

# РЕПЛИКИ

ФИЛОСОФСКИЕ БЕСЕДЫ



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

# РЕПЛИКИ

ФИЛОСОФСКИЕ  
БЕСЕДЫ

Responses  
Philosophical Conversations

Автор идеи, составитель  
и ответственный редактор  
Ю. В. Синеокая



Издательский Дом ЯСК  
Москва 2021

УДК 1/14  
ББК 87  
Р 41



Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Российского фонда фундаментальных исследований  
по проекту 20-111-00076, не подлежит продаже

Автор идеи, составитель и отв. редактор Ю. В. Синеокая

Рецензенты:

академик, доктор филос. наук, профессор А. А. Гусейнов  
доктор филос. наук, профессор Н. А. Дмитриева

Р 41 Реплики: философские беседы / Автор идеи, сост. и отв. ред.  
Ю. В. Синеокая. — М.: Издательский Дом ЯСК, 2021. — 1000 с., ил.

ISBN 978-5-907290-49-5

Иллюстрированный сборник статей представляет собой результат работы совместного проекта Института философии РАН и московской городской библиотеки им. Ф. М. Достоевского. Его цель — вхождение академической философии в публичное пространство России. Тексты, составившие книгу, написаны участниками проекта «Реплики: философские беседы (Анатомия философии)» на основе материалов философских дискуссий, состоявшихся на открытой интеллектуальной площадке в центре Москвы. Книга призвана рассказать читателям, над чем работают современные философы. Помимо специалистов из Института философии РАН, в круг 70 авторов этой книги вошли коллеги из МГУ, СПбГУ, НИУ ВШЭ, РГГУ, МГПУ, других университетов и исследовательских центров России, а также ученые из Германии, Сербии, Франции, США и Японии. Беседы-диалоги философов в городской библиотеке дали ясный ответ на вопрос: «Зачем нужна философия и какая от нее практическая польза?» Успех проекта свидетельствует о том, что философия нужна не только элитарному кругу интеллектуалов, коллегам по профессиональному цеху, но и непрофессионалам. Философия помогает людям найти смысл существования и опору в повседневной жизни. Авторы сборника принадлежат разным поколениям философов, наряду с маститыми учеными в сборнике представлены и молодые исследователи. В книге публикуются портреты философов, увлеченных своей работой, и их слушателей. Проект стал достойным эпизодом в летописи отечественной философии, вошел в интеллектуальную историю России как яркая иллюстрация духовной жизни столицы начала XXI века.

УДК 1/14  
ББК 87

*В оформлении суперобложки использована картина Г. Климта «Древо жизни»*

*Фотопортреты выполнены Е. С. Марчуковой, автор имуцититуллов — А. Б. Биязев*

ISBN 978-5-907290-49-5



9 785907 290495 >

© Ю. В. Синеокая, сост. и отв. ред., 2021  
© Коллектив авторов, 2021  
© Издательский Дом ЯСК, 2021



***Институту философии РАН,  
в год его 100-летнего юбилея,  
посвящается***

# Содержание

Ю. В. Синеокая. Предисловие. Философский разговор .....	11
---	----

## I

А. Л. Доброхотов, А. В. Кричевский. Размышления о бытии и свободе в истории философии .....	21
В. В. Васильев, Д. Б. Волков. Свобода воли: новые повороты старых дискуссий .....	65
А. В. Смирнов, К. А. Павлов-Пинус. Сознание, язык, реальность .....	93
Р. Г. Апресян, И. А. Михайлов. Императивность — репрессия — автономия .....	139
Н. П. Волкова, А. М. Гагинский. Открывает ли философия новое? .....	167

## II

И. Т. Касавин, Т. Д. Соколова. Рождение философии науки из духа Викторианской эпохи .....	189
А. И. Липкин, В. М. Розин. О современной науке и ее месте в культуре .....	215
В. С. Стёпин, Н. М. Смирнова. Существует ли методологический изоморфизм естественнонаучного и социально-гуманитарного знания? .....	241
Б. Г. Юдин, М. А. Пронин. Философия как экспертиза .....	265
С. П. Ковалёв, А. В. Родин. Знания и их представление в компьютерную эпоху ....	291
А. Ю. Севальников, В. Э. Терехович. Исчезла ли реальность в квантовых экспериментах? .....	313

## III

В. А. Лекторский, Е. О. Труфанова. Конструктивизм в эпистемологии и науках о человеке .....	339
В. И. Аршинов, Я. И. Свирский. Сложностный мир и его наблюдатель .....	365
В. Г. Буданов, В. В. Чеклецов. Социо-антропологические риски современной цифровой эпохи .....	393
М. С. Киселева, Л. П. Киященко. Человек в междисциплинарном пространстве гуманитарного знания .....	425
П. С. Гуревич, Е. О. Труфанова. Парадоксы идентичности .....	447
В. В. Знаков, Н. А. Касавина. Экзистенциальный опыт: таинство и проблема .....	473

#### IV

<b>В. С. Кржевов, В. М. Межуев.</b> Зачем сегодня нужна философия истории? .....	501
<b>Н. Н. Емельянова, Д. Э. Летняков.</b> Сколько на Земле цивилизаций? Универсализм vs мультицивилизационный подход .....	543
<b>М. Ф. Быкова, Ю. В. Синеокая.</b> Идея объединенной Европы в контексте истории философии .....	565
<b>Д. И. Дубровский, В. Г. Лысенко.</b> Природа сознания: Восток — Запад .....	609
<b>М. Т. Степанянц, А. Г. Глинчикова.</b> Архаизация: поворот вспять или мобилизация к будущему? .....	635
<b>С. Г. Айвазова, О. М. Здравомыслова.</b> Российские женщины и эмансипация: культурная традиция или разрыв с традицией? .....	663

#### V

<b>В. В. Анашвили, В. В. Миронов, Дагмар Миронова.</b> Философы у трона: а только ли Хайдеггер? .....	685
<b>А. Г. Гаджикурбанов, П. А. Гаджикурбанова.</b> Этический натурализм в концепциях стоиков и Спинозы .....	729
<b>Н. В. Мотрошилова, П. В. Резвых.</b> Гегель и Шеллинг: осмысление Французской революции .....	751
<b>И. А. Эбаноидзе, М. О. Бикбулатова.</b> О пользе и вреде биографии (для) Ницше .....	787

#### VI

<b>М. А. Маслин, В. В. Сербиненко, Владимир Меденица.</b> Русская философия в России и за рубежом .....	805
<b>О. И. Кусенко, О. В. Марченко.</b> Италия в творческой судьбе русских мыслителей первой половины XX века .....	829
<b>В. К. Кантор, Е. В. Бессчетнова.</b> Демифологизация как философская задача: судьба Николая Чернышевского .....	855
<b>А. П. Козырев, К. В. Ворожихина, Хироюки Хориэ.</b> Дневник. Письмо. Личное свидетельство: Лев Шестов — С. Н. Булгаков .....	879
<b>Т. Г. Щедрина, Б. И. Пружинин, Мариза Денн.</b> Густав Шпет и Лев Шестов: друзья и антиподы (две интерпретации феноменологии Эдмунда Гуссерля) .....	905
<b>С. Н. Корсаков, Ю. В. Пушаев, Вольфганг Киссель.</b> Советская философия и философия советского периода как предмет исследования .....	931
Summaries .....	961
Сведения об авторах .....	979

Проект Института философии РАН  
и Библиотеки им. Достоевского



{ ЦИКЛ БЕСЕД }

# реплики

2017



*К.А. Павлов-Пинус  
и  
А.В. Смирнов*

**Сознание,  
язык,  
реальность**



академик РАН, д.ф.н.  
**А.В. СМИРНОВ**  
директор Института  
философии РАН,  
зав. сектором философии  
исламского мира

к.ф.н.  
**К.А. ПАВЛОВ-ПИНУС**  
старший научный сотрудник  
сектора философских проблем  
социальных и гуманитарных наук  
Института философии РАН

[iph.ras.ru/anatomia\\_text.htm](http://iph.ras.ru/anatomia_text.htm)

Андрей Вадимович СМИРНОВ

Константин Александрович ПАВЛОВ-ПИНУС

## Сознание, язык, реальность

Одно из основных свойств сознания — событийность. Следствие этого для наук о сознании: обобщающие методы европейских наук, а также объяснительные и предсказательные методы никогда не освоят тему сознания исчерпывающим образом. Следствие для философии сознания: как феноменология, так и аналитическая философия сознания исчерпали свои исходные повестки дня, поскольку спектр логически возможных ответов на исходные вопросы уже обрисован. Философская проблематика сознания смещается в сторону нередуцируемой множественности форм понимания и, соответственно, нередуцируемой множественности языковых форм и логик смыслополагания. Предложена программа логико-смысловой философии сознания, построенной как исследование «больших культур», разворачивающих эпистемные цепочки на основе собственных логик, начиная с исходных интуиций связности и включая язык, системы формальных логик, теоретические системы и общественное устройство.

*Ключевые слова:* сознание, событийность, множественность понимания, феноменология, аналитическая философия сознания, логико-смысловая философия сознания.

**А. В. Смирнов.** Добрый вечер, дорогие друзья! Я очень рад снова оказаться здесь, в библиотеке им. Ф. М. Достоевского. Сегодня получилось так, что мы с Константином Александровичем сами будем вести нашу встречу, поскольку Юлия Вадимовна Синеокая, в силу занятости, не может быть с нами.

Давайте начнем. Сегодня состоится, я надеюсь, интересный и для нас, и для вас разговор — разговор о сознании, о языке, о реальности, т. е. о тех проблемах, которые волнуют всех и в которые все мы погружены, поскольку нет такого человека, который не находился бы внутри сознания, языка и реальности.





Сегодня участники разговора — Константин Александрович Павлов-Пинус, кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН...

*К. А. Павлов-Пинус.* ...и Андрей Вадимович Смирнов, исследователь с внушительными регалиями: академик, директор Института, но главное не это — главное то, что он, занимая самые вершины в плане научных иерархий, остается человеком, очень маргинально и своеобразно мыслящим, что всегда подкупает и делает его рассуждения интересными. Насколько я знаю из кругов, которые ближе к исследованию арабо-мусульманской культуры, далеко не все согласны с выводами Андрея Вадимовича, так что, я думаю, рассказ его будет остросюжетным и вызывающим массу интересных вопросов.

*А. В. Смирнов.* Спасибо, Константин Александрович! Вы сразу задали интересную конфигурацию: всякие высокие регалии — и маргинальность. Будем до конца сегодняшнего вечера думать, как это совместить и как из этого выпутаться.

Добавлю, что и Константин Александрович — человек оригинально мыслящий, имеющий свою позицию и свое отношение к тем ведущим философским школам, которые связаны с проблематикой сознания. Поэтому я думаю, что наш разговор окажется содержательным. Начнем мы благодушно, каждый изложит свою позицию, и посмотрим, к чему придем в конце.

Тема нашего разговора — «Сознание, язык, реальность». Всё это, я думаю, объединяется категорией «смысл». Смысл, с одной стороны, одно из самых расхожих, затертых понятий. Оно превратилось в почти уже ничего не значащее слово. А с другой — это, как мне кажется, самое центральное, поскольку все, чем мы обладаем — это и есть смысл, что же еще? Ведь мы обладаем только нашим сознанием. Всё, с чем мы



имеем дело, — мир, другой человек, тексты культуры, переживания и прочее — это содержание нашего сознания, т. е. то, что имеет для нас смысл.

Но что это такое — «смысл»? С одной стороны, смысл — это то, что не поддается научному и философски-аналитическому, строгому определению, что стараются поэтому маргинализировать или вытеснить на периферию, например, в сферу историософии (смысл — это что-то такое, что придает «осмысленность» всему, что происходит и что не схватывается аналитически). С другой стороны, смысл вытесняют значением, поскольку значение, как думают, можно твердо, точно определить, отослав к вещному значению или к чему-то еще. В любом случае смысл остается плохо улавливаемым. То, о чем я буду говорить, станет попыткой придать некоторую строгость этому понятию.

Сформулирую свою позицию в шести тезисах.

**Тезис первый.** Я назвал бы его методологическим. Конечно, мы очень многое знаем о сознании и о языке. Но еще больше, наверное, мы знаем о мозге благодаря потрясающему развитию нейронаук. И в то же время мы ничего не знаем о сознании, поскольку «трудная проблема» сознания, о которой говорят в аналитической философии, остается нерешенной и в принципе неразрешимой. Та самая загадка, которая заключается в простом вопросе: а почему сознание вообще есть? Вообще-то, с точки зрения науки было бы хорошо, если бы его не было, — хорошо для научной картины мира, поскольку тогда эта картина мира была бы стройной. А так в ней есть эта непонятная, очень мешающая заноза в виде нашего сознания, которое продуцирует, как говорят, некую «субъективную реальность» — как будто есть добавки к этой еще и «настоящая», подлинная реальность! Поэтому сознание, конечно же, мешает связанному осмыслению мира наукой, которая, как подчеркивал



академик Стёпин, превращает все в свой объект, — а сознание в объект превращено быть не может, в отличие от мозга.

Таким образом, мы знаем много — и в то же время ничего не знаем о сознании. Я, конечно, не думаю, что в нашей беседе мы до конца разрешим эту загадку и прямо сейчас все о сознании и узнаем. Но все-таки попытаемся сделать шаг к тому, чтобы наметить пути, как еще можно двигаться, как еще подходить к этой проблеме, кроме тех подходов, которые всем известны в науке и философии. Об этом мне хотелось бы поговорить.

Вот в чем смысл моего методологического тезиса: наука хороша тогда, когда она охватывает и объясняет феномены, которые должны быть объяснены. Это же относится и к философии. Сейчас мы живем в эпоху, когда западные культуры становятся известны все лучше и лучше. Но для философии западные традиции остаются необъясненными — не объясненными из их собственных оснований. Западная философия редуцирует эти традиции, переосмысливая их так, чтобы они могли уютно уместиться в накатанное русло европейского философского дискурса, чтобы они могли быть «объяснены» на основе того тезауруса, которым оперирует европейская философия и который она полагает универсальным. Но это — не объяснение, а редукция к понятному, вызванная боязнью непонятного и уверенностью европейски мыслящего философа в том, что в других традициях мысли нет ничего, что он не мог бы понять и объяснить, исходя из собственных, европейских оснований. Вот здесь впервые проглядывает причина того, что Вы назвали мою тему маргинальной: исследование западных философских традиций действительно маргинализируется европейской философией, но маргинализируется только за счет их редукции. Я думаю, что поступать следует ровно противоположным образом.



