

✦ Профессиональное кредо

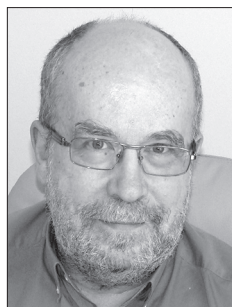
UDC 101.9

1606-951X.2017.2.2225



Ю.М. РЕЗНИК, А.В. СМИРНОВ

ФИЛОСОФИЯ В ПОИСКАХ СМЫСЛА: РЕФЛЕКСИЯ ИНОГО И ИНАКОВОСТИ



***Аннотация:** В новом диалоге Ю.М. Резника и А.В. Смирнова речь пойдёт о расширении парадигмального поля философии, о возможности выбора между двумя типами логик — субстанциальной и процессуальной. В нём раскрываются ключевые положения логико-смысловой теории, разработанной А.В. Смирновым в начале 2000-х гг., а также уточняется ряд понятий, соответствующих процессуальной логике — смысл, осмысленность, субъект-предикатное конструирование и др.*

***Abstract:** In the new dialogue, Yu. M. Reznik and A. V. Smirnov's speech will go about expanding the paradigmatic field of philosophy, about the choice between two types of logics — substantial and procedural. It reveals key theses of the logic of sense theory developed by A. V.*

Smirnov in the early 2000s, as well as clarifies a number of concepts relevant to the process-based logic — meaning, meaningfulness, sub-object-predicate construction, etc.

***Ключевые слова:** философия, культура, бытие, предельные основания, смыслы, субъект-предикатная связка, осмысленность, действительность, целостность, иное, инаковость, рефлексия.*

***Keywords:** philosophy, culture, being, the ultimate grounds, meanings, subject-predicate ligament, meaningfulness, validity, integrity, other, otherness, reflection.*

***Обращение к читателям:** Уважаемые читатели! Начну с краткого представления академика А.В. Смирнова. Он — известный философ, специалист в области арабо-мусульманской философии и автор собственной логико-смысловой теории. Ему принадлежит огромное число фундаментальных трудов и учебников в самых разных областях философского*

Резник Юрий Михайлович — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН (Москва). E-mail: reznik-um@mail.ru;

Смирнов Андрей Вадимович — академик РАН, доктор философских наук, директор Института философии РАН (Москва). E-mail: ori@iph.ras.ru.

знания, в т.ч. в области истории философии, логики, этики, эстетики. У меня даже дух захватывает от многообразия тем и проблем, которые он затрагивает в своих работах. Поэтому брать содержательное интервью у него необычайно трудно. Для этого нужно, как минимум, разбираться в некоторых из этих областей. А мне не хватает ни знаний, ни опыта, чтобы охватить мысленным взором всё масштабное творчество Андрея Вадимовича.

На персональном сайте А.В. Смирнова приводятся основные положения его логико-смысловой теории, а также списки публикаций и проектов. Их объем и тематическое разнообразие поражает воображение. Но все они объединены сравнительно-философскими исследованиями, которые выступают своеобразным «мостиком» между предложенным им обоснованием логики смысла и пониманием текстов арабской философии. Наиболее полно этот подход изложен в монографии 2015 г. [2].

В нашей беседе с академиком А.В. Смирновым я хотел бы сосредоточить внимание на обсуждении двух тематических блоков («Логико-смысловая теория» и «Сравнительная философия»), которые в определенной комбинации являются, на мой взгляд, стержнем всего его философского творчества. Для этого мне придётся выработать свой подход к анализу данной комбинации, который я обязан предъявить своему собеседнику перед началом беседы. Он включает в себя набор элементарных средств, позволяющих выстроить пространство нашего диалога.

Первая группа средств связана с обнаружением свойств Иного (и инаковости), которые заключены в Культуре и Смыслах Другого. Мне бы хотелось понять, как А.В. Смирнов представляет свой путь к постижению Иного, используя логический анализ смысла и богатейший материал арабо-мусульманской философии, который недоступен мне и большинству читателей в силу существующего языкового барьера.

На мой взгляд, Иное есть онтологическая конструкция, которая обнаруживает себя в трансцендентном и обладает всеми признаками субъектности. Иной (Иное) как субъектность выступает в различных модификациях или образах — Другого, Чужого и пр. «Можно предположить, конечно, что речь идет о культурном происхождении этих различий между разными другими (Свой — Чужой — Враг — Иной). Но более существенными критериями региональной дифференциации персональной реальности являются собственно онтологические различия: возможность/невозможность, желание/нежелание, содействие/противодействие участию в событиях или делах конкретного Другого.

Возможность, желание и содействие имеют отношение к событиям своего Другого, находящегося со мной в одной системе координат, невозможность и нежелание, но без активного противодействия — к чуждому Другому, который находится в противоположной системе координат. Наконец, невозможность и противодействие характеризует межрегиональное взаимодействие Я и Врага» [1, 459].

Допускаю, что у моего собеседника имеется совершенно другая трактовка Иного, соответствующая, разумеется, содержанию его теории. Но, чтобы разговор получился интересным, мне важно найти у него близкие концепты, которые хоть в какой-то мере помогут разобраться в его текстах. Мне ещё предстоит понять то, что касается его концепции Иного и инаковости. Но очевидно, что нас связывает с А.В. Смирновым — стремление расширить горизонты философского знания и обогатить его новыми подходами.

Мне интересно проследить связь логико-смысловой теории собеседника, с одной стороны, и других, близких мне направлений философии (в первую очередь — феноменологии и экзистенциализма), с другой. А ещё хотелось бы применить данный подход к анализу российских реалий и проектированию адекватной модели цивилизационного развития.

Но это зависит не только от меня, но и от готовности моего собеседника поделиться своими знаниями и опытом.

Второй приём относится к использованию игровых форм в построении диалога. В качестве участников нашей беседы я хочу пригласить символические фигуры Автора и Читателя, Деятеля и Наблюдателя, Творца и Критика, Учителя и Ученика, которые помогут нам разобраться в обсуждаемых проблемах. Активно-созидательные типы (Автор, Деятель, Творец, Учитель) предлагают и разворачивают своё понимание обсуждаемых проблем, а активно-созерцательные типы (Читатель, Наблюдатель, Критик, Ученик) ожидают развития событий мысли, чтобы воспользоваться её плодами или выразить своё отношение. При этом своего собеседника я буду рассматривать в активно-созидательной и комбинированной позиции, соединяющей в себе черты Автора, Деятеля, Творца и Учителя, а себя — преимущественно в активно-созерцательной позиции, которой соответствуют роли Читателя, Наблюдателя, Критика и Ученика.

Использование ролевого репертуара названных выше фигурантов облегчит для меня восприятие творчества А.В. Смирнова, поскольку я отдаю себе отчёт в том, что на глубокое знакомство с ним мне пришлось бы потратить несколько лет своей жизни. Читатель во мне с предвкушением ожидает встречи с Автором, а Критик ищет повод, чтобы выразить своё несогласие Творцу по поводу недостаточно обоснованных им высказываний. Наблюдатель же осторожно выжидает в стороне. Ему интересна нить событий, а не только целостный замысел Деятеля. И лишь Ученик испытывает искреннее чувство благодарности Учителю за возможность приобщиться к источнику его знаний.

Ю.М. Резник

Резник Юрий Михайлович: Андрей Вадимович! Я рад продолжению нашего разговора о философии. На этот раз речь пойдёт о содержательной стороне Вашей философской деятельности.

У Вас свой особый стиль в философии. Я не могу его соотнести со стилем философствования других коллег. Всё-таки у большинства из них преобладает академический стиль. В этом смысле Вы — не традиционный академик. У Вас есть одна особенность: Вы принципиально не даете никаких определений в устном или письменном тексте. Вы не вещаете, а размышляете. Мысль Ваша плавно течёт, обрастая по ходу смысловыми оттенками и значениями. Читая Вас, невольно ждешь, когда же будет кульминация и Автор расставит все акценты. Но этого не происходит.

Я, изучая Вашу последнюю книгу [3], вижу в ней много общего с некоторыми моими догадками. Безусловно, всё это мне интересно, но складывается такое впечатление, что большая часть Ваших текстов оказывается вне общего обсуждения в сообществе. Даже Ваша заявка на программу «Философия сознания» не получила поддержки, хотя это мощное направление, требующее коллективных усилий в его развитии.

Мне показалось, что Вы переросли арабо-исламскую философию, вышли на более высокий теоретический уровень исследований. Вы называете его сравнительной философией. И эта линия у Вас намечалась давно, как только Вы заявили о своём логико-смысловом подходе и начали отходить от историко-философской традиции. Теперь же Вы претендуете на собственную исследовательскую программу. Например, я в Ваших текстах увидел соединение элементов аналитической и классической философии, филосо-

фии языка и феноменологии. Это делает Вас достаточно самобытным исследователем, поскольку Вы постепенно нащупываете новый академический стиль философских исследований.

Я бы хотел сосредоточиться на обсуждении Вашей логико-смысловой теории и сравнительного подхода. Конечно, они помогают Вам глубже понять арабо-исламскую традицию в философии. Но они шире по своему содержанию, чем указанная традиция. Вы уже вышли на метауровень и, как мне кажется, невольно вступили в противоречие с некоторыми коллегами, которые специализируются в области философской эпистемологии. Мне было бы интересно услышать их мнение о Вашем повороте к философии сознания. Подозреваю, что не все коллеги достаточно внимательно читали Ваши последние книги. Увы, мы выпускаем книги, присутствуем на презентациях, но всё же непонятно, насколько глубоко мы вникаем в тексты друг друга.

Смирнов Андрей Вадимович: Спасибо за сказанное ранее. Согласен, что у нас пока не сложилось общего проблемного поля. Есть яркие заслуженные личности, и мы их знаем и читаем. Но почему-то у нас пока не получается, по большому счету, общего разговора. Как это происходит, например, в школе аналитической философии: реакция на каждое высказывание, последовательное выстраивание дискурса. У нас этого нет потому, что нет общего поля отечественной философии, нет понимания вписанности в какую-то традицию. Может быть, должно пройти какое-то время. Сейчас мы видим, как множатся всякого рода Чтения, и это хорошо.

Тем самым мы нарабатываем собственную традицию, собственный культурный слой, говорим о том, что с каждым новым поколением не отбрасываем то, что было раньше, не начинаем с нуля, а опираемся на своих предшественников. Может быть, так мы дойдем и до обсуждения общих проблем, преодолеем нынешнюю раздробленность и порой даже отчужденность.

Ю.М.: Ну что ж, после такого предисловия можно приступать к разговору о настоящем. Начнем с обсуждения некоторых положений Вашей теории, с которыми мне удалось познакомиться.

Теория

Ю.М.: Андрей Вадимович! Меня волнует главный вопрос. Это вопрос об истоках Вашей логико-смысловой теории. В чём состоит Ваша собственная попытка как Творца «дойти до предельных оснований»? Как и каким образом появилась Ваша авторская теория? Что предшествовало в личностном и профессиональном планах её созданию? Почему Вы выбрали такое название для неё? Это интересно всем фигурантам нашего разговора. Но особенно это интересует меня как Читателя.

