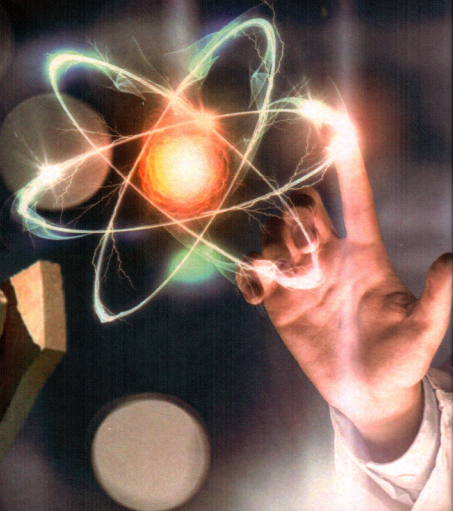
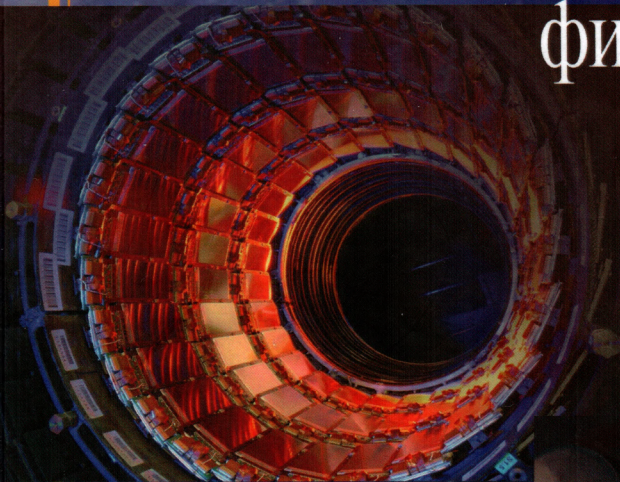


МЫСЛЬ
И СЛОВО



Культурно-
историческая
эпистемология:
философские
разговоры

К юбилею
Бориса Исаевича
ПРУЖИНИНА



МЫСЛЬ
И СЛОВО

Институт философии РАН
Научно-исследовательский университет
«Высшая школа экономики»

Культурно-историческая эпистемология: философские разговоры

К юбилею
Бориса Исаевича
ПРУЖИНИНА



РОССПЭН
Москва
2024

УДК 1(091)
ББК 87.3(2)
К90

*Ответственный редактор и автор проекта «Мысль и Слово»
Татьяна Геннадьевна Щедрина*

Международный редсовет серии:

Н. С. Автономова, А. А. Гусейнов, М. Денн (Франция),
А. Д. Король (Беларусь), В. А. Лекторский, Л. Луцевич (Польша),
Б. И. Пружинин, А. В. Смирнов, Н. Н. Трубникова,
Т. Г. Щедрина, В. В. Янцен (Германия)

*Утверждено к печати решением Ученого совета
Института философии РАН*

*Утверждено к печати Ученым советом
факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ*

Рецензенты:

доктор филос. н. А. А. Грякалов,
доктор филос. н. Е. О. Труфанова

*Разработка художественного оформления серии:
П. П. Ефремов*

К90 **Культурно-историческая эпистемология: философские раз-
говоры: К юбилею Бориса Исаевича Пружинина.** Коллективная
монография / под ред. Т. Г. Щединой. — М.: Политическая
энциклопедия, 2024. — 310 с. : ил. — (Мысль и Слово).

ISBN 978-5-8243-2589-8

Коллективная монография, посвященная 80-летию известного россий-
ского философа-эпистемолога Б. И. Пружинина, представляет основные
тематические векторы его творчества — наука, рациональность, эпистемоло-
гический стиль русской философии, многообразие культур — на пересечении
мнений, высказанных российскими и зарубежными философами (коллегами
и друзьями юбиляра) на круглых столах. Стержневой темой публикуемых дис-
куссий стала концепция культурно-исторической эпистемологии: участники
обсуждали ее философско-методологический потенциал в контексте совре-
менных проблем фундаментальной науки, русской философии и философии
культуры.

Книга представляет интерес не только для философов-профессионалов,
но и для широкого круга читателей, интересующихся проблемами интеллек-
туальной культуры России.