Продумывание всерьез оснований незападных философских традиций, и шире — незападных культур, и будет тем спасительным кругом, который позволит западной философии сознания не утонуть в наработанной схоластике феноменологии и аналитики и открыть совершенно новый и плодотворный путь разговора о сознании. Но для этого надо освободиться от европейской философской заносчивости, скромно и всерьез, по-сократовски признать и принять свое незнание, совершить гуссерлевское эпохе, воздерживаясь от суждений о том, чего европейский философ не знает — не знает до тех пор, пока его горизонт ограничен опытом европейской культуры. Европейская философия разучилась по-настоящему не знать. Ей стоит вновь научиться этому, если она не хочет выродиться в схоластику.

Если наше сознание — это всё, с чем мы имеем дело и в принципе можем иметь дело, то опыт воплощенного сознания: феномены культуры, которые мы можем изучать, вербальные и невербальные тексты культуры, искусство, архитектура и т. д., устройство жизни, общественное, политическое, правовое устройство — всё это воплощает результаты работы сознания, т. е. определенную логику работы с содержательностью. И исследование этого материала может пролить новый свет на старые вопросы о том, что такое сознание. Это во-первых.

Во-вторых, язык. Европейский философ и исследователь, если не брать лингвистов и востоковедов, имеет дело с европейскими или индоевропейскими языками, принимая свой опыт за абсолютный и делая некие универсальные выводы, чеканя формулы вроде «язык — дом бытия», которые превращаются со временем в расхожие стертые цитаты. Но что понимается здесь под языком? Тот опыт, который дают европейские языки и европейская культура. Если мы выйдем за эти узкие рамки европейской культуры — ведь это локальные рамки: невозможно сегодня

всерьез принимать универалистские притязания европейской культуры, которая является не более чем локальной культурой, притязающей на глобальную значимость, — то мы узнаем много нового. Вместо одноцветной картинки мы получим многоцветную, и это, я уверен, даст нам многое, особенно если это исследование мы доведем до уровня логики. Исследовать не просто содержание других культур, но через содержание — их логику. В этом моя основная идея.

До тех пор, пока мы остаемся на уровне исследования содержания, мы остаемся логически европейцами, мы не выходим за пределы европейского логического круга. Потому что любое содержание можно интерпретировать в тех категориальных сетках, к которым мы привыкли. В этом — коварство интерпретации, коварство кажущейся понятности, которая всегда выступает как следствие редукции другой культуры к привычным для европейского исследователя понятиям и объяснительным средствам. Ведь любая категориальная сетка, если отвлечься от ее содержания, построена на определенной логике, и до тех пор, пока мы от этой логики не отвлекаемся, мы остаемся — неважно, с чем мы имеем дело: с Китаем ли, с арабо-мусульманским миром, с Индией, — мы остаемся европейцами. Попытаться выскочить за пределы этой логической клетки, в которой мы находимся и не можем не находиться, поскольку, когда мы мыслим, мы должны опираться на определенную логику, — это самая главная задача, которую, как мне представляется, может ставить перед собой тот, кто философствует на эти темы.

Между тем фактически мы наблюдаем ясное разделение востоковедных исследований и философии сознания. Востоковедение в целом и философия в целом разделены и мало где пересекаются, а уж философия сознания и востоковедение, конечно, разделены. И если европейские философы обращаются к какому-то «необычному» западному опыту, то они, конечно, всегда переосмысливают его в своей логике, в своих категориях: это для них не более чем «экзотический материал», который привлекается для иллюстрации их тезисов. Из этого утверждения есть счастливые исключения, но их можно пересчитать по пальцам.

Таким образом, мой методологический тезис заключается в том, что необходимо привлечь богатейший опыт западных культур, который наработало человечество в своем развитии и который фактически еще не осмыслен в философии сознания. Но привлечь его не просто как содержание (если мы берем его только как содержание, он не дает нам ничего принципиально нового), но так, чтобы вскрыть его внутреннюю логику — конечно же, там, где она есть. Есть она или нет, эта другая логика, — это, думаю, главный



вопрос, который должен стоять перед тем, кто занимается востоковедной философией, или философией на основе востоковедного материала.

**Тезис второй.** Феноменология, интенциональность сознания: ставший привычным тезис о направленности сознания на вещь. А что, если говорить о сознании как о связности? Что, если для понимания сознания первостепенную значимость имеет категория «связность», а не интенциональность, не направленность на вещь? Сознание как способность к связности.

Тогда возникает вопрос: а что такое связность? Самый простой подход — через речь, когда мы говорим «связная речь». Не через язык, а через речь.

Речь и язык по-разному различают или, наоборот, сближают, но если понимать язык как систему формальных средств, а речь как практику языка, то мы должны говорить о связной речи. Речь характеризуется связностью, поскольку ядро любой речи, любого высказывания — это всегда субъект, связанный с предикатом. Всегда — во всяком случае, в индоевропейских языках и в том из западных языков, о котором я могу говорить профессионально, — в арабском языке. Что касается других языков, то пусть о них говорят те, кто компетентен в этом.

Итак, вот у нас два региона, два ареала, представляющие разные ветви языкового и культурного развития: арабский язык (о других семитских я не буду говорить, хотя там есть сходство) и русский (английский, французский и т. д.) язык. И там, и тут предложение в своем минимальном (ядерном) составе — это подлежащее и сказуемое, субъект плюс предикат. Мой вопрос заключается в том, что стоит на месте этого «и», на месте этого плюса.

Мы в школе учили: подлежащее — сказуемое, нас учили подчеркивать подлежащее одной чертой, сказуемое — двумя; а почему они образуют предложение, почему это не два разных слова? Пока это два разных слова, их можно понимать семиотически, т. е. им можно приписать знаковую функцию. Скажем, «Солнце красное»: слово «солнце» — это некий языковой знак, отправляющий к светилу, «красное» — знак, отправляющий к определенному цветовому ощущению. Очень хорошо. Но «Солнце красное» — это тоже знак? Что это? Это всего лишь два знака, стоящие рядом? То есть это некие две отсылки, две референции? Или что это? Мой тезис заключается в том, что это — не две разные отсылки, и даже не отсылка к двум значениям, соединенным между собой, а это прежде всего — та самая неуловимая связность. То есть то, что позволяет субъект и предикат считать не двумя поставленными рядом и даже не чем-то склеенным, а чем-то одним, изначально слитым.

Связность идет прежде аналитичности, она не может быть уловлена через знаковую функцию. Поэтому я думаю, что семиотическое понимание языка, хотя и полезно в своих пределах, не может схватить его сердцевину, его ядро, то, что делает возможным речь на языке, т. е. схватить связность, которая составляет, с моей точки зрения, и сердцевину нашего сознания, если мы понимаем человеческое сознание как способность к связности. Ведь к знаковой функции способны

и животные, мы это знаем; приматы прекрасно ею овладевают, и не только они. Но лишь нам доступна связность в смысле способности строить и понимать произвольные предложения — любые предложения, которые мы никогда не слышали и которые, следовательно, не могут быть для нас знаком: мы не можем воспринимать их как готовый знак, потому что мы их никогда не слышали, а значит, не могли усвоить их значение. И если мы считаем, что мы их склеиваем из неких знаковых функций, то вопрос-то остается: как мы их склеиваем? Благодаря связности. А что такое связность? Вопрос остается, семиотический подход не решает эту проблему.

Связность идет прежде, ее нельзя объяснить через знаковую функцию. Она должна быть объяснена из себя самой, стоять в центре объяснения.

Таков второй тезис. Приходится эти тезисы рядопологать, хотя на самом деле они образуют целостность.

**Тезис третий.** Свернутость-развернутость, дискурсивность-интуитивность, сжатость-разжатость — известные пары понятий. Мы вынуждены произносить слова нашей речи одно за другим, растягивая их в цепочку, хотя мысль целостна, она имеется сразу. Мысль свернута — ее выражение развернуто. У Аристотеля есть понятие «проницательность» — способность сразу схватить целостное строение силлогизма, не проходя его дискурсивно, посылка за посылкой к выводу. Сразу-схватывание. Свернутость и развернутость Николая Кузанского. Свернутость, которая заключает в себе любую развернутость. Вот что это? Некая сжатость во что-то интенсивное, что заключает в себе любое дискурсивное развернутое состояние, но что не является ни одним из этих развернутых — чем-то другим оно является. Думаю, можно по меньшей мере сближать эту сжатость, эту интенсивность — со связностью.

Давайте подумаем: как мы строим фразу? Пусть некто говорит; когда рождается его речь — из чего она рождается? Думаю, она рождается из этой свернутости, из некой сжатости. Потому что понять ее как выстраивание цепочки знаков и как комбинирование этих знаков в нашем сознании было бы проблематичным. В конце концов, вспомним расхожий вопрос — может ли компьютер мыслить (тест Тьюринга и всё прочее)?

Но давайте спросим, чем всё-таки отличается от нас компьютер, который сейчас может даже «понимать» речь — вроде бы понимать речь, хотя он, конечно, не понимает речь, он просто сравнивает ее с огромной базой образцов, которые у него есть в памяти и к которым он имеет доступ по определенным алгоритмам; действует ли так наше



сознание — тоже большой вопрос. Но, конечно, компьютер не владеет связностью — способностью интуитивно сворачивать то, что будет развернуто. Компьютер, эта гениальная повторялка, может выстроить такую цепочку, которую человек не пройдет никогда в жизни, даже за всю жизнь Земли он не сможет ее пройти, — вот это компьютер может; но он не может сделать самое простое, что мы можем: он не может образовать связность.



Как бы еще эту связность уловить? Уловить ее очень просто. Любой знает круги Эйлера: один круг, другой круг в разных конфигурациях могут сочетаться друг с другом. В школьной программе они используются как иллюстрация положений теории множеств. Круги Эйлера обладают абсолютной убедительностью. Обычно говорят, что это не требует никаких дополнительных доказательств, поскольку это — некий предел очевидности, то, что совершенно ясно и что не оспаривается. Но ведь интересно, что Эйлер не для теории множеств придумывал свои круги, а именно для того, чтобы иллюстрировать соотношение субъекта и предиката, поскольку хотел показать заносчивым профессорам логики, что не нужно делать вид, будто это такая уж мудреная наука: на самом деле всё можно очень просто с помощью всем понятных картинок проиллюстрировать.

Вот если мы рисуем один большой круг (это нетрудно представить себе мысленно), а внутри — маленький и говорим, что большой круг — это «красное», а маленький — это «Солнце», то тогда предложение «Солнце красное» для нас оказывается понятным. Оно понятно, и связность достигнута — тем фактом, что субъект оказался в пространственной области предиката: это означает их связность, означает, что их не два разных, а нечто одно связанное; даже не некие два, которые связались,



а то, что изначально было связностью, свернутостью и что развернулось в дискурсивность: в два слова, которые стоят рядом, или даже три слова, если мы эксплицируем связку «есть» или если мы говорим на английском языке, а не на русском: «Солнце есть красное», «The Sun is red».

Если мы спросим, что означает связка «есть», каково ее





значение? — нам ответят: «бытие» и тому подобное. Можно, конечно, об этом говорить — да и говорили, будто метафизика вырастает из этого маленького слова. Но что оно значит на деле? А значит оно всего лишь отсылку к этой интуиции, пространственной интуиции связности: вложенности субъекта в предикат.

Эта интуиция носит принципиально пространственный характер. Она иллюстрируется пространственно, и круги Эйлера обладают абсолют-

ной доказательной силой потому, что задействуют эту интуицию, которая у нас — у носителей этих языков, этой культуры, этого мышления — всегда в ходу, возвращенная культурными практиками, языком, всей системой воспитания и образования. Эта интуиция разбужена и задействована у нас, она включается автоматически, когда мы видим круги Эйлера.

Такова пунктиром идея того, как мы идем от связности, от сознания, через язык — к логике. На самом-то деле к логике, потому что та же самая пространственная интуиция делает очевидными три закона традиционной, или аристотелевской, логики. Если мы представим себе некую пространственную область, например, круг или квадрат — неважно, главное — замкнутую фигуру, разделим ее пополам, одной половине присвоим значение «А», другой — «не-А», а всей области присвоим значение «Б», то будет совершенно очевидно, что «А есть А»: закон тождества очевиден, он вытекает из этой иллюстрации. «А не есть не-А», потому что то, что в одной половинке, не может перескочить в другую, это также очевидно — закон противоречия. И закон исключенного третьего тоже очевиден, потому что любое «Б», т. е. всё, что попадает в эту общую область, обязательно будет либо «А», либо «не-А», и может быть только одним из них, но не двумя сразу.

Так та же самая пространственная интуиция и фактически та же самая иллюстрация показывает базовые законы логики, в оправданности и правильности которых для нашего мира никто не сомневается. Основанием их очевидности и непреложности является не просто опыт: опыт не может служить таким доказательством, поскольку он дает



только индуктивные истины. Истины логики носят несомненный характер потому, что апеллируют к этой интуиции.

Итак, сейчас мы имеем некую одноцветную картинку: мы имеем эту базовую пространственную интуицию, которая для нас очевидна через язык, очевидна через логику (даже если мы логику не изучали — всё равно мы знаем, что дождь либо идет, либо не идет, и никак иначе; а если он «собирается пойти» или «я не знаю, идет он или не идет», то это другая ситуация: многозначные логики описывают иную ситуацию, нежели та, что подразумевается этими тремя простыми аристотелевскими законами). Но что происходит, когда мы перемещаемся в другую культуру — в сферу арабского языка и того мира, который создан вокруг этого языка и этой культуры?