А.В.: Как я пришел к такой жизни? Когда я начинал, у меня не было никакой специальной задачи построить особую теорию. Мне лишь хотелось понять те тексты, которые я переводил. А переводил я их письменно, уже имея неплохой опыт переводческой работы. Так сложилась жизнь, что несколько лет после института я не мог пойти по академической линии, а работал как профессиональный переводчик. Все виды переводческой деятельности: устный и письменный перевод, синхронный перевод, работа с делегациями на самом высоком уровне. Пришлось овладеть всеми переводческими трюками. Я знаю, как достичь успеха в выполнении коммуникатив-

ной функции в переводе, как замазать своё непонимание, как сделать так, чтобы собеседники не реагировали на «ляпы» друг друга, резкости и взаимное непонимание. Я вполне овладел всей этой техникой, которой владеет любой профессиональный переводчик.

После я начал переводить философские тексты. Первый перевод был для книги М.Т. Степанянц «Философские аспекты суфизма». Но здесь я принял для себя принципиальное решение: никаких переводческих уловок. Именно потому, что я очень хорошо знал, как это делается, я не хотел к этому прибегать в переводе философских текстов. Итак, воздержание от уловок переводчика, смысл которых — замазать непонятность или сделать непонятное понятным. Или даже совсем малое: убедить себя, что «на самом деле» всё понятно. Ведь функция переводчика — сделать понятным для другой культуры то, что сказано исходной (изучаемой) культурой. Но есть некоторая грань: то, что не понятно ему, может ли он превратить в понятное для читателя или он не имеет права это делать?

Здесь возникает масса технических проблем, и это имеет прямое выражение в технике перевода. Например, транслитерация терминологии или ее перевод и многое другое. Сейчас я понимаю, что была экзистенциальная установка — говорить в переводе только правду, в которой я уверен абсолютно, без тени сомнения — хотя тогда я ее не рефлексировал, не осознавал. Кроме того, перевод текста невозможен без осмысления того, что сказал автор, а для этого надо вникнуть в его систему терминологии, в ее внутреннюю логику, задающую ход рассуждения. А эту логику нужно уловить. Вот отсюда всё шло.

До сих пор я сохраняю установку, которая не всегда наблюдается у исследователей, — установку на уважительное отношение к чужому тексту, тексту чужой культуры, на то, чтобы не превращать его сразу в понятный для себя. Инаковость в этом смысле понимается как отстраненность, сохранение дистанции. При всём том, что твоя задача как переводчика, интерпретатора, исследователя — преодолеть дистанцию, но — преодолеть, сохраняя и уважая ее. Это и искусство, и строгая вещь, потому что здесь нужно работать с понятиями, с логикой.

Когда я работал с понятийным аппаратом, то заметил ряд системообразующих категорий в арабских текстах, встречающихся системно в текстах разных областей — права, вероучения, философии, художественной литературы, — которые не находят прямого, удовлетворительного соответствия в европейской культуре, в нашем терминологическом тезаурусе.

Дальше — больше. Нужно ответить на вопрос: каково соотношение между этими категориями, как они влияют друг на друга, какова логика этих связей? А дальше мы выходим на фундаментальные вещи, связанные с организацией теоретического пространства текста, мышления вообще. И здесь мы должны ответить на вопрос: какой логикой это пространство задается? Возьмем понятие тезауруса. Если мы понимаем под тезаурусом список ключевых терминов, соединенных между собой логическими связями, которые образуют благодаря такой соединенности некие гроздья, созвездия, то для того, чтобы понять любой включенный в тезаурус термин, нужно «пройти» все или почти все связи этого тезауруса.

Невозможно понять термин из такого тезауруса, просто приравняв его к какому-то термину из нашего теоретического тезауруса, пусть даже и с оговорками. Такая работа занимает очень много времени. Приходится работать с собственным непонима-

нием, когда ты оказываешься на грани отчаяния: ведь нужно идти вперед, работать, выдавать продукт, исследования, но подлинного понимания и удовлетворения нет, потому что не можешь предсказать, куда будет двигаться текст, как будет разворачиваться рассуждение. Ведь мы понимаем собеседника или понимаем текст, им созданный, если можем предсказать его поведение, хотя бы ближайшее. А здесь этого нет.

Когда я входил в свою профессию, в арабистику, в 1980-е годы, у нас были хорошие связи с арабскими странами, и в самом арабском мире всё было спокойно. Мы много туда ездили, были делегации. Сирия стала для меня второй родиной, как и другие арабские страны. Я их очень люблю. И этот опыт оказался крайне важным для меня. По-настоящему понять культуру, не имея опыта живого общения с ее современными носителями, невозможно. Конечно, одно дело — классическая арабомусульманская культура, которой почти полторы тысячи лет, и другое — современность. Это разное, но все-таки не совсем разное. И путь к классической культуре лежит через общение с её современными носителями. Думаю, что, не имея плотного опыта общения, который мне подарила судьба, вряд ли бы я смог понять непроговариваемое в тексте. Текст вербализован, но какие-то вещи остаются непроговариваемыми, хотя ясными для всех носителей культуры. Может быть, именно потому, что они всем носителям ясны, они и не проговариваются. Однако для нас, носителей другой культуры, эти вещи не ясны. В конечном счете перед исследователем стоит задача конденсировать их в теоретических формах, которые могут быть объективированы и которые можно сообщить другому.

Ю.М.: Мне очень интересно то, что Вы говорите о непроговариваемом, технике работы со своим собственным непониманием. Здесь как раз проявляется Ваша попытка дойти до предельных оснований. Кстати, с раздела о предельном основании начинается Ваша книга «Событие и вещи» [3]. Я прочел дважды этот раздел, стремясь докопаться до Вашей методологии. Но поскольку у Вас не вычленены определения ключевых понятий, и нужно всякий раз прорываться к тому, что Вы наращиваете, добавляете, дополняете, то это сделать оказалось нелегко.

Вы не случайно любите повторять про игру красок в тексте. Подозреваю, что речь идёт о смысловых переходах между понятиями. Например, Вы пишете: «...предельное основание не вне, а внутри всего, с чем мы имеем дело; оно ничто из всего, но и не что-то другое, не что-то внешнее и ограничивающее его (то самое “всё”, с чем мы имеем дело» [3, 15]. Вы часто любите повторять выражение «то, с чем мы имеем дело». Скорее всего, Вы имеете в виду осмысленность, о чём мы будем ещё говорить далее. И тут важно, что она не обнаруживается в трансцендентном или даже в трансцендентальном, т.е. в том, что находится за пределами опыта. Но это то, что делает сущее сущим или вещь вещью.

Но тогда получается, что, если мы не трансцендируем, то следует рассматривать это предельное основание как нечто имманентное вещи, явлению, событию. Правильно ли я Вас понял?

А.В.: Здесь вопрос в том, хороша ли эта оппозиция — имманентное/трансцендентное для того, чтобы схватить то, о чем я хочу сказать. Вы правы — нет конечных определений, потому что, может быть, мы говорим о том, что не может быть определено. Мне всегда казалось, что задача философии — это выстроить некое абсолютное знание. Но абсолютное не в том смысле, что оно будет перечислять все предметы, а в том, что оно не будет опираться на догматически предпосланные основания, потому что любая предпосланность делает знание не абсолютным, и что оно будет показы-

вать основания всего, о чем будет идти дальше речь. Желание обнаружить такое основание для европейской культуры достаточно характерно: свести весь мир воедино в этом концентрированном знании. Потом из неудачи этой попытки философии достичь абсолютного знания вырастают отдельные науки, которые принимают на веру определенные послылки, не задаются вопросом об их оправданности и только поэтому могут строить последовательное рациональное знание.

Ю.М.: *Правильно ли я Вас понял, что речь идёт об аксиоматике последовательной теории, т.е. об основаниях, которые задаются и не оспариваются?*

А.В.: Конечно. Например, о картине мира, которую принимает та или иная наука: что для нее является существующим, что выпадает из поля зрения и т.д.

Итак, философия как абсолютное, т.е. беспредпосылочное, знание. Когда-то Николай Кузанский загадал величайшую загадку: как свернутое становится развернутым и как развернутое сворачивается, оставаясь при этом абсолютным? Один из способов подойти к решению этой загадки – рассмотреть сознание как способность образовывать субъект-предикатную склейку, в которой субъект и предикат, с одной стороны, различны, а с другой – неразличимы. Ведь в любой вещи мы можем вычлени её саму, с одной стороны, и её атрибуты – с другой. Это – исходная, неотменяемая логика осмысления мира, заданная вот чем: чтобы говорить об изменении, в том числе – чтобы отрицать его, как элматы, необходимо *прежде того* иметь понятие неизменной вещи, вещи как таковой.

Без этого мы не сможем различить две разные вещи и два состояния одной и той же вещи. Раз вещь меняется, хотя и остается самой собой, значит, есть вещь и есть её атрибуты. Следовательно, есть субъект-предикатная склейка. Но эта склейка – без клея. Эта загадка предикации безумно проста, потому что с предикацией мы имеем дело всё время. И в то же время – глубока и неразрешима, если попытаться ответить на вопрос: как происходит это склеивание? Такая склейка – это то, от чего мы не можем уйти ни в своей речи, ни в своем мышлении, ни в построении развернутой картины мира. Вот где абсолютное, т.е. не опирающееся ни на что предпосланное: способность предикации, способность склеивать субъект и предикат, а значит, разворачивать свернутое и сворачивать развернутое. Вот почему я говорю об этой способности как о том, что не является трансцендентным или трансцендентальным – это не то, что предпосылается, а то, что *делается* неким образом.

Ю.М.: *Вы имеете в виду то, что не имманентно самой вещи, но в то же время наполняет её смыслом?*

А.В.: Да. Это то, что, осуществляясь, и есть наш опыт. Это – вещь в нашем восприятии, предложение в нашей речи, потому что мы, в отличие от животных, говорим предложениями, в которых есть как минимум подлежащее и сказуемое.

Это – совершенно фундаментальный факт, который упускается из виду под влиянием моды на семиотику, теорию знаков, логицизм. Это всё очень хорошие вещи, и там много интересного было открыто. Но целостное предложение нельзя понять как знак; только слово, и то с большими оговорками, может быть понято как знак. Поэтому субъект-предикатную склейку нельзя считать знаком. В этом заключается проблема, и здесь обнаруживается граница семиотического подхода.

Дальше уже надо говорить о вариативности субъект-предикатного склеивания. Оно осуществляется по разным «технологиям», которые могут быть вычленены на фундаментальном уровне, на границе сознательного и бессознательного, где они толь-

ко входят в поле осознания. Далее они кристаллизуются, могут быть схвачены строго, формально-логическим образом. А также – в логике языка, прежде всего, в его синтаксисе. Базис синтаксиса – это субъект-предикатное конструирование, благодаря чему получается предложение. Дальше – в развернутых терминологических системах, а также – в невербальной сфере.