УДК 1(091)
ББК 87.3(2)

ISBN 978-5-8243-2589-8

© Щедрина Т. Г., автор проекта, ответствен-
ный редактор серии, редактор тома, 2024
© Коллектив авторов, 2024
© Политическая энциклопедия, 2024

Содержание

От редактора	
<i>Щедрина Т. Г.</i>	8
Приветствие	
<i>Гусейнов А. А.</i>	10
Приветствие	
<i>Ажимов Ф. Е.</i>	11

РАЗДЕЛ 1. КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ И СОВРЕМЕННОЕ ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ: ПРОБЛЕМА ИСТОРИЗМА (материалы круглого стола)	13
---	----

Модератор: Щедрина Т. Г.

Участники: Пружинин Б. И., Антипенко Л. Г., Аршинов В. И., Буданов В. Г., Герасимова И. А., Крушанов А. А., Кузнецова Н. И., Лисеев И. К., Михайлов И. А., Петрова Е. В., Порус В. Н., Севальников А. Ю., Тищенко П. Д., Хен Ю. В., Черновицкая Ю. В.

РАЗДЕЛ 2. ПРОБЛЕМЫ РАЦИОНАЛЬНОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ НАУКЕ, ИЛИ О ЗНАКОВО-СИМВОЛИЧЕСКОМ СТАТУСЕ РЕАЛЬНОСТИ (материалы круглого стола)	83
---	----

Модератор: Щедрина Т. Г.

Участники: Пружинин Б. И., Антоновский А. Ю., Афанасов Н. Б., Буданов В. Г., Васюков В. Л., Визгин В. П., Касавин И. Т., Киселева М. С., Кузнецова Н. И., Лекторский В. А., Михайлов И. А., Розин В. М., Савчук В. В., Сайганова В. С., Сидорина Т. Ю., Смирнова Н. М., Титаренко Л. Г., Филатов В. П., Черткова Е. Л., Шульга Е. Н.

РАЗДЕЛ 3. ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЙ СТИЛЬ РУССКОЙ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ (материалы круглого стола)	185
--	-----

Модератор: Щедрина Т. Г.

Участники: Пружинин Б. И., Блауберг И. И., Дмитриева Н. А., Жукова О. А., Кантор В. К., Козырев А. П., Межуев Б. В.,

Мотовникова Е. Н., Ольхов П. А., Сердюкова Е. В.,
Сидорин В. В., Сиземская И. Н., Тахо-Годи Е. А., Щедрина И. О.

РАЗДЕЛ 4. МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМ В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ ЭПИСТЕМОЛОГИИ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ (материалы круглого стола)	245
--	------------

Модератор: Щедрина Т. Г.

Участники: Пружинин Б. И., Гусейнов А. А., Дидык М. А.,
Драч Г. В., Королев А. Д., Король А. Д., Мамедзаде И. Р.,
Павлов А. В., Псху Р. В., Смирнов А. В., Степанянц М. Т.,
Чумаков А. Н.

Указатель имен	295
Сведения об авторах	302

Вопросы

1. Место и роль знания в разных культурах.
2. Язык философского знания в культуре.
3. Философия как «другая» глобализация.
4. Проблема эпистемологических границ мультикультурализма.

Модератор: Щедрина Т. Г.

Участники: Пружинин Б. И., Гусейнов А. А., Дидык М. А., Драч Г. В., Королев А. Д., Король А. Д., Мамедзаде И. Р., Павлов А. В., Псху Р. В., Смирнов А. В., Степанянц М. Т., Чумаков А. Н.

Щедрина: Дорогие коллеги, особенность круглых столов как формы обсуждения философской проблематики заключается прежде всего в неформальном, прямом общении, в разговоре, позволяющем выделить в широких, волнующих нас всех предметных областях конкретные сюжеты и совместно, дополняя друг друга, обсудить их обстоятельно. Тема нашего круглого стола «Мультикультурализм в контексте культурно-исторической эпистемологии: методологические проблемы». И я передаю слово Борису Исаевичу Пружинину.

