

РОССИЙСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ДРУЖБЫ НАРОДОВ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН

ОСОЗНАТЬ СМЫСЛ, ОСМЫСЛИТЬ СОЗНАНИЕ:

МАНИФЕСТ
ДРУГОЙ ФИЛОСОФИИ



Москва
2022

УДК 130.121.4(082)
ББК 87.156.3я43
О-75

Ответственный редактор серии
д. филос. н., проф. *Р.В. Псху*

Ответственный редактор тома
акад. РАН *А.В. Смирнов*

Сборник подготовлен в рамках Соглашения между Министерством науки и высшего образования РФ и Российским университетом дружбы народов № 075-15-2021-603 по теме: «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии».

Осознать смысл, осмыслить сознание: манифест Другой философии: сб. статей / отв. ред. серии Р.В. Псху; отв. ред. тома А.В. Смирнов. – М.: ООО «Садра», 2022. – 392 с.

ISBN 978-5-907552-21-0

16+

Смысл и сознание – едва ли не самые употребительные понятия современного философского и научного дискурса. И едва ли не самые загадочные. Разгадать сознание и понять смысл: тот, кто сможет разрешить эти задачи, найдёт ответ на вековые вопросы, которыми задавался человек. Манифест Другой философии – это манифест пути к их взаимоувязанному решению. Другая философия – это философия, в которой Другие большие культуры раскрываются как *то же иначе* мышления и языка, картины мира и сознания. Это – философия, осмысливающая сознание и осознающая смысл.

Мы выпускаем эту книгу в свет, приурочив её выход к конференции, на которой авторы книги представят каждый своё видение перспектив исследовательских программ, развивающих заявленные подходы.

УДК 130.121.4(082)
ББК 87.156.3я43

ISBN 978-5-907552-21-0



© Российский университет дружбы народов, 2022
© Институт философии РАН, 2022
© ООО «Садра», 2022

СОДЕРЖАНИЕ

<i>А.В. Смирнов.</i> ДРУГАЯ ФИЛОСОФИЯ	5
ЛОГИКА СМЫСЛА	
<i>А.В. Смирнов.</i> Логика смысла: версия-2021	11
<i>А.В. Смирнов.</i> Стволовая клетка сознания, культуры, цивилизации.....	27
<i>А.В. Смирнов.</i> Всечеловеческое и общечеловеческое: Европа, арабский мир, Россия.....	44
<i>Б.И. Пружинин, В.А. Лекторский, С.Ю. Бородай, Н.А. Касавина, В.А. Конев, И.Ф. Михайлов, К.А. Павлов-Пинус, А.В. Парибок, Р.В. Псху, Л.Т. Рыскельдиева, А.В. Смирнов, В.К. Солондаев.</i> Концепция «логики смысла» А.В. Смирнова и философия сознания (материалы «круглого стола»)	56
<i>Л.Т. Рыскельдиева.</i> О грамматике и метафизике смысла	115
<i>Л.Т. Рыскельдиева.</i> Размышления о логике смысла.....	130
<i>Л.Т. Рыскельдиева.</i> Текстовая культура как объект историко-философских исследований	136
<i>Р.В. Псху.</i> Философия перевода: мы переводим текст или текст переводит нас? Логико-смысловая теория А.В. Смирнова	160
<i>А.В. Смирнов, В.К. Солондаев.</i> Перспективы применения процессуальной логики в психологии.....	178
ФИЛОСОФСКИЕ ТРАДИЦИИ	
<i>А.В. Парибок.</i> Ведущие философские традиции Евразии: лингвокультуральный подход	195
<i>А.В. Парибок.</i> Смысл слова и денотат слова. О расхождении греческой и индийской философий в разных направлениях	200
ЯЗЫК	
<i>С.Ю. Бородай.</i> Язык и познание: пострелятивистская исследовательская программа.....	213

<i>С.Ю. Бородай.</i> Язык, концептуализация и воплощенное познание (на материале образных схем).....	264
<i>С.Ю. Бородай.</i> Преодолевая словоцентризм: на пути к новым основаниям философии языка.....	301
КУЛЬТУРА	
<i>Р.В. Псху.</i> Арабская философия: Возможные логики смысла. Арабоязычные суфийские тексты: связь арабского языка и мышления	327
<i>А.А. Лукашев.</i> Проблема типологизации рациональности в мусульманской культуре.....	339
<i>Ю.Е. Фёдорова.</i> «Совершенный человек» vs. «Праведный факих»: суфийские истоки политической концепции имама Хомейни.....	350
<i>Т.Г. Корнеева.</i> Переосмысление средневековых парадигм в эпоху цифровизации на примере общины исмаилитов	366
ARTICLES' SUMMARY	383

ДРУГАЯ ФИЛОСОФИЯ

Смысл оставался до сих пор непомысленным, а сознание – неосознанным в своей роли абсолютного средоточия. Ведь сознание – начало и конец всего, и это доказывать, кажется, никому не надо, все это так или иначе признают. Но одно дело признавать, и совсем другое – выстроить философию так, чтобы это признание оправдать. Найти ему – а точнее, найти его – надлежащее место. Именно этого не удавалось до сих пор ни одной из философских традиций, развитых человечеством. Дело дошло до того, что сегодня начали говорить о «трудной проблеме сознания», как будто это красивое словосочетание может замаскировать некрасивый, просто-таки скандальный провал старой доброй материалистической парадигмы, предполагающей, что вместо сознания надо начать с чего-то Другого – с мира, с мозга, с тела, с общества и т.д., чтобы потом, каким-то необъяснимым и в принципе не поддающимся объяснению образом, прийти к Себе – к своему сознанию. Но ведь это невозможно, такая задача невыполнима. Вот почему сознание и его стержень – *Я* – не просто поставлены под сомнение, но по существу устранены этой философией. Всё бы сходилось, никакой «трудной проблемы» бы не было, если бы человек был машиной – если бы он был Другим. Устранить Самого Себя и превратиться в Другого – *расчеловечиться* – вот суть этой программы. Она имеет массу полезных приложений и не меньше опасных и вредных: задача управлять сознанием, воздействуя на мозг, – это еще один расчеловечивающий шаг современной философии и науки.

Другой путь открывается, когда мы начинаем с Себя – с того, что мы знаем лучше всего, что открыто нам больше, чем что-либо другое, и что никогда и ни при каких условиях нельзя изъять ни из какой картины мира. Начать с Себя – значит начать с собственного сознания; но как это сделать? И что тогда Другой – Другой, взятый как мир, общество, мое тело и мозг, другой человек и другая культура? В сравнении с материалистической парадигмой Сам и Другой здесь меняются местами. Но не только. Происходит своеобразное

удвоение Другого. Ведь в качестве Другого традиционно выступает для меня моя собственная культура, мой язык, мое мышление постольку, поскольку я получаю их от Других – а я всегда получаю их от Других. И в этом смысле Я и есть Другой – поскольку без моего языка и моей культуры Я – пустой звук и ничто. Но кроме моей культуры и моего языка, кроме того опыта мышления, который дает мне моя культура, есть Другие культуры, Другие языки и опыты Другого мышления. Вот оно, удвоение. Те Другие, которые пока что никогда не становились Мной, о которых я не знал, как их сделать Своими – как присвоить их. И если человечность – в том, чтобы освоить и присвоить Другого, чтобы Другой вошел в Мою плоть и кровь, то мы до сих пор недостаточно человечны. Потому что до сих пор мы – все мы – ограничивались Своей культурой, Своим опытом мышления, Своим языком, отодвигая Другие – *такие же, но иные* – опыты за границу инаковости, делая их такими Другими, которые не осваиваются и не усваиваются.

В этом – главная причина тех неудач, что не могли не постигать традиционную европейскую философию. Начиная с Себя, она не имела ничего, кроме пустого Я; начиная с Другого, она не имела пути к Себе. Плоское, не знающее объема понимание Себя и Другого развешивало их и лишало философию той множественности перспектив, которая задает единственно возможный и единственно правильный искомый ответ.

Ведь тот Другой, без присвоения которого нет Меня, – Другой, взятый как культура, общество, язык и мышление, сделавшие Меня Мной, – всегда остается Другим, не переставая быть Мной. Другой – *то же*, что я Сам, но взятый *иначе*. *То-же-инаковость* – вот подлинное начало и подлинный стержень осмысленности сознания. Это – то, что делает меня человеком, т.е. способным преодолеть инаковость Другого и присвоить его. То, на что не способна машина.

Если так, то овладеть тайной *то же иначе* и значит осознать смысл и осмыслить сознание.

И тогда следующий шаг, который сделает философия, – это шаг к тому, чтобы, преодолевая инаковость Других больших культур (языков, разумов, типов смыслополагания), вводить их в круг *то же иначе*, делать их Своими – присваивать их. Это и есть Другая философия – философия, в которой Другие большие культуры раскрываются как *то же иначе* мышления и языка, картины мира и сознания. Это – философия, осмысливающая сознание и осознающая смысл.

Мы выпускаем эту книгу в свет как манифест новой философии – Другой философии, – приурочив ее выход к конференции, на которой авторы книги представят каждый свое видение перспектив исследовательских программ, развивающих заявленные подходы.

Мы приглашаем всех к разработке Другой философии в перспективах востоковедения, языкознания, истории, социологии, философии сознания, нейронауки – и многих других.

А.В. Смирнов

ЛОГИКА СМЫСЛА

А.В. Смирнов
(Институт философии РАН)

ЛОГИКА СМЫСЛА: ВЕРСИЯ-2021¹

Логика смысла представлена как подход, избегающий ловушки «трудной проблемы сознания», в которую неизбежно попадают редукционистские и материалистические программы исследования сознания. Задача логики смысла заключается в том, чтобы проследить разворачивание сознания «изнутри», отвечая на вопрос о том, как содержание сознания может быть объяснено исключительно из него самого, без принятия каких-либо догматических предпосылок. То, что не может быть обосновано с этой точки зрения, не принимается как оправданное. Введены центральные категории логики смысла (смысл, смыслополагание, целостность, связность и др.), изложены ее основные тезисы. Беспредпосылочное начало сознания не могло бы быть обнаружено без открытия принципиальной множественности опыта сознания, развернутого как архив больших культур человечества. Без этого философия сознания, как и философия и мышление в целом, оставалась до сих пор ограниченной исходным кругом допущений, от которых не могла отказаться, ошибочно полагая их безальтернативными. Отсюда вытекает значение исследования иных больших культур, нежели собственная культура исследователя (в европейской традиции такие исследования принято называть востоковедными), как опыта разворачивания сознания. Рассмотрены основные направления логико-смыслового исследования большой арабо-мусульманской культуры и его результаты, главный из которых – открытие и описание процессуальной логики (П-логики), составляющей контраст субстанциальной логике (С-логике), которая лежит в основании большой европейской культуры. Любая из логик смысла – это логика предикации, логика полагания «что-и-какое», то есть способ задания эпистемной цепочки как технологии субъект-предикатного склеивания, объясняющей связность человеческого сознания

¹ Статья впервые опубликована в журнале: Человек. 2022. Т. 33, № 2. С. 8–24.

на традиционно выделяемых уровнях чувственного восприятия, языка и теоретического мышления. Отмечено практическое применение логико-смыслового подхода в психологии. Определены задачи развития логико-смыслового проекта.

Предупреждения

Представляя свою программу, я не буду стремиться придерживаться мягкого тона и избегать острых углов. Осторожность в формулировках, нередко принимаемая в качестве правильной манеры в академических сочинениях, представляется в данном случае неуместной. Когда требуется уложить в несколько страниц то, что ты делал в течение десятилетий, осторожность оказывается дурным тоном. Она свидетельствует, что автор не уверен в том, что делает и говорит, – я же хотел бы говорить только о том, в чем уверен до конца.

Это изложение – скорее сворачивающее, нежели разворачивающее. Я не предполагаю, что прочтение этого текста даст возможность понять, что такое логика смысла. Он призван лишь обозначить ключевые понятия и категории, а также ключевую проблематику. Все здесь сказанное заинтересованный читатель в развернутом виде найдет в тех монографиях, что кратко охарактеризованы в тексте, равно как в других моих работах.

Но почему тогда я надеюсь, что этот текст вообще привлечет внимание читателя? Потому что логика смысла позволяет ответить на вопросы, на которые до сих пор не могли ответить. Она позволяет невиданным образом расширить поле разговора о сознании, тем самым углубляя этот разговор и доводя его до того *начала*, которое до сих пор ускользало.

Углубление – это открытие возможности говорить о сознании так, чтобы при этом не представлять в качестве инварианта тот вариант, что «встроен» в философа, исследователя, автора текста его родной европейской культурой. Такое углубление возможно только за счет расширения опыта сознания – за счет открытия возможности говорить о целиком *ином* опыте *того же*, за счет профессионального исследования иных, нежели европейская, больших культур человечества.

Поэтому ниже я выделяю два раздела, акцентирующие логико-смысловую и арабистический аспекты моих исследований. Оба этих аспекта, «вглубь» и «вширь», как было сказано, возможны только благодаря друг другу. Они взаимопереплетены, а не разделены.

Логика смысла – открытый и развивающийся проект. Ее разворачивание вряд ли ограничено какими-то рамками. Поэтому я включил в название своей программы указание на год ее формулировки.

Логико-смысловой проект

Словосочетание «логика смысла» употребляется мной в двух значениях. Во-первых, как указание на концепцию. В этом смысле следует говорить о логико-смысловом проекте в единственном числе. Во-вторых, как сокращение и синоним для словосочетания «логика смыслополагания». В таком случае – речь о конкретной, одной из нескольких, технологии разворачивания смысла, и выражение «логика смысла» употребляется во множественном числе. О каком из двух значений речь, должно быть ясно из контекста. Логика смысла в первом значении и есть логики смысла во втором.

Логика смысла основана на идее целостности как нередуцируемой связной множественности. Содержательность («что» мы думаем) и формально-логическая сторона («как» мы строим мысль и ее доказываем) полагают друг друга, разворачивая целостность. Мы фундаментально свободны в том, как именно – по какой именно логике – будет происходить такое разворачивание. Разум потому только «открывает самого себя в мире», что мир полагаем нами: ничего другого нам и не остается, как увидеть в мире то, что мы же и заложили в нем. Но мир полагаем вовсе не произвольно, не «как попало»: есть твердые законы смыслополагания, и фундаментальная свобода смыслополагания, неотъемлемая от нас (от нашего Я), – это прежде всего свобода выбрать, сознательно или неосознанно, тот или иной вариант логики смыслополагания и следовать ему более или менее последовательно. Логики смысла – вот объективная сторона мира: мы можем более или менее успешно использовать логико-смысловые законы, но не можем их менять.

Мною описаны две логики смысла: субстанциальная, или С-логика, и процессуальная, или П-логика. Остальные ждут своих исследователей. Чем больше логик смысла удастся открыть и описать, тем полнее мы будем представлять работу нашего сознания и его возможности. Моя гипотеза о принципе классификации и полноты логик смысла изложена в одной из работ [см.: Смирнов, 2021: 325–348].

Любая ситуация, любое положение вещей и любая система фактов *всегда* могут быть поняты в любой из двух описанных на сегодня логик смысла. Ни в словесном, ни в формальном, ни в каком-либо

ином описании *никогда* нет того, что однозначно предопределило бы С- или П-логику как единственно возможную и исключило бы другую как невозможную. В этом – суть фундаментальной свободы смыслополагания, которая неотъемлема от нашего Я. Я никак не может быть определено, содержательно или формально; Я может быть понятно исключительно как фундаментальная свобода смыслополагания. Этим далеко не исчерпывается мое представление о том, что такое Я, но этим сказано главное.

Это значит, что понимание никогда не может быть однозначным. Неоднозначность, о которой идет речь, не устраняется никакими «уточнениями» или «приближениями» и не является неоднозначностью в привычном смысле слова. Первая, начальная и неустранимая развилка понимания – это выбор между С- и П-логиками, который совершается до того, как понимание не только случилось, но и началось. Значит, любое событие понимания включает в себя этот начальный выбор. Он может совершаться «по умолчанию», неосознанно, под влиянием когнитивных привычек, привитых той или иной большой культурой (я называю их «коллективное когнитивное бессознательное»). В таком случае вариативность понимания не замечается, и этим объясняется странное стремление достичь «точности» как единственности, одновариантности понимания. Такая задача в принципе невыполнима, поскольку понимание всегда совершается на стороне воспринимающего, и какая из логик смысла ляжет в основу понимания, никак не может быть предзадано миром или нашей речью. Но этот выбор можно вывести на свет и работать с ним. Данную задачу и решает логика смысла.

Логика смысла – это исследование и описание законов смыслополагания и использование тех возможностей, которыми мы обладаем, зная эти законы. До сих пор европейская мысль была ограничена возможностями С-логики. Расширение этих возможностей благодаря овладению П-логикой добавляет новое измерение в нашу свободу смыслополагания. Еще большие возможности даст нам овладение логиками смыслополагания, которые лежат в основании двух других больших культур – индийской, или южноазиатской, и китайской, или дальневосточной.

Возможность и абсолютная свобода применить любую из логик смысла для осмысления любой ситуации доказаны теоретически и продемонстрированы практически [Смирнов, 2015: 60–68]; на стадии завершения новая монография, исследующая данную фундаментальную способность нашего сознания на обширном материале.

Я не вижу, как эти положения могут быть поставлены под сомнение или опровергнуты (мои ответы оппонентам даны в двух работах [см.: Смирнов, 2019б; Смирнов, 2021: 110–112]). Понятие «объективный мир» нуждается в том, чтобы быть переосмысленным с этой точки зрения: мир никогда не «дан» нам, он всегда полагаем нами.

Любому словесному или формальному описанию ситуации мира всегда соответствует не одно, а (по меньшей мере) два логически ответственных, строгих суждения, выполненных в С- и П-логиках. (И в других – когда они будут открыты и описаны.) Понятие «адекватность интерпретации», будь то текста или мира, не может быть задано, во-первых, без явного указания на логику смысла, взятую за основу, и, во-вторых, без исследования альтернативной возможности понимания, определяемой альтернативной логикой смысла (или другими логиками смысла – когда они будут открыты).

В моих работах показано, каким образом базовые логические законы и базовые значения рождаются в ходе взаимного полагания в двух описанных на сегодня логиках смысла. Это раскрывает тайну значения: значение – не «субъективная реальность» с непонятной природой и истоком, а необходимый и просчитываемый результат смыслополагания. Исток и логического, и содержательного – интуиция, но не интуиция значения или чего-то еще, не телесная интуиция, а интуиция целостности.

Закономерности взаимного полагания логического и содержательного (законов логики и значений) подтверждены в ходе исследования П-логики на материале большой арабо-мусульманской культуры. Это прежде всего П-силлогизм, где вывод основан не на иерархии общего, а на сцеплении процессов. Это анализ арабского языка, где субъект-предикатная связность основана на П-интуиции, а также анализ фундаментальной категории «харф», которая не имеет аналога в понятийном словаре западной лингвистики и может быть непротиворечиво понята лишь на основе П-логики, а также связочной функции в арабском, где субъект-предикатное склеивание осуществляется за счет процесса, именуемого *иснад* (букв. «опирание»), а не связки «есть», что имеет первостепенное значение для логики. Называю эти выборочные факты, которые не могут быть опровергнуты, – во всяком случае, я не вижу такой возможности теоретически, и опровержение никем не было представлено практически (таковым нельзя, к сожалению, считать неудавшуюся попытку Т. Ибрагима [Смирнов, 2012]). Это означает, в частности, что невозможно универсальное и не зависящее от логики смысла описание языка (здесь речь об арабском, но

это касается любого языка), если мы хотим описать его, не прибегая к вчитыванию в него не характерных для него свойств и закономерностей. Язык – удивительная возможность для нас совмещать, не эксплицируя, разные логики смысла.

Логика смысла – это исследование связности и ее законов. Прежде всего субъект-предикатной связности, поскольку именно этот тип связности дает возможность воспринимать мир как систему вещей, строить высказывания и предложения обыденного языка, то есть отвечает за связанное чувственное восприятие, логически выверенное мышление и обыденную речь. Никто до сих пор не мог сказать, почему предложение (самое простое: «Море синее») – это предложение, то есть нечто единое и неразъемное, а не два поставленных рядом слова, каким-то образом соединенных связкой. Логика смысла отвечает на этот вопрос. Отвечая на него, логика смысла открывает конкретный механизм субъект-предикатного связывания в С-логике. Связывание субъекта и предиката, в том числе подлежащего и сказуемого в речи или высказывании, перестает быть загадкой. Но тем самым открывается путь к пониманию альтернативного механизма установления субъект-предикатной связности. Мы избавляемся от векового догматического представления о единственности способа связи субъекта и предиката; у Канта это представление выражено как одновариантность способности суждения, которая не открывает априорных законов. Но это неверно: вариативность механизмов субъект-предикатного связывания и показ каждого из возможных вариантов в каждой из возможных логик смысла – это именно априорные законы смыслополагания. Способность суждения вариативна, а не одновариантна, и эта вариативность строго априорна.