Ю.М.: У читателей может сложиться впечатление, что то, что Вы называете предельным основанием, т.е. то, что делает вещь вещью, наделяя её каким-то смыслом, формируется отдельно для каждой вещи. Или оно всё же универсально? Из Ваших последних слов я понял, что субъект-предикатная склейка – это универсальный механизм конструирования бытия.

А.В.: Вы совершенно точно ухватили суть. И для меня сейчас это – самый главный вопрос, потому что в том виде, в каком я сейчас его ухватываю, получается, что это – именно универсальный механизм в пределах данного языка, данной культуры, данного типа мышления. А каково соотношение между единичной вещью, её неповторимостью – и этой универсальностью? Субъект-предикатная склейка образует любую вещь – но каждая вещь индивидуальна. Она склеивается каждый раз по-своему или по универсальным механизмам? Но где тогда в нее привходит «свое», ее особенное? Это очень серьезный вопрос для меня. Я сейчас пытаюсь найти подходы к тому, чтобы понять, что такое так называемая «субъективная реальность», что такое то, что в аналитической философии понимают под квалиа – качественным многообразием вещи.

Качественное и логическое – могут ли перетекать друг в друга? Ведь логика понимается как абстракция от качественности, как универсальная форма, которая не зависит от качественного, содержательного наполнения. Логическая форма готова вместить любую содержательность. Но мир вокруг нас никогда не бывает абстрактным, свободным от этой качественности, так же, как не бывает вокруг нас абстрактных вещей. Это – наша конструкция, которой мы оперируем. Но странным образом именно эти, очищенные от качественного наполнения знания (математическое/логическое знание, естественно-научное математизированное знание) приложимы к качественному миру, являют его истину.

Таким образом, в том, как устроена наука, как устроено это сочленение знания и действительности, есть подсказка к тому, что между абстрактно-логическим и содержательно-качественным должен быть «интерфейс»: они должны как-то «понимать» друг друга, быть представлены друг для друга. Но пока ни в философии, ни в науке, ни в логике нет решения этого вопроса, нет его отчетливой постановки – потому и нет, что нет решения, как одно может перетекать в другое. Наоборот, решением считают их разведение. Но нам-то нужно их свести.

Ю.М.: Мне кажется, Андрей Вадимович, это придало бы Вашей теории некую завершенность (см. прим. 1). Поскольку Вы привыкли работать с непониманием (и непроговариваемым), то имейте в виду, что большинство Ваших читателей добиваются четкости и ясности. Ваш стиль философствования не всегда разделяется другими исследователями. Многие из них не привыкли так мыслить и считают, что это – просто интеллектуальная игра, умственные упражнения, но никоим образом не последовательная разработка проблемы.

А.В.: Есть определенная сложность для читателя в том, чтобы ухватить суть дела. Любое последовательное рассуждение предполагает определенную логику развора-

чивания, иначе оно кажется малоосмысленным. Эта логика, в конечном счете, стекается в логику субъект-предикатного склеивания. Именно от этого зависит восприятие развернутых построений как логичных и понятных или, наоборот, путаных. Но возможны не одна, а две логики субъект-предикатного конструирования, субстанциальная и процессуальная, причем именно равноправные, полноценные логики. Вот это непривычно. На субстанциальной логике строится европейская традиция. А процессуальная логика, которая не привычна для европейского мыслителя, была развита в арабской традиции.

Конечно, и в европейской мысли были попытки найти альтернативу субстанциализму – например, Гераклит с его вечно обновляющимся Космосом, попытка Уайтхеда построить философию процесса. Конечно, и европейский мыслитель прекрасно понимает, что мир не застыл, что зеноновская стрела все-таки летит. Другое дело – как это рационально описать, как избежать противоречий. Что есть некоторые изменения субстанции, это всем понятно. Это и понимают обычно под процессом в европейской мысли. Но процессуальная логика – это не то, что описывает изменения субстанции, а то, что берет процесс как первичную, онтологическую данность. Мне кажется, что самое глубокое понимание процесса в этом смысле дано у Бергсона, в его проникновении в процесс не в смысле изменения субстанции. Слово «онтологическая» в данном случае становится неточным, потому что речь идет не о бытии. Ведь о процессе нельзя сказать, что он бытийствует.

Ю.М.: *Он течет, протекает, осуществляется?*

А.В.: Скорее базовым является протекание, но не в смысле временного изменения. Это трудно схватить и с этим невозможно согласиться человеку европейской традиции, потому что любое протекание, как обычно думают и даже, я бы сказал, ощущают, бывает только и именно во времени. И для человека данной традиции это аксиоматично, если не брать современные сверхсложные физические представления, где с пространством-временем происходят удивительные вещи. Но все-таки для обычного человека события погружены во время. Пространство – это вместилище субстанциальных вещей, а время существует как «рамка» для событий и действий.

Но что, если время не является первичным «вместилищем» событий? Что, если действие первично? Причём действие, совершающееся не во времени, а осуществляемое как первичная реальность? Это и есть протекание. Это то, на что указывает Бергсон в своём «Введении в метафизику». Действие вне длительности. Если мы помещаем его во временное измерение, оно, говорит Бергсон, перестает быть самим собой, становится чем-то другим, чередой вневременных актов.

Ю.М.: *У меня возникло одно сомнение. Мне показалось, что Ваша книга «Событие и вещи» развивает одну из тенденций, которую выразил М. Хайдеггер в его работе «Бытие и время». События у Вас представляют временный ряд, вещи относятся к субстанциальному ряду. Но это, как я понимаю, моя натяжка. На самом деле Вы здесь реализуете совершенно другой подход, пытаетесь показать, что событие есть не что иное, как система вещей. И тогда категории «время» (как череда событий) и «пространство» (как вместилище вещей) характерны только для субстанциализма. А в процессуальной логике они приобретают иные значения. Так ли это?*

А.В.: И так, и не совсем так. Моя идея, кратко говоря, заключается в следующем: наше сознание, от уровня чувственного восприятия и заканчивая теоретической рефлексией, может быть уподоблено призме. Используем эту метафору. Тогда событие –

это бесцветный *пучок света*, который мы не видим. Ведь бесцветный цвет вокруг нас — это то, что делает возможным видение, но видим мы всегда что-то цветное. Сознание — это призма. Призма, через которую проходит этот бесцветный свет, это то, что находится *до* субъект-предикатной склейки. Событие для меня — это то, что предшествует склейке, это — не вещь в себе.

Ю.М.: *Но ведь субъект-предикатная склейка — это один из механизмов сознания?*

А.В.: Призма, которая разлагает бесцветный цвет на разные части спектра, или, если приближать к моей терминологии (и делению на субстанциальную и процессуальную логики), указывает на способ склеивания субъекта с предикатом. В случае субстанциальной логики это склеивание основано на определенной пространственной интуиции попадания субъекта в пространственную область предиката, что хорошо выражено кругами Эйлера. Последние не нуждаются ни в каком доказательстве, но в то же время демонстрируют формальную логику и логику обыденного языка, т.е. соотношения подлежащего и сказуемого. Дело не в том, что формальная логика определяет язык или наоборот, а в том, что это — разные способы проговаривания, реализации изначальной интуиции. Интуиция, если брать нашу метафору, встроена в призму сознания, еще не проговорена в словах, невербальна и неосознаваема, но может быть показана в каких-то образах, в картинках и дальше вербализована. Однако любая сложная вербализованная конструкция восходит к этой интуиции. Субстанциальная логика построена на этой пространственной интуиции.

Другая исходная интуиция — интуиция протекания. Она предполагает иную связанность субъекта с предикатом. Это проявляется и в языке, во всяком случае, в арабском, в иврите, возможно, в других семитских языках. И дальше в формализованных рассуждениях, в доказательствах, в системах терминологии, в том, как устроена культура, как устроено общение людей между собой, как устроено понимание Я, потому что всё это, в конечном счете, завязано на фундаментальную интуицию.

Сознание — это как бы призма, дающая два возможных цветовых пучка, которая разлагает на них входящий поток бесцветного света. Так событие становится своеобразным сырьём для нашего сознания, переплавляющего его в две всегда возможные системы вещей — субстанциальную либо процессуальную. И если бы мы осознали собственное сознание, если бы могли управлять его работой, то могли бы по своему желанию переключаться между этими логиками, между этими цветовыми пучками, по-разному видеть мир.

Ю.М.: *Получилось бы панорамное видение, при котором предмет мысли видится одновременно с разных углов зрения. Следуя далее Вашей логике, можно предположить, с одной стороны, что сознание — это цветовые импульсы. Событие же можно рассматривать как момент пульсации. С другой стороны, сознание — это призма, которая окрашивает в разные цвета эти импульсы, формируя сгустки света. Также как мы не можем видеть воздух (эффект «бесцветного света»). Кстати, сравнительно недавно вышла книга А.П. Огурцова и С.С. Неретиной «Онтология процесса». Как их идеи соотносятся с Вашей позицией?*

А.В.: Книга великолепна сама по себе, как и другие труды обоих уважаемых авторов. Лично для меня книга служит фундаментальной иллюстрацией к тому, что я говорю. Процесс в ней понимается, прежде всего, как изменение субстанции, т.е. встроена в субстанциальную картину мира, даже если процессуальность задумывается как некая альтернатива. Но настоящей альтернативой она может оказаться, толь-

ко если на всех этажах, о которых я говорил (исходная интуиция, логика языка, формальная логика, логика рассуждения, логика культуры), эта альтернатива выстроена последовательно и именно как альтернатива. Если мы хотим выстроить альтернативу только на уровне речи, то ничего у нас не получится. Потому что все эти этажи будут не альтернативными, а теми же субстанциальными.

Ю.М.: Скажите честно, Вы делали над собой усилия, когда писали эту книгу, сознательно настраивая себя на процессуальный подход?

А.В.: Нет, он органичен для того материала, с которым я имел дело. Книга выросла из неожиданно возникшей дискуссии в исламоведческой среде на одном из наших семинаров. Точнее, перед ним, когда шел свободный разговор, и я бросил замечание, что харф — это не фонема. И это вызвало резкое неприятие со стороны филологов, которые привыкли к сосюрговской парадигме, которая настраивает на убежденность в том, что так не бывает. Не бывает, чтобы в языке не было фонем, потому что тогда терминологический аппарат современной лингвистики будет не универсальным, а язык науки должен быть универсальным. Если вы имеете дело с языком, то его звуковой состав должен описываться фонематически — это своего рода априорная теоретическая установка.

Я исходил из «теории харфа», созданной отечественной школой арабистики, о которой знал еще со студенческих времен, хотя специально в этот вопрос не вникал. Дело в том, что арабская языковедческая традиция, которая развивалась в арабском мире начиная с VIII в., — это очень серьезная теоретическая наука, одна из самых высокоразвитых, и она однозначно свидетельствует о том, что вы не можете осмыслить базовую категорию, описывающую атом языка — харф, через понятие фонемы. Я это знал, но никогда подробно этим не занимался, потому что я не лингвист.