Пружинин: Философское осмысление отношений, которые складываются между различными культурами, и проблем, которые возникают в ходе реализации этих многообразных отношений, – тема актуальная и, если угодно, более чем широкая. Мультикультурализм сегодня затрагивает практически всех и притом в самых различных ракурсах. Ракурс, в котором предполагается рассмотреть мультикультурализм на нашем круглом столе, достаточно специальный – эпистемологический. И хотя в нем, по сути, преломляется вся релевантная тематика, он все же придает определенность нашему обсуждению. И потому коротко, предельно кратко, скажу о том, как я понимаю предназначенный для обсуждения сюжет.

Речь пойдет о роли феномена знания в многообразных межкультурных отношениях, о культурном статусе знания, прежде всего научного знания, в различных культурах, о проблемах функционирования знания в ходе межкультурного общения, об особенностях, которые приобретает научное и философское знание в мультикультурном контексте, и прочих подобных те-

мах. Мультикультурализм предстает здесь в эпистемологическом контексте не только и даже не столько как политическая доктрина, но прежде всего как культурно обусловленное умонастроение, позволяющее иначе посмотреть на «культурные универсалии», осмысливая их в связи с проблемами современной науки и техногенной цивилизации. При этом очень важно иметь в виду, что очень многое изменилось на этом мультикультурном фоне в самой современной науке, в ее методологической базе, в формах ее социокультурной организации. Эти изменения позволяют культурно-исторической эпистемологии выявлять особенности, придающие процессам социально-экономической глобализации смысл «другой глобализации», акцентирующей, в частности, позитивный потенциал мультикультурализма. Кроме того, очень важную роль сегодня играет в этом плане интенсивная институционализация науки, втягивание ее в социальные процессы, в экономику, ибо знание становится прикладным. А это меняет его характеристики, меняет само понятие знания, что как раз и позволяет научному знанию играть заметную роль в процессах взаимодействия культур. И в этой связи я хочу обратить внимание еще на одно обстоятельство, требующее нашего коллективного обсуждения. В контексте мультикультурализма мне представляется важным, что знание неразрывно связано с языком, со словом, со «словом-понятием», и в этом плане, мы полагаем, сегодня особую эпистемологическую значимость и перспективность приобретает также анализ языковых аспектов знания в контексте межкультурных процессов.

Щедрина: Большое спасибо, Борис Исаевич. То есть фактически Борис Исаевич хотел последним замечанием сказать, что концепция культурно-исторической эпистемологии предполагает погружение знания в знаково-символическую реальность, что делает ее предельно актуальной при осмыслении процессов взаимодействия культур. Пожалуйста, вопросы, коллеги? Сначала вопросы, а потом реплики.

Смирнов: Вы сказали, что глобализация начиналась как экономическое освоение. Но это слишком мягко сказано, даже комплиментарно. Глобализация начиналась как колониальный захват. Что касается исламского мира — это экспедиция Наполеона в Египет и другие события, развернувшиеся задолго до той экономической глобализации, к которой хотят свести все дело. На самом деле это был силовой захват с политическим подавлением. Так вот, не будет ли то, о чем вы говорите, тем же самым, т. е. силовым захватом с подавлением, но только под очень респектабельной личиной знания?

цивилизации, есть культуры, которые прекрасно совершенствовали технологии и пользовались ими, но сам феномен «наука», со всеми его эпистемологическими и социокультурными характеристиками, там отсутствовал. Специальных сообществ, которые занимались бы разработкой рациональных методов обоснования знания и т. д., там не существовало. Один пример (я просто не буду сейчас в эту тему углубляться). Вы знаете, что древние египтяне после каждого разлива Нила прекрасно размечали заново все размытые границы участков. Это значит, что они, грубо говоря, были сведущи в геометрии и эффективно пользовались этими сведениями. Но им в голову не приходило обосновывать и доказывать геометрические теоремы. Они были сведущи и в области астрономии, и в области биологии, в области географии... Но одно дело сведения, другое дело — знание. Если мы эти феномены не будем различать, то мы, в частности, потеряем специфику науки как особой формы культурно значимой деятельности. И в контексте темы нашего круглого стола мы просто тогда скажем, что во всех культурах она была — в Африке своя наука, в Азии своя, в России своя. Но это допущение лишает нас возможности аналитически выявить для себя то, что позволяет понять специфику способов адекватного представления реальности в иных культурах. А ведь это путь к межкультурному общению, к взаимному пониманию, к позитивному мультикультурализму.

Щедрина: Спасибо. Еще вопросы будут? Давайте предоставим слово Андрею Вадимовичу Смирнову.