**Тезис четвертый.** Изучая другую «большую культуру», нежели та, к которой принадлежим мы сами, мы имеем возможность открыть другую логику смыслополагания, другую исходную интуицию, а значит, и другое основание формальной логики и языка. Мы откроем всё это, если откроем другое основание связности, ее другую, так сказать, реализацию, другое ее устройство. Связность остается связностью, однако, будучи целостностью, свернутостью, она может развернуться иначе, нежели то, к чему мы привыкли.

Давайте зайдем со стороны языка. Первое, что мы обнаружим: в арабском языке нет связки «есть». Она отсутствует. И дело не просто в отсутствии слова. Это важно подчеркнуть. Если бы речь шла только о номинальности, то можно было бы взять любое слово арабского языка, присвоить ему нужное значение и сказать: вот это будет у нас связка «есть». Дело же не в этом. Чтобы у нас действительно была связка «есть», нужно, чтобы субъект и предикат связывались для носителей языка согласно той пространственной интуиции, которую мы только что рассмотрели. То есть чтобы субъект попал в поле предиката, чтобы это была пространственная интуиция. Тогда отсюда будет вытекать определенная формальная логика, и отсюда же будет вытекать определенная логика культуры. Я об этом не сказал на примере европейской культуры, но такие фундаментальные вещи, как привычка к дихотомизации и к иерархизации: платоническая иерархизация души и тела,



дихотомия светского и духовного, психофизический параллелизм Декарта, — это всё вещи, напрямую связанные с этой базовой логикой. В этом же ряду привычка европейской культуры к геометризации времени — к представлению времени в виде некой линии «из прошлого в будущее», а также уверенность в том, что события «располагаются во времени»,



будучи как будто точками на этой линии. Время понимается в пространственной парадигме, оказываясь своего рода вместилищем событий. Всё это — следствия исходной пространственной интуиции связности, лежащей в основе разворачивания европейской культуры.

Итак, отсутствие связки «есть» в классическом арабском языке. Конечно, я не могу доказывать здесь это положение, поскольку это потребовало бы специального арабистического анализа.

Вместо этого я отошлю к своей статье<sup>1</sup>, где вся эта работа проделана на основе богатейшего материала арабской языковедческой традиции, развивавшейся начиная с VIII в.: с этим выводом невозможно не согласиться, поскольку в его пользу однозначно и ясно свидетельствует весь этот материал. Но вывод этот очень «странно» звучит для европейского уха: как так, нет связки «есть»?

Это первое. И второе: нет глагола «быть». Это также однозначно зафиксировано всеми классическими арабскими словарями: глагол, который европейские и русские студенты считают эквивалентом глагола «быть», глагол *кана*, означает «возникать», если речь о материальной вещи, или «случаться», если речь о событии. Уже здесь проглядывает процессуальность, а не сущностность, бытийственность. Первая книга Ветхого Завета в русском переводе называется «Бытие». А разве там речь о бытии? Нет, конечно; там речь о том, как был сотворен мир. То есть о том, как он возник. А по-арабски она и называется «Возникновение» — *Кавн*, имя действия от глагола *кана* (возникать → возникновение). Такая вот игра переводов, когда вместо одного значения подставляется другое, причем эта подстановка обусловлена различиями в самом основании смыслополагания — в исходных интуициях связности.

Когда переводили греков на арабский в ходе «переводческого движения», поддержанного исламским государством, были привлечены огромные интеллектуальные силы и затрачены гигантские усилия с целью так перекодировать арабский язык, чтобы хотя бы какое-то слово назначить в качестве эквивалента греческого «бытия» и «сущности». Искали, перепробовали разные варианты. В конце концов остановились на слове, которое означает «нахождение» (*вуджуд*) — прямо как в русском, когда говорим «я нахожусь в Москве» и т. п. Но это был уже

<sup>1</sup> Smirnov A. V. «To Be» and Arabic Grammar: The Case of *kāna* and *wujūda* // Ишрак: ежегодник исламской философии. 2016. № 7. (Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook. 2016. No. 7.) М.: Восточная литература, 2016. С. 174–201.

перекодированный арабский язык: надо было договориться, зная греческий, что вот это арабское слово будет означать то же, что такое-то греческое. То есть это — неестественный арабский язык. Это обусловило тот факт, что метафизика греков в арабском переложении имела ограниченное хождение и значение, она не стала источником развития мысли, философского вдохновения и открытий, поскольку была завязана на эту неестественную для арабского языка конвенцию. (Речь именно о метафизике, а не о математике, астрономии и прочих «греческих», как их именовали, науках, которые имели действительно широкое хождение и практическое применение, хотя ясно отличались от собственных, «исламских» наук.)

Другие факты из истории культуры. Арабы познакомились не только с метафизикой, они познакомились и с «Поэтикой» Аристотеля, и с грамматикой греков. К тому времени собственные науки о языке прошли достаточный путь становления, чтобы задуматься о методологии и системе терминологии. Арабы, как и мусульмане в целом, не страдали ксенофобией в вопросе использования чужих культурных достижений. Они их с удовольствием адаптировали: зачем самому тратить время и силы на изобретение того, что уже изобретено? Вот вам готовая поэтика, вот готовый инструментарий исследования языка: давайте их применим к собственному, арабскому материалу, почему нет? Конечно, они попробовали это сделать. Но эти попытки были признаны неудачными. Попробовали — и отказались. Почему? Для исследования собственной, арабской поэзии и собственного, арабского языка категориальный строй греческих наук не подошел в силу того, что не прилагаются греческие категории к арабскому материалу, не схватывают они его.

То же самое в исламском праве. Это, пожалуй, первая из наук: сначала исламское право, затем науки о языке (это вытекает из центрированности исламской культуры на кораническом тексте), и уже затем философия. Исламское право также вместо того, чтобы использовать известные методы доказательства, разработанные греками (аристотелевская логика), пошло по пути разработки собственных методов доказательства, собственной логики. Я не могу здесь разворачивать этот разговор, но желающие могут познакомиться с подробным анализом арабистического материала и в части наук о языке, и в части исламского права в моих работах<sup>2</sup>.

В самых важных областях теоретического дискурса классической арабо-мусульманской культуры мы встречаемся с одним и тем же явлением, которое носит системный характер: греческие науки хорошо известны, это — готовый инструмент, который арабо-мусульманские авторы и рады были бы применить,

---

<sup>2</sup> Смирнов А. В. Событие и вещи. М.: ООО «Садра»: Издательский дом ЯСК, 2017; Смирнов А. В. Процессуальная логика и ее обоснование // Вопросы философии. 2019. № 2. С. 5–60; Смирнов А. В. О формализации умозаключения в процессуальной логике. Ч. I // Философский журнал. 2017. Т. 10. № 4. С. 72–92; Смирнов А. В. О формализации умозаключения в процессуальной логике. Ч. II // Философский журнал. 2018. Т. 11. № 1. С. 5–27.

но не применяют. Не получается. Почему? Потому что базовая логика греческих наук и арабо-мусульманского материала различается.

Какова же здесь базовая интуиция? Я называю ее интуицией протекания. Это — интуиция действия, протекающего между своим истоком (действителем, совершающим действие) и воспринимающим (претерпевающим, тем, в отношении чего действие совершается). Удивительно, насколько точно А. Бергсон выразил именно эту интуицию протекания, или, что то же самое, интуицию действия, в своем «Введении в метафизику»<sup>3</sup>. Он говорит об отвлечении от всякой пространственной интуиции. Вот в чем дело: интуиция протекания принципиально непространственна! Она не может быть проиллюстрирована пространственно.

Если эту интуицию рационализировать, мы получим парадигматику действия, замкнутого между действующим и претерпевающим и стягивающего их. Эта «троица» — тоже целостность, но другого типа, нежели та, с которой мы имеем дело в субстанциальной логике.

Таким образом, арабо-мусульманская «большая культура» предоставляет в наше распоряжение опыт разворачивания связности, разворачивания целостности на основе интуиции протекания — опыт иной, нежели тот, что дан европейской культурой. Вот почему я в самом начале сказал о принципиальной ограниченности горизонта европейского философа. Самое трудное и самое главное — схватить исходную интуицию свернутости, исходную интуицию связности и дальше увидеть, как из нее разворачивается язык, связывающий субъект и предикат без связки «есть», как строится метафизика не на категории «бытие», а на других категориях, как может быть построена теория пространства и времени, несовместимая с аристотелевской, но совершенно логичная, и как можно развить формальную логику и аподиктическое доказательство без использования общих утверждений. И так далее: как можно выстроить общественные институты не на идее иерархизации и дихотомизации. Как возможна другая эстетика — не эстетика формы. В общем, это — огромный вопрос и очень увлекательный разговор, далеко выходящий за рамки этой встречи. Но я могу отослать к двум своим монографиям<sup>4</sup>, где эти вопросы разобраны максимально подробно.

**Тезис пятый.** Если возможна другая рациональность, отличная от той, что известна по опыту европейской культуры, то коренным образом меняется привычный философский ландшафт. Вместо традиционной для европейской философии и в целом европейской культуры веры в монологичность разума мы имеем доказанное положение о многологичности человеческого разума.

<sup>3</sup> См. об этом: *Смирнов А. В., Солондаев В. К.* Процессуальная логика. М.: ООО «Садра», 2019. С. 59 и далее.

<sup>4</sup> *Смирнов А. В.* Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М.: Языки славянской культуры, 2015; *Смирнов А. В., Солондаев В. К.* Процессуальная логика.

Из этого вытекает масса следствий, и едва ли не вся проблематика философии будет затронута отказом от догмы монологичности. А ведь это действительно догма. В самом деле, кто-либо может доказать монологичность, или, что то же самое (но более привычно), универсальность (европейского) разума? Традиционная ссылка на универсальность человеческой природы или единство Космического Разума не решает проблему. Единственным как будто убедительным доказательством оставалась ссылка на безальтернативность европейского разума: могут, мол, быть разные культуры, но рациональность единственна. И в качестве последнего и решающего: можно по-разному описывать мир, но объясняем мы его единственным образом; литератур-культур много — наука одна. И эта наука стоит на европейском разуме — логике, философии, понятии причинности и т. д. Наука действует везде, она универсальна — культура локальна. (Поскольку европейская культура, притязающая на универсальность, явно нарушает это правило, придумали выход: европейская культура стала культурой *per se*, а все прочие получили предикат «этнический»: есть музыка вообще = европейская музыка, а есть этническая музыка, и то же самое с литературой и пр.)

Конечно, аргумент от науки — более чем серьезный. А особенно в наш век торжества технологий и сциентистского мышления — кто решится поставить его под сомнение?

И все же давайте присмотримся к нему повнимательнее. Наука меняется, она парадигмальна; о какой именно науке мы говорим как о «единственно верной», дающей «единственно истинное» и универсальное, свободное от культурной обусловленности описание мира? Конечно, те, кто выдвигают аргумент от науки, имеют

в виду текущее состояние естественных наук, и прежде всего физики, а в наше время — еще и биологии. Это текущее состояние и представляется «единственно верным» и универсальным. Но ведь это не так; когда-то, во времена ньютоновской физики, механистическая картина мира была единственно верным описанием действительности. А до нее — аристотелевская физика



правила бал вплоть до нововременной научной революции в Европе. Что интересно, обе эти общенаучные парадигмы полностью удовлетворяли рациональным запросам своего времени, проходили проверку экспериментами и ни у кого не вызывали сомнения. Сегодня квантово-механическая парадигма и теория относительности, не до конца совместимые, претендуют на единственно верное объяснение действительности. Но ведь все эти парадигмы несовместимы; а какая появится завтра?

Наша вера в науку основана вовсе не на мнимой безошибочности или надежной истинности научных объяснений. Она основана совсем на другом — на технологической применимости науки. Научные знания «работают» — вот и всё; наука давно и прочно стала важнейшей производительной силой человечества.

Значит, дело вовсе не в истинности научных знаний как таковых, а в их полезности. Именно применимость, полезность заставляет нас верить в науку. Однако полезность и применимость — аргумент совсем другого толка, нежели утверждение о том, что наука дает единственно верное объяснение, универсальное и не зависящее от культуры. Дело, выходит, не в том, чтобы быть «единственно верным», а в том, чтобы быть «всегда полезным».

Но это — совсем другое дело. Кто сказал, что научные знания, полученные в русле другой рациональности — например, в русле процессуальной логики, развернутой арабо-мусульманской культурой, — что эти знания не будут полезными? Разве это можно утверждать заранее, не попробовав? Мы с моим коллегой-психологом Владимиром Константиновичем Солондаевым в уже упомянутой книжке<sup>5</sup> применили и субстанциальную, и процессуальную логику в психологическом исследовании. Это — только начало, но результаты обнадеживают. Кто сказал, что процессуальная логика не может быть применена при решении задач социологии, правопедания? А почему она не может быть эффективна в математике, программировании, физике, языкознании? Во всяком случае, в еще одной упомянутой выше книжке<sup>6</sup> я показал, что факты арабского языка и строй арабской языковедческой традиции непротиворечиво описываются и объясняются только на основе процессуальной логики.

Наверное, можно добавлять аргументы, упомянув и неудачу попыток свести математику к единому основанию, и теорему неполноты Гёделя, но вывод, мне кажется, ясен. Представление о безупречном здании европейской науки, точно выстроенной и единственно правильным образом объясняющей мир, не соответствует действительности. Наука скорее открытый проект, открытый в том числе и другим типам рациональности, иначе объясняющим мир, нежели рациональность европейская.

Но если так, тогда вопрос: а как их совместить? Если субстанциальная и процессуальная логика растут из разных оснований, разных пониманий связности,

<sup>5</sup> Смирнов А. В., Солондаев В. К. Процессуальная логика.

<sup>6</sup> Смирнов А. В. Событие и вещи.

то как они сойдутся на одной площадке? — А как сходятся волновое и корпускулярное объяснение поведения частицы в известных экспериментах? Как несчастный «кот Шрёдингера» оказывается ни жив ни мертв в отсутствие наблюдателя? Наверное, нам стоит отказаться от наивного представления о единственном данном нам и не зависящем от нас мире. Это представление хорошо согласуется с обыденной верой обыденного человека в некую «твердую» реальность. Но оно уже не согласуется ни с научными открытиями, ни с современными представлениями о принципиальной роли наблюдателя в задании реальности. Ни с доказанным, как я считаю, положением о многологичности разума.