Тем не менее я бросил это замечание. Это вызвало неприятие. Мы стали разбираться. Я высказал еще один тезис, который считал (и считаю) очевидным: арабский корень не имеет значения (арабский корень — это три харфа). В отличие от европейских языков, где корень — это либо «настоящее» слово, либо то, в чем настоящее слово угадывается, как в слове «словесный» за корнем «слов-» угадывается исходное «слово». А арабский корень в принципе бессмысленный. Это однозначно следует из теории указания на смысл, принятой в арабской языковедческой традиции.

Этот тезис также встретил удивление и неприятие со стороны коллег. Но надо отметить, что исламоведы, с которыми мы говорили, — иранисты, а персидский язык устроен иначе, нежели арабский, поскольку персидский — это индоевропейский язык.

Меня это взаимное непонимание задело, и я решил во всё разобраться. Пришлось детально вникнуть в классическую арабскую теорию языка. Это довольно сложно устроенные тексты со своим утонченным категориальным аппаратом и очень подробно разработанной проблематикой. В мире не так много ученых, кто действительно тщательно изучает эти тексты, поскольку для того, чтобы начать понимать их, приходится затратить немало времени и усилий, чтобы овладеть терминологией и проблематикой. Зато потом эти усилия вознаграждаются сторицей.

Когда я вник в эти тексты, то увидел, что эта многовековая традиция совершенно единогласно свидетельствует о том, что харф не может быть истолкован как фонема, буква, звук, т.е. вообще не может быть истолкован в базовых категориях европейской лингвистики, современной и традиционной, которые опираются на субстанциальную логику. Чтобы правильно понять, что такое харф, как устроена арабская язы-

ковая теория и как устроен сам арабский язык, необходимо переключиться на процессуальную логику, где базовым является процесс, а не субстанция.

Ю.М.: *А можно сказать, что исламская культура, исламская цивилизация построены на этой логике?*

А.В.: Да, конечно. Ведь что делает мусульманина мусульманином? Любой мусульманин ответит: таухид — единобожие. Но ведь единобожие надо понимать не только в субстанциальном смысле, что Бог один, а еще и в том смысле, что Бог является творцом. Вот где основной акцент. Без этого нет исламского вероучения, это его центр. Известный хадис ориентирует верующего на то, чтобы задумываться не о самости Бога, а о его дарах, о том, как он взаимодействует с миром. Важнейшее из них — это божественное творение. А творение и есть процессуальная связь между творцом и творимым. Это задает исходную парадигматику

Ю.М.: *Андрей Вадимович, можно по ходу задать Вам два коротких уточняющих вопроса? Первый вопрос. Вот Вы встретили непонимание в исламоведческой среде, вступили в конфликт с лингвистами. Пусть они не совсем арабисты, но все равно это был принципиальный спор. Из-за этого отчасти возник замысел Вашей книги. Вам не кажется, что нечто подобное происходит с дискуссией по проблемам сознания и в нашем институте? Вы который год говорите, что нам нужно разрабатывать философию сознания. И то, как Вы понимаете сознание, а мы об этом еще вспомним, может вызвать вопросы у коллег. Не случайно свою предыдущую книгу Вы начинаете с вопроса «как возможно сознание?» [2]. Мне кажется, Ваша трактовка сознания весьма провокационная. И, возможно, она задевает интересы тех, кто давно в институте (и не только) занимается проблемами познания и сознания, работая в субстанциальной логике. Как быть тогда с непониманием коллег? Или лучше всё оставить, как есть? Пусть каждый исследователь работает по своей программе.*

При этом Вы скромно умалчиваете свои заслуги, хотя на самом деле уже давно разрабатываете философию сознания. То, что это делается на богатейшем материале арабо-исламской философии, только делает Вам честь. И здесь, как мне кажется, произошел качественный скачок в понимании сознания, который не стоит недооценивать. Вы уже перестали быть просто философом-арабистом, хорошо знающим оригинальные тексты и имеющим свои концепции. Вы вышли на уровень процессуального осмысления сознания, рассматривая его в сравнительном контексте. В этой связи мне думается, что Ваш нынешний сектор уже пора оставить кому-нибудь из молодых ученых и заняться фундаментальным направлением, которое Вас уже зовет, а Вы по инерции еще позиционируете себя как специалист-арабист. Однако я могу заблуждаться.

А.В.: Для меня изначально существовали два разных направления, два разных интереса — арабистический и философский — которые только на определенном этапе моей жизни сблизились и, наконец, сошлись.

Я уже говорил, что Николай Кузанский шесть веков назад загадал очень простую загадку: как развернутое становится свернутым и как свернутое разворачивается? В самом деле, мы каждый день разговариваем, думаем, воспринимаем окружающий мир, пишем текст, и всякий раз это — сворачивание развернутого и разворачивание свернутого.

Когда мы выстраиваем свою речь, мы разворачиваем то, что в нас свернуто. Мы же не можем сказать, что в нас уже есть этот текст, который мы просто зачитываем, как диктор. Мы текст продуцируем. А откуда он берется? Из какого-то свернутого

состояния. То же самое происходит и с нашим собеседником, который, слушая наш текст, сворачивает его. Есть люди, обладающие фотографической памятью, которые просто всё запоминают буквально, но это — редкий случай.

Вопрос сворачивания-разворачивания и есть вопрос о том, как устроено наше сознание, как оно функционирует, что такое смысл. Смысл — это всеобщая связанность, еще не конкретизированная, — та, где нет субъектности. До субъект-предикатного склеивания. Когда мы получаем субъектность, то получаем конкретизацию, окрашивание, качественное своеобразие, получаем развернутую вещь, мысль.

Ответ на вопрос «как работает сознание?» лежит здесь. Наверное, это нужно подводить под категорию философии сознания.

Ю.М.: *И второй вопрос: учитывая то, что Вы считаете ядром сознания (субъект-предикатное конструирование), можно ли на этом основании отнести Вас к сторонникам конструкционизма или конструктивизма? Как известно, свою теорию личных конструкторов Дж. Келли называет конструктивистским альтернативизмом (см. прил. 2). Заранее приношу свои извинения за такие параллели. Конечно, у Вас другой масштаб исследований, чем у Келли. Вы занимаетесь изучением универсалий культуры с позиций логико-смыслового подхода, а он разрабатывает конструктивистский подход применительно к анализу личности.*

А.В.: Если конструктивизм в целом строится в посткантовской парадигме, то мне это близко. Но все-таки я не кантианец, хотя определенная близость имеется. Дело в том, что конструктивизм предполагает оперирование какими-то элементами, из которых конструкция создается. Что это за элементы, как правило, не спрашивают, берут готовые. А мне интересно, откуда эти исходные элементы могут взяться.

Поэтому мне бы хотелось достичь такого состояния, когда конструктивизм превратится в настоящее творчество, когда мы сможем из свернутости разворачивать конструкцию, а не выстраивать её из готовых элементов. Знаете, что такое «отверточная сборка» в автомобилестроении? Вот мы сейчас на этом уровне работаем и со знанием. Мы из каких-то готовых деталей, которые неизвестно откуда берутся в нашем сознании, конструируем отверточной сборкой интересные конструкции.

Но вопрос заключается в том, откуда берутся исходные детали и как мы их можем изготавливать. Мне бы хотелось создать, если хотите, трехмерный принтер, который может сделать всё, что угодно. Не строить дом из готовых панелей, а напечатать его. Но для этого нужно понять, как первичный материал нашей речи и того образа внешнего мира, который есть в нашем сознании, возникает. Для этого нужно решить серьезную задачу: как формальность склеена с качеством, как из формализма может быть получена качественность, тогда как обычно предполагается, что, наоборот, их нужно разделять.

Ю.М.: *А возможна обратная постановка вопроса: как качественность может возникнуть в пределах необходимого формализма, который был бы естественен для неё?*

А.В.: Верно. Но качественное многообразие неизмеримо больше, чем простой формализм.

Ю.М.: *Форма как ограничитель этого содержательного наполнения?*

А.В.: Конечно. И ограничитель, и вместитель.

Ю.М.: *Мне как неподготовленному Читателю не совсем понятен ход Ваших мыслей, изложенных в пункте 2 Вашей концепции (см. прим. 3). Поэтому за разъяснениями я обратился снова к Вашей фундаментальной монографии [2]. Само название книги («Со-*

знание. Логика. Язык. Культура. Смысл») воспроизводит основные проблемы и ключевые категории, которыми Вы оперируете как автор логико-смысловой теории (ЛСТ).

Вы начинаете изложение с постановки вопроса, как возможно сознание. Ваш ответ на данный вопрос связан с переосмыслением ряда ключевых философских категорий – сознание, культура, мир, вещи, смысл и пр. Это приводит меня к предположению, что предпочтительная сфера Ваших исследований – философия сознания. Однако пока Читатель во мне ждёт продолжение Вашей интерпретации, а Наблюдатель находится в предвкушении нового поворота мысли и события открытия. Критик же в свою очередь всё ещё не готов высказывать замечания, поскольку у него не сложилось чёткое представление о предмете изучения. А вот Ученик уже созрел и готов постигать предложенные Автором идеи.

Настороженность моего Наблюдателя объясняется тем, что Вы, Андрей Вадимович, фактически предлагаете другую интерпретацию привычных нам понятий. Сознание, – утверждаете Вы, – есть смыслополагающая деятельность. Культура определяется, в свою очередь, не как сумма произведенных благ, а как «способность разворачивать смыслы», которые суть «нечто трансцендентное», а также то, что делает возможным наше сознание [2, 14]. Это – «способ смыслополагания. Иначе говоря, культура – это способ сделать мир осмысленным» [2, 411].

Вещь, будучи подлежащим, оказывается субъектом. Содержательная субъектность ведёт к изменениям. Автор предлагает ввести в дискурс языковые формы (глагол, местоимение, имя), а также показать, как работает субъект-предикатная склейка и т.д. и т.п. Ключевая категория его анализа – «смыслополагание», которая обозначает активную деятельность по непрерывному разворачиванию, формированию или полаганию «целостности в виде субъект-предикатных комплексов». Оно состоит из полагания субъекта и полагания предиката [2, 46].

Повторяю. Читатель во мне столкнулся с множеством интерпретаций уже известных нам понятий и пока не знает, как ему на это реагировать. А Критик во мне по-прежнему молчит, хотя его смущает обилие новых дефиниций и тяга Автора к филологическим изыскам. Но ему пока нечего возразить. Ученик же с жадностью глотает фрагменты текста, пытаясь встроить содержащиеся в них высказывания в известную ему картину мира.

Может быть Вы, Андрей Вадимович, проясните ситуацию и объясните, почему Вашему стилю философствования так присущ лингвистический уклон? Читателю в моём лице хотелось бы также узнать у Вас о том, можно ли при определении культуры ограничиться указанием на устойчивый способ смыслополагания? И вообще: исчерпывают ли смыслы (и механизмы смыслополагания) содержание всей культуры или они выступают её системообразующим «ядром»? И как они соотносятся с тем, что мы называем бытием? Не означает ли осмысленность установление граней познаваемого бытия?

А.В.: Сознание и культура – и то, и другое – понимается как смыслополагание. В той или иной конкретной культуре осуществляется один из вариантов смысловых логик, возможность которых заложена в сознании. То есть сознание в этом плане более универсально, чем его конкретная реализация в культуре, языке или формальной логике. Поэтому мы и способны к какой-то межкультурной коммуникации, удачной или нет, но все-таки это какое-то пересечение границ.

