа «S есть P», вы не можете не предиктировать стреле в каждый данный момент «теперь» либо движение, либо его противоположность (закон исключенного третьего). Но для того, чтобы так делать, вы должны иметь недлящийся момент «теперь» (что интуитивно понятно и единственно верно) и вы должны считать, что время складывается из таких «теперь» (что также интуитивно понятно и верно: мы живем всегда в настоящем, так что протяжение нашей жизни сложено из таких недлящихся «теперь»), и если недлящийся момент «теперь» возможен как фундаментальный атом времени, тогда апории Зенона (мы говорим о «Стадионе», но та же логика лежит в

основании апории «Ахиллес и черепаха») возникают в этой логике с неизбежностью. Чтобы они не возникали, говорит Аристотель, давайте примем такую концепцию времени, чтобы нельзя было предцифровать стреле движение либо покой в момент «теперь» (а можно было бы это делать только на отрезках времени), и пусть она контринтуитивна, зато согласуется с логикой предикации. Так способ установления субъект-предикатной связности, основанный на интуиции пространства, который лежит в основе европейской культуры и европейского мышления, предопределяет содержательные выводы концепции времени.

Если мы имеем дело с другой большой культурой, где нет связки «есть» (как ее нет в арабском; приходится слышать, что и в китайском ее нет), значит, там другая фундаментальная интуиция, которая делает *то же*, что интуиция иерархизированного пространства в случае европейского мышления, но делает это *иначе*. Устанавливает связность, задает непрерывность, но делает это по-другому.

А как по-другому? Принципиально непространственно. Бергсон во «Введении в метафизику» ухватил самую суть интуиции связности, которая характерна для арабо-мусульманской культуры и которая объясняет и язык, и мышление, и морфологию культуры. Он предлагает представить себе резину (то есть, заметим, материальное тело, существующее в пространстве), которая сжата в точку. Представим себе, говорит Бергсон, что мы начинаем ее растягивать. Но заметим: растягивание требует пространства, само слово «растягивание» означает увеличение пространственного размера. Бергсон как будто намеренно дает контринтуитивный пример, который заставит нас освободиться от этой изначальной интуиции пространства. Он предлагает сосредоточиться на самом действии растягивания резины, а не на том следе, который оно оставляет в пространстве. Сосредоточиться исключительно на *действии*, а не на его результате — увеличении пространственной характеристики растягиваемой резины, ее длины. Далее он говорит: будем считать, что до тех пор, пока действие совершается непрерывно, это — одно действие; если в него входит остановка, то оно заканчивается. То же самое действие не может возобновиться, говорит Бергсон; будет не продолжение (возобновление) действия, а другое действие. Значит, в случае прерывания действия получаются два действия, а не одно прерванное-и-возобновленное. Значит, действие принципиально неделимо: разделяя действие, мы получаем два разных действия, а не две части одного действия. И в этом Бергсон совершенно прав: деление на части путем такого «разрезания» было бы возможно, только если бы мы основывались на пространственной

интуиции. Но Бергсон говорит о действии как о чистом протекании вне пространства.

Значит, интуиция непрерывности и связности возможна не как пространственная. Это — интуиция протекания. И Бергсон точно указывает, что она связана с категорией действия, а не субстанции.

Интересно, что так понятие действие не имеет меры: его невозможно прервать, а значит, нельзя разделить. Действие можно измерить только им самим, причем любое действие равно самому себе. Это значит также, что действия не типизируются: они не группируются в классы. Родо-видовая механика не может схватить действие, понятие как протекание. Это — прямые следствия из бергсоновского понимания действия как протекания, и они удивительно точны.

Что еще следует отметить? В примере Бергсона наличествует действитель — тот, кто инициирует действие растягивания. И имеется претерпевающее этого действия — растягиваемая резина. Действитель, действие и претерпевающее — такова полная парадигма процессуальной логики, основанной на интуиции связности как протекания (а не на пространственной интуиции включения). Хотя Бергсон не акцентирует внимание на действителе и претерпевающем, они с необходимостью, неизбежно входят в его объяснительную модель как два «конца» действия, между которыми совершается протекание.