В П-логике субъект-предикатная связность опирается на иной механизм и разворачивает иной вариант интуиции целостности, нежели в С-логике. Отсюда – значение настоящего, серьезного исследования арабской языковедческой традиции (АЯТ), поскольку только такое исследование открывает доступ к тому, что думали о связочной функции в арабском языке сами его носители и арабские языковеды и как теоретически описывали это на протяжении веков. Как уже сказано, мною начаты исследования, которые ясно показывают, что и логически ответственное суждение, и обыденная речь строятся на том механизме субъект-предикатной связности, который сама АЯТ называет *иснад* (букв. «опирание») и который может быть понят только процессуально.

Таким образом, контраст С- и П-логик – это прежде всего контраст механизмов обеспечения связности.

С этим связан и контраст базовых метафизик, развитых в системах С- и П-логического мышления. Если коротко, это контраст метафизики бытия и метафизики действия. Попытки преодолеть тиранию бытия предпринимались в западной мысли неоднократно, но они никогда не достигали окончательного успеха: феноменология Гуссерля исследует «особый регион бытия», философия процесса Уайтхеда понимает процесс как изменение субстанции, событие Делёза, ничем не детерминированное и задающее смысл, не преодолевает рамок бытия. И так далее: в целом то, что называют «процессуальная философия» (process philosophy) [см.: Rescher, 2000], выстраивается в пределах допущений С-логики. Здесь нет никакой загадки: задать *другую метафизику* можно, только найдя другое основание связности. Об этом в европейской мысли удивительно точно говорил Бергсон [Бергсон, 1914: 9], фактически выразив интуицию действия (протекания) как интуицию связности. П-метафизика, представленная в арабо-мусульманской философии прежде всего мутазилистами и суфиями, строится изначально как метафизика действия (протекания), где действие (протекание) и есть первичная действительность (хорошая игра слов), от которой зависят и пространство, и время. Это удивительная метафизика и удивительная логика, построенные целиком и изначально на ином фундаменте, нежели привычные европейцу метафизика и логика бытия.

И еще одно замечание. Логика смысла несовместимы постольку, поскольку каждая строится на ином фундаменте (ином понимании целостности), нежели другие: эпистемная цепочка выстраивается в каждой из логик смысла на основе именно для нее характерного типа субъект-предикатной связности. Вместе с тем все логики смысла – это трактовки целостности, и в этом смысле они не исключают, а дополняют друг друга. Человеческое сознание полностью открыто к любой из логик смысла: все они не только доступны нам, но и применяются нами, в том или ином виде, в обыденной речи и в рассуждениях. Однако любой человек социализируется в той или иной большой культуре – европейской, арабо-мусульманской, индийской, китайской. Большие культуры приобретают свою определенность в силу того, что какой-то из способов смыслополагания постепенно становится ведущим, вытесняя прочие на периферию. Так большая культура благодаря бесчисленным культурным практикам прививает привычку к применению какой-то определенной логики смысла – той, что преобладает в данной культуре. И все же открытость к другим логикам смысла и способность основывать на них, полностью или час-

тично, смыслополагание никогда не может быть до конца вытеснено из нашего сознания.

Понятны задачи, которые необходимо решать, чтобы развивать логико-смысловой проект.

Прежде всего необходимо выявить, во всей возможной полноте, логики смысла как интерпретации целостности и пути смыслополагания. Большие культуры, центрированные на Индии и Китае, наверняка подскажут путь: отсюда гигантское значение профессионального историко-философского востоковедения для развития логико-смыслового проекта. Крайне интересны исследования, которые проводит к этому направлению А.В. Парибок и проводили безвременно ушедшие от нас Г.А. Ткаченко и В.Н. Романов (наряду с их фундаментальными монографиями особое значение имеют методологические статьи [Ткаченко, 1994; Романов, 1997]). Прочитывание архива больших культур человечества с целью выявления всей полноты логик смысла – первая задача развития проекта.

Такое эмпирическое исследование непременно должно быть подкреплено теоретически: второй задачей является обнаружение принципа множественности логик смысла. Моя гипотеза упомянута выше; необходимы дальнейшие исследования и уточнения. Понятно, что первая и вторая задачи взаимоувязаны.

В качестве третьей задачи (в порядке перечисления, не по значимости) я бы назвал чисто теоретическую работу с логикой смысла. Принцип абсолютной свободы смыслополагания означает, что любая словесная или формальная конструкция может быть осмыслена в любой из логик смысла, поскольку слова (а тем более формальные знаки) ничего не значат сами по себе: их значение и логика – результат процедуры смыслополагания. Крайне интересным представляется исследование возможностей, которые открываются при таком подходе: все более глубокое проникновение в тайну как значения (что такое значение?), так и логики (почему законы логики непреложны и почему они именно таковы, каковы они?) будет результатом этой работы.

В-четвертых, важнейшей задачей является практическое применение логики смысла. Эта работа давно начата в содружестве с В.К. Солондаевым. Логико-смысловая методология, позволяющая различить С- и П-логики и, соответственно, рассуждения, аргументацию, тексты, выполненные в ключе каждой из логик, уже применяется на практике. Логико-смысловая методология нашла успешное применение и в востоковедных исследованиях ряда авторов, она помогает понять незападную культуру изнутри, не подменяя ее собственную

логику и не вчитывая в нее якобы очевидные логические ходы и категориальный аппарат западной культуры. Логико-смысловая методология – эффективный путь построения неевропоцентристской истории философии и истории культуры [см., напр., свежие издания: История, 2020; Шамилли, 2020; Лукашев, 2020].

Логико-смысловой проект разрабатывался фактически во всех моих публикациях, хотя порой оставался «за кадром» и, возможно, был незаметен как таковой для внешнего взгляда. Однако неформальная логико-смысловая серия, насчитывающая сегодня пять книг, последовательно разрабатывает логико-смысловой проект в явном виде.

Монография «Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл» [Смирнов, 2015] подводит итог предшествующей работы и представляет собой плацдарм для движения вперед. Здесь представлены основные идеи логики смысла «в материале» большой арабо-мусульманской культуры и на контрасте с большой европейской культурой.

В книге «Событие и вещи» [Смирнов, 2017] подробно исследован материал АЯТ в части понимания категории «харф» – базовой категории арабского языкознания. Показано, что харф может быть адекватно (в соответствии с тем, как его трактует сама АЯТ, а не европейские исследователи) понят только процессуально. Харф не может быть истолкован через категории «согласный» и «гласный». Вместе с тем принцип всегда-возможности осмысления любой ситуации в обеих логиках (С- и П-логиках) работает и здесь: «теория харфа», развитая в отечественной школе арабистики, представляет собой попытку описать положения АЯТ о харфе, не подменяя их положениями западной лингвистики, но при этом применяя С-логику. Что получилось в результате – об этом в книге.

Вопрос об исходных интуициях связности для С- и П-логик проработан в книге «Всечеловеческое vs. общечеловеческое» [Смирнов, 2019a]. Показано, каким образом механизм обеспечения связности работает на разных уровнях деятельности сознания. Введено понятие эпистемной цепочки. Поставлен вопрос о логике всечеловеческого как логике, позволяющей собрать разнологичные культуры, не подавляя никакую из логик и не приводя ее к «общему знаменателю». Показано, что логика всечеловеческого настойчиво заявляет о себе в истории русской культуры.

«Процессуальная логика» [Смирнов, Солондаев, 2019] – очень важная для меня книга, в которой проведено эмпирическое психологическое исследование влияния С- и П-логик на рассуждения. Показано, что С- и П-логики стихийно применяются обычными людьми, аргументи-

рующими свои решения. После выхода книги проведена серия экспериментов, в том числе другими авторами, доказавшая воспроизводимость результатов. Работаем с В.К. Солондаевым над дальнейшим развитием методики. Результаты работы нашли применение на практике.

«Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению» [Смирнов, 2021] – наиболее полное (на момент выхода книги) и системное изложение логики смысла. Даны все основные понятия и категории. Логика смысла обоснована теоретически. Подробно исследована П-схематика различных сегментов арабо-мусульманской культуры, включая арабский язык. Показан контраст с С-организацией языка, логики, теоретического мышления, общества и политической власти, мировоззрения, этики и эстетики.

Арабистический проект

Теоретическое построение ничего не стоит, если не опирается на прочный эмпирический фундамент. Тексты арабо-мусульманской философии и, шире, теоретические тексты большой арабо-мусульманской культуры – вот то основание, на которое опирается мое понимание того, как устроена философия в арабо-мусульманском мире, какое место она занимает в культуре и как устроена сама арабо-мусульманская культура. В этой работе трудно провести однозначную черту между собственно арабистикой и собственно философией, или же между арабистическими и логико-смысловыми исследованиями. Логика смысла, как я уже говорил, всегда была для меня моим основным интересом и моей основной заботой, но развить логику смысла можно было только изнутри текстов *другой культуры*, получив тем самым то, что Ф. Жюльен назвал «другая точка зрения» [Жюльен, 2001: 6–7], то есть получив такую возможность смыслополагания, которая не берет ничего из арсенала собственной культуры исследователя.

Такой подход хорошо известен востоковедам, которые всерьез относятся к своему предмету. Только забыв русский язык, можно по-настоящему заговорить по-арабски; только отказавшись от багажа собственной культуры, взяв его в скобки, можно по-настоящему принять другую культуру.

Однако не это самое трудное – хотя это невероятно трудно, особенно на первых порах. Самое трудное – то, что удастся действительно немногим, – это вернуться после этого назад, вспомнить все, что было на время забыто, раскрыть скобки. И при этом удержать – вот где главная трудность – постигнутую инаковость другой культуры.

Теперь, после *настоящего* погружения в другую культуру, после того, как собственная была на какое-то время взята в скобки, другая культура оказывается не только инаковой в отношении собственной, но и своей. А значит, не инаковой. Другая культура, постигнутая настолько, насколько это возможно в искреннем востоковедном исследовании, сохраняя свою инаковость, вместе с тем теряет ее, и теряет тем больше, чем глубже эта инаковость постигнута. Другая культура становится не просто инаковой (иной), она становится *то-же-инаковой*. Она способна становиться своей (когда исходная своя взята в скобки). Но если на этом остановиться, дело не будет сделано: мы просто заместим одну культуру другой, сделаем своей другую культуру. Все дело в том, чтобы суметь удержать в поле зрения обе культуры в их тожести и взаимной инаковости.

Мы только тогда понимаем по-настоящему другую культуру, когда она утрачивает манящий ореол необычности и экзотичности, становится привычной и понятной. Но именно тогда мы узнаем, что другая культура дает нам и делает для нас *то же*, что дает и делает наша собственная. Однако другая культура делает это *иначе* – совсем не так, как наша. Только тогда, с осознанием этого, оказывается достигнуто «теоретическое расстояние», отделяющее «другую точку зрения» (Ф. Жюльен). В таком случае наша, исходно собственная, культура и культура, исходно другая, но ставшая не менее «нашей», представляют собой взаимно инаковые «точки зрения» – и взаимно тождественные.

То же иначе моей-родной культуры и культуры моей-другой – это *то же иначе* смыслополагания. Большие культуры «делают смысл» (восхитительное английское выражение), то есть осмысленны, разными (целиком разными) путями – но это один и тот же смысл (целиком тот же – тот же как целостность, иной как развернутая связность). Один и тот же потому, что смысл всегда один и тот же: смысл – целостность, а целостность не бывает иной для самой себя, хотя способна бесконечно многообразно меняться.

Так мы возвращаемся к вопросу о смыслополагании – возвращаемся к логико-смысловому проекту. Исследование культуры и логика смысла – не два разных проекта, а один и тот же по существу. Но здесь, работая с другой большой культурой, мы имеем неопределимую возможность погрузиться в *иной*, но *тот же* мир смыслополагания и, работая на этой *то-же-инаковости*, увидеть на контрасте двух миров, инаковых и неинаковых в отношении друг друга, то, что не заметно взгляду, ограниченному рамками одной большой культуры.

Логика смысла – это разворачивание целостности. Но ведь культура – именно целостность. В культуре каждое ведет к каждому, любое – ко всему остальному: понять, к примеру, европейское или исламское искусство (музыку, архитектуру, живопись или орнамент) можно, только зная метафизику, философию в целом и вероучение; их не понять, не зная истории; историю не понять без знания этнографии и быта, и т.д., и все это вместе – без знания греческого, латыни, европейских или арабского языков. В общем виде это верно для любой культуры, большой и малой, но для большой особенно – в силу ее глубины и мощи, ее фундированности собственным способом смыслополагания. Именно в этом – манящая привлекательность другой большой культуры, ее закрытость от чужака, который на первых порах то и дело попадает впросак, ожидая одного, встречая другое. Другая большая культура иначе делает смыслы – она иначе осмысливает себя и мир, человека в культуре и мире. Чуткий чужак может стать здесь своим, освоив этот, новый для себя, способ смыслополагания – способ мыслить и видеть мир. Чужак прямолинейный и заносчивый придет в этот мир со своей логикой, своими привычками и своей оптикой, не желая их менять. Первый постигнет очарование нового и сделает *иное тем же*, что свое. Второй сомнет инаковость и так и не доберется до сердца культуры, оставшись с раздавленной ее скорлупой и в недоумении пожимая плечами.

Путь к сердцу культуры – прежде всего через ее язык. И здесь – великая возможность, великая удача для арабиста: арабский язык не менялся в общем и целом последние 14 веков, когда возникла и расцвела большая арабо-мусульманская культура, и мы имеем возможность говорить и думать на том же языке, на котором говорили и думали ее творцы. Но в этом – и вызов: огромные усилия нужны для того, чтобы не подмять под собственные языковые шаблоны классический арабский, и еще большие – для того, чтобы посмотреть на него глазами его носителей и теоретиков. И здесь вновь для арабиста – и большая удача, и большой вызов. Арабская языковедческая традиция, начиная с Сибавайхи и ал-Халила, описала арабский язык во всех возможных деталях и со всей возможной логической стройностью, но в этот дворец непросто войти: нужно освоить терминологию, оригинальную и не сводимую к привычной нам, а главное – постичь внутреннюю логику АЯТ, столь созвучную внутренней логике арабского языка. Язык – вовсе не знаковая система наподобие азбуки Морзе; язык – это прежде всего *связность* и способ полагать связность. То, как арабский язык устанавливает связность, и выражает его внутреннюю логику,

и АЯТ – надежный поводырь и строгий провожатый на пути к открытию этой логики. А ведь именно об этом и говорил в ставшей теперь знаменитой полемике с Матта (Матвеем), защитником логики греческой, утверждавшим ее универсальность и независимость от языка, ас-Сирафи, арабский грамматик, сказавший, что греческая логика основана на греческом языке, тогда как грамматика арабского и есть его логика [Абу Хаййан ат-Таухиди, 2012].

Если язык – это прежде всего полагание связности, то и мышление – также полагание связности. Бессвязное мышление – противоречие в определении; бессвязность хуже, чем нелогичность. Потому что установить следование законам логики или их нарушение можно только для того, что связно и что может быть осмыслено. И тогда становится понятным, как язык соотносится с мышлением: это два разных способа, два разных «механизма» для достижения одной и той же цели. Они не могут обойтись друг без друга и возможны только благодаря друг другу.

В таком случае «мышление культуры» – не просто красивая метафора, но глубоко содержательное выражение. Ведь большая культура и есть прежде всего связность: Шпенглер хорошо уловил это в понятии «морфология культуры». И тогда язык, мышление и культура – не три разные и отдельные сущности, а три взаимоподдерживающих потока установления связности.

Серьезное соединение востоковедного и философского образования, когда студент одновременно и сразу овладевал бы обеими областями, создаст новые точки роста не только для востоковедения, но прежде всего для философии, и в частности – философии сознания. Опыт больших культур сохранен для нас в почти необозримых массивах их текстов. Это опыт разворачивания сознания как культуры и выстраивания цивилизации на ее основе. Европейское мышление до сих пор имело дело исключительно с самим собой, независимо от того, чем оно занималось. Даже освободившись от европоцентризма идеологического, нельзя освободиться от европоцентризма эпистемологического до тех пор, пока мы не научимся мыслить, как если бы европейское мышление было нам неизвестно, заключая его целиком в скобки. Этого не умеют делать, а чтобы скрыть неумение, утверждают, будто это и невозможно. Ф. Жюльен не случайно говорит, что Европа до сих пор не знала Китая, и этот тезис можно смело распространить на любое исследование неевропейских культур, проводимое в востоковедном ключе или в ключе полевой антропологии и когнитивистики. Замечание Жюльена верно постольку, поскольку до сих

пор не был решен вопрос о том, как избежать искажающего влияния оснований европейской мысли на исследуемый материал и подгонки этого материала под категориальный аппарат и логику исследователя, опирающиеся на европейские основания.

Сделать это позволяет логико-смысловой подход: я могу показать, как выстроить сознание и мышление «с нуля», заложив его фундамент и не используя при этом категориальный аппарат и логику, лежащие в основании европейской мысли. Так решается задача, которую я обозначаю как переход от линейного универсализма к объемному. Линейных вариантов универсализма столько же, сколько логик смысла: каждая универсальна в собственных границах. Уметь выстраивать любую из таких линий, начиная с самого начала, – вот задача, которую решает логико-смысловой проект. Вряд ли нужно говорить, что это значит для нашего понимания сознания. Но тем самым решается и куда более масштабная задача – задача объемного видения сознания как способности к смыслополаганию в любой из логик смысла.

О будущем

Логика смысла не имеет границ. Или же – ее границы и есть границы сознания. Простой, но фундаментальной истиной, которую люди склонны забывать, впадая в худшее из заблуждений, К.Г. Юнг назвал тот факт, что единственная известная нам форма существования – «психическая» [Юнг, 2019: 150], то есть данная нам как наше сознание. Логика смысла – это работа с сознанием во всех его проявлениях. Она разворачивается вместе с разворачиванием сознания.

ЛИТЕРАТУРА

Абу Хаййан ат-Таухиди. Книга улады и развлечения. Восьмая ночь. Диалог логика с грамматиком (в сокращении) / пер. с араб., вступ. и примеч. Д.В. Фролова // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 3. М.: Вост. лит., 2012. С. 547–572.

Abu Hayyan at-Tawhidi. Kniga usladi i razvlecheniya. Vos'maya noch'. Dialog logika s grammatikom (v sokrashenii) [Book of Delight and Relaxation. Eighth Night. Discussion Between the Logician and Grammarian (Abridged)], transl. from Arabic, introd. and notes by D.V. Frolov. *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*. N 3. Moscow: Vostochnaya Literatura Publ., 2012. P. 547–572.