Грани бытия. С одной стороны, бытие – это всё, что вокруг нас. И в этом смысле действительно совпадает с тем, как я употребляю слово «осмысленность». Это верно,

если брать «бытие» в таком абстрактном, предельном значении. Однако взятое так, оно может быть заменено другими словами: «наличие», «наличное». Но ведь дальше начинается метафизика, поскольку мы должны задать вопрос: что такое бытие на самом деле, подлинное бытие? В отличие от кажимости, или в отличие от возможности. Начинается метафизика с разными решениями этих вопросов.

Да, в принципе «бытие» — это всё, с чем мы имеем дело. И все же, как это ни парадоксально, — не «всё»! Ведь как только мы начинаем различать «на самом деле» и «кажется», как только спрашиваем, что значит «быть» и чем «быть» отличается от «становиться», т.е. начинаем двигаться в философию, мы конкретизируем понятие бытия как «всего наличного». Оно уточняется и наполняется содержанием. Но такое наполнение — отнюдь не единственно возможное и уж тем более не единственно правильное. Оно опирается вовсе не на ясно контролируемый анализ понятий или диалектическое их разворачивание. Оно опирается, прежде того, и даже прежде всего на ту базовую интуицию, которая лежит в основании субъект-предикатной склейки и позволяет нам держать в поле зрения «вещь», а не размытое полотно красок. Отсюда все начинается и разворачивается далее в формальную логику, в логику языка и в логику рассуждения.

Эту исходную интуицию в случае западной культуры и западного мышления я называю интуицией пространственного включения, пространственного охвата субъекта предикатом. Она точно схвачена кругами Эйлера, которые и были задуманы как иллюстрация всех возможных соотношений между субъектом и предикатом в формальной логике. Смысл связки «есть» — фиксация схваченности, включенности субъекта в пространство предиката; добавляя отрицание или квантификаторы, мы лишь модифицируем эту схваченность — но именно ее, без нее ни отрицание, ни квантификаторы не имеют смысла. И философское понятие бытия в европейской традиции фундаментальным образом зависит от этой исходной интуиции, поэтому бытие здесь совершенно не случайно трактуется, прежде всего, субстанциально. Бытийно-субстанциальное, т.е. истинное бытие — это то, что сохраняет устойчивость, схваченность, неизменность субъекта.

Есть определенная логическая неизбежность в том, что об изменении мы можем говорить лишь в том случае, если есть что-то неизменное. Если нет неизменного, то нет и изменения, а есть просто два разных предмета. Если на двух фотографиях, сделанных с разницей в минуту или секунду, мы видим одну и ту же улицу, то говорим, что это та же самая улица, но только на ней изменилась конфигурация автомобилей или освещение, или проходящие люди. То есть какие-то атрибуты изменились, а улица осталась той же самой. Но тогда у нас логически первична неизменность — «та же самая улица».

Мы должны зафиксировать неизменность для того, чтобы иметь право говорить об изменении. Чтобы нельзя было войти в одну и ту же реку дважды, должна быть «одна и та же река». Иначе это будут два разных потока, и мы не сможем отрицать возможность войти дважды в «одну и ту же реку». Мне кажется, что переход от мифологического сознания к современному философскому связан с тем, что мы устанавливаем неизменность мира, потому что для мифологически мыслящего человека возможно всё.

Ю.М.: А значит, придаем больше определенности, аутентичности мифологеме?

А.В.: Думаю, да. Это в каком-то смысле повторяет развитие от детского сознания к подростковому и потом к взрослому.

Ю.М.: *Поскольку мы затронули эту тему, то у меня вопрос: Вам не удалось познакомиться с последней книгой А.А. Пелипенко о мифоритуальных практиках? Он апеллирует там к квантовой механике.*

А.В.: Да, я её посмотрел. Там много интересного, насыщенный материал. Хорошо, что есть попытка понять культуру через другую парадигматику. На этих стыках всегда рождается что-то неожиданное.

Итак, когда мы начинаем конкретизировать бытие, понимая его не просто как всё вокруг нас, всё, что нам дано, а задумываясь о том, как оно нам дано, каким образом, подлинное это бытие или нет, то скатываемся в субстанциальность, идём проторенным путем.

Однако арабская культура демонстрирует другую возможность осмыслить это предельное понятие «всё наличное». Когда ей нужно найти что-то устойчивое, она находит не субстанциальную вещь, а процесс как устойчивую и неизменную связь между действователем и претерпевающим. Связь между двумя.

Эта культура привыкает мыслить парами. Для такого мышления первичным является квант взаимодействия. Квант потому, что взаимодействие невозможно разорвать пополам, не уничтожив его. То есть это культура, которая мыслит взаимодействиями, это общество, которое выстроено как сеть взаимодействий (современная идея «сетевого общества» или сетевые представления очень похожи на то, как выстроено традиционное исламское общество). Здесь в принципе нет тотального контроля, который охватывал бы все общество как рамка (видите, опять интуиция пространственного охвата, включения) и который осуществляет средневековая церковь в европейских государствах или тоталитарные режимы в Европе. Исламское общество сетевого взаимодействия устроено иначе — здесь все завязывается между контрагентами, изнутри, и общество похоже на сеть узелков, каждый из которых — квант взаимодействия контрагентов. Здесь нет внешней схваченности, здесь все скреплено изнутри, внутренними узлами, связанными в сеть. Это — как исламский орнамент, никогда не имеющий внешней рамки, зато завязанный на внутренние пересечения и узелки, в сравнении с европейской скульптурой или живописным произведением, непременно схваченными внешней рамкой, задающей форму и внешние границы. Эта аналогия неслучайна — в невербальном встречаем ту же логику, что и в вербальной сфере. Но когда описывают исламские реалии, очень часто, если не всегда, на них проецируют европейские черты.

Ю.М.: *Вы имеете в виду опыт изучения Ирана?*

А.В.: Иран — не арабская страна, но исламская. Это — шиитский мир. Говорить, что это — тоталитарный режим, трудно. Трудно работать в системе тех категорий, которые возникли на европейской почве и притянуты к тому, как здесь устроено общество, идеология, как здесь понимается человек в отношении с другими.

И дело не в содержательном, а в логическом. Возьмем для примера привычную пару понятий «сакральное-секулярное». Вроде бы очевидно, что ее можно приложить к описанию любого общества или культуры. О том же иранском режиме говорят, что это теократия, потому что не демократия, не светский режим. Если вы оперируете парами «сакральное-секулярное», «светское-теократическое», то у вас действительно нет другого выхода в данной ситуации. Если вы не находите светское, то, значит, по логике перед вами теократический режим. Но сама эта пара категорий неприменима для описания исламских реалий, поскольку предполагает непримен-

ную дихотомию светского и духовного. Однако это неверно для исламских реалий, где эти две противоположности — не контрадикторные атрибуты субстанции (где будут непременно верны известные три закона аристотелевской логики), а контрагенты, между которыми непременно должен завязаться узел взаимодействия, разрубить который попросту нельзя, не уничтожив всю конструкцию. Эта культура устроена по другой логике, и к ней неприменимы категории, удачно работающие для описания европейской культуры.

На прошлой неделе у нас проходила конференция «Революция и эволюция в исламской истории и культуре», и профессор Мири из Ирана, который хорошо интегрирован в западный теоретический дискурс, преподает в престижных университетах Европы и Америки, посвятил свой доклад тому, что пара категорий «секулярное-сакральное» дает бессмысленные результаты, если с ее помощью описывать исламскую культуру. Собственно, его пафос заключался в том, чтобы задать риторический вопрос: почему мы, иранцы, используем западный язык, когда он неадекватен нашим реалиям, они по-другому устроены, имеют другую логику.

Ю.М.: Если продолжать Вашу мысль, то и по отношению к России мы можем говорить нечто подобное?

А.В.: Думаю, да. Потому что, когда говорят «репрессивный режим», «тоталитарный режим», «недемократический режим», то надо уточнить, на основе чего делается этот вывод? На основе того, что не выполняются некоторые требования, которые являются само собой разумеющимися для европейского демократического режима. А раз нет этого, то опять же поступаем по логике исключенного третьего: следовательно, перед нами противоположность — репрессивный или тоталитарный режим.

А если у вас по-другому устроено общество, если у вас другие отношения между личностью и целым, личностью и обществом? Если мы всерьез примем представление о том, что православие не предполагает, в отличие от католицизма, четкого разделения на священников и мирян, а, напротив, предполагает соборность, т.е. участие всех в богослужении, что проявляется в литургии, священнодействии, то получится другая картина. В этом-то и проявляется один из ликов соборности, т.е. логика целостности, которая воплощена и в религии, и в бытовании религии, и в традиционном устройстве общества. С этим можно спорить, но нельзя не замечать, что такой взгляд существует.

Следовательно, такой подход должен быть положен на стол, его нужно всерьез обсуждать. И если это действительно так, или, по крайней мере, может быть так, тогда почему мы должны как априорное, очевидное принимать вывод о том, что если у нас имеется не чисто демократический режим, значит, он репрессивный? Этот вывод исходит из самой по себе тоталитарной посылки, что всё должно подчиняться той логике, которой подчиняется западная культура. А эта посылка отрицает право любой другой культуры выстраивать себя на своих собственных основаниях, т.е. то право, которое в свое время Запад осуществил для себя. И, осуществляя это право, он достиг такого состояния, когда хотел бы это репрессивное переформатирование других культур распространить на всё вокруг, т.е. до репрессивного тоталитаризма.

Ю.М.: Завершая этот вопрос, я хотел бы уточнить ещё один момент. Вашему стилю философствования присущ лингвистический уклон. Вы часто разбираетесь в словах, даёте им разные интерпретации, используете лингвистические термины, в т.ч. для ана-

лиза смыслополагания. Это объясняется Вашим опытом, образованием или исследовательскими поисками?

А.В.: Знаете, я не лингвист по образованию, и не филолог, но такое внимание к слову, к языку вытекает естественным образом из опыта моей работы. Для меня не близки ни знаковая концепция языка, ни представление о языке как о некоем механическом орудии выражения мысли. С другой стороны, для меня столь же неприемлема обратная крайность, когда язык делают чуть ли не диктатором мысли, а языковые схемы однозначно определяют мысль; когда, например, представляют европейскую категорию бытия как чуть ли не механическую производную от структуры индоевропейских языков. Это тоже совершенно неправильно. Но в языке, относясь к нему внимательно, мы можем разглядеть то, что стоит за ним, находится глубже него, что равным образом определяет и язык, и мысль. То есть язык как путь к тому, что стоит за ним, путь к механизмам, или законам, процедурам смыслополагания (сворачивания-разворачивания).