Мыслить процессуально

Европейская большая культура приучает своих носителей мыслить субстанциально. Мы хорошо понимаем, что это значит: даже когда европейский философ ставит задачу вырваться за пределы субстанциального взгляда на мир и развить то, что в англоязычной традиции получило название *process philosophy* (процессуальная философия — Уайтхед и др.), он продолжает мыслить субстанциально. Это значит, что процесс понимается как изменение субстанции и что с ним обходятся так же, как с субстанцией: считают, что процесс протекает во времени, что он делим и имеет меру и т.д. Не буду говорить об этом подробно — это хорошо известно. А можно ли мыслить процессуально, и если можно, то каким будет такое мышление?

Можно: большая арабо-мусульманская культура предоставляет в наше распоряжение неисчерпаемый архив текстов, которые об этом свидетельствуют. Это очень большой, почти безграничный разговор. Отмечу только два момента, которые отличают процессуальное мышление от субстанциального.

Во-первых, мыслить процессуально — значит видеть, что мир состоит из действий и их цепочек. Такова базовая метафизическая

действительность: процессуальная метафизика строится как метафизика действия, а не субстанции, и опыт автохтонной арабо-мусульманской философии об этом ясно свидетельствует. Интересно, что действия умеют сцепляться в цепочки своими «концами», причем такая сцепленность выполняет ту же роль, что для субстанциального мышления выполняет классификация — сгущение субстанциальных вещей в классы; с этим прямо связана тема категорий и мышления категориями. На этом умении действий сцепляться и пересцепляться построено и доказательство в процессуальной логике, которое, оперируя единичными действиями, то есть в принципе не задействуя путь от общего к частному и единичному, получает, тем не менее, истинные выводы.

И во-вторых, мыслить процессуально — значит не просто видеть мир как систему действий, а уметь делать это правильно, не сбиваясь на те — ложные в данном случае — подсказки, которые дает европейская большая культура. Многие думают, будто тройственная парадигма «действитель-действие-претерпевающее» тривиальна. Говорят: и в русском языке (и в других европейских и не только европейских языках) есть категории глагола, действительного и страдательного причастий или то, что играет их роль, у Аристотеля есть категории «действовать» и «претерпевать»; так что же тут принципиально иного, если все это известно европейскому мышлению? А вот что. Заметим, что в аристотелевской системе категорий нет места действию как таковому: «действовать» — предикат субстанции и «претерпевать» — предикат субстанции. По сути, у Аристотеля (и в нашем собственном мышлении) мы имеем действителя и претерпевающее, само же по себе действие характерным образом «потерялось».

Это касается теоретического мышления. Теперь о мышлении языковым (хотя и связанном с теоретическим) и картине мира. Возьмем любой глагол, например, «говорить». Действительным причастием для него будет «говорящий», а страдательным — «говоримое» (или, что более благозвучно, «проговариваемое», хотя это, строго говоря, причастие другого глагола — «проговаривать»). Но ведь «говоримое» мы фактически не употребляем, и если вы спросите кого угодно: вот я говорю, читаю лекцию слушателям, значит, я — действитель, «говорящий», а кто претерпевающий для моего действия? — в ответ вы услышите практически всегда: «слушатели». Мы привыкли — так уж натренировала нас большая европейская культура — к нововременной субъект-объектной парадигме настолько, что, не колеблясь и не задумываясь, подставляем ее на место парадигмы действитель-действие-претерпевающее. В результате

мы сбиваемся на субстанциальный лад: в данном случае мы разглядим одно действие, «говорение» (=чтение лекции), у которого один действитель (субъект действия, «говорящий» лектор) и много объектов действия (его претерпевающих — слушателей). А как выстроить правильный процессуальный взгляд? Вот как: для процесса «говорение» действитель — «говорящий» лектор и «говоримая» («проговариваемая») лекция. Процесс замкнут на себя, он протекает между говорящим человеком и проговариваемыми им словами и фразами. И вместе с ним протекает другое действие — второй процесс. Назовем его «слушание»: «слушающие» студенты (действители) «слушают» (действие) «слышимую» ими (они расслышали — так мы скажем по-русски) лекцию. Как видим, это — два независимых процесса, а вовсе не один.

Это два простеньких анализа одной и той же ситуации мира и ее фиксации в языке — «Профессор читает студентам лекцию». Но разве эти два способа структурирования одного и того же предложения не различны? И не просто различны, а несовместимы? И не значит ли это, что глубинные структуры в принципе не универсальны? А если так, то разве не должны быть пересмотрены многие догматы современной лингвистики и философии языка?