Смирнов: Прежде всего несколько комплиментарных слов в адрес юбиляра. В дополнение к самым добрым пожеланиям и выражению самого искреннего дружеского расположения хочу сказать, что на посту главного редактора, а до того на других должностях в «Вопросах философии» Борис Исаевич всегда проявлял внимание и расположенность к той теме, которая вынесена в заглавие нашего круглого стола. Это факт, и это могут подтвердить все. Я очень благодарен вам за это. Но, конечно, никогда нельзя быть удовлетворенным достигнутым, всегда надо идти дальше. И сегодня я хочу поговорить как раз о том, как можно идти дальше.

Путь дальнейшего движения подсказан замечательной формулировкой «культурно-историческая эпистемология». И сводится он к тому, чтобы отбросить оба прилагательных. Никакой другой эпистемологии, кроме эпистемологии, заглубленной в когнитивный опыт всего человечества, быть не может, иначе это какая-то урезанная эпистемология, локальная. А если мы уж так нацелены на глобальность, тогда нужно и брать глобально.

Великий глашатай априоризма Кант в самом начале «Критики чистого разума» говорит: всякому ясно, что любое познание всегда начинается с опыта, и лишь потом, в ходе критики разума, мы выделяем априори. Кстати, «a priori» ведь означает «из предшествующего», так что термин подчеркивает не только предпосланность новому опыту, но и фактическую зависимость от прежнего. Так что эмпирия важна, и сама формулировка «культурно-историческая эпистемология» точно нацеливает на то, что эпистемология, как и философия сознания и философия вообще, должна быть заглублена в архив всех больших культур человечества. Иначе, если она не прочтает этот архив, она будет работать только на европейском материале.

Недавно на одной конференции мы говорили о том, нужна ли история философии философу для того, чтобы понять, что такое философия. Один из коллег сказал, что история философии, конечно, важна, поскольку показывает, что такое философия в ее историческом бытовании, но вообще-то философ, если он профессиональный философ, без всякой истории философии, заглубившись в себя, способен сказать, что такое философия. Тогда у меня вопрос: если профессиональный европейский философ, не имеющий никакого понятия об архиве китайской большой культуры, в том числе и философии, индийской, арабо-мусульманской, не прочитавший эти архивы на основе адекватных, т. е. выработанных самими этими культурами, инструментов рациональности, заглубится в себя, что он там увидит, в своих глубинах, т. е. в толще освоенного им опыта европейской большой культуры? Конечно, европейскую философию, т. е. вариант, а не инвариант. Он не сможет увидеть философию «вообще».

Поэтому исходный тезис, который я хочу зафиксировать: никакое априорное понимание того, что такое философия, не может быть оправданным до тех пор, пока мы не освоим адекватно эмпирический базис, т. е. не прочитаем архив больших культур человечества. До тех пор стоит сохранять скромность, помнить, что значит по-сократовски «не знать»; философии стоит вновь научиться открытости и умению удивляться.

Прочитать архив больших культур человечества. Что это означает для европейской философии и для отечественной философии? Это означает, что сегодня философия без востоковедения слепа, равно как и востоковедение без философии. Критически важна их синергия. Этого непросто достичь, но это непременно

нужно сделать, иначе все претензии на глобальность и универсальность останутся словами, за которыми ничто не стоит.

Когда мы говорим о синергии философии и востоковедения, следует помнить вот о чем. Изучение архива других больших культур, кроме европейской, нужно не для того, чтобы знать китайскую философию или индийскую философию, или арабскую. Это нужно прежде всего самой европейской философии. На нескольких точечных примерах я покажу очевидные лакуны в европейской философии, которые невозможно заполнить, пока мы не сделаем того, о чем я говорю: пока мы не прочитаем архив других больших культур, иначе устроенных, чем европейская.