- Бергсон А. Введение в метафизику / пер. с фр. В. Флеровой // Бергсон А. Собрание сочинений: в 5 т. Т. 5. СПб.: Издание М.И. Семенова, 1914. С. 3–47.
- Bergson H. Vvedeniye v metafiziku [Introduction to Metaphysics], transl. from French by V. Flerova. Bergson H. *Sobraniye sochinenii: v 5 t.* [Collective Works: in 5 vol.]. Vol. 5. St. Petersburg: M.I. Semenov Publ., 1914. P. 3–47.
- Жюльен Ф. Путь к цели: в обход или напрямик: Стратегия смысла в Китае и Греции / пер. с фр. В.Г. Лысенко. М.: Московский философский фонд, 2001.
- Jullien F. *Put' k tseli: v obhod ili napryamik: Strategiya smysla v Kitaye i Gretsii* [Detour and Access: Strategies of Meaning in China and Greece], transl. from French by V.G. Lysenko. Moscow: Moskovskiy filosofskiy fond Publ., 2001.
- История арабо-мусульманской философии: Учебник и Антология / под ред. А.В. Смирнова. М.: Академ. проект: Садра, 2020.
- Istoriya Arabo-musul'manskoi filosofii: Uchebnik i Antologiya* [A History of Arab-Islamic Philosophy: A Textbook and an Anthology], ed. by A.V. Smirnov. Moscow: Akademicheskii proekt: OOO "Sadra" Publ., 2020.
- Лукашев А.А. Мир смысла в немногих словах: философские взгляды Махмуда Шабистари в контексте эпохи / отв. ред А.В. Смирнов. М.: Садра, 2020.
- Lukashev A.A. *Mir smysla v nemnogikh slovakh: filosofskye vzglyadi Mahmuda Shabistari v kontekste epokhi* [The Universe of Sense in a Handful of Verses: Philosophical Views of Mahmud Shabistari Contextualized], ed. by A.V. Smirnov. Moscow: OOO "Sadra" Publ., 2020.
- Романов В.Н. Исповедь научного работника, или Утешение методологией // Три подхода к изучению культуры / под ред. В.В. Иванова. М.: Изд-во МГУ, 1997. С. 93–127.
- Romanov V.N. *Ispoved' nauchnogo rabotnika, ili Uteshenie metodologiei* [Researcher's Confessions, or Consolation by Methodology], ed. by V.V. Ivanov. Moscow: Moscow University Publ., 1997. P. 93–127.
- Смирнов А.В. Всечеловеческое vs. общечеловеческое. М.: Садра: ЯСК, 2019а.
- Smirnov A.V. *Vsechelovecheskoye vs. obshechelovecheskoye* [Vsechelovecheskoye vs. obshechelovecheskoye]. Moscow: OOO "Sadra": YaSK Publ., 2019a.
- Смирнов А.В. Логика смысла как философия сознания: Приглашение к размышлению. М.: ЯСК, 2021.
- Smirnov A.V. *Logika smysla kak filosofiya soznaniya: Priglasenie k razmyshleniyu* [Logic of Sense as a Philosophy of Consciousness: An Invitation to Discussion]. Moscow: YaSK Publ., 2021.
- Смирнов А.В. Мыслить – значит разворачивать связность // Вопросы философии. 2019б. № 2. С. 48–60. DOI: 10.31857/S004287440003868-9.
- Smirnov A.V. *Mysliti' znachit razvorachivat' svyaznost'* [Mind is a Capacity to Develop an Epistemic Chain]. *Vopsrosy Filosofii*. 2019b. Vol. 2. P. 48–60. DOI: 10.31857/S004287440003868-9.

Смирнов А.В. Работа над ошибками: чем объяснить герменевтическую неудачу Т. Ибрагима? // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 3. М.: Вост. лит., 2012. С. 601–634.

Smirnov A.V. Rabota nad oshibkami: chem obyasnit' germenevticheskuyu neudachu T. Ibragima? [Correction of Errors: Searching for the Reason Behind Tawfiq Ibrahim's Hermeneutic Failure]. *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*. N 3. Moscow: Vostochnaya Literatura Publ., 2012. P. 601–634.

Смирнов А.В. Событие и вещи. М.: Садра: ЯСК, 2017.

Smirnov A.V. *Sobitiye i veshi* [Occurrence and Things]. Moscow: Sadra: YaSK Publ., 2017.

Смирнов А.В. Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М.: Языки славянской культуры, 2015.

Smirnov A.V. *Soznaniye. Logika. Yazik. Kul'tura. Smysl* [Consciousness. Logic. Language. Culture. Sense]. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul'tury Publ., 2015.

Смирнов А.В., Солондаев В.К. Процессуальная логика. М.: Садра, 2019.

Smirnov A.V., Solodayev V.K. *Protsessual'naya logika* [Process Logic]. Moscow: ООО "Sadra" Publ., 2019.

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

Tkachenko G.A. K probleme postroeniya yazyka opisaniya kultur Vostoka (i Zapada) [Addressing the Issue of Description Language Adequate to the Cultures of the East (and of the West)]. *History of Philosophy Yearbook. 1994*. Moscow: Nauka Publ., 1995. P. 361–364.

Шамилли Г.Б. Философия музыки: Теория и практика искусства maqām / отв. ред. И.К. Кузнецов. М.: Садра: ЯСК, 2020.

Shamilli G.B. *Filosofiya muzyki: Teoriya i praktika iskusstva maqām* [Philosophy of Music: Theory and Practice of the Art of Maqām], ed. by I.K. Kuznetsov. Moscow: ООО "Sadra": YaSK Publ., 2020.

Юнг К.Г. Психология и религия / пер. с англ. А.М. Руткевича // Юнг К.Г. Архетип и символ / сост. и вступ. ст. А.М. Руткевича. М.: Канон+: РООИ «Реабилитация», 2019. С. 143–216.

Jung C.G. *Psikhologiya i religiya* [Psychology and Religion], transl. from Engl. by A.M. Rutkevich. Jung C.G. *Arkhetip i simvol* [Archetype and Symbol], compil. and introd. notes by A.M. Rutkevich. Moscow: Kanon+: ROOI "Reabilitatsiya" Publ., 2019. P. 143–216.

Rescher N. *Process Philosophy: A Survey of Basic Issues*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2000.

А.В. Смирнов
(Институт философии РАН)

**СТВОЛОВАЯ КЛЕТКА СОЗНАНИЯ,
КУЛЬТУРЫ, ЦИВИЛИЗАЦИИ**
(к 90-летию академика В.А. Лекторского)¹

Человек и его сознание невозможны вне культуры и общества, определяются ими, но культура и общество, воспитывая человека и его сознание, вместе с тем заданы именно сознанием человека. Эта рекурсивная отсылка делает невозможным установление линейных причинно-следственных связей между сознанием, культурой и обществом. Вместо традиционной диалектики индивидуального и общественного сознания, выступавшей как разрешение этого затруднения, автор предлагает трактовать сознание, культуру и общество как разворачивание исходной и нередуцируемой «стволовой клетки» – начала человеческого сознания. В качестве таковой выступает связность «что-и-какое», обнаруживаемая на всех традиционно выделяемых уровнях работы сознания (восприятие, речь, мышление) как конкретная технология предикации. Технология задания связности «что-и-какое» вариативна, чем определяется исходная и нередуцируемая вариативность разума, а значит, и множественность типов разума. Исследовательской задачей становится изучение неевропейских больших культур, прочитывание их архива и выявление в максимально возможной полноте типологии рациональности. Эта задача в значительной степени выполнена для субстанциального (европейская большая культура) и процессуального (арабо-мусульман-

¹ Исследование проведено при финансовой поддержке гранта Министерства науки и высшего образования РФ (проект «Новейшие тенденции развития наук о человеке и обществе в контексте процесса цифровизации и новых социальных проблем и угроз: междисциплинарный подход», соглашение № 075-15-2020-798, внутренний номер 13.1902.21.0022).

Статья впервые опубликована в журнале: Вопросы философии. 2022. № 9. С. 25–35.

ская большая культура) типов рациональности. В статье приведены примеры задания существенных черт мировоззрения, языкового поведения, общественных институтов типом рациональности. Дано подробное определение «что-и-какое» как начала разворачивания сознания, культуры и цивилизации.

В работах Владислава Александровича Лекторского всесторонне исследованы вопросы сознания, культуры и цивилизации ([Лекторский 2012; Лекторский 2018] и др.). Мы можем говорить об определенной линии, даже определенной традиции в нашей отечественной мысли, которая нацелена на максимально целостное исследование и объяснение феномена человека. Человек невозможен вне культуры и общества, но культура и общество, воспитывая человека и его сознание, вместе с тем заданы именно сознанием человека. Не буду останавливаться на этом подробно, назову лишь некоторые известные имена: И.Т. Фролов о гуманизме [Фролов 1989], А.С. Ахиезер о социокультурном единстве [Ахиезер 1997–1998], антропосоциокультурный подход Н.И. Лапина [Лапин 2020], развившего идеи П. Сорокина и А.С. Ахиезера. В.С. Степин от глубоких исследований в области философии науки поднялся до изучения культуры и цивилизации, применив к этим областям единый подход [Степин 2018]. Сегодня бурное развитие нейронауки, когнитивистики, лингвистики и востоковедения добавляет новые ноты в попытки отечественных ученых и философов написать симфонию человека – уже человека мира, а не только человека европейской культуры. Многолетние исследования академика В.А. Лекторского, осмысляющие современное состояние этого комплекса наук, принадлежат данной линии отечественной философии – линии целостностного исследования человека-в-культуре. Мне хотелось бы, присоединяясь к этой линии, предложить рассуждение на такую тему: как возможно целостностное понимание человека-в-культуре – человека, обладающего сознанием и создающего цивилизацию?

Владислав Александрович – убежденный сторонник материалистического подхода к сознанию. При всех сложных и даже сложнейших нюансировках этой позиции в современной философии и, в частности, в работах чествуемого нами юбиляра, она остается в основе своей именно такой, поскольку исходит из необходимости объяснить сознание как часть объективного мира, как произведенное объективным миром. Вся сложность этой позиции – в том, чтобы проложить научно достоверяемый путь к тому, что академик Лекторский называет «субъективная реальность». Позицию, которую выработал Владислав Александрович на этом пути, он сам обозначает как кон-

структивный реализм. Избегая наивного представления о «копировании» (или «отражении») мира в сознании, которое выступало бы в таком случае как пассивное зеркало, простой фиксатор внешнего мира, и признавая конструктивную активность сознания, эта позиция тем не менее оказывается реалистичной в том смысле, что исходит из безусловной данности нам мира как он есть, из его конечной объективности и, главное, утверждает универсальную данность этого объективного мира всем нам – любому человеческому сознанию. Эта позиция очень удачно соотносится с общим умонастроением нейронауки и когнитивистики: не случайно Владислав Александрович уже много лет возглавляет работу Совета по искусственному интеллекту при Президиуме РАН.

Я – не менее убежденный сторонник другого подхода к сознанию. Максимилиан Волошин говорил о «противоупоре» как о том, что необходимо в жизни общества и что создает устойчивость и поддерживает целостность здания¹ – здания в прямом ли смысле, где противоупор сводов и контрфорсов держит постройку, или же в переносном, как здания культуры или здания философии. «Противоупор» Волошина – это проявление характерного для русской мысли и русской жизни стремления к всесубъектности, к выявлению и сохранению правды и осмысленности как особого места для каждого. Надеюсь, что моя позиция создаст конструктивный противоупор позиции Владислава Александровича, встраиваясь в отечественную традицию целостностного понимания человека-в-культуре.

С чего начинать такой разговор?

Думаю, начинать надо с самого начала – с сознания; и не просто с сознания, а с того, с чего начинается сознание. «Начинается», конечно, в логическом смысле, а не в смысле возникновения во времени или еще как-то.

В название статьи вынесена метафора стволовой клетки. Речь не просто о «клетке» – не просто о чем-то мельчайшем, образующем, с одной стороны, некий строительный «атом» организма и в этом смысле неделимом, а с другой – сложноустроенном и сложносоставном; иначе говоря, не просто о клетке как о том, с чего надо начинать. Речь именно о стволовой клетке – такой, которая может стать всем чем угодно другим в организме. Так и здесь. То, с чего я хочу начать,

¹ «Нет равенства – есть только равновесье, // Но в равновесьи – противоупор, // И две стены, упавши друг на друга, // Единый образуют свод» – «Бунтовщик» («Путями Каина. Трагедия материальной культуры») [Волошин 2004, 35].

может развернуться во все, о чем мы говорим, и задача теории – показать, как это разворачивание происходит.

Что такое разворачивание? По каким шагам оно осуществляется? Вряд ли кто-то может сегодня исчерпывающим образом ответить на этот вопрос, но во всяком случае нельзя отрицать, что это имеет место. Когда я пишу эту статью, я разворачиваю некую свернутость внутренней речи. Другой пример: можно научить человека решать тот или иной тип задач, натаскать его на конкретную задачу, а можно научить его математически мыслить. Это – два разных способа освоить математику. Когда учат математически мыслить, человек может решить любую задачу. Он лишь разворачивает свою способность математически мыслить и применяет ее к любой ситуации. Это, кстати, имеет прямое отношение к устройству нашего образования. ЕГЭ – это первый путь: натаскивание на конкретику и обрушение способности к связности, манкуртизация сознания, купирование способности мыслить, способности развернуть мышление применительно к любой задаче. Далее, доказательство теоремы разворачивает все то, что заложено в ее аксиомах и исходных данных, а также в правилах вывода. Вообще, любой вывод разворачивает исходные положения. Когда школьник пересказывает текст или пишет изложение, он разворачивает в устной речи или на листке свой тетрадки то, что после прочтения излагаемого текста оказалось свернутым у него «в голове». Сворачивание-разворачивание – скорее рутинная, нежели загадочная, процедура, которую наше сознание привыкло совершать ежедневно: мы пускаем ее в ход, рассказывая «вкратце» прочитанную книгу, пересказывая суть лекции или статьи.

Что такое «стволовая клетка» сознания?

Ключ ответа на этот вопрос – следующий: сознание – это способность к связности. (Не связанности, а именно связности.) Что такое связность? Это именно то минимальное, что может развернуться. Способность к связности – ключевая способность человеческого сознания, которая отличает его от сознания животных. Выдвину этот сильный тезис, который может быть модифицирован разного рода оговорками (они очевидны), но который должен быть сохранен как таковой. Во всяком случае, это верно для высших уровней связности, таких как речь. Мы говорим: связная речь, связанное мышление – понятно, что мы имеем в виду.

Способность к связности – это вовсе не способность к знакам. К знакам, к оперированию ими способны, конечно же, животные. Но к связности животные если и способны, то не все и лишь к самым простым формам связности, но не к высшим или сложным.

О связности чего идет речь? Дело в том, что мы всегда воспринимаем мир как *нечто*, которое является *таким-то*. Вот это – минимальное и несокращаемое; то, что мы не можем редуцировать. Иначе говоря, мы воспринимаем мир как «что-и-какое». Мы никогда не можем говорить о чистом субъекте или о чистой субстанции. Неоплатоники попробовали говорить о Едином как о чистом «что» без всякого «какое»: Единому ничто не предидируется. Не получилось. Значит, полагание «что-и-какое» – это именно полагание связности, такой связности, которую мы не можем разорвать. Если мы оторвем одно от другого, они перестанут быть: «что» без «какого» не является «чем-то», а «какое» без «что» тоже не является «каким».

Способность полагать такого типа связность и есть ключевая способность человеческого сознания. Это – первый шаг на нашем пути к тому, чтобы обнаружить «стволовую клетку» сознания, культуры и цивилизации.

Эта способность проявляется на всех шагах познавательного процесса: она не только ключевая, но и сквозная. Начать с самого начала – с того, что называют «чувственное восприятие». Когда мы открываем глаза и замечаем мир, мы видим не некую сумму данных. Можно ведь задать такой вопрос: почему так получилось, что мы как биологические существа воспринимаем мир не так, как его воспринимает датчик? Ведь вообще-то как было бы хорошо, если бы мы воспринимали мир как сумму данных: такое восприятие было бы совершенно адекватным, было бы прямым и точным отражением мира. Но мы для чего-то формируем в своей голове систему *вещей*. А способность воспринимать вещь, а не данные о мире, – это способность человеческая. Ведь датчики не воспринимают вещи – они воспринимают данные, и только человек интерпретирует эти данные как вещи. А вещи – это именно «что-и-какое». Любая вещь, если мы говорим о привычном нам способе полагания «что-и-какое», – это субъект и некая сумма предикатов. Итак, чувственное восприятие; далее – язык, точнее, речь и способность к ней (язык – абстракция от речи, ее формализация), а речь – это всегда субъект и предикат, подлежащее и сказуемое. Меньше не бывает; это – исходное. Во всяком случае, это верно для того, о чем я говорю: для европейской большой культуры, которая говорит на европейских языках, и для арабо-мусульманской большой культуры, основным для которой служил и во многом до сих пор служит арабский язык. И это касается не только использования обыденного языка, но и способа построения высказывания и суждения. Значит, касается логики.

Итак, первый тезис: связность «что-и-какое» – это ключевая и универсальная способность человеческого сознания. Универсальная, если мы ее формулируем именно в таком виде, не конкретизируя, как именно связываются «что» и «какое», по какой именно «технологии» и что из этого вытекает.

Дальше. Эта способность должна осуществляться в какой-то форме. И мой второй тезис заключается в том, что способы такого осуществления вариативны. Нет универсального человеческого сознания в конкретизированной форме способности к связности. Здесь хорошей аналогией служит понятие языковой способности, которой пользуются лингвисты. Человек рождается со способностью к языку. Но именно со способностью к овладению языком, а не с готовым языком. И эта способность может быть осуществлена в определенном возрасте в отношении любого языка, так что любой язык для конкретного человека станет родным, если он освоит его в этом возрасте. Но не могут все языки быть родными. Вы можете выучить любой язык, однако родным будет только один. (Может быть, и два – билингвы [Бородай 2020, 389–393]; но уж точно не все.) Так и здесь: способность к связности в общем случае может быть развернута только в каком-то одном варианте, навязываемом практиками той большой культуры, в которой мы социализируемся (здесь, конечно, социокультурное единство и взаимопроникновение). Этот вариант мы воспринимаем как единственно возможный, и он поэтому становится для нас универсальным. Универсализм, таким образом, который доводится философией до рефлексивного осознания, – это такого рода универсализм: отдельное, принятое за всеобщее; универсальное в пределах данной, и только данной, большой культуры. Значит, до сих пор нет универсализма универсального; всякий универсализм локален.

Тогда возникает вопрос: сколько таких больших культур, сколько типов разума? Ведь способ полагания «что-и-какое» задает именно тип разума, ибо задает тип предикации, тип логики в строгом смысле, включая тип логического доказательства. Например, процессуальная логика работает только с единичным и нуждается, в отличие от субстанциальной логики, не в построении классов или их иерархий, а в выстраивании цепочек единичных процессов для составления строгого доказательства, и это меняет вообще все, весь ландшафт рациональности. Сколько таких типов разума? Мы сейчас с коллегами работаем над такой типологией. Мы выделяем как минимум четыре: субстанциальный (европейская большая культура), процессуальный

(арабо-мусульманская большая культура), южноазиатский (индийская большая культура), дальневосточный (китайская большая культура). Эта типология не до конца удачна с точки зрения названий, следует поискать адекватные для последний двух типов рациональности: выражения «Южная Азия» и «Дальний Восток» обозначают географические области, не отсылая к типу рациональности. Но это дело будущего. Главное, что это – разные типы разума, а значит, разные способы полагания «что-и-какое», соответственно, разные типы логики, разные типы исходного (если говорить о философии) круга базовых категорий, таких как – для субстанциального мышления – «бытие», за пределы которого европейская философия не выходит, несмотря на весь свой плюрализм; разные наборы исходных логических законов, таких как закон противоречия – регулятивный закон для субстанциального разума: он не работает как регулятивный, хотя не обязательно нарушается, в другом типе рациональности; зато для субстанциального типа рациональности не будут работать те регулятивные законы, которые работают там.

Дальше. От того, с каким именно типом разума мы имеем дело, зависит, как именно будет устроено общество, его институты и ключевые системы общественной регуляции – право и этика. Он определяет, как будет устроено логическое понимание того, что такое человек; не содержательное – содержательное идет потом, а именно логическое. Например, человек понимается как индивид, и общество тогда – это собрание индивидов? (Таково европейское понимание, следующее за логикой субстанциального разума.) Или же человек понимается как действитель, который всегда связан с тем, что воспринимает его воздействие, или как воспринимающий действие другого? Каково исходное положение? Понятно, что любой индивид действует. Но вы сначала его конституируете как индивида, и уж затем он начинает действовать в обществе. Вам придется в таком случае придумать теорию коммуникативной рациональности или что-то еще, что сможет это отразить; вы мистифицируете Другого, не в силах по-настоящему проникнуть в его монадически закрытую субстанциальность. А ведь тема «я-и-ты» взята европейской философией как раз оттуда, где главенствует процессуальное мышление [Бубер 1993]; но тщетно: логика культуры и логика мышления, прямо по Н.Я. Данилевскому, не передаются и не заимствуются [Данилевский 1895, 95–96], – и вот сегодня европейская феноменология все еще пытается освободиться от давящего, по мнению некоторых, представления о субстанциальности Я, чтобы проложить

путь к *Мы*¹; между тем «философия местоимений» – развитая тема, можно сказать, общее место классической арабо-мусульманской мысли, где это создало почву для плодотворных размышлений и интересных метафизических, этических, правовых выводов: здесь благодаря процессуальному мышлению, изначально ориентированному именно на Другого как вторую сторону протекания действия, без которого такое действие невозможно, Другой не мистифицируется, а принимается и исследуется. Но все это идет потом, и все равно – вернемся к большой европейской культуре и европейской философии – это завязано на изначальное понимание человека как индивида. С этим связана и трактовка собственности, и идеология, и общее мировоззрение. Человек такой рациональности конституирует себя как самотождество «А=А»: «Я – это я» – и строго охраняет границы этого самотождества. Здесь (но именно и только здесь) есть смысл говорить об идентичности, поскольку идентичность и есть тождественность или самотождественность.