На этом примере видно, что правильно выделить процессы в мире и увидеть мир как систему протекающих процессов (а для этого надо еще уметь их сцепить их «концами») совсем непросто.

Но это, конечно, только начало. Чтобы действительно понять, как выстраивает себя большая арабо-мусульманская культура на основе процессуальной логики, надо внимательно изучить ее архив, в котором сконцентрирован бесценный многовековой опыт кристаллизации процессуального мышления в системах общества и сегментах культуры. Но это — предприятие, которое требует формата не единичного доклада, а большого курса лекций, правда, и любой курс даст только слегка прикоснуться к этому опыту, постигать который можно почти бесконечно.

Большое спасибо за внимание, и извините, что говорил дольше, чем планировал.

ОБСУЖДЕНИЕ ДОКЛАДА А.В. СМИРНОВА «КУЛЬТУРА И МЫШЛЕНИЕ»

(в обсуждении приняли участие

В.Г. Кузнецов (модератор), **А.В. Смирнов**,
Т.А. Вархотов*, **Т.О. Проволович****, **А.В. Чусов*****)

Кузнецов В.Г.: Такие темы короткими не бывают.

Чусов А.В.: Андрей Вадимович, спасибо большое. С огромным удовольствием прослушал. Многое мне было неизвестно. Есть вопросы, которые нас интересуют как представителей кафедры философии и методологии науки. Если говорить про науку, можно ли сказать, что есть арабская наука, отличающаяся от европейской? Когда речь шла про тезаурус, то имеются разного рода словари (есть толковые словари, например, англо-английский словарь), можно ли считать, что это и есть тезаурус подобно тому, о котором Вы говорили в связи с Ткаченко? С языком, по-видимому, связан вопрос (известный многим в связи с гипотезой Сепира-Уорфа): а замкнуты ли культуры понятийно в себе? То есть возможно ли взаимопроникновение культур? В связи с глаголом «быть» есть такой индикатор. Европейская онтология строится на глаголе «быть», в арабском языке такого нет, но есть ли глагол «существовать»? Спасибо.

Смирнов А.В.: Спасибо большое за вопросы. Первый вопрос: есть ли «арабская наука»? Давайте начнем с языкознания. Предметом арабской языковедческой традиции (АЯТ) служит арабский язык. Сам арабский язык устроен иначе, чем любой европейский; значит ли это, что и АЯТ будет устроена иначе? Что наука будет каким-то образом соответствовать своему предмету логически, а не только содержательно? Точнее, содержательно ведь можно соответствовать

* *Вархотов Тарас Александрович* — кандидат философских наук, доцент кафедры философии и методологии науки философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, тел.: +7 (495) 939-24-09; varkhotov@gmail.com

** *Проволович Татьяна Олегова* — кандидат философских наук, младший научный сотрудник Института экономики РАН, тел.: +7 (916) 078-66-47; tatiana.provolovich@gmail.com

*** *Чусов Анатолий Витальевич* — кандидат философских наук, доцент кафедры философии и методологии науки философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, +7 (495) 939-24-09; avchusov@gmail.com

лишь благодаря тому, что наука улавливает логику выстраивания своего предмета. Вот простой пример. Арабское письмо основано на алфавите, то есть перечне далее неразложимых первичных «составляющих» языковой материи. Алфавит, то есть эти самые первые «атомы» языковой материи, должны быть гласными либо согласными — такова общая презумпция современной науки о языке. Ведь артикуляционный аппарат более или менее одинаков у всех людей, анатомически мы схожи, и трудно представить себе, что в каком-то языке фонетика даст нам что-то вовсе иное, нежели исходное деление на гласные и согласные. Однако это именно так в арабском языке. Его алфавит — это перечень «харфов», а вовсе не согласных и гласных.