Первое. Рефлексивность философии — ее важнейшая черта. Философия гордится тем, что, в отличие от науки и уж тем более ненаучного знания, она способна разглядеть основания всего, о чем идет речь, и подвергнуть их критическому рассмотрению, выставить напоказ. А свои собственные основания европейская философия способна разглядеть и рефлексивно оценить? Она может ответить, почему они таковы, каковы они? Нет, конечно. Не может, потому что тогда она, подвергнув сомнению и вопрошанию собственные основания, должна взять их в скобки, а значит, лишиться самого инструмента разглядывания, инструмента вопрошания и критики. Здесь что-то вроде декартовского *cogito ergo sum*: мы подходим к пределу возможности задавать вопросы, поскольку эти вопросы касаются самой способности задавать вопросы. В самом деле, возьмите предельный круг базовых категорий и логических законов, от которых европейский философ не может отказаться в философском рассуждении: ведь мы не можем сказать, почему он таков, каков он. Почему закон противоречия верен? Почему он так важен? Почему европейская философия всегда, о чем бы ни говорила, говорит о бытии? Почему она говорит о парадоксе небытия? И так далее. Чтобы ответить на эти вопросы, нам нужна, как говорил Франсуа Жюльен, «другая точка зрения», нам нужен опыт другой философии. Только имея возможность сравнения, только сопоставляя европейскую философскую традицию с философскими традициями других больших культур, опирающимися на целиком другие основания, мы можем сказать, почему они устроены так, как устроены.

Значит, для того чтобы выполнить главную задачу философии, задачу рефлексии собственных оснований, нужно прочитать архив других больших культур, суметь вычленить там философское содержание, понять, как устроены их философские традиции,

а затем сравнить их основания с основаниями европейской философии. И только тогда мы можем говорить, что рефлексивно отнеслись к основаниям европейской философской традиции. Иначе рефлексия просто невозможна.

Второе. Сформулирую как вопрос, раз уж у нас год Канта и мы обращаемся к Канту: как мы отличаем априори (в кантовском смысле) от апостериори? Есть ли у нас какой-то критерий? Может быть, у нас есть процедура, другой способ это сделать? Нет. Кант фактически постулирует то, что объявляет априорным, он ведь никак не доказывает, что это — действительно априорное и, следовательно, что это — универсальное и всеобщее. На самом-то деле он вводит в круг априорного то, что является культурно обусловленным, то, что заглублено именно в европейский опыт, — такие вещи, как субстанциальность, представление о времени как о протяженности, непрерывность бытия и т. д. Это на деле не априорное; это апостериорное, выделенное из опыта европейской большой культуры и выданное за априорное. Так действительно ли кантовская критика критична, или же она догматична? Оказывается, что его критика целиком погружена в культурный багаж европейского мышления и тащит этот багаж под видом априори. Значит, отличить априори от апостериори мы можем, только если у нас есть фон для сравнения. Вот тогда мы можем сказать: да, вот это действительно повторяется, это в самом деле априорно для человеческого сознания, оно иначе не может функционировать, а вот это, извините, вариативно, это культурно обусловлено. Но пока у нас нет варианта для сравнения, мы этого сказать не можем. Европейская философия работает пока что только с собой, только со своим материалом. Она в этом смысле нарциссична, и, если она и берет что-то как якобы заимствованное из других больших культур, она все равно перерабатывает это в собственные термины, за очень редким исключением. Одно из них я назвал, это Франсуа Жюльен.

Третье: язык. Европейская философия так и не смогла встроить язык в эпистемную цепочку, т. е. показать язык как неотъемлемую часть (по выражению Сергея Юрьевича Бородея) когнитивной архитектуры. Философы до сих пор понимают язык, во-первых, как что-то универсальное, язык «как таковой». В этом им очень пригождается ранний Хомский с его генеративной теорией, которая ориентирует именно на это. А во-вторых, часто понимают язык как набор слов, как знаковую систему. Так современная философия упускает суть языка как важнейшей практики связности.

Человеческое сознание и есть способность к связности, и наша способность к языку — ее важнейшее проявление. Базовый пример связности в языке — способность склеить подлежащее и сказуемое в неразъемную единицу (ведь истинность или ложность мы приписываем высказыванию как единице) и вместе с тем оставить их разымаемыми. Ни генеративная теория, ни знаковая теория языка, ни другие современные средства анализа языка эту способность не только не раскрывают, но даже не замечают.