Давайте зайдем со стороны философии. Всем известна формулировка «основного вопроса» философии: что первично, бытие или сознание? Как ни относиться к этой простой постановке вопроса, никуда не деться от того факта, что философов делят на материалистов и идеалистов. Можно усложнять, причем серьезно усложнять, классификации, на этом построенные, но мне представляется, что никто не ставил под сомнение принципиальную возможность линейного сравнения «бытия» и «сознания». Современная научная парадигма, однозначно материалистическая, однозначно же отвечает на этот вопрос, считая материю (как бы она ни понималась) первичной и пытаясь вывести сознание из этой материальной основы. В этом смысле любой современный ученый однозначно отвечает на основной вопрос философии, принимая его в данной формулировке — первично бытие.

Но ведь мы видели, что «бытие» — это вовсе не некая привилегированная категория, абсолютная категория, самая общая и включающая в себя всё. Во все нет. Это понимание не первично и не исходно; первична пространственная интуиция связности, лежащая в основе европейского мышления, задающая соответствующую логику, обосновывающая язык, использующий связку «есть», и уже после этого и на основе этого производящая на свет категорию «бытие» как действительно самую общую для данного типа рациональности. Не вообще, а именно для данного мышления. Потому что всё названное поменяется при смене первичной, исходной интуиции связности. Если это, как в случае процессуального мышления, интуиция протекания, то такое мышление будет развивать язык, мировоззрение, теоретические системы и задавать практическое устройство общества на основе этой логики, включая философию, для которой базовой и исходной, универсальной будет вовсе не категория «бытие».

А какая? Здесь нет секрета: мутазилиты, первые арабо-мусульманские философы, создали философский тезаурус, в котором такую роль играет категория «утвержденность». Европейский философ пожмет плечами: что это такое, «утвержденность»? Чтобы понять, что это такое, надо работать не со словом, а с мышлением; увидеть, как исходная интуиция связности задает тип языка и тип логики, а затем, на более высоких «этажах» наращивания содержательности, — и базовые философские категории, описывающие представленность мира и возможность нашего познания этого мира.



Мир может наличествовать как «бытие»: субстанция бытийствует. Мир может наличествовать как «утвержденность»: действие утверждено действителем, процесс, протекание утверждено. Эти два разные способа наличия мира, субстанциальный и процессуальный, задают и разные стратегии познания. Своя эпистема соответствует процессуальной логике<sup>7</sup>.

Но тогда и основной вопрос философии должен звучать совсем по-другому. Он должен звучать так: как сознание разворачивает для нас мир? Каким образом принципиально многологичное человеческое сознание способно на основе различных интуиций связности разворачивать язык, логику, философию, науку; разворачивать общественные институты? Тогда, если говорить о философии, мы имеем не линейное сравнение бытия и сознания; тогда на одном конце остается, как и раньше, «сознание», а на другом конце мы имеем веер базовых философских категорий: «бытие» (европейская традиция), «утвержденность» (арабо-мусульманская традиция) ... дальше знак вопроса: что там в китайской, индийской?

Это задает соответствующие исследовательские программы. Я возвращаюсь к своему первому тезису: нам критически необходимо серьезное философское исследование больших культур человечества, связанное обязательством «не знать»: не вносить в их истолкование собственную, субстанциальную логику европейской культуры, а попытаться открыть действительно лежащую в основании этих больших культур логику и обосновывающую ее интуицию. Это — само по себе увлекательное, хотя и очень трудное занятие (я уж не говорю, что оно потребует перестройки системы философского образования).

Но культура — многоэтажная система, и можно работать на разных ее этажах. Понимание внутренней логики культуры и владение логико-смысловой методологией позволило построить головокругительно увлекательное и глубокое исследование музыкальных традиций исламского мира, как в недавно опубликованном фундаментальном труде Г. Б. Шамилли<sup>8</sup>, или же представить суфийское мировоззрение в системе исламской культуры через ее (этой культуры) базовые категории, заданные ее собственной логикой, как в только что вышедшей в свет работе А. А. Лукашева<sup>9</sup>.

**Тезис шестой.** Тогда соотношение сознания и реальности будет описываться не метафорой зеркала, как в теориях отражения или репрезентации, и не метафорой

<sup>7</sup> См. более подробно: Смирнов А. В. Эпистема классической арабо-мусульманской культуры // *Ya evam veda... Кто так знает... Памяти Владимира Николаевича Романова* / Под ред. И. С. Смирнова; сост. Н. Ю. Чалисова (отв. ред.), Н. В. Александрова, М. А. Русанов. (Сер.: *Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности. Вып. LXI.*) М.: РГГУ, 2016. С. 299–323.

<sup>8</sup> Шамилли Г. Б. *Философия музыки. Теория и практика искусства maqam* / Отв. ред. И. К. Кузнецов. М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2020.

<sup>9</sup> Лукашев А. А. *Мир смысла в немногих словах: философские взгляды Махмуда Шабистари в контексте эпохи* / Отв. ред. А. В. Смирнов. М.: ООО «Садра», 2020.

детского конструктора, как в теориях конструирования. Это всё — линейные теории, а нам нужна веерная теория и веерная метафора, задающая развернутый «хвост» представленности наличного мира. Думаю, это может быть метафора призмы: на входе мы имеем бесцветный луч света, а на выходе — спектральный веер цветов. На входе — единичность, неразличенность; на выходе — развернутость содержательности.

Но в таком случае внимание должно быть приковано в первую очередь к этой самой призме — к удивительной способности нашего сознания разворачивать связность, превращая неразличенную целостность в содержательно насыщенную и различенную дискурсивность. Нам надо научиться работать со связностью, свернутостью, целостностью, понимая, как она может развернуться различным образом, на основе различных исходных интуиций, и задать язык, логику, науку — и реальность, в том смысле, что наше представление о реальности полностью, с начала до конца, будет окрашено в цвета какой-то из логик, к которым способно наше сознание.

Такая программа требует новой философской парадигмы. Я называю ее логико-смысловой. Работая с «призмой» сознания, мы способны увидеть, как рождаются взаимообусловленные логика и содержательность. Я говорил об этом на примере субстанциальной и процессуальной логики. Это и есть логика смысла: понять, как целостность развернется в логико-содержательные системы, где логика и содержательность поддерживают друг друга и друг другу соответствуют.

Позвольте на этом закончить. Мои шесть тезисов были изложены последовательно, дискурсивно. Но эта дискурсивность была вынужденной. На деле они образуют целостность, которая разворачивается в последовательное изложение, которое, в свою очередь, может быть свернуто опять в целостность. Если сознание — это призма, то она работает в обе стороны. Если то, что мы называем реальностью, — это развернутый «хвост» разноцветных картинок, выстроенных каждая в своей логике смысла, то наша задача — научиться разворачивать и сворачивать этот разноцветный веер. Это — задача логико-смысловой теории сознания.

**К. А. Павлов-Пинус.** Тема сознания действительно необъятна, тем более что у нас заявлены и сознание, и язык, и реальность. Я думаю, до реальности мы не дойдем (быть может, к счастью). Но хотя бы о сознании и языке хотелось бы поговорить более подробно. И сразу скажу: я буду неизбежно мозаичен, если не хаотичен, поскольку многое, слишком многое хотелось бы успеть хотя бы пунктирно прочертить. Но начну с одной вещи, которую затронул Андрей Владимович и которую, я считаю, нужно не просто мимоходом заметить, ибо это — вещь по-настоящему теоретически значимая. Я имею в виду то обстоятельство, что человек, в первую очередь с его сознанием и мышлением, — это такая штука, которая остроконечным бревном торчит из всех красивых картинок, которые человечество пыталось рисовать себе, надеясь описать самое себя, свое самосознание, человеческую природу и ее место в мире.

Кого или что мы ни возьмем — древних греков, индийцев, более поздние метафизические конструкции или же ультрасовременные научные объяснения, — человек оказывается той точкой, областью, где все (теоретические и практические) концы с концами очень плохо сходятся, с человеком все время что-то надо дополнительное делать, направлять его куда-то, не всегда ясно куда, заниматься некоей «инженерией человеческих душ», чтобы неподатливый человеческий материал-таки наконец «вписать» в то или иное метафизическое представление о том, что значит «правильно» быть человеком. Но человек со всеми делами своими человеческими все равно плохо помещается в рамки, заранее отводимые ему разными метафизическими системами.

И это, думается, не случайная вещь, это не просто вот до сих пор не получалось втиснуть человека в его «естественное место», а теперь вот скоро получится; нет, не получится, и этот интереснейший момент, по-видимому, входит в самое существо дела, в глубиннейшую природу человеческого сознания. Человек — это существо, так сказать, не-естественное, и теоретизирование о сознании этот момент должно принять всерьез.

В силу необъятности темы к разговору о сознании можно подходить с самых разных концов, и я думал исходно начать с аналитической философии сознания, вкратце, и, что называется, несколько камней в этот огород бросить, но ради экономии времени я этого делать не буду. Можно было бы начать с феноменологии, которая представляет собой значительно более фундаментальное в плане подходов к сознанию направление философской мысли, настолько фундаментальное и важное, что для современных нейрофизиологических и прочих научных исследований именно феноменология, а не та же, скажем, аналитическая философия сознания оказалась более востребованной. Сейчас растет число публикаций в области микрофеноменологии, нейрофеноменологии, кардиофеноменологии, и само инакомыслие феноменологии, которая стоит на других метафизических и методологических основаниях, нежели наука, создает продуктивную почву для того, чтобы науке можно было содержательно говорить с философией. Но я и не с этого начну, я с третьего конца постараюсь зайти к проблеме сознания и тематизировать два блока. Во-первых, такую связку, как «сознание и понимание» (ведь сознание и понимание — это, конечно, очень близкие, но все-таки не одинаковые вещи, и на территории этой связки хотелось бы немножко потоптаться). И, во-вторых, хотелось бы рассмотреть связку «сознание и язык». Точнее, «сознание, язык и понимание» — чуть более сложная картинка.

В принципе можно было бы сказать, что одной из ключевых проблем всевозможных теорий сознания является вот что: попытаться понять, что такое понимание. (Скажем, для совершенно разных мыслителей *понимание* — это базовая вещь и фундаментальный момент: по-своему для феноменолога М. Хайдеггера, по-своему для аналитика Д. Чалмерса и для физика и математика сэра Р. Пенроуза.) Что это за событие? Что происходит в нашей голове, или даже шире — в целом мире, когда

происходит событие понятности? Мы говорим: «Я понял!», — вот что при этом произошло?

Если я, например, понял что-то такое важное относительно мироздания в целом — так это, ни много ни мало, событие вселенского масштаба, это ведь целый мир изменился на возникшую (или актуализированную) возможность видеть его иначе как целое. Это ведь важная вещь, правда?

Относительно событий понятности можно задавать много важных и интересных вопросов. И один из первых вопросов, напрашивающийся здесь и прослеживающийся на протяжении всей (по меньшей мере европейской) мысли, — а у всех ли людей и во все ли времена это событие понятности было одинаково устроено? Большинство философских школ нам скажет: «Скорее всего, да». Скажем, Лейбниц или Декарт верили (ну, правда, они не про сознание и понимание, а про разум говорили, но это тоже близкое понятие, хотя не тождественное двум первым), что разум у всех людей одинаковый. И Аристотель бы нам сказал, что ум у всех одинаков, поскольку божественный Ум (Нус), который обустроивает весь космос в единую красивую картинку, — это тот же самый ум, который, в частности, присутствует в головах у людей. Но заметим еще раз (я детали вынужденно опускаю), что ответы Декарта, Лейбница и Аристотеля указывают на разные причины одинаковости, и тем более нужно сказать, что саму одинаковость они понимают по-разному. А вот средневековые мыслители нам бы сказали, что в чем-то душа человеческая устроена одинаково (в силу двух причин: а) богоподобности человека и б) единственности Бога), а в чем-то абсолютно индивидуально (в силу уникальности каждой души).

Сегодня, таким образом, напрашивается картинка другая — уж слишком много накопилось разных ответов на вопрос об одинаковости устройства разума, ума, сознания. Поэтому пора еще раз спросить: а действительно ли все это одинаково устроено? И в каком смысле одинаково, а в каком нет? И здесь все зависит от того, какой смысл мы вкладываем во фразу «понять устройство сознания», ибо понимать можно по-разному, а сама возможность понимать вещи по-разному есть результат того, что существуют весьма и весьма различные, так сказать, критерии понятности. Если, к примеру, под *пониманием* мы будем подразумевать редукцию сознания к неким анонимным стихиям типа «психика вообще», которые нас роднят со всем животным миром, и если к тому же в таком исследовании мы будем ограничиваться исключительно естественнонаучными методами (а это значит, что мы заранее нацелены на повторяемость экспериментов, т. е. что под существенными свойствами сознания мы заранее понимаем лишь то, что можно воспроизвести неопределенно много раз в соответствующих экспериментах), и если мы заранее сосредоточиваем исследовательское внимание исключительно на таких аспектах сознания, которые, грубо говоря, анонимизируют сознание, растворяя сознание индивидуумов в некоей всеобщей психике, то, видимо, — да, мы обнаружим массу аспектов, которые роднят всех со всеми. Но можно ли исчерпывающим образом



понять сознание на этом пути? Ведь если, к примеру, мы посмотрим, каким образом сознание все более и более индивидуализируется в процессах и формах человеческого самопонимания, — а там, где имеет место самопонимание, оказываются задействованы фигуры самосознания, обусловленные культурными факторами, историческими деталями и т. п., — то мы увидим, что обобщающие естественнонаучные методы просто перестают работать и что здесь мы вынуждены

будем включить иную логику понимания, иную логику формирования тех понятий, с помощью которых мы рассчитываем уловить то, что оказалось упущенным при чисто естественнонаучном подходе.

**А. В. Смирнов.** Тогда нам нужна именно процессуальная логика. Для нее мир, как выразился мой соавтор В. К. Солондаев, — «это протекание всех процессов», а не собрание вещей или фактов. Процессуальная логика дает возможность осмыслить мир, построить рассуждение и доказательство, не прибегая к схематизмам теории множеств или общим утверждениям. Процессуальная логика позволяет построить науку не на основе методов обобщения, а значит — в приложении к нашей теме, — адекватно схватить событийность сознания. Это — захватывающая перспектива!