Кстати, если считать, что арабский алфавит состоит из согласных и гласных (а так считает европейская арабистика), то окажется, что устроен он крайне хаотично, нелогично и очень странно: его бы переустроить на понятный (европейцу) лад... Это же касается классических арабских словарей: они основаны на таком принципе комбинаторики, который европейцу представляется просто нелепым. Европейцы даже переиздали некоторые классические арабские словари, расположив в них слова «по-европейски», то есть на основе интуитивно понятного и «естественного» для европейца принципа комбинаторики. А арабы продолжают печатать их на основе своей классической комбинаторики. Имеет эта деталь отношение к научному мышлению? Думаю, что имеет, но с этим надо аккуратно и не спеша разбираться. «Естественность» комбинаторики, когда мы пользуемся словарем не задумываясь, знаем без подсказки, по какому принципу устроен перебор слов в словаре, чтобы мы могли их быстро найти, напрямую связана с господствующей в данной большой культуре логикой, и если «естественная комбинаторика» не совпадает, это ясный сигнал к тому, чтобы посмотреть на различия в базовых логиках.

Вернемся к арабскому алфавиту. Если считать, что он отражает исходное деление языковой фонетической материи на согласные и гласные, окажется, что с этой задачей он справляется из рук вон плохо, просто до неприличия неудачно. Не буду входить в детали, они требуют погружения в арабистику, но поверьте — картина очень яркая. Но в том-то и дело, что арабский алфавит — это перечень «харфов», а вовсе не согласных и гласных. И с задачей упорядочить харфы он прекрасно справляется. В отечественной арабистике была создана замечательная «теория харфа» (я ее разбираю в своей книге «Событие и вещи», если интересно, можно там посмотреть: книга вся посвящена вопросу о том, что такое харф). Как отмечал еще

Г.М. Габучан (а он был носителем арабского), любой харф представлен в четырех вариантах без инварианта. Такой вот не очень понятный европейцу «харф»: множественность без единства, во всяком случае, без такого единства, которое мы бы считали единством, собирающим множественность. Но ведь арабский алфавит перечисляет не по четыре варианта для каждого харфа. Значит, он не содержит и множественность. Ни единство, ни множественность; тогда о чем арабский алфавит? Что такое любой «харф», в нем указанный, если это и не реально имеющаяся в языке множественность фонетико-фонематических вариантов, и не теоретически конструируемое их единство? Выходит, что это — фикция? Мы не можем не прийти к такому выводу; но к нему нас толкает вовсе не арабский алфавит как таковой, а исключительно привычный нам европейский теоретический аппарат, к нему прилагаемый. В данном случае — императив осмысления через категории единства-множественности в их характерном для европейского мышления понимании.

Вот что надо осознать очень ясно, я бы сказал — пронзительно ясно. Это, кстати, лучшая прививка от европоцентризма, от которого многие отрешиваются на словах, но на деле просто не могут, даже того желая, от него избавиться — до тех пор, пока не имеют альтернативного теоретического аппарата, другой возможности мыслить. Ведь главный оплот европоцентризма — эпистемологический, а вовсе не идеологический. Вот в чем подлинный смысл философского востоковедения: оно способно показать, как можно строить мысль совсем иначе — целиком по-другому, нежели это принято во всей европейской традиции начиная с греков.

Так что же все-таки такое харф и арабский алфавит — как их осмыслить? Перечисленные в словаре харфы — это то, что арабское теоретическое мышление обозначает как *асл* — «корень». Мы имеем здесь дело с фундаментальной парой категорий *асл-фар* — «корень-ветвь». Это — не отношение между общим и единичным, не отношение между исходным и выводным, не отношение между единством и множественностью. Отношение между «корнем» и «ветвями» можно понять только на основе процессуальной логики, о которой я немного сказал в докладе. Если так посмотреть на арабский алфавит, станет понятно, что перечисленные в нем харфы — это «корни» реально существующих (или выделяемых) в арабской языковой материи «ветвей», то есть фонетико-фонематических вариантов. Значит, харф алфавита — не реальный элемент языковой материи, а теоретически конструируемый «корень» реального множества вариантов. Но, чтобы это понять, нужно знать процессуальную логику и ее законы, которые отличаются от привычных нам (и вроде

бы непреложных) законов вроде законов тождества, противоречия и исключенного третьего.

Кстати, и корень арабского слова соотносится со словом по той же логике: корень слова *никогда* не просто не является, а в принципе не может быть действительным словом (в отличие от русского и других языков), и чтобы понять, как устроено арабское словообразование, надо опереться на процессуальную логику — тогда оно окажется стройным и правильным, а не разнородным собранием странных исключений.