Например, занимаясь всерьез арабской языковедческой традицией, я убедился, насколько однозначно она свидетельствует о том, что в арабском языке невозможна связка «есть». Не в том дело, что нет такого слова; дело в том, что такая связка невозможна в структуре арабской фразы, даже если мы произвольно наделим некое слово значением «есть». Но ведь из современных лингвистов, даже арабистов, практически никто на это не обращает внимания, я уж не говорю про философов. А из этого вытекают важнейшие, я бы сказал, основополагающие вещи: если у вас нет бытийной связки, значит, субъект и предикат связаны как-то иначе. У вас нет тогда соответствующей категории бытия ни в языке, ни в мышлении. В самом деле, хорошо известно, как мучительно переводчики античной философской литературы на арабский искали слово-кандидат для передачи греческого «бытия» — и так и не нашли ничего более удачного, нежели «нахождение», имя действия от глагола «находить». И дело не в том, чтобы остановиться на этом лингвистическом факте, а в том, чтобы увидеть, что дальше в системе терминологии, в мышлении с этим связано.

Ю.М.: *Кстати, в Вашей последней книге, когда Вы подходите к понятию предельного основания, говорится: А может быть, это — метод? И вот здесь высказываются любопытные вещи по поводу методологии, насколько она вообще может быть этим основанием, и Вы доказываете, что никак не может. И пишете, что методология заявила о себе как о еще одном варианте единственно верного учения (т.е. марксизм-ленинизм, в своем роде), упраздняющем спекулятивную метафизику. Именно такой подход характерен для московского методологического кружка. Если помните, у Щедровицкого мыслительность — центральная категория. В какой-то мере Вы с ним — антагонисты. Методологи как раз убеждены, что можно применять их подход к чему угодно, конструируя нечто из уже готовых элементов.*

А.В.: Да, по их мнению, можно собрать что угодно. У сознания может быть любой носитель. Что сознанием обладает человек — факт случайный, а не закономерный. Это — абсолютистский конструктивизм. Мне кажется, что в своё время это была своеобразная оппозиция советской идеологии, может быть, не сознательно выстраиваемая, но невозможная вне советского прессинга.

Ю.М.: *И такую методологию породила советская идеология?*

А.В.: Да, как протест, в том смысле, что её крайние формы порождены крайними формами прессинга со стороны советской идеологии. Как реакция — абсолютистс-

кий конструктивизм, который, может быть, в других, более свободных условиях и не возник бы. А тогда он возник, я думаю, прежде всего как реакция на тезис о тотальной обусловленности общественными законами, на историзм. Ведь человек понимался как сумма общественных отношений. Методологи же говорят, что сознание ни от чего не зависит.

Ю.М.: Тем не менее, Вы знаете, что в нашем институте успешно работают последователи этой методологической школы и хорошо, что у нас все такие разные. Так что дело Г.П. Щедровицкого продолжает жить.

Андрей Вадимович! В системе понятий, которые Вы вводите в оборот философских исследований, особое место занимают понятия «смысл», «смыслообразование» и «осмысленность». Значение последнего мне как Читателю не совсем ясно. Это — предельная категория, которая обозначает всё то, что можно помыслить и воспринять, а также то, с чем мы можем иметь дело [2, 77]. Вместе с тем она является результатом смыслополагания и «различённостью, сохраняющей след целостности» [2, 85]. Смысл же есть условие или предпосылка осмысленности, но не её составная часть. Он характеризует, с точки зрения Автора, различенность, разворачивающуюся в тождество и т.д. [2, 78]. Различенность указывает на качественную определенность вещи, понимаемой в широком смысле слова. Осмысленность, в свою очередь, предполагает различение. Различая же, мы находим различное нечто, т.е. мы полагаем субъекта в качестве различного нечто [2, 411]. Это нечто и представляет собой субъект-предикатное образование.

Мне как Читателю непонятно также то, чем отличается осмысленность как «все то, что нам дано» от категории бытия как всеобъемлющего. Ведь согласно традиции, бытие есть способ полагания и явленности всего сущего. К тому же сознание бытийно, обладает бытием, а бытие сознательно. Для Вас, уважаемый Автор, осмысленность означает всеобщую данность сознания, т.е. по существу является осознанным бытием. Или я что-то не так понимаю? Поясните, пожалуйста.

Чуть дальше Вы рассматриваете осмысленность как «абсолютную сферу явленности нам», которая не выходит за рамки сознания [2, 152]. Это сближает Ваш подход (логику-смысловую теорию) с феноменологией. При этом осмысленность близка по содержанию феноменальному полю (континууму феноменов). Согласны ли Вы как Автор с такой интерпретацией Ваших высказываний? Или я снова упрощаю Вашу мысль и тщетно пытаюсь присвоить Вам ярлыки?

Приводя Ваши слова, я пытаюсь разобраться в конфигурации понятий, используемых для логику-смыслового описания сферы осмысленности. Вы используете при этом несколько процедур смыслополагания или этапов постижения осмысленности: (1) рассмотрение её как предельной категории; (2) определение в терминах связности, раскрываемой как тождество свернутости-и-развернутости; (3) представление в виде целостности (логику-содержательной соотнесенности); (4) анализ вариативности логику-смысловой конфигурации (ЛСК); (5) сегментация на уровне внутреннего сознания и теоретического мышления [2, 152–154].

В связи с этим у меня как Читателя возникает ещё один вопрос. Как осмысленность может быть одновременно тем, что нам дано, тождеством свернутости-и-развернутости, следом целостности и пр., т.е. некой онтологической данностью или объективной реальностью, с одной стороны, и частью процесса смыслополагания (субъективной реальностью), включая ЛСК, осуществляемой на основе интуиции, с другой сторо-

ны? Допускаю, что в Вашей логике нет места такому противопоставлению. А мне как Читателю хочется большей определенности.

А.В.: Пожалуй, тут я соглашусь с вами, что нужна булыжная определенность, в смысле более четких определений. Отвечая, я бы сказал так: «смысл — это возможность осмысленности». Правда, это пока еще ничего не проясняет, но все-таки задает некую рамку. Осмысленность — это уже состоявшаяся субъект-предикатная конструкция, или склейка. В том числе — и в нашем восприятии действительности, когда мы видим субстанциальные вещи или же их связи, системы — то, что в аналитической традиции называют фактами. Но все-таки факты — это системы субстанциальных вещей, связанных отношениями, причем, что важно, отношения здесь не являются первичной реальностью, которая остается за субстанциальной вещью. «Субстанциальной» не в смысле метафизического субстанциализма, а в смысле механизма предикации, глубинного (более глубокого, чем метафизические системы) основания смыслополагания. Поэтому реляционная картина, которая вроде бы приходит на смену субстанциальной, в то же время и не приходит, потому что логика мысли остается той же самой, поскольку остаётся логика субъект-предикатного склеивания с той же самой базовой интуицией.

Ю.М.: А что меняется?

А.В.: Появляется акцент на отношениях; мы предпочитаем не говорить о природе отдельно взятой вещи, отказываемся от платонизма и аристотелизма в том смысле, что мы больше не говорим о сущности вещи, нас интересует её связанность с другими вещами. Но мне кажется, что этот ход до конца не проговорен. Чтобы его провести до конца, надо уйти на более глубокие этажи формирования смысла и осмысленности.

Таким образом, осмысленность — это уже состоявшаяся субъект-предикатная конструкция, которая предполагает и определенный модус чувственного восприятия мира, и определенную формализуемую логику, и определенную логику субъект-предикатного соединения в речи, и такие очевидные вещи, как закон исключенного третьего, закон непротиворечия и т.д., т.е. формальную логику и систему отношений.

Смысл же для меня — это категория, относящаяся к тому, что до этого, т.е. до субъект-предикатного сочленения. Не знаю, может ли смысл быть вербализован. Ведь любая вербализация уже предполагает субъект-предикатное соединение. Может быть, это — то, где мы движемся к границам осознанности, достигаем грани между ясной осознанностью и тем, что лежит глубже нее, но что оттуда, из этого, называемого бессознательным или подсознательным, нам часто диктует, как действовать.

Если возвращаться к метафоре сознания как призмы, превращающей бесцветный свет (т.е. поток событий) в цветные пучки (системы субстанциально-устроенных и процессуально-устроенных вещей), то смысл — это та неконкретизированная целостность, которая характеризует поток событий и которая может быть конкретизирована как в субстанциальном варианте, так и в процессуальном. Смысл равно относится к обоим вариантам и делает их возможными. И только благодаря этому можно переходить от одного к другому.

Ю.М.: По Вашей логике выстраивается такая цепочка понятий: интуиция, т.е. то, что граничит с миром бессознательного и подсознательного; далее идёт смысл как неконкретизированная целостность, то, что схватывается полуинтуитивно, полурациональным образом; и, наконец, мы имеем дело с осмысленностью, где происходит эта

склейка. Но что идет после этого? Я удивляюсь, что Вы принципиально избегаете классического понятия «бытие» и не работаете с понятием «действительность». У Вас есть «осмысленность», фиксирующая ситуацию, когда склейка уже произошла, но нет дискурса о бытии. Осмысленность сразу ведет к различению, минуя другие бытийные состояния. Почему Вы избегаете традиционных для философии понятий?

А.В.: Почему же, с «бытием» вполне можно и нужно работать. Только понимая место этой категории и не считая ее предельной. Мы уже об этом говорили. Понятие «бытие» возникает там, где мы уже имеем путь субстанциальной логики.

Ю.М.: *И это понятие «работает» в другой логике? Поэтому к Вашей процессуальной логике не имеет прямого отношения.*

А.В.: И процессуальная, и субстанциальная логика — такая же моя, как и Ваша. Любой может выстраивать свою мысль и в том, и в другом ключе, надо только обратить внимание на базовые закономерности субъект-предикатного конструирования.

Да, «бытие» разработано в традиции субстанциализма, что тут говорить — об этом свидетельствует вся история западной философии.

«Действительность» — хорошее понятие, но только оно имеет прямую связь с «действием». Если быть внимательным к словам, а философия изначально была к ним внимательна, и мы это всегда чувствуем, читая Платона или Аристотеля, — тогда слово не было просто произвольным знаком, который можно начинить любым содержанием, как патрон начиняют порохом. Тогда еще ощущали связность, в которую погружены слова языка. Так вот, «действительность» связана с «действием», разве не так?

Не хочу выдумывать новые термины и заниматься словотворчеством, но нельзя не видеть, что «действительность» — это то, что хорошо характеризовало бы процессуальную картину мира. Она сообщает нам именно о «действительности», в том смысле, что действие как связанность действующего и претерпевающего является в этой картине мира первичной данностью.

Ю.М.: *Действия как некий результат действия?*

А.В.: Действительность и есть само действие в его полной оформленности, потому что должен быть действующий и претерпевающий, и действие, которое между ними протекает. Когда у вас такой взгляд на вещи, процессуальный, *действительностный*, тогда очевидно, что без действующего и претерпевающего попросту невозможно обойтись. И тогда вопрос о том, есть Бог или нет, теряет свой смысл, потому что Бога не может не быть, если есть мир, который может быть понят только как претерпевающий. Он попросту не может быть иным, нежели претерпевающим действием Действователя. То есть вопрос о доказательстве Бога в этой парадигме становится бессмысленным, поскольку Бог доказан изначальной данностью мира. А доказательства бытия Бога, которые развивались в фальсафе и потом повлияли на средневековую западную философию, развивались как продолжение греческой традиции с характерной для нее субстанциальной ориентированностью, потому что и Аль-Фараби, и Ибн Сина, и другие корифеи фальсафы — это отнюдь не исключительно, но все же прежде всего субстанциальная логика.