**К. А. Павлов-Пинус.** Чтобы выйти за рамки голого схематизма в рассуждениях, попробуем привести какие-то содержательные иллюстрации к тому, о чем идет речь. Я, конечно, буду сильно огрублять. Заметим, что для нас, живущих вроде бы в постпостмодернистские времена, до сих пор совершенно естественно в огромном количестве контекстов употреблять слово «природа» как бесспорный синоним к слову «механизм». Мы говорим, к примеру, «давайте изучим природу социальных процессов»; и если бы мы сказали «давайте изучим механику социальных процессов», то для нашего уха почти ничего не изменилось бы, правда? Это прозвучало бы почти неотличимо. Мы ведь даже не задумываемся о том, что слова «природа» и «механизм» для нас являются чуть ли не взаимозаменяемыми. На уровне повседневного языка



это вошло в плоть и кровь. А ведь подобная фигура речи, я уж не говорю про фигуру мысли, всерьез была невозможна для греков, как невозможна и для средневековых мыслителей; думаю, и для арабо-мусульманской культуры это вещь невозможная (Андрей Вадимович меня поправит, если что).

Можно попробовать представить себе, почему это невозможно было для греков; ну, хотя бы потому, что для них слово «механика» и слово «махинация» — это слова, стоящие на одном корню. То есть механика — это система ухищрений, махинаций и уловок, с помощью которых мы кого-то или что-то обманываем. Кого обманывали в ту пору древние греки? Конечно же, саму Природу (Фюсис) в первую очередь. Скажем, чтобы поднять огромный камень, напрямую неподъемный для людей, нужна система механических ухищрений, уловок, т. е. рычагов и т. п., которые позволят решить эту задачу весьма легко. Греческое понятие природы, передаваемое у них словом «фюсис», откуда пошло наше русское слово «физика», не механистично, это ни в коем случае не тождественно идее махинаций, ухищрений и уловок. Это разные вещи, разные понятия. Греки ведь и о природе богов, толпящихся на Олимпе, говорили, употребляя слово «фюсис», а мыслить природу божеств механистично, наверное, было даже кощунственно в те времена. Ухищрения и фюсис (механика и природа) — это совершенно разные вещи. Хотя, по иронии судьбы, с точки зрения греков, единственное существо, где махинации, т. е. особого рода механистичность, действительно стали чуть ли не второй природой, — это сам человек.

Если мы вспомним диалог Платона «Софист», то весьма непривычный для нашего слуха поворот мысли этого диалога окажется связанным с тем, что главным вопросом является вопрос «как возможна ложь?», точнее «псевдос», иллюзия, кажимость, видимость. Мы-то привыкли думать, что главным философским вопросом является вопрос «что есть истина?» или «как возможна истина?». А тут вдруг что-то совсем обратное: «как возможна ложь?». Но ведь если присмотреться, то, вообще-то говоря, человек, — а именно это обстоятельство быстренько уловили софисты, — это существо, постоянно пребывающее во лжи, во всевозможных видимостях, кажимостях, иллюзиях и заблуждениях и на самом-то деле весьма хорошо там обустроившееся. Это много позже и Ницше подметит, что человек — это существо, бесконечно изолгавшееся. И в этом отличие человека от животных: ведь для животного любая ошибка может обернуться смертью, фатальной неудачей для него самого или для его рода (скажем, невозможностью продолжить потомство). А люди преспокойно живут в своих «псевдосах», как в собственном доме, и это стало их привычной средой обитания, образом жизни, и даже хорошие деньги научились зарабатывать на всем этом.

Но я увлекся и отошел немного в сторону. Напомню, мне хотелось указать на то, что фундаментальные фигуры понимания, само собой разумеющиеся смысловые сближения или различения в разные времена бывают очень разными, и с этой целью я сопоставил современное понимание природы и механики и сравнил это

с тем, каким оно у было у греков, заметив попутно, что человек и тут умудрился оказаться исключением — эдаким «механистичным» существом в не-механистичном греческом мире, «растущим» из греческого фюсиса.

Итак, мой первый тезис заключается в том, что существуют совершенно разные фигуры понимания, срабатывающие в разных культурах и эпохах по-разному. И, думается, очень неправильно с историко-философской точки зрения пытаться все эти логические шероховатости, понятийные несостыковки сглаживать, рассчитывать привести к общему знаменателю разные культуры человеческого самопонимания и делать вид, что мы таким макаром поняли другую культуру, другую эпоху.

**А. В. Смирнов.** Позвольте, замечу: Вы противопоставляете естественную науку как нечто универсальное и не зависящее от культуры — и культуру как что-то содержательно наполненное и в этом смысле конкретное, привязанное к данному месту и времени. Старое деление на природу и культуру, науки о природе и науки о культуре... Наверное, и это деление стоило бы пересмотреть. Ведь и естествознание, и другие науки, и то, что относят к культуре, — всё это равным образом зависит от базовой интуиции связности, которая позволяет строить осмысленные высказывания о мире. Естественные науки вовсе не привилегированны в этом плане в сравнении с языком, изобразительным искусством или поэтикой.

**К. А. Павлов-Пинус.** Да, это важное замечание, и очень хорошо, что Вы заострили внимание на вопросе о «естественности» так называемых естественных наук. Естество вещей никогда не есть «само по себе». Различие между естественным и неестественным порождается мыслью, мыслящим человеком, и посему всякое естество опосредуется искусностью (и искусственностью) умного видения. Европейская мысль за две тысячи лет как минимум трижды радикально меняла свое понимание того, что «есть», т. е. переосмысливала естество естественности, трансформируя соответственно свое понимание естество-знания.

Так вот, вернемся к метафоре механики, которая для нас, современных, стала привычной и само собой разумеющейся в отношении всего на свете. На самом деле это совершенно особенная фигура понимания вещей (точнее, вышеупомянутого естества!); фигура, которая — это важно — была изобретена лет 400 назад в таких головах, как Галилей, Декарт и др. Если говорить точнее и серьезнее, то здесь не просто идея механики, а 1) идея научного эксперимента, которая позволила математизировать идею природы, а уж затем и механизировать ее, и 2) идея объективной истины. Обратите внимание: вообще-то говоря, всё то, что сегодня называется «природой», живет не вокруг нас, и не за городом (когда мы говорим, что поехали отдыхать «на природу»), а в ультрасовременных лабораториях, ускорителях, пробирках и интерпретируется сквозь призму рафинированных теорий, доступ к смыслу которых имеет ограниченный круг специалистов. Современная природа

«по-настоящему» есть только в головах у ученых и в их кабинетах и машинах, и ее нигде там, за окном, «просто так» нет.

Помимо этого, заметим мы, сегодня кажется очевидным и то, что для настоящего понимания (чего бы то ни было) всякое исследуемое *нечто* требуется понять объективно. А иначе какое это будет понимание, правда? Но что это значит — понять объективно? Это значит — отстраненно от нас, людей, отстраненно от наших домыслов и прихотей, ото всего случайного, и вот тогда получится увидеть вещь в ее собственной «объективной» природе. Что для этого нужно сделать? Полезно вдуматься в следующие примеры. Если мы хотим объективно понять, что такое движение, например, перемещение по поверхности земли, то мы должны сделать следующее: 1) необходимо создать некие «атомы понимания», некие элементарные компоненты нашей будущей теории движения, 2) которым (теоретическим компонентам) предположительно будут соответствовать некие элементарно существующие вещи и/или операции, 3) с помощью которых затем шаг за шагом можно сконструировать самостоятельно движущуюся вещь, само-движущееся устройство, авто-мобиль. По заранее изобретенному плану мы создаем вещь, которая сама, без человеческого вмешательства, делает именно то самое, что от нее и ожидается, — перемещается предсказуемым образом. Я нажал на кнопку — и всё, оно само поехало туда, куда надо и как надо, меня (человека) здесь более нет — я эту вещь не двигаю, она сама движется объективно. Соответственно, моя теория, создавшая самодвижущееся устройство, получает статус «объективного знания».

Еще пример: чтобы понять, что такое полет, я должен что сделать? Ясно — изобрести само-лет, самостоятельно летающую вещь, которая все, что нужно, делает сама. Здесь главное — знать метод построения вещи, метод ее сборки из элементарно существующих вещей путем последовательного применения элементарных операций. Соответственно, метод построения этой вещи и есть наше объективное знание ее устройства.

В XVII в. синонимом слов «социология», «обществознание» было словосочетание «социальная физика». Это говорит о том, что для того, чтобы понять, что такое общество, нужно понять механику сборки социума из неких элементарных частей, механику формирования и взаимодействия и все соответствующие законы. Отсюда ведь была и уверенность в том, что, зная объективные законы общества, можно построить идеальное государство, идеальный социум. И если бы это было возможно, то тут уже не возразишь — здесь всё объективно, спорить с законами вселенной бессмысленно. В СССР несогласных сажали в психушку весьма последовательно именно по этой логике — ведь выходило, что несогласные пытались спорить с законами физики (пусть и социальной), а это явный признак невменяемости, согласитесь. Этот эксперимент плохо кончился, но это — отдельная тема для другого долгого разговора.

Вернемся к механике, к главному тезису, показывающему связь этого хода мысли с сознанием: конечно же, апофеозом всего это мыслительного движения



было бы понять не просто человека как механизм в смысле механистичности его телесности (Декарт сразу сказал, что тело — это автомат, машина, и тут бы ничего нового мы не увидели), но еще и изобрести (в полном соответствии с этой логикой) само-думающее устройство, мыслящий автомат. Так же, как в случае с автомобилем или само-летом: ты нажал на кнопку — и «оно само» думает. Думает объективно правильно, по законам объективного мира.

Фактически это почти уже то, что мы имеем сегодня, вот эти компьютеры или с их помощью созданные протезы, искусственные приспособления, имитирующие деятельность живого тела. Ну, мы пока еще приближаемся к идеалу, но мы уже очень близки к тому, чтобы искусственный мозг, искусственная нервная система стали реальностью. И я верю, что всё это будет изобретено. Но я не верю другой вещи, с философской точки зрения более важной: что это будет окончательным ответом и исчерпывающей фигурой понимания всего, что связано с природой человека, в частности, с его сознанием и мышлением. Я даже не очень понимаю, почему многие считают, что создание искусственного разума закроет все вопросы, которые можно адресовать сознанию. Это уже какой-то почти врожденный редуционизм тут срабатывает у людей в головах.

**А. В. Смирнов.** Не могу не согласиться с Вами, Константин Александрович, с Вашим очень тонким, замечательным анализом. Всё это надо иметь в виду, чтобы одергивать себя и не принимать текущую парадигму за абсолют. Попросту видеть парадигму, т. е. видеть собственную ограниченность. Когда парадигму не замечают, не замечают те исходные посылки, которые Вы так хорошо раскрыли, тогда считают неабсолютное абсолютным. Тогда возникают мифы нашего сознания. Хотя Вы не использовали это слово, фактически Вы о них и говорили.

Если расположить эти мифы на условной шкале «массовость — избранность», то получим три разные группы. Они, конечно, связаны одна с другой, но всё же разделяются по массовости своих носителей. Первая — мифы обыденного сознания. Об этом Вы сказали. Например, убежденность в том, что наука изучает «природу», что она дает «объективное» знание и т. д. Мифов обыденного сознания очень много, это — только примеры, связанные с общим сциентистским мифом.

Менее массовые, более элитарные — мифы науки. О них Вы также сказали. Это — мифы о том, что сознание можно целиком свести к мозгу, жизнь — к биохимии, что объяснить — значит построить само-работающее. Это — гораздо более сложно устроенные мифы, они доступны более узкому кругу. Они нужны ученым непосредственно в их работе, без этих мифов они не смогли бы производить научное знание. И в то же время эти мифы понемногу и часто в искаженной форме просачиваются «в массы», где и подпитывают общий сциентистский миф.

Наконец, самая элитарная и самая малочисленная группа мифов — философские. О них Вы совсем не говорили, а я думаю, говорить надо.

Философ обычно высокомерен: он считает, что все прочие люди находятся во власти мифов, а он эти мифы старательно и успешно разоблачает, тогда

как самого себя считает свободным от всякой мифологии. Чистым разоблачителем. Но это неверно. Европейский миф о бытии полностью подчинил себе европейскую философию и через нее распространил свое влияние и на науку, и на массы. Почему до сих пор не поколеблена парадигма нейронауки, обещающая через коннектомы (или, если усложнить, — через когнитомы и даже квалитоны) раскрыть работу сознания? Вы об этом говорили. Верно, что эта научная программа хорошо финансируется, обладает иррациональной убедительностью для тех, кто «управляет наукой», равно как и «для народа», и так далее. Но ведь не только в этом дело. Дело еще и в том, что этот миф, эта парадигма опирается на более глубокий, европейский философский миф о бытии. Начать с бытия, начать с сущности, с того, что «есть» независимо от нас и что объективно: вот вам вся горсть научных мифов, о которых Вы говорили, собранная вокруг стержня философского мифа о бытии. Без него все научные мифы распались бы, лишившись своей опоры.

Вы говорили о мифах обыденного сознания и о мифах науки, встраивая этот разговор в общее русло европейского мифа о бытии, не выходя за его границы. А сделать это нужно. Европейской философии предстоит осознать догматически принимаемую ею абсолютность категории «бытие» как миф. Только тогда философия сделает действительный рывок вперед. Сможет добиться нового качества в понимании того, что такое сознание и как оно работает.