В языках, стержневых для разных больших культур, эта способность к связности осуществляется по-разному, на основе разных интуиций. Почему европейская философия не замечает этого? Потому что европейский философ работает практически всегда с опытом только европейских языков. Он не выходит за пределы европейской большой культуры, у него нет фона для сравнения, и в результате он легко выдает вариативное за универсальное. Наверное, самое известное и растиражированное: «язык — дом бытия». А почему именно бытия? Это может быть применимо к древнегреческому, к современным европейским, но почему это — универсальная характеристика языка? Видите: нет ощущения границ своего высказывания, когда собственный культурный опыт принимается за безусловно универсальный. От этой болезни европейская философия (как и любая другая) может излечиться только на пути освоения опыта других больших культур.

Четвертое и последнее. Способна ли европейская философия, осмысливающая собственную историю, собрать философский опыт человечества и включить его в то, что называют всемирной философией? Возьмите любой учебник по истории философии, написанный не философами-востоковедами, а, так сказать, философами «вообще». До сих пор там фактически правит бал гегелевская концепция разворачивания единой линии развития человеческого духа, она задает тон таких учебников. Совершенно не понятно, куда девать Индию, Китай, арабо-мусульманскую философию. Во-первых, они редуцируются до опыта европейской философии, т. е. оттуда берется только то, что коррелирует с опытом европейской философии, а остальное считается не философией, и, во-вторых, они вставляются в общий ход якобы общечеловеческой, а на деле европейской истории по чистой хронологии, без всякой логики. Европейская философия не может логически освоить то, что не выросло на ее фундаменте. И причина этому все та же: она не умеет читать архив других больших культур.

А что значит «читать»? Это и значит — понять основания, т. е. это и есть эпистемология. Если вы поймете, как устроено сознание, которое развернуло себя в формах других больших культур — китайской, индийской, арабо-мусульманской, тогда вы сделаете принципиальный шаг в понимании того, что такое человеческое сознание, как устроен язык, каково его место в когнитивной архитектуре, откуда берется начальный набор философских категорий, начальный набор категорий других областей знания, наук, наконец, почему культура едина, несмотря на свое поразительное разнообразие, доходящее до несовместимости. Формулировка «единство в многообразии», часто предлагаемая в качестве ответа, невнятна и лишь фиксирует неспособность дать объяснение. Пока мы не дойдем до оснований, пока не поймем, как выстроены собственный терминологический аппарат этой культуры, собственные базовые категории, по какой логике они работают, как они скрепляют всю культуру и как разворачивают теоретический дискурс, до тех пор мы не поймем эту культуру, мы будем ее редуцировать к собственному опыту.

Поэтому подлинная эпистемология и есть культурно-историческая. Она другой быть не может, иначе это редуцирующая эпистемология. Поэтому я бы предложил поменять акценты: «культурно-историческая» — это правильная квалификация, но она не дополнительна к «эпистемологии», а раскрывает ее суть: это не акциденция, а субстанциальная форма.

Щедрина: Андрей Вадимович, спасибо большое. Вопросы, пожалуйста, к Андрею Вадимовичу? Реплики?

Гусейнов: Может быть, предложенная Андреем Вадимовичем Смирновым формулировка «подлинная эпистемология и есть культурно-историческая» является слишком резкой, но она точна в том отношении, что эпистемология обнаруживает свою истинность в той мере, в какой она разворачивается во внутренне связанную и органично развивающуюся культурно-историческую целостность.

Щедрина: Скажите, пожалуйста, Андрей Вадимович, вы можете привести какой-то положительный европейский философский опыт, касающийся вашего критического замечания? Были ли у вас какие-то образцы столкновения с опытом понимания другой культуры именно в том смысле, в котором вы бы хотели в качестве идеала? В европейской культуре? Понимание языка, т. е. были ли у вас образцы, которые пытались сделать то, что вы предлагаете?