Если у вас такая модель разума, то общество будет устроено иерархически, поскольку данное, субстанциальное, мышление – это мышление иерархиями классов. Классов не только в социологическом, но прежде всего в логическом смысле, хотя и социологический смысл имеет к этому прямое отношение – это не случайное совпадение терминов: основываясь на рациональности такого типа, вы не можете мыслить, не формируя иерархий классов. Самый простой пример иерархии – родо-видовая. Возьмем простейшую родо-видовую конструкцию (род и два вида). Интуитивное оперирование такой иерархией, которая может быть развернута (вот вновь – разворачивание) в Бозциево древо или во что-то еще, встроено в нашу манеру использовать язык. Если бы это было не так, мы не могли бы использовать отрицание для выражения положительных понятий. Например, мы не могли бы говорить «нехороший» в смысле «плохой». Почему мы понимаем «плохой», когда слышим «нехороший»? Ведь «нехороший» просто отрицает хорошень, ничего не утверждая. Но мы понимаем, что это значит «плохой». Почему? Да потому, что в своем сознании мы восстанавливаем род, в который встроено понятие «хороший», и тогда отрицание одного вида этого рода, отрицание «хорошего», – это утверждение другого вида этого же рода, утверждение «плохого».

¹ Свой доклад «Мы и Я (We and I)» на VI Словацком философском конгрессе 21.10.2020 Дэн Захави начал такой фразой: “We’ve been all brainwashed by Descartes” («Декарт всех нас пустил не по тому пути»).

(Неважно, что обыденное сознание склонно совершать логические ошибки при таких операциях: сама возможность подобных ошибок задана именно данным типом рациональности.) Эта интуитивная операция совершается мгновенно, поскольку мы к этому приучены: она не от бога – она от той большой культуры, в которой мы социализировались и благодаря бесчисленным практикам которой мы привыкли совершать такие операции автоматически. А в пределах языковых привычек арабского языка такая операция не работает, там нет этого механизма – там не принято указывать на положительное понятие, используя отрицание, потому что когнитивная архитектура, использующая арабский язык, не настроена на то, чтобы мыслить иерархиями. Этот язык хорошо соответствует процессуальному типу рациональности, которая оперирует единичными процессами, но не иерархиями, потому что процессы (т.е. протекания действий, а не изменения субстанций во времени, как к тому привыкло субстанциальное мышление) – это не субстанции, которые иерархизируются по признаку включения во все большие и большие классы, пространственные объемы.

Для рациональности субстанциального типа характерна пространственная интуиция. Она принципиальна: этот тип предикации, этот тип логики схватывается – для нашего восприятия – кругами Эйлера, которые задействуют пространственную интуицию. Поэтому для Европы характерна, начиная с Греции, созерцательность. Наша манера представлять время пространственно относится к этому же. О склонности к «опространствливанию» сейчас много говорят когнитивисты. Откуда эта привычка большой европейской культуры представлять время как пространство? «Стрела времени», «сдвинем вправо» и т.п. выражения: откуда они, почему они понятны? Почему время изображается пространственно? Потому что пространственная интуиция лежит в основе данного, характерного для европейской большой культуры, типа полагания «что-и-какое», пронизывая все шаги смыслополагания, нанизывая их на себя и так создавая эпистемную цепочку.

Процессуальное мышление исходит из действия как первичной действительности (правильная игра слов). В качестве исходного это мышление берет не субстанцию, а действие и опирается на ту интуицию, о которой говорил Бергсон [Бергсон 1914^а, 9] – просто удивительно, насколько удачно он ее схватил. Собственно, в разных своих работах он все время пытается пробиться к действию (см., напр., [Бергсон 1914^а, 81–84, 107; Бергсон 2014^б, 20, 30, 54] и др.), рассмот-

реть действие как первое. В большой арабо-мусульманской культуре именно такой подход реализован в метафизике, в типе полагания «что-и-какое», это реализовано в арабском языке, где нет глагола «быть» [Badawi et al. 2004, 307, 400; Шиммель 2012, 268; Смирнов 2021, 123–166]. Представьте себе язык, где нет глагола «быть», и попробуйте на этом языке выразить закон тождества «А есть А», обойдясь без связки «есть» и соответствующей когнитивной операции. Попробуйте мыслить на этом языке. Большая арабо-мусульманская культура смогла это сделать (хотя европейцу это покажется, скорее всего, невозможным), развил и метафизику, и логическое доказательство, которые необыкновенно интересны, если только мы не ищем там привычных категорий и законов, а строим эту рациональность с самого начала так, как ее строила сама большая арабо-мусульманская культура. Этот тип рациональности задает целеполагание, понимание человека и общества, строение общественных институтов.

Например, предположим, что человек понимается изначально иначе, чем к тому привыкло субстанциальное мышление – не как самоидентифицирующийся индивид-субстанция, а как включенный в протекание действия и, следовательно, всегда сопряженный с «другой стороной» этого действия, будь то претерпевающее или действитель. Тогда общество понимается как сеть процессуальных действий и взаимодействий, и история такого общества – это история становления, развития и преобразования действий, протекающих между действителем и претерпевающим, а не история классов. И тогда вам нужна другая теория общества – не социология классов, групп и страт, а теория общества как сети взаимодействий. Именно такого типа теория была создана Ибн Халдуном (1332–1406; см.: [Смирнов ред. 2020, 551–570]). И при всем внимании к этому мыслителю в западном интеллектуальном пространстве эта принципиальная, конституирующая логика его теории упускается из виду. А ведь по этой логике выстроено и исламское право.

Процессуальный тип рациональности задает исходный набор категорий, где не будет ни бытия, ни единства и множественности, ни части и целого, ни всего того, что излагается в наших учебниках по «общей» философии. В самом деле, открыв учебник с названием «Философия», мы найдем там изложение основных инструментов и приемов мышления, подаваемых как общечеловеческие. Но это не так: под видом общечеловеческого там излагается философия, развитая большой европейской культурой на основе субстанциального типа рациональности. Точно так же социальные теории, созданные

европейцами на европейском материале, прекрасно работают в пределах большой европейской культуры, поскольку и теория, и общество заданы одним и тем же типом рациональности. Но это только один из возможных универсализмов. Есть другие универсализмы, заданные другими типами разума. И те теории, которые там созданы, чаще всего оказываются не очень понятны нам, их не взять наскоком, поскольку они не отвечают герменевтическим ожиданиям, сформированным большой европейской культурой. Герменевтические ожидания – это в первую голову категориальные сетки и логические операции, к которым носитель этой культуры приучен и которых он не находит в другой большой культуре, поскольку и то и другое там задано изначально по-другому. Но это «по-другому» остается в общем случае закрытым от восприятия и понимания, потому что, чтобы увидеть и понять это «по-другому», нужно либо освоить это теоретически, либо получить практику той большой культуры.

Но как это сделать? Нам нужно понять, как возможно аподиктическое процессуальное доказательство без обращения к иерархии классов, без обращения к соотношению общее – частное – единичное. Уже говорилось, что мы должны отказаться от своих герменевтических ожиданий и не надеяться встретить в другой большой культуре (в данном случае – арабо-мусульманской) привычные категории и логические приемы. Тогда что мы обнаружим вместо них? Мы найдем в качестве едва ли не центральных категории «явное-скрытое» (*захир-батин*) и «корень-ветвь» (*асл-фар*). Но «явное» и «скрытое» обманут наши ожидания, поскольку не выражают соотношений между поверхностным и глубинным, между явлением и сущностью и т.д. А что такое «корень-ветвь» для европейского философа или ученого? Какая-то маловразумительная растительная метафора, которая такой останется для нас, пока мы не выйдем за рамки привычной нам рациональности. А значит, мы и не поймем общество, мировоззрение и т.д., созданные на основе другого типа рациональности, сколько-нибудь адекватно, пока не научимся постигать этот тип рациональности. Я вижу всю проблематичность понятия «адекватность понимания», но если мы ломаем само базовое устройство, тогда это, конечно, не адекватное понимание. Вот почему нам нужно подходить к объяснению других больших культур изнутри, опираясь на «тезаурус культуры» [Ткаченко 1995], восстанавливая «потенциальный текст культуры» [Романов 1997; Романов 2003], выстраивая ее рациональность вслед за ней, а не путем приравнивания к привычной нам субстанциальной (европейской) рациональности или отталкиваясь от нее. Европейские

теории объясняют, конечно, неевропейские большие культуры, но они объясняют их, ломая. И если ученый согласен сломать материал, чтобы впихнуть его в теорию, то он будет такую теорию использовать. Такие ученые тоже есть. Но если человек понимает, что материал ломается, и перед тобой уже не то, что ты изучаешь, а какие-то обломки, которые всунуты в теоретический каркас, он так делать не станет. Поэтому многие хорошие востоковеды стремятся вовсе не касаться общих теорий, отстраниться от них, склоняясь к чистой дескрипции, – именно потому, что у них нет хорошей теории. Хотя, конечно, любое описание теоретически нагружено, и такой уход от большой теории – иллюзия.

Отсюда одна из основных стратегий востоковедных исследований: вживание в чужую культуру. Для чего нужно это «вживание»? Для того, чтобы компенсировать тот процесс, через который мы естественно проходим, социализируясь, когда мы вбираем практики своей большой культуры и формируем свой тип рациональности.

Можно ли пойти вторым путем: освоить непривычный тип рациональности теоретически, не повторяя долгий путь социализации в другой большой культуре? Можно. Для этого нужно взять ее стволую клетку, «что-и-какое» в процессуальном варианте – как протекание действия между его двумя сторонами. И далее пройти основные узлы этой эпистемной цепочки: чувственное восприятие (картина мира, теоретическая и обыденная), язык и речь, теоретическое мышление. Излишне говорить, что каждый шаг такого продвижения должен сверяться с архивом большой арабо-мусульманской культуры и проверяться по нему. Тогда мы сумеем адекватно выстроить теоретический тезаурус этой культуры, этого мышления в его собственных терминах и его собственной логике, не подстраивая их под наши герменевтические ожидания. Это же касается южноазиатского и дальневосточного типов рациональности.

Так можно выстроить рациональность «с нуля», с самого начала, «не беря ничего от греков» [Жюльен 2001, 5–6], т.е. взяв в скобки собственную рациональность. Но если мы устраняем полностью свой разум, всю рациональность, с чем мы остаемся? Ни с чем? Нет; мы остаемся со *способностью к связности* – ключевой способностью человеческого сознания. Она не устраняется взятием в скобки всего содержания нашего сознания и даже логических инструментов, которые оно использует. Она и не может быть устранена, пока мы – люди, обладающие сознанием. И тогда задача заключается в том, чтобы эту способность развернуть по-другому: в другое «что-и-какое», осно-

ванное на другой интуиции («интуиции» потому, что рациональность придет позже и выстроится на основе этого первичного полагания; но «интуиция» здесь – не что-то загадочное и «мистическое», это не субъективная, а объективная данность – спрессованные разнообразные практики большой культуры), – и из этой стволовой клетки развернуть теоретический аппарат, показать логику, мировоззрение и т.д. – все, о чем я говорил.

Таким образом, вот суть моей позиции: есть разные типы разума в самом базовом значении этого слова, когда мы понимаем под рациональностью все, начиная с восприятия и поднимаясь через языковое мышление к теоретическому мышлению, включая строгую логику, тип доказательства. Моя теория – не цивилизационная, поскольку любая цивилизационная теория – универсалистская по своему аппарату. Не по содержанию, а по теоретическому аппарату. Даже если она говорит о локальных цивилизациях, она говорит о них одинаково, на основе одного и того же теоретического аппарата, тех же самых приемов мышления. Между тем задачей философии является усомниться во всем, а значит, и в базовом теоретическом аппарате, который она же сама использует. И ответить на вопрос: почему мы используем этот аппарат, а не другой? Это и есть задача критики и оправдания разума. Удивительно, что европейская философия гордится своей критичностью и рефлексивностью, тогда как саму себя она критически не разбирает с точки зрения самых последних оснований. Размонтируя все что угодно на свете, чтобы узнать, как оно устроено, она только саму себя не может разобрать «до винтика». Значит, она остается догматичной – до тех пор, пока мы не научились выстраивать любую рациональность с самого начала, т.е. с указания на способ осуществления нашей способности к связности, до развернутых теоретических конструкций.

Такое разворачивание – это всегда разворачивание целостности «что-и-какое», поскольку «что-и-какое» всегда – это объединение-и-противоположение, которые могут быть устроены по-разному, откуда и проистекает различие логик. (Как по-разному они устроены в случае родо-видовой иерархии и в случае цепочки процессуальных протекающих действия между действующими и претерпевающими – в случае субстанциального и процессуального типов рациональности.) Любая большая культура разворачивает одну из способностей человеческого разума как такой-то тип рациональности. Большая культура – это то, что, как правило, включает массу подкультур, которые все основаны на одном и том же типе рациональности, хотя содержательно они

могут различаться и даже в чем-то быть противоположны. Есть большая европейская культура, тогда как входящие в нее подкультуры: американская, английская, немецкая и т.д. – могут быть даже противоположны и в чем-то несовместимы. Но есть простой операциональный критерий, который всегда можно использовать. Не бессмысленными являются выражения типа «история европейской философии» или «история европейской литературы». А вот «история восточной литературы» – это бессмысленное выражение, потому что нет единой литературной традиции «Востока», точно так же как нет и «Востока» (так что противопоставление «Восток – Запад» – это пустое противопоставление), поскольку «Восток» не основан на каком-то едином типе рациональности.

Большая культура, разворачивающая определенный тип рациональности, может быть успешной, то есть существовать долго и развивать себя в адекватных самой себе формах, только когда становится основанием для общественных институтов. Так и возникает цивилизация. Для меня цивилизация и культура не могут быть разъяты во времени, как когда говорят, что цивилизация – это застывшая культура, которая перестала творчески развиваться. Я полагаю, что, если есть большая культура, есть и цивилизация, потому что большая культура не может не выстраивать общественное тело. И в этом смысле принцип антропосоциокультурного единства вполне созвучен тому, о чем я говорил выше и о чем размышляет В.А. Лекторский.

Чтобы найти путь к другому типу рациональности, надо понять его устройство. Стволовая клетка сознания, культуры и цивилизации – это один из возможных вариантов полагания «что-и-какое», заданный исходной интуицией противоположения-и-объединения и разворачивающийся по шагам эпистемной цепочки (полагание картины мира, язык и речь, теоретическое мышление) как тезаурус культуры, исчерпывающе определенный всеми его внутренними связями и составляющий таким образом потенциальный текст этой культуры, поднимающейся, благодаря опоре на разработанный тип рациональности, до уровня большой культуры, способной включать в себя множественные подкультуры, развивающей общественное «тело» (институты, системы регуляции поведения) и передающей свой опыт следующим поколениям носителей через многообразные культурные практики и так создающей цивилизацию определенного типа.

Источники

- Ахиезер 1997–1998 – *Ахиезер А.С.* Россия: критика исторического опыта (социокультурная динамика России). 2-е изд. Т. 1–2. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1997–1998.
- Akhiezer, Alexandre S., *Russia: Critique of Historical Experience (Social and Cultural Dynamics of Russia)*, in Russian.
- Бергсон 1914^а – *Бергсон А.* Введение в метафизику // *Бергсон А.* Собрание сочинений. Т. 5. СПб.: Издание М.И. Семенова, 1914.
- Bergson, Henry, *Introduction à la métaphysique*, Russian Translation.
- Бергсон 1914^б – *Бергсон А.* Материя и память / Пер. В. Базарова // Собрание сочинений. Т. 3. СПб.: Издание М.И. Семенова, 1914.
- Bergson, Henry, *Matière et mémoire*, Russian Translation.
- Бергсон 1914^в – *Бергсон А.* Непосредственные данные сознания (время и свобода воли) / Пер. Б. Бычковского // Собрание сочинений. Т. 2. СПб.: Издание М.И. Семенова, 1914.
- Bergson, Henry, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Russian Translation.
- Бубер 1993 – *Бубер М.* Я и Ты. М.: Высшая школа, 1993.
- Buber, Martin, *Ich und Du*, Russian Translation.
- Волошин 2004 – *Волошин М.А.* Собрание сочинений. Т. 2. Стихотворения и поэмы 1891–1931 / Сост. и подгот. текста В.П. Купченко, А.В. Лаврова. М.: Эллис Лак, 2004.
- Voloshin, Maksimilian A., *Collected Works*, in Russian.
- Данилевский 1895 – *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. СПб.: Тип. брат. Пантелеевых, 1895.
- Danilevsky, Nikolay Ya., *Russia and Europe in Perspective of Cultural and Political Relations of the Slavic World to the German-Roman*, in Russian.
- Фролов 1989 – *Фролов И.Т.* О человеке и гуманизме. Работы разных лет. М.: Политиздат, 1989.
- Frolov, Ivan, *On Human Being and Humanism. Opera Miscellanea*, in Russian.

Ссылки

- Бородай 2020 – *Бородай С.Ю.* Язык и познание: Введение в пострелятивизм / Отв. ред. В.А. Лекторский, А.В. Смирнов. М.: Садра: Издательский Дом ЯСК, 2020.
- Жюльен 2001 – *Жюльен Ф.* Путь к цели: в обход или напрямик? Стратегия смысла в Китае и Греции / Пер. В.Г. Лысенко. М.: Московский философский фонд, 2001.

- Лапин 2020 – *Лапин Н.И.* Общая социология: учебник для вузов. 3-е изд., перераб. и доп. М.: Юрайт, 2020.
- Лекторский 2012 – *Лекторский В.А.* Философия, познание, культура. М.: Канон+, 2012.
- Лекторский 2018 – *Лекторский В.А.* Человек и культура. СПб.: СПбГУП, 2018.
- Романов 1997 – *Романов В.Н.* Исповедь научного работника, или Утешение методологией // Три подхода к изучению культуры / под ред. В.В. Иванова. М.: Изд-во МГУ, 1997. С. 93–127.
- Романов 2003 – *Романов В.Н.* Историческое развитие культуры. Психолого-типологический аспект. М.: Савин С.А., 2003.
- Смирнов (ред.) 2020 – История арабо-мусульманской философии: Учебник и Антология / под ред. А.В. Смирнова. М.: Академический проект; Садра, 2020.
- Смирнов 2021 – *Смирнов А.В.* Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. М.: ЯСК, 2021.
- Степин 2018 – *Степин В.С.* Человек. Деятельность. Культура. СПб.: СПбГУП, 2018.
- Ткаченко 1995 – *Ткаченко Г.А.* К проблеме построения языка описания культур Востока (и Запада) // Историко-философский ежегодник 1994. М.: Наука, 1995. С. 361–364.
- Шиммель 2012 – *Шиммель А.* Мир исламского мистицизма / Пер. Н.И. Пригариной, А.С. Рапопорт. 2-е изд. М.: Садра, 2012.
- Badawi, El-Said, Carter, Michael G., Gully, Adrian (2004) *Modern written Arabic: a comprehensive grammar*, London and New York, Routledge.
- Borodai Sergey Yu. (2020) *Language and Cognition: An Introduction to Post-relativism*, ed. V.A. Lektorsky, A.V. Smirnov, Sadra, YaSK Publ., Moscow (in Russian).
- Jullien, Francois (2001) *Detour and Access: Strategies of Meaning in China, in Greece*, Moskovskiy Filosofskiy Fond Publ., Moscow (Russian Translation).
- Lapin, Nikolay I. (2020) *General Sociology: University Textbook*, Yurayt Publ., Moscow (in Russian).
- Lektorsky, Vladislav A. (2012) *Philosophy, Cognition, and Culture*, Kanon+, Moscow (in Russian).
- Lektorsky, Vladislav A. (2018) *Human Being and Culture*, Saint Petersburg Trade Unions Humanitarian University, Saint Petersburg (in Russian).
- Romanov, Vladimir N. (1997) “Research Fellow’s Confession, or Consolation by Methodology”, *The Approaches to the Study of Culture*, V. Ivanov (ed.), Moscow State University Publ., Moscow (in Russian).
- Romanov, Vladimir N. (2003) *Historical Development of Culture in Perspective of Psychological Typology*, Savin Publ., Moscow (in Russian).