**К. А. Павлов-Пинус.** Да, совершенно верно, я не выхожу за рамки европейского контекста, но в этом есть значительная доля намеренности. Я уверен, что у этой школы мысли — в некоторых важнейших ее глубинах и изводах — содержится необходимый ресурс для любых форм самокритики и собственной де-догматизации и для глубинных преобразований под воздействием критики внешней (о чем Вы только что и сказали в последней фразе). А иначе как бы мы, находясь в ее средоточии, сумели разглядеть, уловить, услышать неевропейское, по-настоящему иное содержание у ряда инокультурных и иноязычных событий мысли? Другое дело, что европейское мышление, его особую, неабсолютистскую «универсальность» иногда пытаются толковать в духе «интеллектуального империализма», а это действительно контрпродуктивно сегодня. Если у европейской философии и есть что-то абсолютное, то это ее установка на абсолютную чуткость к иному, к альтернативам, установка на абсолютную открытость. Но, как Вы правильно заметили, вместе с тем существуют и внутрифилософские трудности, препятствующие «мгновенной» реализации подобных установок. И, в каком-то смысле, это даже хорошо: ведь подлинное мышление — это недюжинный труд, не существующий вне сопротивляющегося ему материала, представленного мифологемами, обыденными нормами, привычной грамматикой, навязанными фигурами мысли и речи и т. п. По-видимому, подобные установки (на открытость, на предельную чуткость) должны роднить все возможные формы мышления, и европейские, и неевропейские, ибо это единственный путь, позволяющий сделать разные философии равноправными и равнозначимыми,

сопряженными друг с другом пространством живого общения (а не некоей фигурой теоретического обобщения).

**А. В. Смирнов.** Соглашусь с последним тезисом, но не с предыдущим. Что такое «открытость», о которой Вы говорите? Не более чем декларация о намерениях. Да, европейская философия хочет заявить себя как открытую и, следовательно, универсальную. Кстати, не только она: почему Вы думаете, что в других традициях стремления к открытости меньше, чем в европейской? Ничуть не меньше. Но вопрос не в этом; вопрос в том, может ли европейская (или какая-то другая) традиция философии чем-то подкрепить и подтвердить это свое заявление.

Вот я раскрыв глаза и говорю: я открыт к тому, чтобы видеть всё; ничто от меня не скрыто. Очень хорошо; но при этом я никогда не увижу, как бы ни старался, двух вещей. Во-первых, я никогда не увижу собственные глаза. И, во-вторых, я никогда не увижу того, что видит рентген, что видит локатор, что видит металлоискатель и т. д. Иначе говоря, я никогда не увижу, как устроено мое зрение; и я не увижу того, что видят те, чье зрение устроено иначе, чем мое. Эти две способности, как видите, взаимосвязаны.

Именно так европейская, да и любая другая, традиция философии не видит, во-первых, собственных оснований — того, что позволяет ей быть философией, причем именно такой, какова она. Например, такой, для которой «бытие» или даже «Бытие» — абсолютный предел, за который она не может выйти. Обратите внимание: в нашем разговоре Вы все время возвращаетесь к бытию, оно для Вас, как и для европейской традиции, — предельная категория, а значит, и предельный миф. И, во-вторых, европейская философия не видит того, что ясно видит автохтонная арабо-мусульманская философия начиная с мутазилитов, — она не видит, как возможна философия, в основе которой лежит категория «Действие», а не «Бытие» и в которой бытие так же редуцировано к действию, как в европейской действие редуцировано к бытию.

Зато и то и другое хорошо просматривается с точки зрения логики смысла, которая понимает сознание как разворачивание эпистемной цепочки, начиная с исходной интуиции. Именно исходная интуиция целостности делает европейское сознание — европейским, она и задает для философии категорию «бытие» как предельную. Но это значит, что для того, чтобы постичь другую логико-смысловую развертку сознания, основанную на другой интуиции, надо выйти за пределы европейского сознания. Это очевидно.

Если принять во внимание сказанное, претензии любого сознания, европейского или неевропейского, на абсолютность, на способность развернуть все эпистемные цепочки становятся абсурдными.

**К. А. Павлов-Пинус.** В этом месте, думаю, уместно сказать пару слов об аналитической философии сознания. В рамках этого теоретического направления существует два лагеря, которые разделяет вопрос о так называемой трудной проблеме сознания. Одни считают, что это — псевдопроблема и что вопрос о том, почему

чисто механистические физиологические процессы сопровождаются еще и неким живым опытом (т. е. переживаниями и их осознанием), является надуманным и некорректно поставленным. Другие считают, что в этом запрятана чуть ли не вся загадочность сознания. Я напрямую не буду говорить об этой проблеме, о подробностях ее постановки и о смысле возможных ответов на нее. Но одно важное косвенное замечание здесь необходимо сделать.



Во-первых, трудная проблема сознания, на мой взгляд, фактически родилась из теста Тьюринга, из смысла «имитационной игры», предложенной Аланом Тьюрингом. Позже просто нашлась некая удачная и общепонятная переформулировка Тьюринговых идей, которая стала восприниматься внутри аналитической философии сознания как некая проблема, которую нужно решить. Но на самом деле, как мне кажется, это не проблема, подлежащая решению: так вышло, что на языке аналитики, да и науки в целом, именно в этой точке оказались воспроизведенными границы науки как таковой.

**А. В. Смирнов.** Очень точно сказано, нельзя не согласиться.

**К. А. Павлов-Пинус.** Это не задача, которую надо «решать», а условия возможности всего научного мыслительного движения, которое теоретически воспроизвелось внутри этой конструкции. Поэтому если мы хотим «решить» эту задачу, то мы должны выйти за пределы той метафизики, которая эту задачу породила. А эту задачу породила субъект-объектная метафизика, лежащая в основании как всего корпуса естественнонаучного знания, так и всей аналитической философии сознания. Аналитическая философия ведь и не пытается переосмыслить ни научные метафизические основания, ни свои собственные, которые фактически

полностью совпадают с научными.

Чего не делает одно направление философской мысли, делает конкурирующее направление. Феноменология, к примеру, с первого же своего шага встает на иные метафизические основания; она аккуратно показывает, что, скажем, субъект-объектная метафизика — это человеческая конструкция, метафизическая, имеющая свою



смысловую историю и логику своего формирования. Конструкция, ставшая со временем самоочевидной фигурой понимания и как будто очень хорошо работающая (в своих пределах). Но неплохо бы помнить, что это не единственно возможный подход к миру в целом и к сознанию в частности; это не единственная фигура понимания вещей.

Можно, конечно, идти не по пути феноменологии, а каким-нибудь другим путем, и это тоже, скорее всего, будет продуктивным способом прояснения вопроса о сознании, поскольку проблема сознания представляется неисчерпаемой в философском плане, во всяком случае, допускающей массу перспектив своего понимания.

**А. В. Смирнов.** Да, думаю, Вы правы: стоит пойти другим путем, развив логико-смысловую теорию сознания. Феноменология, действительно, имеет те преимущества, о которых Вы говорите, с этим можно согласиться. Но все же феноменология не преодолевает европейский философский миф. Она не доходит до «самого» сознания: между ею и им — пелена, которая содержательно выражается мифом о бытии. Его феноменология не только не преодолевает, но и не осознает, оставаясь полностью в его власти: у Гуссерля сознание — «особый регион бытия». Феноменология не задается вопросом о том, что такое связность, как она может быть представлена в различных своих реализациях и что это означает для разворачивания сознания. Именно логика смысла работает на этом уровне, т. е. работает с самим сознанием, показывая его жизнь, вскрывая «технология» расщепления на логику и содержательность, тогда как феноменология, а тем более аналитическая философия, работают только с готовыми содержаниями или даже с готовой логикой и содержанием, не ставя вопроса о том, откуда они взялись, как связаны друг с другом и возможны ли другие логико-смысловые развертки сознания.

**К. А. Павлов-Пинус.** И все же, я думаю, не стоит ожидать от будущего никакой универсальной теории сознания, которая будет одна отвечать на все вопросы, связанные с понятием сознания по типу универсального шаблона с переменными параметрами: подставили одни параметры — получили сознание ребенка, подставили другие параметры — получили сознание древнего грека, еще какие-то параметры — получили сознание Александра Сергеевича, и т. п. Такого универсального ответа не получить никогда по ряду очень важных причин, и не только связанных с разнообразием и открытостью в будущее метафизических оснований понимания, не только в связи с событийностью феномена сознания, но даже из-за чисто научных, внутренних проблем.

Дело в том, что и в самой науке, и в смежных с нею областях теоретического исследования существует ряд важных типов несоизмеримости. Я могу указать как минимум на три из них: различие между описательной силой теории, предсказательной силой и объяснительной силой. Если оставаться на сугубо объективистской почве, то два основных направления, касающиеся форм понимания сознания методами объективистского языка, — это объяснение и предсказание, т. е. создание

объяснительных конструкций и предсказательных моделей, как теоретических, так и воплощенных в компьютерных программах.

Все науки о сознании, а вместе с ними и аналитическая философия сознания, которая черпает свои данные о сознании исключительно из науки, построены на идее объяснения сознания (*explanation*). Ярким представителем этого направления в рамках философии является Д. Деннет (который, кстати, считает, что трудная проблема сознания является псевдопроблемой), и одна из главных книжек его так и называется «Сознание объясненное» (*Consciousness explained*).

Оппоненты Деннета, верящие в осмысленность трудной проблемы сознания, придерживаются той точки зрения, что существует разрыв в объяснении (*explanatory gap*). Нам важно тут отметить лишь то, что все их рассуждения вращаются вокруг идеи объяснения, т. е. вокруг весьма специфической эпистемической процедуры, относительно которой заранее нельзя сказать, является ли она адекватной самому замыслу прояснения сознания. (Заметим в скобках, что явно наблюдаемый сдвиг аналитики в сторону объяснения как базового метода — тоже вещь историческая и обусловленная. Аналитическая философия на стадии своего становления, скажем, устами Витгенштейна определяла свой метод как дескриптивный, а не как объясняющий, и в этом пункте она полностью совпадала с той же феноменологией. Тем не менее современная аналитика переключалась на строго сциентистскую почву.)

Так вот, внутри теоретических направлений исследования существует неустрашимый дисбаланс следующего рода: теории, которые хорошо объясняют, порой оказываются хуже описывающими и хуже предсказывающими; теории и модели с высокой предсказательной силой нередко оказываются вообще ничего не объясняющими и не описывающими (кроме хороших прогнозов), а теории, которые хорошо описывают некий феномен, обладают низкой предсказательной и объяснительной силой (скажем, в социологии это так). Эта несоизмеримость языков и теоретических ресурсов лишний раз свидетельствует в пользу невозможности создания единой теории сознания.

Более или менее ясно, что собой представляют объяснительные и предсказательные теории. Что такое описательные теории, возможно, не очень понятно, поскольку может сложиться впечатление, что речь идет о том, чтобы «просто» смотреть и «просто» описывать то, что задаром явлено нашему взгляду. Конечно же, это не так. Здесь речь идет об умении формировать такую теоретическую оптику видения, сквозь которую мы можем наблюдать и описывать нечто такое, что ранее было недоступно невооруженному взгляду. Приведу пример.

Уже Аристотель хорошо понимал, что любая теория стоит на таких основаниях, первоначалах, которые нельзя ни доказать средствами этой теории, ни объяснить, ни дедуцировать. Они берутся не из самой теории, а откуда-то извне, из сферы до-теоретического и вне-теоретического. И вот это-то самое трудное — научиться усматривать и описывать основания вещей (в особенности — самых привычных).

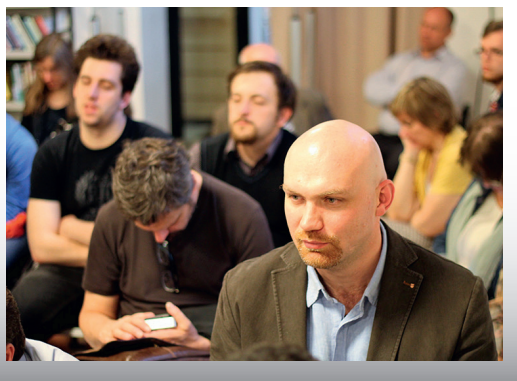


Известный факт, дошедший до нас из записок Курта Гёделя, посмертно опубликованных, заключается в том, что последние свои пару десятков лет Гёдель внимательно читал Гуссерля, его феноменологию, как раз на предмет того, как теоретически строго описать, теоретически корректно осмыслить проблему эпистемического доступа к первоначалам логики. Ведь если окажется так, что первоначала логики, ее фундаментальные понятия и принципы — это такая штука, которая фун-

дирована, скажем, психологическими, социологическими или конвенциональными вещами, то что тогда остается от логики? Это колосс на глиняных ногах. Если начала логики (логические константы) взяты с потолка, если мы не умеем теоретически корректно их обосновывать, то и всей логической строгости, и точности грош цена.

Эту проблему видели и понимали великие логики от Аристотеля до Гёделя. Этот философский вопрос, к сожалению, редко поднимается у нас. Могу указать на одно из немногих счастливых исключений — недавно вышла книга на эту тему: монография Е. Г. Драгалиной-Черной «Неформальные заметки о логической форме», самое название которой отражает трудность, о которой я говорю: сфера первоначал логики расположена по ту сторону формальных конструкций, доказательств и объяснений. Здесь нужна особая техника работы, важнейшей компонентой которой является теоретическая дескрипция. Вопрос о первоначалах любой теории принципиально важен: ведь тут происходит теоретическое выявление (экспликация, описание) перводанности тех оснований, на которых покоится все остальное; они суть то, чем держится вся последующая конструкция.

**А. В. Смирнов.** Основания логики как раз хорошо объясняются логико-смысловой теорией сознания. В этом все дело. Конечно, работа только начата, ее необходимо продолжить. Но это — именно тот прорыв, который доступен логико-смысловому подходу. Он не доступен ни феноменологии, ни аналитической философии сознания. Вы об этом говорили. Но он доступен логико-смысловой теории сознания. Ведь мы можем теперь увидеть и альтернативные логики, понять их основания и вернуть их.



Вы правы в том, что существует разрыв между описанием и объяснением. Но важна оговорка: он существует в парадигмах традиционных теорий сознания, т. е. в парадигмах феноменологии и аналитической философии. Да и в целом, я думаю, в общей парадигме европейской философии, заданной мифом о бытии. И вот что интересно: такого разрыва нет и не должно быть в логико-смысловой теории сознания. Потому что она работает не с готовым, ставшим значением и готовой, данной (Вы правы: откуда? с неба? чьей-то психикой данной?) логикой. Она прослеживает весь путь их становления. Путь логики смысла — это не путь описания и объяснения, которые между собой разъединены (в каком-то смысле это разъединение объясняет разделение современной европейской философии сознания на феноменологию и аналитическую философию). Логико-смысловой путь — это путь разворачивания всего веера «на другой стороне» призмы сознания. Логика смысла — это логика смыслополагания, где содержательное — другая сторона логического и наоборот.