Ю.М.: *А чем завершается эта логическая цепочка? Можно ли сказать, что в интуиции всё свернуто? И по мере продвижения по цепочке происходит разворачивание, которое осуществляется через субъект-предикатное конструирование? А что тогда является результатом этого разворачивания?*

А.В.: Развернутый текст или наше развернутое восприятие мира.

Ю.М.: Может быть, та самая действительность или осмысленность?

А.В.: Всё то, что вокруг нас, вся развёрнутость, которая нам дана, и есть результат. Но как свернутость разворачивается? Это и есть та самая главная загадка, которую Н. Кузанский загадал, но не сказал, как нам ее разгадывать. И если мы не удовлетворяемся простой верой, то должны проследить детально и по шагам, как это происходит. Тогда главная загадка заключается в том, как первоначальная интуиция, которая носит формализуемый, универсальный, общий характер, склеена с качественным индивидуальным многообразием. Откуда берется субъектность? Это — узловой вопрос; дальше можно проследить шаги разворачивания, но это — подлинная загадка.

Ю.М.: И эта индивидуация, порождаясь интуицией, переходит далее на уровень смысла, прежде чем стать бессмысленной?

А.В.: Нет. Думаю, что смысл изначален.

Ю.М.: Он и субъективен?

А.В.: Всё, с чем мы имеем дело — это отдельные капельки, то, для чего я оставляю слово «осмысленность». Поскольку, даже если это отдельные слова или какие-то ощущения, эмоции, они все же приводимы к субъект-предикатной форме, предполагают её. А смысл — такая целостность, которая, с одной стороны, не точка, в которой вообще нет различённости: в целостности есть различенность, внутреннее многообразие, но в ней, с другой стороны, еще нет индивидуации.

Ю.М.: Правильно ли я понял, что исходя из Вашей процессуальной логики, такие мыслители, как М. Вебер с его субъективным смыслом действия, или С.Л. Франк с его «объективными мыслительными формами», работают в субстанциальной логике, и поэтому у них появляются эти интерпретации — смысло-субъективные, объективные и пр. И вся интересубъективистская традиция в феноменологии, особенно социальной, — это также дань той же логике?

А.В.: Думаю, да, это дань субстанциальной логике. Но всё же давайте уточним: моя собственная позиция — это не позиция процессуальной логики. Другое дело, что я уделяю ей больше внимания, исследуя ее на материале арабской культуры, поскольку она-то не исследована, в отличие от субстанциальной логики, которая и исследована хорошо, и дана представителям нашей культуры в своих, так сказать, воплощениях. А то, как устроено процессуальное мышление, — это не исследовано. Но для меня важно их свести вместе, т.е. понять, как работает та самая призма-сознание, разлагающая свет на две составляющие.

Ю.М.: Но это ведь и есть процессуальная теория сознания.

А.В.: «Процессуальная» уже в другом смысле — в том смысле, чтобы понять, как работает сознание.

Ю.М.: Здесь более уместен вопрос «Как?», а не «Что?». Другими словами, вопрос касается не природы, а процесса.

А.В.: Верно.

Ю.М.: Еще позвольте задать один вопрос. Как осмысленность может быть одновременно тем, что нам дано, тождеством свернутости и развернутости, следом целостности, т.е. онтологической данностью, которая нас окружает и поневоле напоминает нам объективную реальность, хотя Вы этим термином не пользуетесь, с одной стороны, и частью процесса смыслополагания, которое происходит в человеке и благодаря человеку, точнее — его сознанию? А это уже можно обозначить в привычной для нас терминологии как субъективную реальность.

А.В.: Думаю, это разделение, к которому все привыкли (внешний, объективный мир и внутренняя, субъективная реальность), не может быть оправдано, никак не может быть доказано. Ведь существование внешнего мира всегда предстает, в ваших терминах, как субъективная реальность. Другое дело, что во внешний мир можно верить, можно сказать, например, что человек – социальное существо и без Другого не существует и нашего Я («меня») и т.д. Но всё равно и Другой, и общество даны мне как именно моя субъективная реальность.

Поэтому если быть, с одной стороны, очень простодушным, не искушенным в этой философской технике, а с другой стороны, последовательным и не принимать на веру то, что не имеет ясного оправдания, тогда и надо сказать, что мы *имеем дело с самими собой*. Тогда нам не нужно понятие «объективный мир», «субъективная реальность». Тогда нужно говорить именно о смыслоположении, об осмысленности.

Но что-то из этого (из результатов смыслоположения) мы принимаем за «внешний мир». Почему – это уже другой вопрос: скажем, над чем-то мы не имеем власти, я не могу например, своё ощущение черной обложки книги сделать ощущением синего. Совершенно ясно, что стоит за словосочетанием «объективный мир», – но ведь оно до сих пор не оправдано. Как оправдать то, что должно быть оправдано, но пока не оправдано? Вот в чем вопрос. Это тот же вопрос, что задавал Зенон: как сделать стрелу летящей? Ясно, что она летит, но никак не получается сделать ее летящей.

Так же и здесь: ясно, что есть что-то, что не зависит от нашего произвола, и в этом смысле оно не субъективно. Но оно субъективно в том смысле, что мы имеем к нему доступ только как к своему. Оно же для нас не является внешним, оно не является не нашим, оно все равно наше. Получается, что у нас есть наше, над которым мы не властны, и наше, над которым мы властны. И мне кажется, что интересно было бы свести это в категорию осмысленности, а дальше уже с этим работать, с тем, как оно расщепляется.

Ю.М.: *Мне очень импонирует Ваша точка зрения. Но мне трудно привыкнуть к Вашему стилю мышления. Моё воображение не может исключить привычные понятия (объективное, субъективное и пр.) и заменить их на диалог с самим собой. Очень трудно перестроить мозги на другой понятийный ряд. Думаю, что я такой в нашем институте не один. В нём на 99% работают субстанционалисты в привычной для них логике. И со своей терминологией они давно сжились.*

И вот появляется человек, который предлагает перевернуть узнаваемую нами картину мира. Пока я всерьез не познакомился с Вашей книгой, то думал, что Вы работаете как все академики, т.е. фундаментально, масштабно и основательно, но без каких-либо радикальных шагов. Но теперь в моем субъективном мнении Вы стали бунтарем. Конечно, не в том смысле, что Вы выходите на улицу с плакатами и протестуете или бросаете вызов правительству. А в том, что фактом своей исследовательской деятельности Вы отрицаете привычную нам логику мышления. Будучи принципиальным противником традиционалистской философии, Вы расходитесь со многими коллегами по основаниям. Ведь не случайно Вы начали свою последнюю книгу с рассуждений о предельных основаниях. Вот уж кто оказался в глубокой оппозиции к академическим традициям, так это Вы. Честно говоря, я от Вас этого не ожидал. Вы меня приятно удивили. И как Вас только в академики пропустили? Шучу, конечно. Но ведь в каждой шутке...

Хочу задать простой вопрос: догадываются ли наши коллеги, которые Вас избирали в академики, что Вы – человек с принципиально иной системой взглядов на мир, чем большинство из них?

А.В.: Я думаю, что если они меня читали или слушали, то догадываются. Сказать по правде, никогда не рассматривал себя как бунтаря, но, наверное, вы правы, с этим можно согласиться. Все же я вырос тогда, когда было движение хиппи, когда нам запрещалось носить длинные прически, все бунтовали против этих запретов и пр. И потом, мы росли в советское время и не могли не нести в себе бунтарский дух.

Но бунтарство, о котором Вы говорите, — от неудовлетворенности очень простыми вещами. Для меня непонятно, как можно писать замечательные, прекрасные толстые книги, но не отвечать на самый главный вопрос.

При этом — да, Вы правы, люди работают в парадигме субстанциальной логики. Но они и должны это делать. Я же не отрицаю оправданности этой логики. Наоборот, если у вас есть сознание как призма, которая дает вам два луча — субстанциальный и процессуальный, то субстанциальный взгляд не является неоправданным, он должен, обязан быть. Но мне хотелось бы не оставаться, так сказать, внутри этого луча, а понять, откуда он берется. То есть не принимать его как некую исключительную априорную и безальтернативную данность — только так и не иначе. Потому что тут и начинается догматизм.

Вот это для меня странно. Ведь философия антидогматична. Но на каком-то этапе движения вглубь, к основаниям, сталкиваемся с догматизмом. Мне кажется, что его надо преодолевать — просто-напросто проговаривать. Моя позиция совершенно не исключает субстанциализм, наоборот. Я же борец не с субстанциализмом, а только с тем, чтобы считать определенный способ мышления безальтернативным. Я говорю только одно: возможен другой взгляд, не менее логичный, не менее философичный, не менее абсолютный, не менее объясняющий мир, — но другой, который не может быть получен из этого, субстанциального, подхода простым перестроением его элементов. Его нельзя сконструировать из его элементов.

Ю.М.: *Но это же вопрос об основаниях нашей собственной деятельности. И он куда более серьезный, чем представляется на первый взгляд. Можно выступить на собраниях, эмоционально реагировать на происходящее, кого-то критиковать или заниматься самокритикой, а можно тихо в кабинете подрывать основы и стройность всего философского фундамента. Я думал, что у Вас легкая жизнь. Как-то случилось, что Вы очень трудоспособный человек, никогда не вступали в какие-то конфликты и жизнь Вас двигала по ступеням карьерной лестницы в научном плане. Но на самом деле Вы, выйдя на эту позицию (Вы не просто академик и директор института, но и руководитель отделения, а это уже политическая фигура по большому счету), бросили вызов философскому истеблишменту. У Вас есть такая радикальная интенция, которая сквозит в текстах и расшатывает сами основы. Вы же пересматриваете основания и весь концептуальный аппарат определенной части философии. Неужели Вы это не понимаете?*

А.В.: Верно, но если продолжать метафору с фундаментом, то надо сказать, что я вовсе не хотел бы его разрушить. Наоборот, хотел бы раскопать вглубь и посмотреть, где основание нашего фундамента, т.е. увидеть, что то, что мы считаем фундаментом, им на самом деле не является. Это вариативная вещь, под которой — подлинный фундамент, до которого надо еще докопаться. Вот моя позиция.

Ю.М.: *Нащупать дно?*

А.В.: Дно я хочу найти, но на границе с бездонностью. Потому что если дно — это осознанное, а бездонность — подсознание, неосознаваемое, то да, на этой границе бездонности нащупать дно.

Ю.М.: У Вас замечательные идеи, которые требуют развития и более широкого распространения. Вам не хотелось бы, чтобы вокруг Вас были ученики и последователи?