-
- Schimmel, Annemarie (2012) *Mystical Dimensions of Islam*, Sadra Publ., Moscow (Russian Translation).
- Smirnov, Andrey V. (ed.) (2020) *History of Arab-Muslim Philosophy. Textbook and Anthology*. Akademichesky Proekt, Sadra Publ., Moscow (in Russian)/
- Smirnov, Andrey V. (2021) *Logic of Sense as a Philosophy of Consciousness (an Invitation to Discussion)*, YaSK Publ., House, Moscow (in Russian)/
- Stepin, Vyacheslav S. (2018) *Human Being. Practice. Culture*, Saint-Petersburg Trade Unions Humanitarian University, Saint-Petersburg (in Russian).
- Tkachenko, Grigory A. (1995) "A *Propos* the Difficulty of Defining the Language for Description of the Cultures of the East (and of the West)", *History of Philosophy Yearbook 2002*, Nauka, Moscow (in Russian).

А.В. Смирнов

(Институт философии РАН)

ВСЕЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ И ОБЩЕЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ: ЕВРОПА, АРАБСКИЙ МИР, РОССИЯ¹

Категория «всечеловеческое», разрабатывавшаяся в русской мысли начиная с XIX века в противопоставлении категории «общечеловеческое», остро востребована сегодня как ресурс выработки новых подходов к выстраиванию международных отношений, учитывающих нередуцируемое разнообразие стержневых логик больших культур, исторически создавших крупные, долговременные цивилизации (арабо-мусульманский мир, Индия, Китай). Достоинство таких подходов – в том, что они позволят избежать репрессивного нивелирования собственных форм устройства общества, политики, духовной сферы, выработанных большими культурами, чем грешит осуществляемый ныне проект глобализации. Показано различие субстанциальной и процессуальной логик как способов построения субъект-предикатных конструкций. Продемонстрировано влияние процессуальной логики на различные сферы духовной и общественно-политической жизни классического и современного арабо-мусульманского мира.

Разрабатывая концепцию различных типов логики, вырастающих из различных базовых интуиций разворачивания эпистемной цепочки, таких как субстанциальная логика, лежащая в основе европейского мышления, процессуальная логика, развернутая арабской культурой, я не раз слышал вопрос: откуда это различие, в чем его причина? Не думаю, что при нынешнем уровне знаний мы способны на такой вопрос ответить. Однако можно ясно показать, как разные типы логики проявляются в тех или иных сферах жизни общества.

¹ Статья впервые опубликована в журнале: Концепт: философия, религия, культура. № 4 (12) 2019. С. 7-15.

В только что вышедшей книге «Процессуальная логика»¹ мы с моим коллегой-психологом из Ярославского госуниверситета В.К. Солондаевым показали, что человеческое сознание открыто к любой из логик, субстанциальной либо процессуальной. Это обосновано теоретически и подтверждено в ходе экспериментального психологического исследования у нас, в России. Оказалось, что рационализация своего выбора (то есть ответ на вопрос: «Почему в описываемой ситуации я поступил бы так, а не наоборот?») люди строят в половине случаев по схематике субстанциальной логики, а в половине – по схематике процессуальной логики. Субстанциальная логика основана на аристотелевском силлогизме, где доказательность обеспечивается возведением к классу, то есть к общему утверждению, тогда как в процессуальной логике силлогизм выстраивается без общего утверждения². Так вот, он опознается как правильный. Конечно, это только первое исследование, но оно показывает, что все мы способны к рационализации в терминах другой логики, нежели та, привычка к которой воспитана культурными практиками, в которые мы погружены. Культура, в которой мы рождаемся, живем, социализируемся, является культурой развернутой, с соответствующими формами социальной, общественных институтов, языка, литературы и прочего. Она не может быть построена сразу на всех логиках – будь так, случилось бы то, о чем хорошо сказано в Коране: если бы было хотя бы два бога на небесах и на земле, то они бы не устояли³. Точно так же в культуре и обществе: если две логики, субстанциальная и процессуальная, окажутся равнозначными, то разладятся и разрушатся общественные институты, поскольку логические принципы их выстраивания окажутся внутренне противоречивыми и несовместимыми. Это значит, что какая-то одна из логик должна стать если не исключительной, то во всяком случае решительно преобладающей.

Если не принять того, что арабская культура построена на процессуальной логике, то будет очень трудно объяснить, как устроено кораническое мировоззрение и почему самими исламскими учеными оно считается рациональным, тогда как европеец расценивает его как

¹ Смирнов А.В., Солондаев В.К. Процессуальная логика. М.: Садра, 2019.

² Подробнее см.: Процессуальная логика и ее обоснование // Вопросы философии. 2019. № 2. С. 5–60.

³ «Если бы на них обоих были какие-либо боги, кроме Бога, то они разрушились бы» (Коран 21:22, пер. Г.С. Саблукова); под «ними», которые разрушились бы, здесь однозначно имеются в виду земля и небо.

нечто иррациональное – как фидеизм, например. А рационально оно потому, что, исходя из матрицы процессуальной логики, рационализировать мир – значит свести его к действию – к тому, что по-арабски называется *фи'ль*, – точнее, к троичной структуре *фа'иль – фи'ль – маф'иль*, то есть «действитель – действие – претерпевающее». Тогда связь между Богом как абсолютным Действителем и миром как претерпевающим, сотворенным, подвергающимся воздействию, осуществляется постоянным протеканием действия от творца к твари – ежесекундно, постоянно. Только так мироздание оказывается связным, объясненным. Коран все время говорит об этом. Интересно, что в данной парадигме деизм невозможен: действие должно постоянно протекать между Действителем и сотворенным, оно не может быть однократным начальным актом, «запускающим» мироздание, – это бессмысленно.

Встанем на эту точку зрения. Тогда мы увидим, что для любого здравомыслящего человека очевидно, что если имеется сотворенное, то не может не быть творящего: если есть мир (а вот он, вокруг нас), то как может не быть его Действителя? Это – абсолютно рациональное мировоззрение, нет здесь никакого фидеизма. Доисламские представления о судьбе-*маниййа* очень на это похожи, так как и *маниййа* – абсолютный действитель. Разница только в том, что *маниййа* не скована никаким законом, тогда как ислам совершает переворот, вводя понятие Закона. Но что касается мировоззрения, ориентированного на абсолютного действителя, то оно было присуще арабам и в доисламские времена, и без этого, я думаю, возникновение ислама было бы невозможным.

Логика различается способами построения субъект-предикатных конструкций – тем, как связываются субъект и предикат высказывания, то есть «что», о котором мы говорим, и «какое», то есть некая характеристика этого «что». В случае европейского мышления «что» – это субстанция, например, «я», у которого есть сонм предикатов, которыми оно окружено и которые могут выражаться в том числе как его действие, связь с другим человеком или отношение к чему-либо. Если же мыслить процессуально, то нам придется вписать «что» в матрицу действия, сделав его действующим либо претерпевающим, и связать с противоположной стороной протеканием действия: это будет в данном случае «какое», характеризующее это «что».

Так поступали совершенно фантастические мутазилиты с их более чем двухвековым опытом развития автохтонного арабо-мусульманского мышления, до всякого греческого влияния. Этот опыт недо-

оценен и в нашей стране¹, и в западной науке; в арабском мире кое-что интересное об этом написано. Главным для них было осмыслить, рационализировать мир, причем своей задачей они ставили дать целостное и рациональное истолкование исламского мировоззрения. То есть рационализировать то, что заявлено в Коране отрывочно, без и вне целостной картины. Стержень рационализации – сведение к действию. На этой основе было построено не только вероучение (что понятно: Бог – Действователь), но и натурфилософия, в том числе физика, объяснявшая движение тел исключительно через возведение всех событий к действию действователя. Найти действие, связывающее действователя с его претерпевающим, означало придать миру осмысленность. Субстанциальное мышление предполагает нахождение чего-то, некоей вещи, с разнообразием ее качеств или атрибутов, где вещь выступает как субъект. Процессуальное мышление предполагает, что вещей всегда будет две, действующая и претерпевающая, с обязательным протеканием действия между ними, которое их связывает.

В качестве примера того, как разница логик отражается в устройстве социальных институтов, можно обратиться к фикху – исламской юриспруденции. В самом общем виде фикх распадается на две части: *фикх 'ибадат* «фикх поклонения», то есть право, регулирующее действия человека в отношении Бога, и *фикх му'амалат* «фикх взаимодействий» – право, регулирующее действия человека в отношении другого человека. Очень ясное деление, построенное на парадигме действия и отличное от общей структуры европейского права. Но почему, спрашивается, в право включаются вопросы вероучения? Ведь некий минимум вероучения излагается, как правило, в сочинениях по «фикху поклонения» (*фикх ибадат*). Значит, это фидеизм? Ничего подобного, это абсолютно правильная рационализация, потому что человек может быть связан своим действием либо с Богом, либо с другим человеком. А если человек связан своим действием поклонения с Богом, то как он может совершать это действие, не зная, кому и почему поклоняется? Это было бы просто бессмысленно. Отсюда и компендиум вероучения в сочинениях по праву.

¹ Только-только начали появляться серьезные работы по философии мутазитов на русском языке. См., напр., *Нофал Ф.О. Ибрахим ибн Саййар ан-Наззам*. М.: Садр: Языки славянской культуры, 2015; *Нофал Ф.О. Абу ал-Касим ал-Кабби и закят багдадской школы мутазилизма*. М.: Садр: Издательский Дом ЯСК, 2017.

Если обратиться к этике, то здесь также можно наблюдать серьезные различия. Так, кантовская этика абсолютного морального субъекта, этика очищенного абстрактного «я», – возможна ли она в парадигме действия? Нет, потому что не существует никакого абстрактного «я», любой человек всегда включен в определенное взаимодействие. Кстати, по той же причине в исламе нет монашества: нельзя разрывать социальные связи. Ведь человек потому и человек, что всегда находится в системе каких-то взаимодействий: он либо учитель, либо ученик, либо военачальник, либо подчиненный, либо он халиф, который занимается интересами всех подданных, либо он подданный, а значит, связан с халифом. Даже если взять максимально абстрактный уровень, вы не сможете поменять местами «действующего» и «претерпевающего»: универсализация невозможна.

В свежей книге Г.Б. Шамилли¹ проведен скрупулезный логико-смысловый анализ музыкального искусства исламского мира. Автор показывает, как процессуальная логика задает организацию музыкальной формы, которая именуется *макам*, способ исполнения и способ восприятия этой музыки слушателем. Эту книгу стоит не просто почитать, а изучить. Когда-то великий французский исламовед Луи Масиньон написал: «Большинство европейцев, слушая восточную (читай: «исламскую». – А.С.) музыку или восточных певцов, испытывают глубокую скуку, поскольку им кажется, что звучит все время одна и та же нота»². Исследование Г.Б. Шамилли исчерпывающе разъясняет это недоразумение: «европейцы» Масиньона подходят к восприятию исламской музыки с теми герменевтическими ожиданиями, которые сформированы привычными им культурными практиками на основе субстанциональной логики. Естественно, что когда они слышат музыку, устроенную на принципах процессуальной логики, она их шокирует как целиком непонятная. Но достаточно овладеть логико-смысловой грамматикой культуры, разворачивающей процессуальную логику, чтобы открыть для себя удивительный, и ставший теперь понятным, мир этой культуры.

Другой пример – то, как выстроено исламское право. Сейчас существуют четыре (исторически их было больше) суннитские школы

¹ Шамилли Г.Б. *Философия музыки. Теория и практика искусства maqām* / Отв. ред. И.К. Кузнецов. М.: Садр: Издательский Дом ЯСК, 2020.

² Масиньон Л. *Методы художественного выражения у мусульманских народов* // Арабская средневековая культура и литература (Сборник статей зарубежных ученых). М.: Наука (Главная редакция восточной литературы), 1978. С. 55.

права (в шиизме другая ситуация), и в разных школах права, в разных мазхабах один и тот же случай может решаться по-разному. Тогда как фундаментальный принцип и римского права, и европейского, которое ему наследует, состоит в том, что один и тот же случай должен решаться одинаково, иначе нет справедливости, так как все субъекты должны быть одинаковы, универсализируемы. Иначе говоря, все абстрактные субъекты должны быть взаимозаменяемы. Почему же исламское право не было кодифицировано? Идея была предложена, но не была принята, и исламское право так и осталось с разнообразием мазхабов. У меня такой ответ: здесь другая модель. Модель исламского права – модель петарды фейерверка с разлетающимися в разные стороны искрами. А европейское право выглядит как единая конструкция из блоков, где имеется генеральный план, общий проект, прорисовка и конкретные кирпичи. То есть на самом верхнем уровне мы имеем идею правопорядка, из нее вытекают общие принципы, а они уже организуют всю систему отдельных законов, между которыми не должно быть противоречия. Таким образом, здание европейского права строится как некая твердая конструкция, в которой, если кирпич вдруг куда-то съехал, его необходимо вернуть на место. Для этого и нужна кодификация. А если право – это разросшийся куст, у которого есть корень и ветви? Тогда – совсем иная структура, которая описывается излюбленной категориальной парой классического арабо-мусульманского мышления: *асль-фар*‘, «корень»-«ветвь». Растительная метафора. Корень (*асль*) – это коранические нормы (*нусус*), то есть некая единая для всех мазхабов группа юридических норм, а дальше – пошли расти ветви (*фар*‘): вправо, влево, вверх или вниз (в теории это называется *тафри*‘ – «ветвление»), и ветви эти не схвачены никакой рамкой, а связаны только каждая с основой (*асль-фар*‘). Значит, противоречия между ними вполне возможны – но не между каждой из них и основой, и не внутри каждой из них. Такая история.

В данном контексте, если ты можешь возвести себя к первооснове, то ты легитимен, поскольку легитимизация задается не тем, что ты правильным образом вписан в рамки общего, не противореча всем остальным, а правильным, рациональным возведением к основе (*асль*). Таким образом, школы исламского права различаются тем, каким именно образом они возводят себя к этой основе. Поскольку это возведение – процедура рациональная, осуществляемая учеными, значит, здесь возможны споры и расхождения, поэтому «ветвление» оказывается обильным, и школ исламского права возникало немало. Вспомните в связи с этим известное высказывание Мухаммада: *ихти-*

ляф уммати рахма – «Разноречие в моей умме – благодать [Божья]»¹. И сравните с вечной погоней за одномыслием, за единственно верной истиной и в христианской религии с ее обильной догматикой, и в европейской науке, – и вы поймете, где *логические* истоки тоталитаризма: в греко-европейской мысли или в арабо-мусульманской. Это звучит непривычно и даже шокирующе для европейца – но это так, если отбросить стереотипы и начать размышлять.

В самом деле, арабский мир ведь очень свободен, его невозможно загнать в общую рамку. Это подтвердит любой, кто имел живой, настоящий опыт общения с арабами – кто хотя бы знает арабский язык, а не наблюдает этот мир из окна туристического автобуса или с пляжа в Шарм аш-Шейхе. Но при этом арабский мир, и шире – исламский мир, остается внутренне связным. Как? По механизму связи «ветви» с «основой»: ветви могут быть разными вплоть до противоположности, но до тех пор, пока каждая из них связана с одной для всех основой и возводит себя к ней, весь этот мир будет единством. Но не таким, к которому привыкло европейское мышление: не единством неких «общих принципов», не единством той рамки, в которую тебя заставят втиснуться. Классическая исламская культура, от Атлантического до Тихого океана, наполнена бесконечным разнообразием. Казалось бы, как такое разнообразие может быть чем-то единым? Ведь у него нет общей рамки, иерархии, к которой привыкло европейское мышление со времен Римской империи. Здесь же все по-другому – все связано через общий корень. И тогда эти разные ветви, одна на Тихом океане, другая на Атлантическом, – связаны через единый корень, но цветут по-разному. Разные культуры, входящие в умму, ощущают себя единой исламской культурой, потому что общее задается не возведением к родовому, а возведением к корню. Это в числе прочего объясняет поразительно эффективную коммуникацию в халифате, когда не было ни компьютеров, ни интернета: создали рукопись в Багдаде – и вот ее уже читают в Кордове. В недавно вышедшем исследовании А.А. Лукашева² показано, как пару категорий «корень-ветвь» (вместе

¹ Ан-Навави (1233–1277), комментируя «Сахих» Муслима, приводит слова хадисоведа аль-Хаттаби (931–998): «Разноречие в вопросе о нормах-ветвях, наличия которых мы можем ожидать, – милость Бога и Его благодеяние для ученых. Об этом хадис: “Разноречие в моей умме – благодать”» (Ан-Навави. Сахих Муслим би-шарх ан-Навави (Разъяснение ан-Навави к «Сахиху» Муслима). 1-е изд. [Миср]: ал-Матба‘а ал мисриййа би л азхар, 1930. Т.11. С. 92).

² Лукашев А.А. Мир смысла в немногих словах: философские взгляды Махмуда Шабистари в контексте эпохи / Отв. ред. А.В. Смирнов. М.: Садра, 2020.

с другой фундаментальной парой *захир-батин* «явное-скрытое») можно использовать как ключ к пониманию целостного строения исламской культуры и ее отдельных сегментов.

Корень и ветвь иерархически не соподчинены как общее и частное. Они – одного уровня, но корень изначально установлен, утверждён действователем. Между корнем и ветвями нет и не может быть иерархии общности, иерархии вложенности. Поэтому и политическая власть в классическом халифате не строится как иерархия соподчинения, но образует прямую связь взаимодействия между ее представителями: халиф – визирь, халиф – наместник (*амиль*). Халиф при этом един не в платоновском смысле, он один арифметически. Он как гвоздик, на котором висит вся исламская умма. Если халифа нет, то община распадается. Поэтому-то устранение халифата Ататюрком и явилось таким ударом для исламского сознания. Правда, в тот период многие были опьянены европеизацией, но вот сегодня налицо ужасные по своей форме попытки вернуть халифат. И если для шиитов в Иране произошла исламская революция, то в суннитском мире эти попытки предстают в совершенно неадекватном виде.

Сегодня в арабском мире происходит рост исламского сознания, который начинается с внешнего вида, одежды, затем меняется поведение, а кончается политической организацией и осознанием себя как единой уммы. А если есть умма, то каким образом обеспечивается ее единство? Только халифом. Любой мусульманин связан с халифом напрямую, поскольку у него есть такое право: подать жалобу. Теоретически функция принятия жалоб – именно халифская функция, она реализует прямую связь халифа с любым мусульманином и защиту его интересов. Это – модель некоего веера: халиф и умма, в котором все мусульмане связаны с халифом. Убрали халифа – умма рассыпалась, и она будет пытаться его вернуть. Нет сомнений, что сегодня необходимо бороться силовым образом с разного рода нехорошими вооруженными людьми, однако настоящую проблему, проблему сознания, таким образом решить невозможно, потому что проблемы сознания решаются иначе. Вы же не можете весь арабо-мусульманский мир взять да заставить изменить сознание с исламского на не-исламское: на протяжении десятков лет происходит противоположный процесс роста исламского сознания, и никому пока не удалось его остановить, хотя светские режимы в XX веке не раз заявляли, что с исламским прошлым покончено навсегда. В целом процесс роста религиозности и возвращения к своим культурно-цивилизационным

истокам сегодня очень мощный не только в арабском и исламском мире, но и в Китае, и в Индии. Похоже, это общемировое явление. Значит, попытки вернуть привычное политическое устройство, обеспечить «защиту интересов мусульман» (основная функция халифа) и баланс интересов «этого мира» (*дунья*) и «того мира» (*ахира*) надо направить в русло спокойного, цивилизованного дискурса, потому что, если они не будут находить выхода, то выльются в нецивилизованные формы – это неизбежно.

Еще один характерный пример, который приводит знаменитый французский китаист Франсуа Жюльен¹, – военное столкновение персов и греков. Греция тогда в сравнении с Персией – кучка полисов, по-настоящему не объединенных в единое государство, только-только взятых, и то ненадолго, под единую власть Александром Македонским, тогда как Персия, древняя империя, держала в повиновении десятки народов. И эта Персидская империя, властвовавшая в значительной части Древнего мира, была побеждена греками в результате, как пишет Ф.Жюльен, столкновения разных типов мышления. Армия персов, представлявшая собой разрозненную массу, в которой не было иерархической организации, оказалась побежденной греками только за счет фронтальной организации их войска.