Поэтому я не соглашусь с Вашим утверждением о том, что единая теория сознания невозможна. Возможна. Это логика смысла, преодолевающая те проблемы и трудности, о которых Вы говорите. Не уверен, что это будет теория, объясняющая всё содержание сознания Петра Петровича и Ивана Ивановича, — Вы и об этом говорили, но это другой вопрос. А вот разрыв между объяснением и описанием, между аналитикой и феноменологией вполне можно преодолеть, сохранив преимущества обоих подходов и получив совершенно новые возможности, немислимые в старых парадигмах.

**К. А. Павлов-Пинус.** Я понимаю Ваше замечание и со своей стороны сделал бы еще одно уточнение, не знаю, согласитесь Вы с ним или нет. Наверное, я не очень внятно высказался: если общая теория сознания и возможна, то я не думаю, что это будет теория традиционного типа. Думается, Вы не случайно произнесли целый ряд таких терминов, как «разворачивание», «путь становления», «логико-смысловой путь» и т. п. Это говорит о том, что невозможно овладеть подобной теорией отстраненно, изучив которую, мы мгновенно бы получали доступ ко всем формам осмысления и понимания, подобно тому как мы, изучив одну единственную формулу, мгновенно получаем доступ к решению всех квадратных уравнений. То разворачивание, тот путь, о котором Вы говорите, необходимо проделать вживую, пошагово пройти весь клубок смыслопорождающих операций, чтобы финальный, итоговый шаг стал действительной формой понимания (а не только лишь теоретическим знанием о некоей форме понимания). Необходимым фрагментом подобной теории должна быть определенная система инструкций, так сказать, следуя которым, каждый (и каждый раз по-новому, по-своему) мог бы так трансформировать свои привычные смыслопорождающие структуры, чтобы вынырнуть в ином смысловом мире. На мой взгляд, таким образом выражает себя рекурсивная замкнутость таких «вещей», как сознание и смысл. Сознание — это всегда уже некоторое изменение существующего сознания, смысл — это то, что улавливается только смыслом же.



Тема теоретического описания и то небольшое обсуждение, которое мы только что с Вами сейчас осуществили, подводят нас напрямую к теме «сознание — язык». Здесь возникает целый ряд следующих вопросов. Каким образом «само сознание» дано в языке? Есть ли собственный язык у сознания, т. е. такой язык, который однозначно описывал бы само сознание и только его (наподобие того, как у математики есть собственный язык)? Кажется бы, мы то и дело пребываем в сознании, от имени нашего сознания что-то там говорим, постоянно даем ему слово. Но как это теоретически описать? Какие трудности возникают на этом пути?

**А. В. Смирнов.** Это нельзя описать, это будет парадокс самовключения, Мюнхгаузенов подвиг выдергивания себя за волосы из болота. Сознание нельзя описать средствами сознания — это верно. Но можно развернуть свернутость, что и делает логика смысла, проходя тот же путь, который проходит наше сознание.

**К. А. Павлов-Пилус.** Одну из трудностей можно сравнить с той, которая возникает, когда мы пытаемся решить аналогичную проблему: понять, есть ли собственный язык у философии. Ведь в каком-то смысле у нее нет собственного языка, т. е. такого, который раз и навсегда можно было бы терминологически закрепить за философией вообще или за какой-то конкретной философией.

Можно полностью освоить терминологию Аристотеля и даже выучить наизусть его тексты, но быть совершенно не в состоянии философствовать по-аристотелевски, так сказать. Но при этом можно развивать мысль Аристотеля на исторически не свойственном ему языке, т. е. продолжать делать аристотелевское философское дело в совершенно другом смысловом и языковом пространстве. И это возможно потому, что философия событийна, и потому неуловима в качестве «вечной истины», которую можно было бы раз и навсегда зафиксировать терминологически. Мысль не привязана жестко к терминологически фиксированному языку, а событийность философии нельзя удерживать насильно в одной и той же языковой форме.

**А. В. Смирнов.** Соглашусь с этим, потому что мысль — это разворачивание свернутого, всякий раз — прохождение той самой «точки» на выходе из призмы сознания, расщепляющей содержательность и логику. Мысль свернута, но свернутость (бесцветный свет на входе) может развернуться любым из доступных сознанию способов (дать любой цветовой всплеск на выходе). Видите, логико-смысловой подход позволяет вполне рационально описать-и-объяснить (развернуть!) то, что мистифицируется при традиционном философском подходе.

**К. А. Павлов-Пилус.** У философии много степеней языковой свободы, она всегда готова ускользнуть туда, где ей есть возможность развернуться, развернуть свое смысловое событие.

Рассмотрим другой оборот той же темы. Современные компьютерные достижения также показывают, что в разговоре на тему «сознание — язык» проблема явно не в выборе словаря. Какой бы словарь мы ни выбрали, компьютерные

симуляции сознательных процессов будут контрпримером тому утверждению, что именно сознание (само сознание) себя выражает в этом словаре. На этом эффекте как раз и построен тест Тьюринга. Нет никакой гарантии, что компьютеры смогут обладать таким же сознанием, как и биологические существа, но есть серьезные основания полагать, что «речевое поведение» их будет неотличимо от человеческого. Пойдем еще дальше. В экспериментальной психологии много хороших, простых, но тонких примеров (простых, когда уже знаешь, как делать), которые показывают, что мы очень плохо умеем докладывать о своем собственном опыте. К примеру, при эквивалентности объективных данных, фиксируемых приборами, человек говорит совершенно разные вещи, что свидетельствует о том, что сознание путается в собственных показаниях. Но можно и не углубляться в тонкие психологические примеры: достаточно вспомнить наши собственные походы к врачу, когда там нас спрашивают: «А что же вас мучает?», — попробуй-ка опиши. А ежели не то скажешь...

**А. В. Смирнов.** ...не то и отрежут...

**К. А. Павлов-Пинус.** ...да-да, как в анекдоте про анестезиолога и ботинки... Итак, вопрос связи сознания, самопонимания и языка действительно тонко устроен. Это очень хорошо понимал (если говорить о философии) Хайдеггер, в особенности «поздний», которого обвиняли (иногда справедливо, правда) в некоем мистицизме, что он ушел в очень туманные, нестрогие сферы, но на самом деле одна из ведущих интуиций была — понять эту сферу, где действительно само оно некоторым образом прорывается, просвечивает из глухого Бытия. Не надо забывать, что мыслью Хайдеггера двигал его же собственный вопрос, критически адресованный Гуссерлю, — вопрос об упущении рассмотрения способа бытия «чистого сознания». Где это искать? Куда смотреть? Хайдеггер правильно намечает одну из, так сказать, образцовых областей — это, конечно же, поэзия и фигура поэта. Если и есть существо, способное, как Адам, впервые вызывать к бытию имена вещей, ранее безымянных, неузнанных, неопознанных, то это, конечно, поэт. Абсолютно аутентичный опыт первоименования находится где-то там. И Хайдеггер уходит логически последовательно в эту область. Конечно, обвинения Хайдеггера в том,



что он темен, как Гераклит, отчасти справедливы, поскольку не очень ясно, что такое то Бытие, которое по ту сторону языка и мысли, но которое только в них обретается и в которое надо уметь вслушиваться. При всей верности хода Хайдеггера идти за ним в намеченном направлении очень трудно. Доступ к лаборатории поэтического действия открыт не каждому.

**А. В. Смирнов.** Вы прекрасно и очень убедительно показали какую-то удивительную силу европейского мифа о бытии и его власть над европейским философом. А заодно — и поразительно иррациональную уверенность европейского философа в том, что в его опыте ему дано всё «как таковое»: язык как таковой, сознание как таковое, мир как таковой — который Гуссерль по-хозяйски берет в скобки, про-являя свою неограниченную власть над ним, или же который уверенно расшелушивает Хайдеггер, раскапывая искомый «просвет бытия»... А что если не «бытие» писать с большой буквы, а «Действие»? Что если всё начинается с Действия? Тогда и язык будет совсем другим, незнакомым европейскому философу, и мир будет другим, и сознание будет устроено по-другому.

**К. А. Павлов-Пинус.** Однако, помимо поэзии, есть и еще один ход, который сам же Хайдеггер неоднократно использовал: это философские аспекты столкновения с иной культурой мысли, т. е. проблема перевода, философски понятая. Хайдеггер многое сделал для того, чтобы показать, насколько греки были самобытны, инаковы по отношению к нам. Греки — это особый мир. Говоря общо, стало быть, возникает такая задача, имеющая отношение к теме сознания и языка: воспроизвести иной культурный мир в другом языке, в другом смысловом пространстве, сохраняя всю инаковость чужеродных фигур понимания. Как ни странно, философски это пока еще довольно плохо промысленная задача. И в отличие от идеи «вслушивания в Бытие», задача здесь представляется осмысленнее и яснее. На место «Бытия» встает другой смысловой мир, с другой архитектурой понимания и человеческого самопонимания. А вместе с ним и другие ответы на вопрос «что значит быть?»! Ведь тогда оказывается, что возможны нередуцируемые друг к другу смыслы понимания бытия, правда?

Благодаря переводу «чужим» сознаниям — во всей их чуждости и инаковости — предоставляется возможность впервые сказаться в нашем, привычном смысловом мире, в нашем языке. Ведь язык (точнее, языки) — это среда сопротивления мысли; мысль в языке (языках) сбывается, самоизменяясь в этом процессе, превращаясь в речь, обращенную к другим людям, другим сознаниям. Хороший перевод поэтому — это тоже сродни первоначаванию, первовыявлению. И одновременно это соприкосновение с чужим сознанием, которое впервые обретает слово в чужом языке именно как сознание.

**А. В. Смирнов.** Я бы не сказал, что проблема перевода так уж не помыслена в философии. Об этом есть и постоянно работающие семинары, и статьи, и книги, и диссертации, и исследования, соединяющие практику



и теорию — философское осмысление — перевода. Перевод помыслен как разворачивание свернутости другими языковыми средствами или же — обратите внимание — не только другими языковыми средствами, но и на другом логическом основании, на другом основании связности.

Таким образом, есть перевод и перевод, есть инаковость и инаковость. Вообще говоря, любые две «одинаковые» вещи инаковы в отношении друг друга. Так что инаковость — вещь тривиальная, как раз неинаковость требует усилий и обоснования. Инаковость выразительных средств — это одно; инаковость выразительных средств, помноженная на инаковость логического основания языка и мышления, — это совсем, совсем другое. Тогда придется искать не «другие смыслы понимания бытия», а «другие смыслы в отсутствие “бытия”» как универсальной (якобы) рамки. Это — гораздо более трудная, но и гораздо более увлекательная и многообещающая задача.

Я возвращаюсь к тому, о чем говорил в самом начале: европейской философии стоит вспомнить о сократовской скромности, о способности «не знать» — не вчитывать в чужие традиции мысли собственные основания, не перекраивать — не переиначивать — их под себя, под собственные, европейские шаблоны понимания.

Смотрите: Вам ведь так и не удалось освободиться от власти слова «бытие»... Как же Вы увидите то, что строит себя вне этих рамок?

**К. А. Павлов-Пинус.** Наверное, пора закругляться. И делать предварительные выводы, намечая дальнейшие пути рассуждения. Большею частью мы говорили о сознании в перспективе взаимосвязи этого феномена с событиями понимания, с одной стороны, и с событиями превращения в осмысленную речь — с другой. И тут странная вещь обнаруживается: вроде бы налицо непочатый край исследовательской работы, а вроде бы уже и не остается места для философии. Дело здесь в том, что все низкоуровневые исследования сознания уже окончательно принадлежат науке. Но и более высокие уровни рассмотрения сознания, с которых начинала феноменология, а затем и аналитическая философия сознания, тоже представляются философски исчерпанными. Косвенно это подтверждается тем, что мейнстримные направления феноменологических исследований имеют мало непосредственного отношения к теме сознания, они идут в другом направлении; а аналитическая философия явно пробуксовывает, остается на одном и том же месте. Философская исчерпанность означает вот что: вся предварительная концептуальная разметка проблемного поля уже сделана, весь спектр логических возможностей (исследуемого уровня) довольно четко обозначен — значит, дело теперь в технических (читай, научных, а не философских) деталях.

Но если в рамках феноменологии и аналитической философии сознания тема сознания представляется практически исчерпанной, то значит ли это, что философии вообще нечего сказать по этому поводу? Думается, это было бы слишком поспешным и поверхностным утверждением. Чтобы философия сознания

смогла обрести новую глубину и новую силу, необходимы новые вопросы. Вопросы неожиданные и глубокие, ранее в голову не приходившие. Пока что на горизонте таких общепризнанных вопросов не видно. Есть только некоторые пробные шаги, разрозненные первичные наброски. Но настоящая философия как раз и существует в режиме неожиданности, в модусе «пойди туда, не знаю куда». Это — творческий поиск, не подразумевающий никаких гарантированных результатов. Философия — это всегда серьезный риск, даже авантюра, и этим она безмерно интересна.

**А. В. Смирнов.** Да, давайте подводить итог. Соглашусь со всем, что Вы сказали, кроме последнего: что на горизонте якобы «не видно» новых и неожиданных вопросов, которые дадут новый импульс философии сознания. Как раз мои коллеги и я давно такие вопросы ставим. Это — действительно новый путь для философии. Путь логики смысла — путь разворачивания сознания, а не исследования сознания. В этом видится принципиальное отличие логики смысла как философии сознания от феноменологии и аналитической философии, каждая из которых опредмечивает сознание, превращая его в бытийствующий, предстоящий им предмет. Тем самым они сворачивают на путь исследования — вполне себе научный путь, но не на путь философии. Но ведь только философия, а не наука, может удержать исходное требование не опредмечивать сознание; однако сделать это можно лишь на пути разворачивания сознания, когда мы избежим того, чтобы помещать его в абсолютную рамку бытия в качестве предстоящего исследователю, как это делают и феноменология, и аналитическая философия. Программа логики смысла — это новая для философии программа работы с сознанием, избегающая ловушек опредмечивания сознания и предлагающая выход из тупика многословной схоластики, в который — я с Вами согласен — всё глубже заходят и феноменология, и аналитическая философия. У меня нет сомнений в том, что логике смысла принадлежит будущее.