Глагол «существовать» в строгом смысле, этимологически (обладать «сущностью»), в арабском языке нет. Зато есть глагол *ваджда*, пассив — *вуджида*, который означает соответственно «нашел» и «нашелся». Он почти полностью соответствует русскому словоупотреблению, как когда мы говорим «Профессор находится в аудитории» и т.п. Но опять-таки — не нужно вчитывать в арабское слово русские (или европейские) мыслительные привычки и считать, будто «находиться» — это нечто вроде «обладать бытием», а значит, еще чуть-чуть — и здесь «откроется» и сущность, и бытие, а там и до подлинного платонизма рукой подать. Можно ведь с тем же успехом вчитать в это слово не субстанциальные, а процессуальные привычки, тем более что оно к этому более склонно. Ведь «находить» — глагол, он выражает действие; а значит, и *вуджуд*, «нахождение», — слово, использовавшееся в фальсафе как технический термин для передачи греческого «бытия» — на деле является именем действия. «Нахождение»-*вуджуд* — это действие действующего в отношении некоего претерпевающего, а вовсе не обладание собственной, подлинной сущностью, неизменной природой, дающей устойчивость.

Герметичность, закрытость культур? Да, если речь идет о большой культуре, к которой исследователь не принадлежит. Не надо этого пугаться и чураться. Надо признать: порой от нас закрыта собственная культура, мы не всегда ее понимаем — почему же мы думаем, что другая большая культура, самостоятельно, независимо выстраивавшая себя тысячелетиями без влияния нашей, вдруг по мановению руки откроется нам полностью без всякого труда с нашей стороны? Беспрепятственно? И уж тем более что она открыта априорно в кантовском смысле: что наш теоретический аппарат априорен в отношении опыта освоения другой большой культуры? Мне кажется, думать так — это какое-то ребячество.

Вот вам пример герметичности. Великий Ибн Сина, родным языком для которого был персидский, владел арабским в совершенстве. И жил в самой гуще арабоязычной культуры, более того, он ее создавал. И вместе с тем такой фундаментальный факт, как

отсутствие в арабском языке глагола «быть» и связки «есть» в виде «S есть P», то ли был от него скрыт, то ли он сам тщательно скрывал, что знает это (но зачем?). Во всяком случае, он, не задумываясь, проецирует закономерности родного персидского языка, где связка «есть» действительно имеется, на арабский, совершая при этом грубую грамматическую и смысловую ошибку. Что это, как не герметичность той культуры, внутри которой живет философ и которую он строит, в отношении него? Удивительно, но это так. А вот арабистам, которые этим интересуются, отсутствие связки «есть» хорошо известно: об этом упоминает знаменитая А.-М. Шimmel в своем труде «Мир исламского мистицизма», это признано в хороших современных западных исследованиях грамматики арабского языка. Правда, западные исследователи не знают, что делать с этим фактом, они его просто констатируют. Рискну показаться нескромным, сказав: а я знаю.

Толковый словарь можно считать тезаурусом, но языка, а не культуры. Ведь толковый словарь объясняет язык через тот же язык, выстраивая систему внутренних связей. Если бы естественный язык включал только правильно употребляемые и правильно образуемые слова, мы бы с помощью такого толкового словаря объяснили бы всю смысловую сферу данного языка. Но естественный язык состоит скорее из исключений, чем из правил, особенно это касается этимологии (арабский, кстати, не вполне таков в силу исторических особенностей его бытования). А вот тезаурус культуры, если его удастся построить, будет более логичным и более правильным (в смысле следования правилу). Это очень заманчивое предприятие.

Вернусь к первому вопросу — о науке. Нельзя сказать, что арабо-мусульманская культура развила физику, сопоставимую с европейской нововременной. Но ведь и парадигмального перехода, сопоставимого с переходом европейской философии и в целом европейской мысли от Средневековья к Новому времени, в арабо-мусульманской мысли не произошло. А что касается классического периода арабо-мусульманской мысли (от возникновения ислама, то есть VII в., до приблизительно XIV в.), то здесь мы имеем интереснейшую и еще толком не исследованную (работа только началась) физику мутазилитов — первого автохтонного направления арабской философии и наследовавшего ему философского суфизма, замыкавшего классический период. Здесь — интереснейшие концептуализации движения, в которых апории Зенона не могут быть сформулированы. Здесь концепция времени как череды атомарных моментов. Здесь концепция действия как первой метафизической

реальности. Здесь понимание действия как совершающегося не во времени. Здесь — объяснение устойчивости мироздания без идеи сущности, или природы, вещи и ее постоянства, без апелляции к субстанциальности. И все это — без внутренних противоречий, поскольку выстроено в процессуальной логике, которая не просто позволяет такое понимание, но требует его.