А что у нас, в России? Есть у нас или нет своя логика, проявившая себя в нашей истории, в нашем языке, в нашем отношении к людям и миру? Думаю, есть. Эта логика может быть названа логикой всесубъектности, поскольку в ее основе лежит идея неутрачиваемой субъектности всех – не только меня, но и других. Вот что важно. Только так объясняется та самая «всемирная отзывчивость», о которой писал Ф.М. Достоевский² и которая верно истолковывается только так, – как стремление к всесубъектности. Она хорошо отражается в русском языке, который, по свидетельству лингвистов³, в этом отношении коренным образом отличается от таких языков, как английский или французский, несмотря на общее индоевропейское происхождение. Эти европейские языки «я»-центрированы, стягивают все к «я». Например, по-английски мы скажем «I have a cold», а по-русски –

¹ Жюльен Ф. Путь к цели: в обход или напрямик? Стратегия смысла в Китае и Греции / Пер. В.Г. Лысенко. М.: Московский философский фонд, 2001.

² Достоевский Ф.М. Дневник писателя. Гл. 2. Пушкин (очерк) // Полное собрание сочинений в 30 тт. Т. 26. Л.: Наука, 1984. С. 145.

³ См.: Арутюнова Н.Д. Предложение и его смысл: Логико-семантические проблемы. М.: Наука, 1976.

«У меня простуда»: субъектность перекочевала из «я» в «простуду». А по-английски вы просто не можете так сказать, этот язык заставляет вас быть эгоцентристом. Еще пример: «У меня три рубля», где субъект – «три рубля», но по-английски это будет «I have three rubles». И так далее: читатель сам приведет ворох примеров. В русском языке возможны бессубъектные предложения, где нет ни единого грамматического субъекта, где субъектность как будто вплавлена во все: «Холодало», «Вечерело» и прочее, тогда как в английском варианте необходимо добавить «it», то есть хоть какого-то субъекта вставить будет необходимо и восстановить тем самым «it»-центрированность. А возьмите предложение вроде «У меня ничего не осталось». И кто здесь субъект – «я» или «то, чего не осталось»? Ведь по смыслу можно и то, и другое обозначить в качестве субъекта – или, грамматически, ни то, ни другое. В русском языке множество таких примеров. В этом проявляется идея много- или полисубъектности, идея неутрачиваемости субъекта.

Если все многообразие мира стягивается к «я» как к главному, или даже единственному, субъекту, как в английском и других европейских языках, то в контексте такой «я»-центрированности что-либо имеет значение только в соотношении со мной. За этим – индивидуалистическое мировоззрение с его плюсами и минусами, где минусы – отделенность от всего: «Пусть весь мир погибнет, а я останусь», «Мне всё равно, что происходит с остальными, поскольку ко мне это не имеет никакого отношения» и пр. Но, с другой стороны, среди плюсов – позиция «я целиком отвечаю за себя», формирование ответственности, дисциплины, соответствующих форм социализации. Однако все это: этика, общественная организация, формы политической жизни и так далее – стоит в европейской (и североамериканской) культуре на фундаменте субстанциальной логики, магистральной логики европейского мышления. Именно поэтому нельзя перенести те или иные формы социальной организации в другую культуру с иным пониманием «я» и субъектности: работать не будет. Примеров более чем достаточно, в том числе и у нас.

И последнее. Логика всесубъектности сегодня более, чем когда-либо, востребована в международных отношениях. Много разговоров о многополярном мире; но возможен ли он иначе, чем многоцивилизационный? Думаю, нет. Именно логика всесубъектности утверждает право каждой «большой культуры», развернувшей исторически собственную цивилизацию, на то, чтобы выстраивать свое идейное, политическое, социальное пространство в соответствии со

своей базовой логикой. В русской мысли эта идея разрабатывалась, начиная с XIX века, с В.Ф. Одоевского (1804–1869), главы созданного в 1823 г. русского общества Любомудров¹, как идея *всечеловеческого*, в противовес идее *общечеловеческого*. Последняя выдает логику одной культуры за императив для всех, первая сохраняет субъектность каждого. Сегодня глубокое продумывание идеи всечеловеческого открывает совершенно новые перспективы и во внутренней, и во внешней политике.

ЛИТЕРАТУРА

- Арутюнова Н.Д. Предложение и его смысл: Логико-семантические проблемы. М.: Наука, 1976.
- Достоевский Ф.М. Дневник писателя. Гл. 2. Пушкин (очерк) // Полное собрание сочинений в 30 тт. Т. 26. Л.: Наука, 1984. С. 145.
- Жюльен Ф. Путь к цели: в обход или напрямик? Стратегия смысла в Китае и Греции / Пер. В.Г. Лысенко. М.: Московский философский фонд, 2001.
- Коран (пер. Г.С. Саблукова).
- Лукашев А.А. Мир смысла в немногих словах: философские взгляды Махмуда Шабистари в контексте эпохи / Отв. ред. А.В. Смирнов. М.: Садра, 2020.
- Масиньон Л. Методы художественного выражения у мусульманских народов // Арабская средневековая культура и литература (Сборник статей зарубежных ученых). М.: Наука (Главная редакция восточной литературы), 1978. С. 46–59.
- Ан-Навави. Сахих Муслим би-шарх ан-Навави (Разъяснение ан-Навави к «Сахиху» Муслима). 1-е изд. [Миср]: ал-Матба'а ал-мисриййа би-л-'азхар, 1930. Т. 11. С. 92.
- Нофал Ф.О. Ибрахим ибн Саййар ан-Наззам. М.: Садра: Языки славянской культуры, 2015.
- Нофал Ф.О. Абу ал-Касим ал-Каби и закат багдадской школы мутазилизма. М.: Садра: Издательский Дом ЯСК, 2017.
- Одоевский В.Ф. Русские ночи. Л.: Наука, 1975.
- Процессуальная логика и ее обоснование // Вопросы философии. 2019. № 2. С. 5–60.

¹ См.: Одоевский В.Ф. Русские ночи. Л.: Наука, 1975. Позже категория «всечеловеческое» подробно разрабатывалась Н.Я. Данилевским, Ф.М. Достоевским, классическими евразийцами (князь Н.С. Трубецкой и др.); см.: Смирнов А.В. Всечеловеческое vs. общечеловеческое. М.: Садра, Издательский Дом ЯСК, 2019.

Смирнов А.В. Всечеловеческое vs. общечеловеческое. М.: Садра, Издательский Дом ЯСК, 2019.

Смирнов А.В., Солондаев В.К. Процессуальная логика. М.: Садра, 2019.

Шамилли Г.Б. Философия музыки. Теория и практика искусства maqām / Отв. ред. И.К. Кузнецов. М.: Садра: Издательский Дом ЯСК, 2020.

**Б.И. Пружинин^{1*}, В.А. Лекторский^{2*}, С.Ю. Бородай^{3*},
Н.А. Касавина^{4*}, В.А. Конев^{5*}, И.Ф. Михайлов^{6*},
К.А. Павлов-Пинус^{7*}, А.В. Парибок^{8*}, Р.В. Псху^{9*},
Л.Т. Рыскельдиева^{10*}, А.В. Смирнов^{11*}, В.К. Солондаев^{12*}**
(1 , 2* , 3* , 4* , 6* , 7* , 11* Институт философии РАН;
5* Самарский национальный исследовательский
университет им. академика С.П. Королева;
8* , 9* Российский университет дружбы народов;
10* КФУ имени В.И. Вернадского; 12* Ярославский
государственный университет им. П.Г. Демидова)*

КОНЦЕПЦИЯ «ЛОГИКИ СМЫСЛА» А.В. СМИРНОВА И ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ (материалы «круглого стола»)¹

В феврале 2022 г. состоялся «круглый стол», посвященный обсуждению концепции «логики смысла», изложенной академиком А.В. Смирновым в ряде монографий и статей. Участники сосредоточили внимание на следующих вопросах:

¹ Статья впервые опубликована в журнале: Вопросы философии. 2022. № 6. С. 5–44.

Исследование А.В. Смирнова проведено при финансовой поддержке гранта Министерства науки и высшего образования РФ (проект «Новейшие тенденции развития наук о человеке и обществе в контексте процесса цифровизации и новых социальных проблем и угроз: междисциплинарный подход», соглашение № 075-15-2020-798, внутренний номер 13.1902.21.0022).

Работа А.В. Парибка и Р.В. Псху подготовлена в рамках Соглашения между Министерством науки и высшего образования РФ и Российским университетом дружбы народов № 075-15-2021-603 по теме: «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии». Публикация выполнена при поддержке Программы стратегического академического лидерства РУДН.

- Какова практическая значимость тезиса о возможности изначально вариативных путей смыслополагания?
- Какие философские выводы можно сделать, опираясь на тезис о неуниверсальности разума в его европейском понимании и неуниверсальности философии в ее европейском варианте?
- Какие концептуальные перспективы открывает трактовка процессуальности и субстанциальности как эпистемологических стратегий?
- Можно ли признать вариативность способности суждения, то есть вариативность способов субъект-предикатного связывания, уточняя кантовский тезис о ее инвариантности?
- Возможна ли П-логика как органон строгого мышления?
- Если каждая из больших культур опирается на особую логику смыслополагания, то будет ли логико-смысловая культурология и типология больших культур одновременно исследованием сознания в его вариативности и типологической полноте?
- Оказывается ли философское востоковедение принципиально необходимым для построения работающей философии сознания?

В ходе обсуждения возникли продуктивные дискуссии, открывающие перспективы дальнейшего исследования данной проблематики. Ниже публикуются материалы «круглого стола».

Лекторский: Я взял на себя функцию ведущего «круглого стола», потому что знаю хорошо работы Андрея Вадимовича Смирнова и имел возможность высказываться по поводу его идей. Я хотел бы, чтобы Андрей Вадимович первым выступил, рассказал о своих идеях, потом остальные участники подключатся к обсуждению.

Смирнов: Спасибо большое. Во-первых, спасибо «Вопросам философии» за организацию этого «круглого стола». Спасибо всем участникам, это для меня очень важно и большая честь. Владислав Александрович, Вам спасибо, что вы взяли вести этот «круглый стол». Представляю тезисы для обсуждения.

Логика смысла открывает предельные основания смыслополагания – а значит, в том числе и предельные основания философии, остающиеся недоступными для самой философии. Логика смысла может быть понята как философия философии.

Это значит, в частности, что логика смысла открывает, во-первых, основание не обосновываемого в отдельных традициях (европейская и др.) круга базовых категорий и логических законов (например, бытие, материальное, идеальное и т.д.; закон непротиворечия и закон сохранения – для европейской традиции), а во-вторых, неинвариант-

ность любого из подобных исходных кругов категорий-и-законов, то есть неустранимую множественность традиций смыслополагания (традиций мышления, философии, больших культур). Их изучение в этом качестве становится исследовательской задачей – задачей прочитывания архива больших культур человечества как полноты разворачивания человеческого сознания. Вместо традиционного линейного универсализма логика смысла предлагает универсализм трехмерный как возможность собрать все возможные варианты линейного универсализма.

Логика смысла открывает вариативность путей смыслополагания как исходно различных способов формирования субъект-предикатных связей, выступающих как основной тип связности для человеческого сознания. (Это можно иначе выразить как вариативность способности суждения, открываемую как система априорных законов.) Связность, схватываемая сознанием как субъект-предикатная связность, основывается на интуиции целостности. Вариативность интуиций целостности обеспечивает вариативность субъект-предикатного связывания и, следовательно, вариативность логик смыслополагания. Логика смысла, таким образом, работает на границе между неосознаваемым и осознанным, прослеживая возникновение субъект-предикатных связей на основе разных интуиций целостности. Логика смысла показывает исток и содержательного, и логического в их взаимной обусловленности.

Чувственное восприятие, язык, теоретическое мышление – основные узлы эпистемной цепочки, то есть взаимосвязанных когнитивных актов, опирающихся на какую-либо из логик смыслополагания. Субстанциальная логика (С-логика) и процессуальная логика (П-логика) задают каждая собственную эпистемную цепочку. Никакая из названных сторон деятельности сознания не может быть до конца понята без указания на лежащий в ее основе вариант логики смыслополагания, задающий логико-содержательную соотношенность. Понимание всегда – явное или неявное возведение к интуиции целостности через раскрытие субъект-предикатной связности, что в принципе недоступно инструментарию знаковой теории.

Человеческое сознание способно к любой из логик смыслополагания. Большая культура возникает тогда, когда какая-то из них получает решающее преобладание в ходе выстраивания общественных институтов и разворачивания культурных практик. Это преобладание поддерживается любой большой культурой в сознании ее носителей, что никогда не вытесняет до конца способность к другим логикам смыслополагания.

Лекторский: Спасибо, Андрей Вадимович. Дорогие друзья, кто хотел бы начать обсуждение?

Бородай: Здравствуйте, коллеги! Я внимательно ознакомился с теорией Андрея Вадимовича Смирнова еще в 2014–2015 гг. и с тех пор слежу за ее эволюцией. Мне кажется, что, несмотря на заметное продвижение в разработке концептуального аппарата и отдельных деталей, она не только существенно не меняется в своих принципах, но лишь упрочивает их. Я согласен с Андреем Вадимовичем в том, что *доминирующие* способы смыслополагания в разных культурах различны. Наверное, существует какой-то базовый набор этих способов, который еще предстоит определить по результатам изучения других больших культур. Пока в предложенной модели он ограничен С-логикой и П-логикой. Вряд ли имеется что-то вроде абсолютной обусловленности той или иной культуры определенным типом логики (похоже, Андрей Вадимович тоже так не считает): скорее, нужно говорить о доминантах, которые могут быть по-разному распределены не только в исторической перспективе, но и в различных срезах культуры (например, в интеллектуальной культуре может доминировать С-логика, а в каких-то сферах народной культуры – П-логика; на самом деле, систематически эта тема еще не изучалась). Ввиду того что проведенные исследования и методологически, и по глубине охвата являются новаторскими (несмотря на неоправданные попытки – что делают некоторые критики – рассматривать их в одном ряду с разного рода «релятивистскими» моделями), еще многое предстоит переосмыслить и уточнить – надеюсь, это будет осуществляться грядущими поколениями исследователей. Со своей стороны я хотел бы обратить внимание на те области, которые кажутся мне наиболее перспективными – в немалой степени потому, что они пересекаются со сферой моих интересов. Я уже писал об этом в монографии «Язык и познание: введение в пострелятивизм» (2020), так что за подробными разъяснениями отсылаю к ней. Сейчас я лишь кратко выскажу свои основные соображения.

Первая область, которая затрагивается в теории Андрея Вадимовича (пусть и в особой оптике), но еще нуждается в разработке, – это тема *схематизации*. Схемам посвящена большая литература, начиная с И. Канта. Здесь я имею в виду кое-что более конкретное: схемы в том смысле, в каком они понимаются в современной когнитивной семантике и теории воплощенного познания (*embodied cognition*). В этом значении данное понятие было введено М. Джонсоном в 1987 г. и если попытаться представить его наиболее актуальное определение,

то можно сказать следующее: схема – это доконцептуальный сенсомоторный паттерн, который формируется в процессе онтогенеза, составляет значительную часть «когнитивного бессознательного» и служит основой для развития абстрактного мышления и многих абстрактных концептов. В когнитивном плане схема находится между понятием и чувственностью: она недостаточно абстрактна, чтобы ее можно было охарактеризовать как полноценное понятие, и в то же время она более абстрактна, чем конкретный чувственный опыт, который может быть структурирован и описан в соответствии с ее принципами. Атрибут «образный» по отношению к схеме призван подчеркнуть ее тесную связь с перцепцией, притом не только с визуальным компонентом, но с образностью в широком смысле (зрительной, слуховой, моторной и т.д.). Схема онтогенетически первична в сравнении с концептуальным мышлением и допускает актуализации на разных уровнях сознания в режиме реального времени, то есть она является постоянно активной когнитивной структурой, которая при определенных обстоятельствах может быть выведена с периферии внимания в его фокус. Кроме того, каждая схема мультимодальна и обладает имманентной логикой.

Моя главная идея состоит в том, что доминирование П-логики в арабо-мусульманской культуре обеспечивается доминированием схемы действия (ДЕЙСТВОВАТЕЛЬ/ДЕЙСТВИЕ/ПРЕТЕРПЕВАЮЩЕЕ), которое, в свою очередь, обеспечивается культуроспецифичным развитием индивида. По-видимому, существуют *базовые схемы*, становление которых предопределено характером телесной конституции человека и универсальными сенсомоторными способами ее развертывания в раннем детстве. Часть из них являются «врожденными» в прямом смысле слова, то есть они формируются в утробе и к моменту рождения уже функционируют; другие формируются в раннем детстве и отражают универсальные способы взаимодействия человека с окружающим миром. Например, то, что известно в литературе как «схема тела» – то есть структурированный набор проприоцептивных «ощущений» в их связи с пространственным окружением, – является врожденным. Вероятно, врожденными также являются схемы ВЕРХ/НИЗ, ВПЕРЕДИ/СЗАДИ и ВМЕСТИЛИЩЕ (ВНУТРИ/СНАРУЖИ). В ранний период формируются схемы ДВИЖЕНИЕ, СВЯЗЬ, ПУТЬ, ЦЕНТР/ПЕРИФЕРИЯ и др. В более поздний период формируются прочие, более сложные схемы, такие как «СЛЕВА/СПРАВА» и набор комплексных систем ориентации (встроенная, абсолютная и относительная).

Здесь важно понимать две вещи. Во-первых, указанные схемы не являются репрезентациями в привычном смысле этого слова. Мы

мыслим их как репрезентации (способ передачи научного знания вообще преимущественно репрезентационалистский), но в своей основе они, похоже, являются чем-то вроде сенсомоторных паттернов взаимодействия, которые кодируются в сознании как спатIALIZED проторепрезентации – по типу топологических. Во-вторых, с какого-то момента *траектория* развития схем становится культуро-специфичной и лингвоспецифичной. Этот второй тезис особенно важен. Культурные практики (и, в частности, язык) представляют собой объективированный опыт предыдущих поколений, который особым образом интернализируется каждым новым членом культуры. Этот опыт таков, что, с одной стороны, допускает интернализацию любым человеческим индивидом, то есть является универсально интернализируемым, а с другой – выступает опытом конкретной культурной группы, то есть является специфичным и относительным. Таким образом, каждый индивид может считаться носителем как универсальных «человеческих» (видовых) схем, так и особых схем, характерных для данной культуры и для данного языка (которые, в свою очередь, выстраиваются на основе универсальных, но в процессе интернализации культурного опыта). Важно понимать, что практики, через которые транслируются культуроспецифичные схемы, очень разнообразны: конечно, прежде всего, это вербальный язык, содержащий уникальные фонологические, лексические, морфосинтаксические и просодические паттерны; однако большой значимостью обладает также конвенциональная жестикуляция, способы обращения с предметами, многочисленные телесные практики, ритуалы и т.д. Иными словами, когда мы рассматриваем только один из факторов – например, язык и интеллектуальную культуру, – то имеется опасность редукции всего комплекса схем к какой-то одной «магистральной» схеме. Впрочем, вполне очевидно, что именно язык и интеллектуальная культура (в широком смысле слова) являются стержнем любого общества, поэтому они нуждаются в изучении в первую очередь.

Вторая область в теории Андрея Вадимовича, которая интересна мне, как раз связана с тем, что я только что сказал: это проблема *факторов*, обеспечивающих особую траекторию развития сознания. Мне кажется, что в логико-смысловой теории этой теме уделено недостаточно внимания. Андрей Вадимович утверждает, что на доминирование С-логики или П-логики оказывает влияние «культурная принадлежность» и что их основа – «мышление». С первым утверждением можно согласиться. Выше я уже указал, что, конечно, трансляция идет через культурные практики. Однако можно спросить: а какие

именно практики оказываются решающими? Будет ли арабоязычный человек, выросший в Европе, демонстрировать П-логику? А будет ли ее демонстрировать носитель индоевропейского языка, выросший в арабской или исламской культуре? Мы пока не знаем точного ответа. Что касается второго утверждения – утверждения о «мышлении», – то здесь как будто предполагается, что «мышление» (или «способы смыслополагания») – это что-то устойчивое и дающееся в готовом виде. Конечно, к какому-то возрасту, может быть, годам к 8–10, основные мыслительные процедуры уже сформированы. Но формируются они в более ранний период и под влиянием целой совокупности факторов, в том числе языкового фактора. Структура языка и конвенциональный способ говорения (или узус, «речь») – это не то, что определяется «мышлением» носителя данной культуры, но то, что определяется «мышлением» данного культурного сообщества в его исторической динамике. Они усваиваются носителем языка в *готовом* виде, и это происходит задолго до того, как «мышление» оказывается полностью сформированным. Главный тезис, который высказывается в моей монографии, состоит в том, что *именно структура языка и конвенциональный способ говорения являются теми решающими факторами, которые обеспечивают культуроспецифичное смыслополагание*. Более того, я рассматриваю многочисленные механизмы такого обеспечения, и здесь надо сказать, что формативное воздействие в раннем детстве – лишь один из таких механизмов. Не менее важный механизм – перманентное регулирование через внутреннюю речь, то есть влияние на восприятие и мыслительный процесс в режиме реального времени. Имеются многочисленные эксперименты, которые подтверждают этот тезис. Кроме того, о наличии такого механизма влияния говорят исследования билингвизма, вербальная интерференция, неинвазивная стимуляция мозга и др.