Смирнов: Да, я уже упоминал имя французского философа-китаиста Франсуа Жюльена. Удивительно, насколько точно он ставит проблему, о которой я говорю: мы не поймем, утверждает Жюльен, что же на самом деле сделали греки, пока не сумеем построить «другую точку зрения», как он выражается, в которой нет ничего от греков. Но ведь это и значит — другую рациональность. И предлагает свое видение того, как надо искать решение. Мухаммад Абид ал-Джабири, марокканский философ, выпустил четырехтомник под общим названием «Критика арабского разума» — название говорит само за себя. Выдающийся французский исламовед Луи Массиньон написал знаменитую статью, в которой, констатируя несопоставимость принципов исламского искусства, музыки, архитектуры с европейскими, поставил вопрос о глубинной связи этого контраста с основаниями философии и мировоззрения в этих двух культурах. Орхан Памук в своей книге «Имя мне — Красный» (в другом переводе — «Меня зовут Красный») показывает несовместимость принципов исламского изобразительного искусства и европейской живописи, вкладывая в уста исламского мастера знаменательные слова: я не мог, говорит он, простить того, что такой выдающийся талант (он имеет в виду венецианского живописца) поставлен на службу вздорной логике. Вздорной логике — вот как; просто плохой рисунок не вызвал бы никаких чувств, но выдающийся талант на службе у вздорной (европейской) логики — это нестерпимо! Как видите, это — имена либо европейские, либо глубоко погруженные в европейскую культуру, но и укорененные в исламской, как ал-Джабири и Памук. И у нас это направление хорошо представлено. Давид Беньяминович Зильберман, несправедливо рано от нас ушедший, замечательный индолог и философ, очень тонко и глубоко показывает, в чем отличие рациональности, лежащей в основании индийской большой культуры, от европейской. Много сделал в этом направлении наш индолог Владимир Николаевич Романов. Григорий Александрович Ткаченко, наш китаист, оставил новаторские работы, где предлагал свое видение того, как найти путь к пониманию китайского мышления через само это мышление, не редуцируя его к европейскому. Андрей Всеволодович Парибок, наш замечательный индолог и философ, а также Рузана Владимировна Псху, философ, арабист и индолог, развивают проект оснований рациональности четырех больших культур, мы работаем вместе. Мои молодые коллеги Андрей Александрович Лукашев, Татьяна Георгиевна Корнеева,

Юлия Евгеньевна Федорова в своих монографиях многое сделали для того, чтобы показать, как выстраивается философский и в целом теоретический дискурс в исламской культуре на основе ее собственных категорий.

Щедрина: Рузана Владимировна, вы хотели что-то спросить?

Псху: Я хотела дополнить Андрея Вадимовича по поводу языкознания. Пример таков: грамматика Панини в принципе не переводима ни на один европейский язык. Есть переводы Рену, Бетлингга, но это невозможно читать. Это не перевод, это просто какая-то калька. То есть эта система, я позднее об этом скажу, — пример того, что не работают европейские грамматические методы в отношении санскритской традиционной грамматической системы описания языка, это в принципе можно даже понять, объяснить почему. Но это же нонсенс, что есть базовый текст индийской грамматики, а до сих пор нет его нормального перевода на европейский язык.

Смирнов: Прежде чем вы подведете итог, можно высказать одно замечание по итогам наших обсуждений? Мариэтта Тиграновна говорила, правда, выражая не свое мнение, а цитируя одного из мыслителей, о преодолении европоцентризма в диалоге. Я думаю, что европоцентризм ни в каком диалоге преодолеть нельзя в принципе, потому что мы должны понимать, что такое европоцентризм. Есть европоцентризм как идеологический лозунг. От этого очень легко отказаться, на словах предавая его анафеме, как это иногда делают. Но этим мы ничего не достигнем. Дело в европоцентризме глубинном, эпистемологическом. Его я определяю так: европоцентризм — это неспособность пользоваться инструментами разума иными, нежели европейские. Это, в частности, и то, о чем говорил Александр Владимирович Павлов. Неспособность говорить своим языком. Свой язык — это же не просто слова. Свой язык — это и опора на собствен-

ную рациональность. Вырабатывать свой язык можно и нужно, я абсолютно согласен и поддерживаю то, что говорил Александр Владимирович об этом. Но работать над этим надо всерьез, начиная с оснований.

МЫСЛЬ
И СЛОВО



Коллективная монография, посвященная 80-летию известного российского философа-эпистемолога Б. И. Пружинина, представляет основные тематические векторы его творчества – наука, рациональность, эпистемологический стиль русской философии, многообразие культур – на пересечении мнений, высказанных российскими и зарубежными философами (коллегами и друзьями юбиляра) на круглых столах. Стержневой темой публикуемых дискуссий стала концепция культурно-исторической эпистемологии: участники обсуждали ее философско-методологический потенциал в контексте современных проблем фундаментальной науки, русской философии и философии культуры.