**Вопрос из зала.** У меня будет несколько ремарок. Сначала я прокомментирую то, что говорил Константин Александрович, а потом Андрей Вадимович. Сначала одно замечание по поводу компьютерных технологий. У меня есть соображение, что компьютер никогда мыслить не будет, в том понимании этого термина, какой в него вкладывает человек, потому что сознание неотделимо от интуиции. Мы не знаем, в каких пропорциях и как связаны сознание и интуиция, но, кажется мне, у компьютера или любой машины интуиции никогда не будет, по крайней мере я на это надеюсь. Поэтому говорить о каком-то мышлении у машины — это метафора и не более того.

Теперь по поводу феноменологии. Вы знаете, да, мне кажется, главное, что Гуссерлю удалось сделать, — и после него это открытие, кстати, затушевалось у Хайдеггера (с этого начал Андрей Вадимович), — это указание на то, что сознание никакой не объект, сознание — это процесс, это способ, это текучесть. Необъективируемость сознания, по-моему, очень важная тема. И еще, по поводу

Гуссерля и Гёделя, просто пока я не забыл. Есть ряд интересных публикаций, в частности китайских, на английском языке о связи идей Гуссерля и Гёделя, и они достойны внимательного изучения.

Теперь к выступлению Андрея Вадимовича. Когда я слушал Вас, у меня вот какой возник образ. Если мы говорим о различиях между индоевропейскими и семитскими (арабским, в частности) языками, то, наверное, было бы интересно просто представить, что индоевропейский глагол устроен как паровоз, т. е. у нас есть какой-то базовый глагол, к которому мы присоединяем какие-то другие конструкции: «я слушаю», «я слушал», «я прослушал», «я недослушал» и т. д., т. е. выстраиваем некий поезд. Арабский глагол (замечу, что глагол — это главное во всех семитских языках, самые главные смыслообразующие механизмы там связаны с глаголом) устроен, скорее, как швейцарский нож либо как матрешка: у нас есть некая ручка, из которой мы достаем одно лезвие, другое и т. д. Для тех, кто не изучал арабский язык, скажу, что арабский глагольный корень устроен (Андрей Вадимович мог бы лучше меня это сказать, но за неимением времени не сказал) из трех «согласных» (если говорить о корневых составляющих в терминах европейской лингвистики), которые далее мы можем разворачивать до большего количества согласных и добавлять к ним гласные. И еще есть породы (10 главных и 5 редко используемых). И здесь принципиальное различие между индоевропейским и арабским лингвистическим сознанием. Грубо говоря, смысл, или логика, или логика смысла возникает в арабском случае изнутри, т. е. это как бы разворачивание, а не присоединение, как в индоевропейском случае. Смысл строится изнутри слова, изнутри его корня. В то время как в индоевропейском случае идет построение извне, с помощью приращения суффиксов, окончаний и т. п., и это принципиальная разница. И здесь, переходя к вашей категории связности, крайне сложной и интересной категории, хочу заметить, что мы не знаем, где она, связность, находится, ибо она ни внутри, ни снаружи. Мне кажется, что можно о ней думать как о некоей метапозиции (опять-таки в индоевропейском и арабском эта метапозиция будет разная). Когда я говорю «я есть» или «я есть говорящий», и когда я произношу то же самое по-арабски, или беру известное высказывание *ана аль-хакк*, которое, как правило, переводят «я — истина», то здесь это элементарное построение «я есть» — это связность, о которой Вы говорите, но она не находится в языке, она металингвистична, это какая-то метапозиция или, если угодно, абстрактная фигура, которую только в сознании можно построить.

И теперь один короткий вопрос по поводу вхождения в чужие логики, логики чужих культур: какие же всё-таки у нас будут механизмы? Ведь так или иначе, мы все где-то рождены: в России, в Европе, в мусульманском мире, и во многом мы по рождению заложники своих логик — так что же нам делать? Путешествуя по миру, мы так или иначе путешествуем с этим нашим грузом. И что с ним делать? Как от него избавиться, чтобы понять другую культуру? Или, может, не стоит избавляться до конца?

**К. А. Павлов-Пинус.** Спасибо за развернутый комментарий. Во-первых, я, конечно же, не аналитический философ ни в коей мере, хотя те головоломки, которыми они заняты, вообще говоря, чрезвычайно увлекательны, и я ни в коей мере не хочу сказать, что это не интересно. Это страшно интересно и захватывающе, но, на мой взгляд, не всегда глубоко и не очень философично. Мне хочется большей глубины во всех этих вопросах. Во-вторых, в отличие от Вас, я как раз очень надеюсь, что интуиция тоже будет промоделирована на компьютере. О компьютере не нужно думать в привычном ключе. Просто с помощью компьютерных технологий можно будет создавать искусственные мозги, и они нам кое-что смогут объяснить о том, как работает сознание, как синтезируются наши интуиции и т. п. И в этот момент современный кризис нашего языка, кризис умения спрашивать о сознании, проявится ярче всего и заставит нас думать дальше и глубже, научит порождать новые концепты и задавать новые вопросы, которые ныне нам просто в голову не приходят, к сожалению. Что-то нас должно подтолкнуть к умению ставить новые вопросы. И радикальный проект по созданию искусственного разума нас обязательно подтолкнет к новым горизонтам. Некоторые исследователи считают, что все вопросы, касающиеся сознания, будут решены, сняты благодаря воплощению данного проекта. Нет, на мой взгляд, не будут. Вопрос о сознании глубже вопроса о том, из чего сделаны носители сознания. Но у нас пока не хватает мыслительного и концептуального аппарата, чтобы в должной мере раскрыть новые вопросы, касающиеся процедур смыслоформирования.

**А. В. Смирнов.** Спасибо и за выступление, и за вопросы. Действительно, морфология, т. е. то, как образуется арабское слово, — материя еще более сложная, чем вопрос о «согласных», образующих корень. Но интересно, что термин «корень» в арабской мысли функционирует в паре «корень — ветвь» (*'асл-фар'*). Это одна из двух базовых категориальных пар арабского мышления, которые его организуют. Так вот, слово как нечто готовое, как завершенное смысловое целое, осмысливается как ветвь. Но у слова (у ветви) есть корень, а корень — это действительно три «харфа». Харфы — вовсе не согласные на самом-то деле: это совсем другая категория, но ничего более близкого, нежели согласный, в европейской лингвистике нет. Харф или группа харфов (а корень — это именно группа харфов, как правило — трех харфов) не могут указывать на значение, поскольку на значение указывает всегда только целостная конструкция — *лафз* («высказанность»), которая благодаря такому указанию и образует «слово» (*калима*). В этом отличие от русского языка, где обычно считают, что корень указывает на некое общее, причем, как правило, именно субстанциальное значение, которое, как первичная заготовка, потом оформляется и «обтесывается» приставками, суффиксами и т. д., как Вы об этом и сказали.

Что касается разных логик, то мы все рождены каждый в своей, родной логико-смысловой среде, и если мы выскочим за пределы своих логико-смысловых механизмов, то не сможем мыслить вообще. И здесь, при столкновении с другой

культурой мысли, возникает необходимость в том, что в герменевтике понимается как вхождение в герменевтический круг, или, например, здесь можно предложить некие технологии вживания в чужую смысловую среду для того, чтобы понять эту культуру изнутри. То есть нужно совершить своего рода эпоху, некое воздержание от привычных ходов мысли и взять в скобки свои механизмы смыслообразования. Пути, ведущие к этому, могут быть разными. Когда я был студентом, мне мой учитель говорил так: запрети себе думать по-русски, нужно думать на том языке, который ты собираешься изучить. И когда ты научишься думать на другом языке, ты его действительно можешь считать освоенным — в первом приближении.

Нужно уметь строить свою мысль на чужом языке. И когда вы начнете мыслить, т. е. практиковать инокультурную связность, то можете считать, что вы что-то интуитивно ухватили. Любой арабист знает, что говорить по-арабски можно, имитируя синтаксис русского языка, причем это будут правильно построенные фразы, и вас поймут носители языка. Но это будет «не по-арабски». Одной из первых компетенций, которые нужно усвоить, чтобы говорить по-арабски, — это научиться использовать в речи слова, которые встроены в глагольную парадигму, в парадигму действия, а не парадигму субстанции (парадигму существительного, если выражаться в терминах русской грамматики). И соответствующим образом строить фразу. Если вы научитесь мыслить в логике этого языка, то вы приблизитесь к его интуитивному пониманию.

Но дальше возникает следующая задача. Хорошо, вы в это вникли, нырнули и хорошо там себя чувствуете, а как теперь вынырнуть назад? Ведь просто арабизироваться, стать арабом не по рождению, но по мысли и по культуре — это, конечно, можно попробовать сделать, но все равно вы вряд ли обгоните арабов по глубине владения арабским языком и встроенности в арабскую культуру. Вопрос теперь стоит так: надо, зайдя туда и погрузившись как можно глубже в эту стихию, вернуться назад и суметь объяснить этот опыт. К примеру, вы в воду занырнули и потом вернулись назад, на берег. Возникает вопрос: как вы объясните тем, кто на берегу, что, нырнув в воду, надо в воде не ходить, а плавать? Вот в чем задача для компаративиста, для философа. И здесь другого пути, кроме как дойти до уровня интуиции и уже из нее всё развернуть, я лично не вижу. Мы же не можем каждому говорить: вживись в иную культуру — и поймешь. Задача в том, чтобы найти подлинно интересубъективный путь, мостик, и я его ищу через те построения, о которых вам говорил.

## Литература

Ахутин А. В. Поворотные времена. СПб.: Наука, 2005.

Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени. М.: Логос: Гнозис, 1994.



- Дубровский Д. И.* Проблема сознания: опыт обзора основных вопросов и теоретических трудностей // Проблема сознания в философии и науке / Под ред. проф. Д. И. Дубровского. М.: Канон+, 2009. С. 5–53.
- Лукашев А. А.* Мир смысла в немногих словах: философские взгляды Махмуда Шабистари в контексте эпохи / Отв. ред. А. В. Смирнов. М.: ООО «Садра», 2020.
- Павлов-Пинус К. А.* Фундаментальные теории (сознания и не только): проблемы, ошибки, перспективы // VOX. Философский журнал. Вып. 21, декабрь. 2016. (URL: vox-journal.org)
- Смирнов А. В.* Смыслополагание и инаковость культур // Россия и мусульманский мир: инаковость как проблема / Отв. ред. А. В. Смирнов. М.: Языки славянских культур, 2010.
- Смирнов А. В.* Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М.: Языки славянской культуры, 2015.
- Смирнов А. В.* Эпистема классической арабо-мусульманской культуры // Ya evam veda... Кто так знает... Памяти Владимира Николаевича Романова / Под ред. И. С. Смирнова; сост. Н. Ю. Чалисова (отв. ред.), Н. В. Александрова, М. А. Русанов. (Сер.: Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности. Вып. LXI.) М.: РГГУ, 2016. С. 299–323.
- Смирнов А. В.* Событие и вещи. М.: ООО «Садра»: Издательский дом ЯСК, 2017.
- Смирнов А. В.* О формализации умозаключения в процессуальной логике. Ч. I // Философский журнал. 2017. Т. 10. № 4. С. 72–92.
- Смирнов А. В.* О формализации умозаключения в процессуальной логике. Ч. II // Философский журнал. 2018. Т. 11. № 1. С. 5–27.
- Смирнов А. В.* Процессуальная логика и ее обоснование // Вопросы философии. 2019. № 2. С. 5–60.
- Смирнов А. В., Солондаев В. К.* Процессуальная логика. М.: ООО «Садра», 2019.
- Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени. Томск: Водолей, 1998.
- Хельд К.* Хайдеггер и принцип феноменологии // Ежегодник по феноменологической философии. М.: РГГУ, 2008.
- Шамилли Г. Б.* Философия музыки. Теория и практика искусства maqām / Отв. ред. И. К. Кузнецов. М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2020.
- Chalmers D.* Facing up to the problem of consciousness // Journal of Consciousness Studies. 1995. No. 2 (3). P. 200–219.
- Dennet D.* Consciousness explained. London: Allen Lane; Boston: Little Brown and Co, 1991.
- Dennet D.* Kinds of minds: Towards an understanding of consciousness. London: Wedenfeld & Nicolson, 1996.
- Hofstadter D.* Fluid Concepts and Creative Analogies: Computer Models of the Fundamental Mechanisms of Thought. N. Y.: Basic Books, 1995.
- Müller K. H., Riegler A.* Mapping the varieties of the second-order cybernetics // Constructivist Foundations. 2016. Vol. 11. No. 3, July. P. 443–454.

- Napoletani D., Panza M., Struppa D.* Agnostic Science. Towards a Philosophy of Data Analysis // Foundations of Science. Springer Verlag, 2011. 16. P. 1–20.
- Penrose R.* The Emeror's New Mind. Concerning computers, minds and the laws of physics. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- Petitmengin C.* Enaction as a lived experience: Towards a radical neurophenomenology // Constructivist Foundations. 2017. Vol. 12. No. 2, March. P. 139–147.
- Pietsch W.* The causal nature of modeling with Big Data // Philosophy and Technology. 2016. No. 29 (2). P. 137–171.
- Smirnov A. V.* «To Be» and Arabic Grammar: The Case of *kāna* and *wujida* // Ишрак: ежегодник исламской философии. 2016. № 7. (Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook. 2016. No. 7.) М.: Восточная литература, 2016. С. 174–201.
- Varela F. J.* Neurophenomenology: A methodological remedy for the hard problem // Journal of Consciousness Studies. 1996. No. 3 (4). P. 330–349.

# РЕПЛИКИ: ФИЛОСОФСКИЕ БЕСЕДЫ