На самом деле, этим проблема не снимается, но лишь отодвигается в иную плоскость: встает вопрос о *причинах* доминирования тех или иных схем, формирующих определенный способ смыслополагания, в языке данного сообщества. Но на подобные вопросы единственный хороший ответ таков: эти способы смыслополагания сложились исторически, и они отражают специфические тенденции, ограниченные человеческим опытом (его телесностью и укорененностью в структурированной действительности). Похожая проблема имеется в лингвистике. Каждый язык имеет уникальную внутреннюю организацию. Однако можно выделить типы этой организации – например, самая общая типология по индексу синтеза: аналитические, синтетические

и полисинтетические языки. Для отдельных языков мы даже можем предположить эволюцию от аналитизма к полисинтетизму и назад. Однако мы точно не знаем, почему это происходит и почему в той или иной культуре начинает доминировать определенный тип. Иначе говоря, нам известно, что в языках мира в среднем слово состоит из определенного количества морфем (от 1 до 4), то есть имеются *ограничения на вариации* и слово в среднем не может состоять из 20 или 50 морфем, но почему ситуация именно такова, можно лишь предполагать (например, многие языковые ограничения, вероятно, связаны с особенностями рабочей памяти и реалий коммуникации). Ровно так же обстоит дело и с различными типами смыслополагания: похоже, их количество ограничено, и они исторически могут меняться и переходить друг в друга (либо возможны какие-то смешанные варианты), но почему в данном культурном сообществе к данному моменту (к моменту фиксации нами) возобладал определенный тип смыслополагания – на это мы вряд ли будем способны ответить, хотя нужно пробовать, ведь надежда умирает последней.

Таким образом, как мне представляется, теория Андрея Вадимовича открывает очень важную исследовательскую перспективу, а уточнение и развитие отдельных ее аспектов – дело будущего. Проблемой логико-смысловых конфигураций, безусловно, должна заниматься группа разноплановых специалистов.

Рыскельдиева: Я хочу высказать три основных тезиса по поводу работ Андрея Вадимовича вообще и по поводу процессуальной логики в частности.

Первый мой тезис заключается в том, что современная европейская философская культура *готова принять и понять процессуальную логику смыслополагания*. И это связано вот с какими обстоятельствами: сама современная европейская философия очень хорошо понимает и очень, как мне кажется, громко провозглашает тезисы о необходимости каких-то радикальных изменений. В XXI в. эти высказывания осуществляются и, так сказать, слева, и, так сказать, справа. Слева это звучит громче и значительнее. Левые по духу и стилистике мыслители сами не против называть себя спекулятивными реалистами, они сердитые и, в определенном смысле, даже разгневанные, а разгневаны они на кантианство, которое, по их мнению, создало своеобразный философский тупик и заставило мысль двигаться как бы по кругу. По кругу именно потому, что бытие теперь у нас бытие мышления, а мышление – мышление бытия. Этот эффект они называют корреляционизмом и призывают каким-то образом с ним покончить.

Тогда, по их мнению, у нас появится выход к настоящей, действенной, реальной философии. Обязательно назову Резу Негарестани, иранца по происхождению (самый из них гневный, мне кажется, самый сердитый – инженер по образованию, айтишник по духу), он призывает взорвать европейскую философию изнутри ее же собственными методами, сделать философию программой, а затем из большого количества программ создать гигантский IT-интернационал, который и будет, по его мнению, искомым «общим искусственным интеллектом». Но нападки на современную европейскую философию можно увидеть и «справа», из академической среды. Именно оттуда вышла так называемая метафилософия (никак не могу смириться с тем, что мы опять говорим о том, что такое философия!), существует одноименный журнал. То есть в философии может произойти то, что произошло с этикой, которая сейчас существует в основном в виде метаэтики. Так вот, мне кажется, что в ответ на ожидание и требование новой, реальной (*res* – «вещь») философии именно логика смысла в интерпретации А.В. Смирнова предлагает нам такую особенную вещь: она необычного статуса, эта *вещь есть смысл*, и его, конечно, надо понимать в контексте той идеи целостности, о которой я чуть позже тоже скажу. Это особого рода вещь, и я бы сказала, что она обладает бытием, но презумптивным, бытие это, совершенно очевидно, метафизическое, и модальность этого бытия есть модальность долженствования. Смысл в этом контексте я вижу как то, что не существует, но должно быть, как то, что делает мир моим и понятным мне, как то, что позволяет мне отвечать на практические вопросы. То есть если нет смысла – нет мира. Если смысл ищут, то он, очевидно, есть, и когда его перестают искать, тогда происходит суицид. Но логика смысла в интерпретации Смирнова говорит мне о том, что задавать смысл можно совершенно разным способом, то есть смысл, заданный другим, – другой. И я обращаю здесь внимание на то, что другой, если мы будем говорить о нем как о носителе другой логики смысла, здесь понимается совершенно не по модели *Alter Ego* или «другое Я», не по привычной для нас модели, когда Другой находится в моем мире. Это совершенно и по-настоящему Другой, в его мире другие значения. Другими словами, в одном и том же мире, но в разных культурах, сознание проделывает разную работу. А в понимании проблемы сознания европейская философия уже, на мой взгляд, готова уйти от эссенциализма. Она ушла от него давно и именно благодаря Канту, который ввел актуальное, действующее, *cogito* – оно всегда и только за работой. И если говорить об ассоциациях на эту тему из XX в., о готовности говорить

о сознании иначе, то, конечно, на ум приходит Витгенштейн – в его мире что-то происходит, а не существует, и Делёз, который особенное значение придавал именно глаголам (вполне возможно, что у кого-то будут другие ассоциации).

Второй тезис состоит в том, что логика смысла в интерпретации Смирнова *начинает с самого начала*, это ее отличительная особенность, то есть она начинается не от какой-то философии, а именно от вещей, к которым нас в свое время призывал вернуться Гуссерль. Современная философская культура, я убеждена, пронизана прагматизмом и релятивизмом, и вот эти глубинные метафизические начала кажутся в ней совершенно избыточными и порой даже рискованными, потому что в этой области приходится обнаруживать основания, то есть свои принципы, которые, как мы знаем, нельзя защитить ни аргументацией, ни доводами. Поэтому логика смысла в интерпретации Смирнова – довольно смелое, я бы сказала, мужественное предприятие, начинающееся с *идеи целостности* как с *начала* и стремящееся в результате сделать так, чтобы эта идея была еще более ясной и понятной, чем тогда, когда мы ее выдвигаем из этих самых первоначал. На мой взгляд, это совершенно русская философия. С европейской философией у нас одни и те же корни – Античность – и, в общем-то, один и тот же фундамент – Новое время. Но в силу определенных обстоятельств (о них отдельно можно говорить довольно долго), русская философия оказалась способной видеть европейскую философию как бы со стороны. Здесь есть минус, потому что многие из нас и в наши дни могут сказать, что они плохо знают русскую философию, не являются в ней специалистами, – и не без оснований. А кто-то, тоже, как предполагается, не без оснований, будет говорить о том, что русская философия не дотягивает до собственно философии: ей не хватает аргументированности, аналитичности, обоснованности и еще чего-нибудь. Мне кажется, логика смысла может лишить нас как раз вот этих оснований. Мы, находясь в ней, осознавая и осуществляя свое мышление средствами русского языка, просто не сможем не знать, что такое русская философия! И тогда сможем понять, на мой взгляд, что анализ для русской философии нужен только как средство, всегда только как средство, никогда не самоцель. Что является целью анализа? Ответ на этот вопрос – дело весьма затруднительное. Но сейчас в европейской философии можно констатировать лидерство именно аналитической и, по большей части, англоязычной философии. Авторитет ее растет в связи с тем, что она развивается в параллели с исследованиями в IT-сфере и в когнитивных исследованиях. Поэтому, полагаю, у глу-

бинной для европейской философской культуры проблемы сознания есть опасность превратиться в совокупность позитивных задач, подчиненных программе создания сильного ИИ, который, предположительно, будет обладать центром – его мы тогда и назовем «сознанием». А если мы останемся в контексте логики смысла, то останемся в области именно *актуальной философии сознания*, истоки которой в сознании как *проблеме*: эта философия чувствует основания неразрешимости этой проблемы и позволяет, развивая «не-искусственный интеллект», если хотите, расширять человеческое сознание.

И, наконец, третий тезис – *философия сознания как исследование разных способов смыслополагания – проект этический*. Проблема сознания неизвестна Античности, она появляется в Новое время вместе с Декартовым *cogito* и становится фундаментальной и самой плодотворной для философии. Но важно учесть, что и основанный на этом фундаменте пресловутый психофизический параллелизм, и сама параллель между мышлением и бытием в этой парадигме были гарантированы именно осознанием бытия Бога, наличием некоей точки, из которой «выходили» эти параллели и которая вместе с тем гарантировала их непересекаемость. Вот это осознаваемое бытие Бога в наше время отсутствует, на мой взгляд, источник гарантии строгой параллельности рядов психического и физического, идеального и материального, сущего и должного исчез, а вместе с ним и возможность телеологии: вопросы «зачем?», которые и мы, и представители когнитивистики задают разработчикам сильного ИИ, они не слышат, для них они бессмысленны. Разумеется, эти разработки очень интересны, увлекательны, но зачем и с какой целью осуществляются, нам не отвечают. Так вот, если мы встраиваемся в проект философии сознания в контексте логики смысла, то цель нам тогда хорошо видна. Эта цель – идеал Всечеловечества, о котором пишет Андрей Вадимович, и этот идеал, разумеется, утопичен, но это утопия «благого» рода, утопия этическая и, на мой взгляд, замечательная. Я призываю к ней подключиться.

Лекторский: У меня вопросов очень много, я не буду их задавать, но у кого-то, может, есть возможность один вопрос задать.

Лекторский: Борис Исаевич, пожалуйста.

Пружинин: У меня вопрос конкретный вполне. Когда я имею дело с человеком из другой культуры, мне это более или менее очевидно. А есть ли граница, когда я просто имею дело с человеком? Где та грань, которая отделяет меня от Другого и что позволяет мне вообще общаться с другими людьми?

Рыскельдиева: Это общий язык, и не только как лингвистическое явление, но и как язык культуры. Это, в общем, хорошо у Андрея Вадимовича прописано. Когда ты чувствуешь, что говоришь на одном языке, но придаешь принципиально другой смысл (то есть не знаки означают что-то другое, а общий, не хочется говорить: контекст, а именно общий смысл всего происходящего совершенно иной). Дело в том, что слово «смысл» уникально, точного перевода русского «смысл» на европейские языки не существует, и я глубоко убеждена в том, что если мы имеем в виду то, о чем говорим сейчас, то для сохранения этой уникальности «смысл» нужно писать латинскими буквами – *Smysl*.

Лекторский: Пожалуйста, Владимир Александрович.

Конев: Я хотел бы продолжить выступление коллегии Рыскельдиевой, которая показала, как вписывается и чем отличается философия, которую строит Андрей Вадимович, от европейской философии, как она входит в эту панораму. Как мне показалось, главная мысль коллеги была в том, что, хотя европейская философия и готова принять «логику смысла» А.В. Смирнова, но она выпадает из той традиции, которая складывается в европейской философии в XX в. Я хотел бы возразить этой точке зрения.

Мне кажется, что философия, которую разрабатывает Андрей Вадимович, логично входит в развитие европейской философии XX в. Он начинает свою концепцию с выделения различных логик формирования смысла – субстанциальной логики (С-логики) и процессуальной логики (П-логики), а затем эта идея логики смысла выводит мысль на более широкое поле – на философию сознания, как сознание может быть понято в этой логике смысла. И тогда появилось особое понятие, которое мне кажется очень значимым для философии. Андрей Вадимович рассматривает сознание как деятельность смыслополагания, а потом говорит: сознание – это способность к целостности. Обратите внимание, коллеги, Смирнов выделяет особую способность, которая становится предметом философской критики. В европейской философии была выделена способность познания и появилась критика способности познания (Кант), была выделена способность быть в экзистенциальном варианте Хайдеггера, и критика этой способности быть становится аналитикой *Dasein* (Присутствия – в переводе В.В. Бибихина). Теперь появляется способность к целостности (всесвязности, свернутости), способность к «допредикативной различенности» (А.В. Смирнов), и появляется новый шаг в развитии идеи критического анализа понимания человеком мира, в котором он

находится. Мне кажется, это главное достижение той философии, которую разрабатывает Андрей Вадимович. И то, к чему он приходит сейчас, что сейчас становится предметом его анализа, вытекает из развития европейской философии XX в.

Я бы отметил несколько пунктов в развитии европейской философии XX в., которые прямо двигались в направлении того понимания сознания и способа его работы, о котором говорит Андрей Вадимович.

Во-первых, это хайдеггеровское понимание мышления. Помните, когда он вдруг заявил, что наука не мыслит, она вычисляет, а подлинное мышление – это совсем другое. Это мышление, которое отвечает «на призыв мысли». «Это зовущее мыслить, – говорит Хайдеггер, – *есть* уже в самом себе данное для мысли». На мой взгляд, это *зовущее мыслить* – разработка той проблематики, которая связана с идеей коллективного когнитивного бессознательного, о котором говорит Андрей Вадимович, о некоем априорном начале мышления, укорененном в культуре. А в своем втором капитальном труде «К философии (О событии)» Хайдеггер обсуждает проблему «другого начала мышления», инициируя поиск иной логики развития мысли.

Во-вторых, это концепция *участного* мышления М.М. Бахтина. Сама идея *участного* мышления прямо, на мой взгляд, связана с таким пониманием логики мышления, о которой Смирнов говорит как о процессуальной логике. Позволю себе зачитать цитату: «Действительное поступающее мышление есть эмоционально-волевое мышление, интонирующее мышление, и эта интонация существенно проникает во все содержательные моменты мысли». И дальше он говорит о том, что действительное сознание, чтобы быть единым, должно отразить в себе *систематическое единство культуры*. Здесь слышится мотив той идеи целостности, которая появляется у Смирнова в его последних работах. Тут можно было бы развернуть более подробно проблему поступка, который сродни мысли и благодаря которому открывается бытие-событие, а знание превращается в «узнание» и т.д., но коллеги это знают. Я просто хочу показать, что идея, которая разрабатывается Бахтиным как «философия поступка», формирует понимание мышления, понимание сознания не в традиции классической философии, а в той традиции, в которой начинает работать Андрей Вадимович.

В-третьих, это философия сознания и концепция метафизики апостериори, которую разрабатывает М.К. Мамардашвили. Вспомните, он говорит о том, что мышление всегда индивидуально. Это, в определенном смысле, продолжение идей Хайдеггера, Бахтина. И это индивидуальное мышление есть событие мысли. А событие мысли

свершается в определенных условиях. Очень подробно во многих своих работах Мамардашвили это рассматривает. Рождение мысли, событие мысли сопровождается усилением образов, амплификацией, извлечением опыта из прецедентов, и на их основе делаются выводы. Мне представляется, что в таком понимании «извлечения опыта» можно увидеть обоснование необходимости той первой посылки в П-силлогизме, о котором говорил Андрей Вадимович, когда шло первое обсуждение его концепции в журнале «Вопросы философии». Значима для понимания истоков процессуальной логики также идея метафизики апостериори, которая говорит о порядке законов, возникающих на втором шаге: решил – «Да будет!», и устанавливается новый порядок, который уже не отменишь. Такая же концепция мира – Да будет, и стало! – разрабатывается в процессуальной картине мира, о которой говорит Смирнов.

И, наконец, конечно, это логика смысла Делёза, которая прямо противопоставляется логике знания, науке логики, или логике науки. Здесь можно было бы много отмечать параллелей, я не буду об этом говорить, но об одном моменте скажу. Смирнов, как и Делёз, стремится идти в философии от некоего иного начала, которое является неопределенной ясностью. Идея неопределенной ясности обладает способностью открывать себя и давать принципы любых определений. У Смирнова эта идея неопределенной ясности связана с идеей свернутости-развернутости. В последних работах эта идея связана с целостностью, или исходной интуицией культуры. А у Делёза это идея различия. Между идеей различия и идеей целостности, которую разрабатывает Андрей Вадимович, мне кажется, существует параллель. Смирнов замечает: «Целостность, или связанность, принципиально рефлексивны». А Делёз, говоря о различии, утверждает: «Различию присуще собственное критическое испытание», то есть, на мой взгляд, то же самое рефлексивное отношение к себе. Целостность существует всегда как «то же иначе», и различие – это «то же иначе». Смирнов обращает внимание на осмысление конкретного, которое может осмысляться по-разному, мыслиться в разных логиках. Это же в свое время выразил и Делёз, создавая свою логику смысла. И если М. Фуко был прав, когда говорил о том, что когда-нибудь XX в. назовут веком Делёза, то продолжение в XXI в. этих идей в концепции Андрея Вадимовича Смирнова – это продолжение развития той линии, которая развертывалась в европейской и русской философии – формирование нового понимания сознания и логики его работы.

Профессор Рыскельдиева говорила о том, что лидерство в европейской философии захватывает аналитическая философия. Я бы сказал, что это лидерство не философское. Это лидерство страны или определенных стран. Это лидерство определенного отношения, которое сложилось в этих странах к философии континентальной. Я не хочу сказать, что это плохо или что этим нельзя заниматься. Нет! Это направление прекрасно работает, но именно в том направлении, о котором коллега говорила: формирование искусственного интеллекта, в конечном счете. Однако, коллеги, обратите внимание на то, что даже в недрах традиции аналитической философии появляется направление, которое обращается к тем формам проявления сознания, которые не связаны с языком непосредственно. Так называемая концепция «4Е-познание» в английской философии делает акцент на воплощенном, встроенном, расширенном и активном познании, то есть культурных формах реализации сознания, которые отнюдь не связаны с той логикой, которая была разработана когда-то в начале XX в. Расселом и Витгенштейном.

Поэтому мне думается, что выделение такой способности, как способность к целостности, в качестве предмета философской критики открывает очень широкие перспективы для развития философии и в понимании сознания, и в понимании культуры, и, что особенно важно, как мне кажется, в понимании той исторической ситуации, в которой оказалось современное человечество. Эта историческая ситуация связана с глобализацией, но глобализация в традиционном понимании говорит о том, что распространяется единая культура. И тогда возникает конфликт глобализации и локализации. А глобализацию в той традиции, которую развивает сейчас Андрей Вадимович, можно понимать по-другому: глобализация открывает возможность существования и признания «то же иначе». Поэтому глобализация должна быть не унификацией, а открытием понимания смысла «то же иначе». Это, на мой взгляд, значимая не только философская, но и культурная и, если угодно, политическая идея. Спасибо, коллеги.

Лекторский: Спасибо, Владимир Александрович. Дорогие друзья, есть желание что-то спросить или сказать? Игорь Феликсович, пожалуйста.

Михайлов: В докладах коллеги Рыскельдиевой и коллеги Конева и в других выступлениях, мне кажется, прозвучали какие-то немножко странноватые суждения об аналитической философии. Во-первых, это представление о том, что аналитическая философия занимается искусственным интеллектом, а континентальная естественным, сразу

же как бы заставляют мои глаза расширяться, потому что 90% того, что написано в аналитической философии сознания относится к естественному интеллекту. Об искусственном интеллекте там не так много писали, насчет континентальной не скажу. Теперь, что касается лидерства одной страны. Помните, было какое-то мероприятие, где выступал К.В. Анохин, и там присутствовал один наш коллега, который сказал, что, дескать, у Анохина все ссылки на английском языке, а это язык логического позитивизма, который является самой плоской и самой плохой формой философии. Мне хотелось сказать (но я не стал этого делать), что, вообще говоря, все классические произведения логического позитивизма, который считается первой исторической формой аналитической философии, были написаны по-немецки. Это и Карнап, и Тарский, и Шлик, и Райхенбах. Что касается лидерства одной страны, я тоже не очень это понимаю. Конечно, имеются в виду США. Но дело в том, что аналитическая философия распространена не только в англоязычных странах...