А.В.: Конечно, хотелось бы. Есть сектор, где собрались в значительной мере мои единомышленники. Это не значит, что все согласны со мной или друг с другом, но все-таки нас объединяют какие-то общие вещи. За пределами сектора — конечно, хотелось бы. Но можно же только предложить, нельзя же никого заставить мыслить так, как ты мыслишь. Можно предложить и сделать это так, чтобы твой проект был привлекательным, понятным и эффективным. Это очень трудная задача, потому что то, что внутри себя, когда еще не проговорено, кажется понятным, очевидным и простым, но становится совершенно туманным, когда выходит вовне. И вот пройти этот путь от внутренней ясности к пониманию другими, объективировать это, сделать понятным для другого — трудный и непростой путь. Это ведь тоже — разворачивание свернутого.

Ю.М.: У Вас есть все возможности для этого, может, кроме времени. Но Вы вполне можете организовать общепрофессиональный или общеотделенческий семинар. Почему Вы не хотите выступить в роли того самого лидера, которым Вы являетесь по сути? Формально Вы — лидер, руководитель академических структур. Но мне представляется, что Вы можете стать и неформальным лидером, лидером в содержательном плане, как руководитель исследовательских проектов и программ и т.д.

Например, я вижу прямой переход от Вашей процессуальной методологии к программе «Российский проект цивилизационного развития» и другим научным проектам института и отделения. Она может лечь в основу совместных исследований и сплотить вокруг себя новых людей, которые бы стали сторонниками Вашего подхода или его конструктивными критиками. Ведь мы исчерпали возможности субстанционального подхода. К тому же он мешает нам сегодня понять, кто мы, по какому цивилизационному пути идём. Мы каждый раз упираемся в субстанциалистские представления о человеке, обществе, цивилизации.

А.В.: Это хорошее предложение, и я был бы рад, если бы это осуществилось. Может быть, Вы и правы, действительно — вот такой организационный путь лежит к этому через широкий, но уже не внутрисекторский семинар, кружок.

Ю.М.: Не мне Вас убеждать в том, что сегодня у общества есть запрос на такой проект. А у Вас есть вся необходимая база в сравнительной философии, построенной на логико-смысловой теории, для того, чтобы этот проект возглавить и придать ему новый импульс.

Андрей Вадимович! Знакомство с Вашей теорией не избавляет меня от смутного подозрения, что за всеми её положениями скрывается ещё какой-то замысел. Я как Читатель склонен предположить, что логико-смысловой подход нужен Вам для распознавания граней Иного и инаковости в культуре и в первую очередь — арабо-исламской.

Должен отметить, что Иное определяется Вами в разных контекстах. Так, в контексте анализа целостности Вы пишете следующее: «Целое является иным, нежели те части, которые его составляют; и единое является иным, нежели множественность, к нему приводимая» [2, 79]. Вы объясняете это свойством целого быть Иным в отношении другого, в т.ч. самого себя.

В контексте же изучения самосознания человека Вы определяете инаковость как «разрыв связности» [2, 86]. При этом Я является Иным, а не Инаковым в отношении собственного сознания. Иными же по отношению к самому Я выступают вещи и предметы («лес», «город» и пр.), а также любой другой субъект. Но при этом они не являются инаковыми, поскольку не противоречат критерию связности. Именно Я, будучи динами-

ческой целостностью, обеспечивает связность сознанию. А инаковость же есть разрыв связности, т.е. то, что нарушает целостность Я и сознания. Полагание Иного – это, по Вашему мнению, первичный акт смыслополагания.

Что же позволяет сознанию преодолевать «разрыв связности» или, другими словами, каков механизм смыслополагания на стадии постижения Инаковости? И еще: где находится граница между Я и Иным? На мой взгляд, эта граница опосредуется трансперсональностью человека, его способностью выходить за пределы собственного сознания и погружаться в мир трансцендентного. Но это моя точка зрения, а мне важнее узнать Ваше мнение.

А.В.: Чтобы ответить на Ваши вопросы, необходимо выстроить какую-то ясную терминологию. Целостность – это то, что лишено внутри себя инаковости, но различено. Почему лишено инаковости? Вы не можете понять и схватить одно, не обращаясь к другому и не переходя к нему. Здесь нет инаковости в том смысле, что нет «другого», отрезанного границей от «данного».

Что я имею в виду? Возьмите, к примеру, родовидовую конструкцию – род и два вида. Вы не можете объяснить, что такое род, не прибегая к понятию двух видов, не можете объяснить, что такое вид, не прибегая к понятию рода и другого вида, вы не можете объяснить, что такое отрицание, не прибегая к утверждению, обобщению. Всё это закольцовано. Эта конструкция целостна в том смысле, что вы не можете одно в ней отделить от другого, не можете определить вид, не определяя дихотомичный к нему вид, род, не апеллируя к этому.

Всё это вместе, неразрывно и не существует как Иное по отношению к другому в том смысле, что не отделено разрывом. Здесь еще нет субъект-предикатной связки. Но как только мы говорим о носителе рода, вида, родового признака, как только у нас появляется субъектность, то появляется и Инаковость. Мы переходим на другую стадию разворачивания – от целостной свернутости переходим к субъектности, разворачиваем ее в отдельные конструкции, где у нас появляется разрыв, где мы можем поставить точку в предложении, или использовать другие маркеры законченности.

Ю.М.: Не могу сказать, что я понял всё, что Вы пытались мне донести. Но у нас ещё будет возможность разобраться в сути этих разрывов и переходов между целостностью и инаковостью, Я и Иным. Осталось ещё несколько важных вопросов. Благодарю Вас за сегодняшнюю беседу.

Окончание следует...

ЛИТЕРАТУРА

1. Резник Ю.М. Феноменология человека. Бытие возможного: монография. – М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2017. – 632 с.
2. Смирнов А.В. Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. – М.: Языки славянской культуры, 2015. – 712 с.
3. Смирнов А.В. События и вещи. – М.: Языки славянской культуры, 2017. – 232 с.
4. Смирнов А.В. Логика смысла. Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – 505 с.
5. Смирнов А.В. Логико-смысловые основания арабо-мусульманской культуры: семиотика и изобразительное искусство. – М.: ИФ РАН, 2005. – 254 с.

BIBLIOGRAPHY

1. Reznik Yu.M. Fenomenologiya cheloveka. Bytie vozmozhnogo: monografiya. – M.: Kanon+, ROOI «Reabilitatsiya», 2017. – 632 s.
2. Smirnov A.V. Soznanie. Logika. Yazyk. Kultura. Smysl. – M.: Yazyki slavyanskoy kultury, 2015. – 712 s.

3. Smirnov A.V. Sobytiya i veshchi. — М.: Yazyki slavyanskoj kultury, 2017. — 232 s.
4. Smirnov A.V. Logika smysla. Teoriya i ee prilozhenie k analizu klassicheskoj arabskoj filosofii i kultury. — М.: Yazyki slavyanskoj kultury, 2001. — 505 s.
5. Smirnov A.V. Logikosmyslovye osnovaniya arabo-musulmanskoj kultury: semiotika i izobrazitelnoe iskusstvo. — М.: IF RAN, 2005. — 254 s.

Примечания

1. См.: <https://smirnov.iph.ras.ru/win/staff/smir1.htm> (дата обращения — 28.08.2017 г.).
2. См.: Kelly G.F. A theory of personality. The psychology of personal constructs / The Norton Library W.W. Norton & Company Inc. N.-Y., 1970. Русский перевод: Келле Дж. Теория личности: Психология личных конструкций / Пер. с англ. и науч. ред. А.А. Алексеева. СПб.: Речь, 2000. — 256 с.
3. Напомню читателям некоторые положения логико-смысловой теории, которые приведены на персональном сайте автора (см. прим. 1).
 - 1) Базовая структура высказываний — субъектно-предикатный комплекс (СПК), который строится по схеме: «S есть P»;
 - 2) СПК могут быть приведены к виду именного высказывания, которое может быть понято как структурированная целостность или противоположение-и-объединение, называемое логико-смысловой конфигурацией (ЛСК);
 - 3) ЛСК имеет различие, определяемые типами мышлениями (субстанциально-ориентированным и процессуально-ориентированным);
 - 4) Логика смысла — это (1) исследование типологии ЛСК и (2) того, каким образом она определяет фундаментальные особенности любых смысловых конструкций, создаваемых человеком; «но надо помнить, что логика смысла — живой организм, растущий и развивающийся, перестраивающий себя, хотя и сохраняющий в неизменности свои базовые принципы»;
 - 5) Способность мыслить определяется как способность смыслополагания или чистая способность, реализация которой всегда вариативна и конкретна;
 - 6) «Логико-смысловая теория — это новый горизонт исследования мышления, располагающийся глубже того, на котором оперирует традиционная логика (от диалектической до формальной), и позволяющий понять, как “делается” смысл и почему мы способны к смыслополаганию; почему “формы” логики могут быть осмыслены и как именно».
 - 7) Исследование феноменов культуры, проведенное на основе логико-смысловой теории, вскрывает типологию мышления. Крупные макрокультурные ареалы демонстрируют возможность выстроить культуру на основе определенного типа мышления.

Завершает Автор изложение своей теории следующими словами: «Нет ни одной работы, “достаточной” для знакомства с ЛСТ: хорошо бы прочитать как можно больше и вникнуть по мере сил» (см. прил. 1). Тем не менее, более подробно с ней можно познакомиться в работах самого Автора [2; 3; 4].

На взгляд непосвященного Читателя выше приводится последовательность процедур анализа, понятная, прежде всего, Автору. В глаза бросается логическая направленность исследования. Хочется понять центральный тезис теории Автора. И я его, как мне представляется (а я могу ошибаться), нашел в заключении к монографии «Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл» [2]. Автор пишет: «Любая простейшая субъект-предикатная конструкция, т.е. связанность субъекта и предиката в вещь (если мы говорим о мире) или в высказывание (если имеется в виду речь), которую мы обнаруживаем в опыте, может быть выстроена — по меньшей мере — двумя альтернативными способами. Я предлагаю называть это утверждение гипотезой альтернативности» [2, 452].

В своих исследованиях Автор делает акцент не на логике присущности и субстанциальности (С-логика), а на логике опирания и процессуальности (П-логика). В чём же заключается альтернативность? Как я понял, она состоит в возможности выбора между этими двумя логиками (как «механизмами осмысления») при построении субъект-предикатных конструкций.

Одним словом, на данном этапе знакомства с текстами Автора вопросов у меня оказалось гораздо больше, чем ответов. Пусть он простит меня за дотошность и невольное искажение или упрощение его мыслей. Я это сделал не специально. Мне очень хотелось понять логику авторской логико-смысловой теории. Поэтому мне пришлось задавать ему «ученические» вопросы и трактовать «по-своему» положения его теории. А то, что я имею дело с Теорией, не вызывает у меня никаких сомнений. Для нашего брата-философа иметь собственную теорию — это редкое явление и даже в какой-то мере уникальный случай. И здесь Критик во мне замолкает, так и не успев высказать хотя бы одно серьезное замечание. Для того, чтобы критиковать чью-то теорию, надо иметь собственную теорию, что позволило бы как-то соотноситься. А я, как и большинство наших коллег, не могу похвастаться чем-то подобным. В лучшем случае, можно говорить о наличии у некоторых из нас частных концепций.