Проволович Т.О.: Вы говорили о том, что при изучении китайской культуры у нас есть одна крайность — «китайскость», а другая — универсальность феномена культуры. Если вернуться к глаголу «быть», то в китайском языке есть глагол 是 (shì). И когда мы говорим «我是老师» (wǒ shì lǎoshī), то есть «я есть учитель», мы должны использовать глагол «быть», чтобы правильно и корректно сформулировать мысль. Конечно, помимо глагола 是 (shì) существует еще несколько глаголов, например, 有 (yǒu) или 在 (zài), которые по аналогии с этим глаголом выполняют функцию связки (субъект-предикатной конструкции). Поэтому, изучая тот или иной язык или ту или иную культуру, не впадаем ли мы в крайность, когда пытаемся исследовать исключительно особенности, например, китайской или арабской культуры? Как нам наиболее корректно определять демаркационную линию между собственными, уникальными проявлениями культуры и общекультурными, то есть универсальными способами мышления? И каким образом должны выстраиваться исследования национальных культур, чтобы это было изучение не китайскости или арабскости, а именно китайской или арабской культуры?

Смирнов А.В.: Про *ши* я слышал от китаистов и китайских коллег, хотя китайские философы обычно соглашались с тем, что в китайском нет глагола «быть». Но я не китаист и вряд ли скажу что-то толковое на эту тему. Зато в арабистике — аналогичная история в смысле стремления вчитать в арабский язык конструкции типа «А есть Б». Об Ибн Сине я уже говорил. А вот современный пример: Фадлу Шехад, известный ливанский исследователь, написал целую книгу о том, что в арабском языке имеется «связка типа “быть”» («to be'-type copula»). При этом очевидно, что он знает арабскую языковедческую традицию, во всяком случае, знаком с ее терминологией и основными положениями, — но ему *надо* установить универсальность связки «S есть P» и непременно «найти» ее в арабском языке. В своей последней книге «Логика смысла как философия сознания» (М.: ЯСК, 2021) я подробно разобрал этот и другие примеры, там разобран и арабистический материал, вы можете обратиться к ней за подробностями.

Поэтому я бы с осторожностью относился к установкам по поводу априорной универсальности. На поверку выясняется, что универсальность ускользает — а как она может не ускользать, если даже такая базовая вещь, как «S есть P», не универсальна? Универсальность не так-то легко дается в руки, ее нельзя просто «поднять с пола», получив из опыта только собственной культуры и ее мышления. В том-то и проблема, что, изучая другую большую культуру (китайскую, индийскую, арабо-мусульманскую), вам придется не просто осваивать новый материал (как вы делаете, когда изучаете европейскую культуру), а одновременно с этим *изготавливать инструменты изучения*. Потому что европейские не годятся — они дают сбой. Я именно об этом и говорил. А такая задача — изготовить инструменты познания одновременно с познанием — еще не ставилась, потому она и интересна. Только философское востоковедение может ее решить: это точка роста философии, отсюда придут новые идеи, в том числе и в философию сознания, которая сегодня явно буксует и, боюсь, вырождается в самозамкнутую схоластику.

Как исследовать именно «китайскую культуру» или «арабскую культуру», а не «китайскость» или «арабскость»? Очень хороший вопрос. Он означает: как говорить об инаковом как о неинном? Как избежать кликушеской экзотизации изучаемой культуры и вместе с тем не утратить в тривиальных и ошибочных обобщениях ее подлинное уникальное лицо? Очень хороший вопрос. Я отвечаю на него так: чтобы понять «арабскую культуру», а не «арабскость», надо выстроить с самого начала, «с нуля», «арабский разум» (сами арабские философы используют такое понятие), то есть рациональность, на которой построена эта культура, отказавшись от всех подсказок собственной культуры и собственного сознания. Я обозначил основные вехи этого пути: интуиция связности, целостность, их проявление в языке, в картине мира и в теоретическом мышлении, включая логику, конечно, вся система категорий и их функционирование. Это даст представление о тезаурусе этой культуры и — в конечном счете — о ее морфологии. И все это можно объяснить рационально, «на пальцах», неарабистам: арабистическая компетенция слушателя для этого не нужна. В этом году я прочитал такой курс аспирантам философского факультета, и, думаю, это предприятие нам удалось.

Кузнецов В. Г.: Тема, которую вы рассмотрели, интересует все кафедры. Например, меня заинтересовала проблема потенциального текста культуры, то есть возможный текст культуры, явно не выраженный.

Относительно тезауруса культуры: все дело не в словарях, речь о системе внутренних отсылок в самой культуре.

Наш язык, наше мышление полностью погружены в культуру, точнее, в разные культуры, в пересекающиеся культуры, в изменяющиеся культуры, потому что постоянных культур не бывает. Есть такое понятие — невысказываемое нечто в языке, некоторые авторы называют это темной материей. Оно всегда есть в языке. И фактически скрывает за собой способы мышления и интерпретации. Нам не обязательно полностью проговаривать что-либо. Возьмите классические эксперименты психологов, связанные с текстами (напечатанными текстами). Любой носитель языка восстановит неполный текст и смысл. Для понимания и тем более налаживания контактов между людьми не требуется полное знание, которое определяет сущность той или иной культуры.

Вы, как и Романов и Ткаченко, говорили об этой темной материи. Мне показалось поразительным, что исследователи дышат одним воздухом и обнаруживают нечто неожиданное и новое. Но если внимательно и постепенно разбираться, то мы можем накапливать арсенал знаний, который будет еще более интересен.

Что касается глагола «быть» и вопроса о том, что значит «существование» и что такое «бытие», необходимо вспомнить Средневековье, которое называли родиной европейской культуры. Является ли бытие неким свойством, которое мы можем приписать какой-либо вещи? Изменится ли понятие об этой вещи, если мы припишем это новое качество — «быть»? Чисто интуитивный ответ лежит на поверхности: прироста знания не получится. «Существование» — это не понятие; а что это такое? Развитие этой идеи привело к развитию кантовской концепции, что это не качественное свойство (предикат), это квантор. Это квантор, которым выражаются некоторые слова в языке.

Эта концепция была воспринята Расселом. Кантовская интерпретация ворвалась в нашу культуру. Это не означает, что это единственная и общепринятая интерпретация этого понятия. Если бы мы приняли эту интерпретацию как единственную, нужно было бы похоронить Хайдеггера. Но это крупнейший мыслитель, и он не будет согласен с Кантом и с толкованием этого понятия.

И я бы хотел сказать немного об арабской математике. Ноль-концепция, то есть вставление, вхождение нуля в арифметику, похоронила римское исчисление. Но она не самодостаточная, поскольку пришла из Индии. Многие писали, что ноль-концепция, которая была принята в арабо-мусульманской культуре, дала возможность при переходе к европейской культуре и отказе от римского исчис-

ления сотворить революцию в естественных науках, в математике, в экономике и т.д.

Смирнов А.В.: Спасибо, Валерий Григорьевич, спасибо, уважаемые коллеги, за возможность выступить и поделиться своими мыслями. Отрадно, что они находят отклик. Очень надеюсь, что мы сможем вместе продвинуться дальше и сделать больше. Несмотря на широко распространенный пессимизм относительно философии и ее будущего, я уверен, что нас ждут интереснейшие, поразительные открытия: у нас почти непочатый край работы, философски не прочитаны гигантские архивы неевропейских культур, которые таят пока еще не ведомые европейскому теоретику вещи, принципиальные для прояснения работы нашего сознания. Взять хотя бы способность суждения — ведь я сегодня говорил об этом: то, что Кант почитал безусловно инвариантным и не дающим априорных законов, оказывается вариативным и подчиненным таким законам. Разве это не поразительное открытие? Кто-то из великих сказал в конце жизни: сейчас я кажусь себе мальчишкой, собиравшим яркие камешки на берегу; а сколько осталось незамеченным! Думаю, для философии пришло время повзрослеть и заняться настоящим делом.

ИНДЕКС 39313 (каталог «Пресса России»)



ИЗДАТЕЛЬСТВО
МОСКОВСКОГО
УНИВЕРСИТЕТА

ISSN 0201–7385
ВЕСТН. МОСК. УН-ТА. СЕР. 7. ФИЛОСОФИЯ. 2022. №4. С. 1–128