Лекторский: Она была всегда в Польше. Это, например, известная Львовско-варшавская школа, которая была очень активна в период между двумя мировыми войнами.

Михайлов: Есть два автора, Гладзиевский и Милковский, которые пишут о философии когнитивных наук на мировом уровне, то есть публикуются в самых рейтинговых журналах, их приглашают на самые рейтинговые мероприятия. Спасибо.

Лекторский: Спасибо.

Конев: Можно я отвечу коллеге? Я бы не хотел, чтобы меня поняли таким образом, что я противник аналитической философии. Я просто хотел указать на один очень важный момент, что в традиции аналитической философии не может появиться идея, которая разрабатывается Андреем Вадимовичем Смирновым. Или, во всяком случае, она там зарождается под влиянием уже другой философской традиции. Вот об этом я хотел сказать. А то, что это крупная философия, и то, что она развивается в разных странах, это очевидный факт.

Лекторский: Дорогие друзья, спасибо. Я только два слова скажу, потому что потом я забуду. Вот тут о целостности шла речь, Владимир Александрович, да и профессор Рыскельдиева об этом говорили. Я в этой связи хочу вспомнить одну вещь: есть такой человек, живущий и работающий в США, профессор Марина Быкова. Она подготовила вместе с коллегами из США большой том в восемьсот страниц «Энциклопедия русской мысли». Это анализ истории русской философии в связи с литературой, культурой, наукой. Я и Борис Исаевич

в числе авторов этого тома. Эта книга месяц тому назад обсуждалась специалистами из разных стран. И один специалист по истории русской философии сказал, что в каждой национальной культуре есть свои философские традиции. В Англии и США это эмпиризм. У немцев – рационализм и априоризм. А в русской философии одна из центральных идей, с его точки зрения, это идея целостности. Это первое. А второе, что он сказал: это очень опасная идея. И вот поэтому нужно изучать русскую философию, которая, как он считает, демонстрирует опасный ход мысли: будешь акцентировать идею целостности, придешь к оправданию тоталитаризма. Вот так рассуждал этот философ. Я вступил с ним в спор и сказал, что поиск целостности – это неотъемлемая характеристика любой философии. Что касается аналитической философии, то она сегодня очень сильно изменилась. В ней сегодня возможны такие метафизические построения (вроде идеи реальности возможных миров, извечного существования протосознания), которые и не снились старой метафизике. А ведь именно борьбу с ней можно считать началом аналитической философии.

Парибок: Добрый день, коллеги! У меня несколько разнородные соображения, но я их все-таки как-то представлю. Во-первых, слово «смысл» в концепции, которую развивает Андрей Вадимович, является ключевым и совершенно философским, потому что давно бытующий среди философов тезис о том, что философия занимается бытием или соотношением бытия и мышления, я считаю во многом устаревшим и, кроме того, регионально-специфичным и применимым лишь к изобретенной греками философии Большой Западной цивилизации. А всеобщее определение, да и самоопределение философии, на мой взгляд, будет таким: это интеллектуальная деятельность, которая занимается смыслами, то есть полаганием, упразднением, соединением, разъединением, выявлением и т.п. операциями со смыслами. И при таком понимании оказывается, что предложенная Андреем Вадимовичем концепция и есть просто и в собственном смысле философия. А тем самым, когда происходит очередное углубление предмета определенной традиции интеллектуальной деятельности и коммуникации, которая так – словом «философия» – была названа греками, то предыдущая ее стадия становится некоторым частным случаем. Если брать традиции европейской философии, то я могу сказать, что, по-моему, Андрей Вадимович предложил подход весьма развернутый, хотя покамест частичный, потому что обнаруживаются и другие смыслы (это Андрей Вадимович признает и сам) помимо арабского и европейского. Собственно, им предложен и подробно обоснован ответ на вопрос,

который был поставлен Гегелем, хотя Гегель этот вопрос только обозначил, но не смог на него ответить. У Гегеля проблема ставилась так: нужно понять всеобщее как особенное. И вот мы вместе с Андреем Вадимовичем начинаем понимать былое западное философское всеобщее как особенное, ибо наблюдаемые в разных больших культурах, так называемые различающиеся интуиции и варианты понимания субъект-предикатного членения указывают как раз в эту сторону. Из этого прямо следует, если мы еще учтем, что особенное не есть единичное, если вспомним всю эту гегелевскую триаду, то здесь непременно должна бы появиться некоторая типология. Имею в виду, что этих «логик смысла», – употреблю немного метафорически этот термин, более строгий в устах Андрея Вадимовича, – не может быть неопределенно много. Их непременно будет очень ограниченное количество. Исходя из того, что я смог охватить в своих исследованиях, получается, что в крупных цивилизациях было исторически предложено четыре разные логики смысла. Помимо тех двух, которые уже всем нам известны, есть еще южно-азиатская и есть дальневосточная логики смысла, вполне самобытные. В связи с описываемыми у Андрея Вадимовича структурами, в которых проявляется логика смысла, им многократно упоминается теория предикации. И здесь хочу просто обратить внимание собравшихся на исторический факт, который вряд ли им известен, но за него нужно браться и разрабатывать философски. А именно, если понятие субъекта и предиката есть (притом несколько разные) и в ближневосточной, прежде всего арабской, традиции, и в европейской, то в ничуть не менее интеллектуальных и культурно-развитых южноазиатской и дальневосточной, то есть Индии и Китае и в цивилизациях, разросшихся вокруг этих двух стран, этих понятий просто нет. Это поразительно, поскольку лингвистику индийцы разрабатывали уже в древности и превосходят в этой области греков, но при этом они не нуждались в паре понятий СУБЪЕКТ и ПРЕДИКАТ. Я стал об этом думать; приведу наглядный пример. Однажды я заметил рекламу расширения покрытия каким-то провайдером: «Территория под контролем». Мы это понимаем, здесь есть полнота смысла. И здесь совершенно неважно, будем ли мы это трактовать как высказывание с предикатом «территория находится под контролем», то есть с субъектно-предикатным членением, или как выражение «подконтрольная территория». Стало быть, смыслы находятся на уровне более глубоком, нежели уровень деления на субъект и предикат. Только два варианта логик смысла, на которые опирался Андрей Вадимович, а именно открытые им во взаимном противопо-

ставлении арабский процессуальный и европейский, возможно, индоевропейский, субстанциальный, характеризуются субъектно-предикатным членением в смысле наложения логического, грамматического и, естественно, онтологического, что так выпукло проявляется в тройном использовании слова «субъект» по-европейски: есть субъект грамматический (речи), субъект логический (мысли) и наконец субъект онтологический. Из-за данной склейки уровней речи мысли и бытия мы в Европе обнаруживаем парадоксальную семантическую ситуацию: понятие субъекта совершенно гетерологично, ибо оно есть некоторый объект. А в Индии, например, это было разобрано уже две с половиной тысячи лет тому назад прекрасно в комментариях к Упанишадам или в некоторых диалогах Будды. Индийцы это поняли сразу, ибо у них была другая конструкция смысла. Так вот, более фундаментальное различие, где мы и можем строить типологию, таково: в любом случае вынесения мыслящим суждения во внутренней речи есть мой субъективный, лучше даже сказать «мой субъектный», как онтологического субъекта, акт выбора, благодаря чему я из всего многообразия, что я мог бы заметить, беру что-то и мысленно или устно говорю «это». А все остальное, добавляемое к «этому», будет предикатом. Это разделение на внутренний и внешний мир, и к внутреннему миру принадлежит акт выбора. И так мы соединяем логику с некоторыми онтологическими представлениями о сознании. Индийцы вынуждены были пойти по такому пути в силу различия порядка слов в глагольных и именных предложениях и сделали это давно. Различие в порядке слов в предложениях разного типа имеет место и в арабском языке, но арабы, к сожалению, не успели развить свой вариант и переняли греческий, основанный на единообразном порядке. По-гречески всегда первым идет подлежащее, а потом сказуемое, будь то глагольное предложение или именное. А по-арабски первым идет глагол, а потом сказуемое («брешет собака», но «собака брехлива»). А на санскрите наоборот: «брехлива собака», но «собака лает». И поскольку и то и другое, можно сказать, равно естественно, когда наблюдаешь поведение собаки, то ни арабы, если бы они развивали свою мысль самостоятельно, ни индийцы, которые развивали свою мысль самостоятельно, не могли прийти к странному убеждению, что один тип высказывания правильный, а другой почему-то нарочно перевертывается говорящим при переходе от внутренней речи к внешней. Поэтому индийцы пришли к тому, что сперва есть акт выбора, а потом он формализуется как угодно. Наше европейское разделение на субъект и предикат свойственно не только суждению, но и определению, дефи-

ниции. Если в суждении аранжировка принадлежности к внутреннему и внешнему миру осуществляется одним способом, а именно субъект признается сущим во внешнем мире, а предикат принадлежит мышлению, то в определении ровно наоборот! Давая дефиницию, осуществляющий это действие вводит нечто из своей мысли, но опирается на то, что считает найденным во внешнем мире. Я говорю, выношу суждение: «Этот дом хорошо построен», – и этот дом я обнаруживаю в мире. То, что он хорошо построен, я нахожу в своем уме. В определении же наоборот. Вот что такое субъектно-предикатное членение у нас, начиная с Аристотеля. По-индийски же и по-китайски этого нет. Я скажу почему. Придется ввести очень важное понятие об оперативной единице, с которой имеет дело мышление. Оперативные единицы у нас и у арабов немножко отличаются, но в общем их можно слегка приблизительно назвать вокабулами, или лексемами (они, конечно, по-европейски сразу соотносятся с сущностями). Слово, предметное существительное, есть лексема, и слово же соотносится с сущностью. А в китайской традиции из-за особенностей китайского языка не мыслят посредством понятия сущности, у них нет понятия сущности, ибо у них нет лексем. Они мыслят высказываниями, которые соотносятся с ситуациями. Индийцы в принципе могли бы мыслить как европейцы, но, поскольку они феноменально глубоко разобрали язык, а потом его вновь собрали, воссоздали, получив санскрит, они мыслят гораздо более дробными «элементами», чем даже морфемы. Если европеец скажет «я вижу доску», и доска – это, конечно, сущность, а у доски есть свойство, то изошренный индиец скажет «я вижу некоторые данные», и он может войти в такое состояние, что он видит данные, которые потом им синтезируются в условную сущность «доска». Для кого-то доска – это то, на чем пишут, а для другого доска – это то, что, например, можно сломать. Слово «доска» здесь омоним, потому что деятельностные ситуации разные.

Подытоживая, у нас получается четыре типологии, и это исторические факты, которые опровергнуть нельзя. Если мы считаем, что история в таких крупных масштабах мысли и культуры не ошибается, то нужно как-то эти факты перевести в мысль, продумать. У меня это получилось на три четверти, а пока последней четверти нет, я это представлять на суд коллег не стану. Но думаю, что скоро это все-таки у меня получится. И вот какой вывод для философии получается, исходя из такого рода работ, как у Андрея Вадимовича. Когда читаешь интеллектуальные инокультурные тексты, в моем случае это индийские тексты по философии, и знаешь, что индийские пандиты, то есть

философы-ученые, прочитали, положим, в пятьдесят раз больше текстов и гораздо быстрее, чем смог прочитать я. И я не могу свести это к тому, что я хуже знаю санскрит, чем они. Хуже, но не настолько хуже, ну не в пятьдесят раз точно. (То же самое можно отнести и к арабским текстам.) Однако я могу, пусть с трудом, войти в режим чтения изнутри индийской мысли, и тогда смогу их читать быстро, с хорошим пониманием. Но настоящее философское мышление возникает у меня тогда, когда я актуализирую необходимость сделать мое санскритское понимание также и русским пониманием или немецким. То есть настоящее философское мышление оказывается на стыках разных конструкций смыслов. Именно тут-то и должны порождаться философские смыслы, как они порождались на стыках владения разными предметно-региональными профессиями: медицины и юриспруденции (или теологии) и пр. Если человек разбирается и в том и в другом, и у него есть индивидуальная умственная способность, то его «тянет» в философию, в общие понятия. Но это в наши дни то ли исчерпано, то ли это уже пущено на поток, а вот то, что я говорю, представляет собой существенно, радикально новое. И трудности здесь, я бы сказал, такие: трудно заметить, в том числе психологически, чужую большую развитость сравнительно со своей. Очень просто заметить те стороны, в которых чужая рациональность отстала. И мы это охотно делаем и начинаем гордиться. А если, наоборот, заметить то, что Будда решил проблемы две тысячи пятьсот лет тому назад или поставил проблемы, которые в Европе были поставлены лишь после Декарта? Простой пример. В одной сутре Будда говорит, что все метафизики занимаются решением вопроса о начале и конце себя и мира. Себя, то есть сознания. Это понятие о субъекте онтологического уровня, это то, чего не было вообще во всей античной философии. Если ты думаешь, что нус всему начало, или ты думаешь, что вода всему начало, – все равно это объекты. А о субъекте как о себе грек не может думать в принципе. Декарт начал. Будда же две с половиной тысячи лет назад об этом думал, ибо такова была индийская конструкция смысла. Другого рода конструкции там были у китайцев и т.д.

Когда мы натолкнулись на этот фундаментальный слой смыслов и начали разрабатывать, мы стали заниматься не чем иным, как превращением в новый тип объектности того, что ранее было трансцендентальным, потому что прежде формирование смысла было для мыслителя заведомо трансцендентальным. Значит, мы в своем мышлении о смыслах расщепляем слой трансцендентального, обнаруживая более глубокий слой, который остается трансцендентальным, потому что из

него исходит и культурный араб, и культурный индеец, и культурный китаец, и культурный европеец. И есть не столь глубокий слой, который уже не является трансцендентальным, потому что если владеть, помимо европейского, еще арабским смыслом или индийским, то видишь, как это конструируется, конституируется. Это тоже абсолютно философская задача.

На мой взгляд, когда мы начнем успешно заниматься смыслами, то философия сможет не только вернуть себе утраченное, в общем, место управления разными предметными областями, но и включить в себя управление такими обширными областями деятельности, на которые, как я полагаю, европейская философия просто никогда не отваживалась, потому что философы наперед знали, что у них здесь ничего не выйдет. Пример. Европейские философы никогда не пытались указывать полководцам, что нужно делать. Хотя полководческое мышление – это очень обширная область, но оно деятельностное. Не может философия европейская с этим справиться, на мой взгляд. А китайская прекрасно справлялась. Или другой пример. Инженерное дело или технология. Можно обсуждать технологию, по Ясперсу, по Хайдеггеру, но управлять технологией и инженерным делом – это совершенно другие функции интеллекта. Можно поставить и решать такую задачу, когда будем разворачивать разнообразные логики смысла. Вот то, чем я хотел поделиться.

Рыскельдиева: Буквально один характерный пример, в поддержку мысли Андрея Всеволодовича, если можно. Борис Исаевич спрашивал, когда мы можем точно сказать, что перед нами другой Другой. Вот мы в «Абхидхармакоше» Васубандху, например, читаем, что сознание *присваивает* себе органы, объекты чувств – все, кроме звука. Абсолютный бред, по нашему обычному рассуждению, по нашему здравому смыслу. Как вот тут быть? Вот как-то надо это понимать. Как это так: «сознание присваивает органы чувств. Все, кроме звука»?

Лекторский: Объясните, как вы это понимаете?

Рыскельдиева: Объяснение есть, потому что, во-первых, там, если говорить на нашем языке, сознание первично, то есть если есть реальность, то только сознания. Существует только сознание. А звук оно не может захватить, потому что звук вечен, мы здесь находимся в совершенно другой культуре. Другой мир, по-другому устроенный. Я это хочу сказать.

Парибок: Мир-то другой, но тут-то можно легко сказать: когда мы что-то видим, нюхаем, вкушаем, это мыслится ими как некоторые

вещи, а они понимают, что звук – событие. А событие невозможно присвоить. Вот и все.

Рыскельдиева: Звук – это как бы культурное явление, по-нашему.

Павлов-Пинус: Добрый день, коллеги! Я продолжу развивать сюжеты, которые уже были озвучены, и, в общем-то, буду идти строго по темам, предложенным к обсуждению. Во-первых, хотелось бы продолжить тему неуниверсальности европейской культуры в перспективе следующего вопроса: была ли готова европейская философия к осмыслению темы собственной неуниверсальности? И мой ответ, совпадающий с мнением некоторых предыдущих докладчиков, – да, конечно. В этом смысле, работу, проделываемую Андреем Вадимовичем, можно понять как продолжение начинаний, которые наметились в европейской философии (в особенности в российской). Я бы хотел обратить внимание на близость его ходов мысли к рассуждениям Владимира Соломоновича Библера, для которого фигура Николая Кузанского (как и в последней книге Андрея Вадимовича) оказывается одной из ключевых в понимании различий между разными логиками смысла. Во-вторых, вопрос о том, какие философские научно-логические достижения обосновывают ход, предложенный Андреем Вадимовичем, тоже мне кажется важным. И в-третьих, хотелось бы обратиться к картезианскому *cogito ergo sum*, которое Андрей Вадимович совершенно справедливо толкует как *формулу смыслополагания*, а вовсе никакой не *силлогизм*, причем как такую формулу смыслополагания, которая внутри себя содержит множественность культуро-формирующих альтернатив. Здесь на помощь приходит восходящая к Кузанскому идея «разворачивания», позволяющая понять логику разворачивания различных культурных и/или смысловых миров. И вот цитата из книги Андрея Вадимовича: «Оглядываясь на *cogito*, можно найти новые пути выполнения картезианской программы *cogito*, т.е. сделать то же – иначе». На самом деле, *cogito* – это, конечно, не единственная точка вхождения в одну культуру мысли, в один логико-смысловой мир, откуда затем можно было бы выйти и оказаться совсем в другом логическом мире. Тем не менее осуществление сворачивания/разворачивания через идею *cogito*, мне кажется, действительно является весьма удачным ходом. Мой следующий тезис – о смысле логики, о логике смысла. Я не буду комментировать известное определение силлогизма по Аристотелю, потому что в нем слишком много разного рода тонкостей, которые сейчас нет возможности обсуждать. Отметим только, что из этого определения, откуда выросла, в общем-то, вся современная логика, на самом деле, не сле-

дует ни формальность логики, ни тем более ее формалистичность в ее современном формально-логическом понимании, и это хорошо понимают сами же современные логики. На сегодняшний день стали ясны две очень важные вещи. Во-первых, Андрей Вадимович правильно настаивает, что *форма всегда содержательна*, в частности любая логическая форма. Не бывает полностью бессодержательной формы – это оксюморон. Любая форма, даже если это чисто синтаксическая, логическая форма современной формальной логики, несет в себе определенный минимум содержательности, которая отражается на том, как эта форма функционирует в соответствующих теоретических контекстах. Здесь принципиально важно не путать *содержательность* и *интерпретированность* любого формализма, о чем иногда забывают комментаторы логики. Быть «бессодержательным» и быть «неинтерпретированным» – это совершенно разные вещи. Когда провозглашают заклинание о независимости логических форм от содержания, на самом-то деле имеется всего лишь в виду неинтерпретированность формально-логических структур, а вовсе не полное отсутствие содержания, *несомого самими формами*. Если всерьез вдуматься в это обстоятельство и учитывать некоторые результаты современной формальной логики, то важным теоретическим следствием будет то, что вообще не существует никаких абсолютно универсальных логических законов. Для любой формулы логической, любого логического принципа всегда можно найти контрпример, то есть указать модель, ситуацию, контекст, где эта формула не выполняется. Это говорит о том, что расщепление, так сказать, на форму и содержание является теоретически вторичным и всегда оказывается некоторым изводом определенной смысловой целостности. А темы логико-смысловой целостности и связности как раз находятся в центре внимания у Андрея Вадимовича. Стало быть, философский анализ того, что же такое логика, каков смысл логичности логики и откуда вообще растет легитимность словосочетания «логика смысла», коренится именно здесь. Мы должны «до последней глубины» взглянуть в ту связанность, целостность, откуда растут уже все прочие вторичные конструкции. Проблематизация целостности самой по себе – одна из центральных философских задач, которую ставит перед собой Андрей Вадимович. Целостность сама по себе в его последней книге воплощена в нескольких образах. Во-первых, это «точка» Кузанского. Точка у Кузанского, как мы помним, конечно же, это никакая не геометрическая точка; в его «точку» чуть ли не весь Господь Бог со всем его всемогуществом и всезнанием у Кузанского вмещается. В силу этой «всеомо-

гушести», «всевозможности», точка Кузанского – это определенная форма связанности, целостности, которая может разворачиваться в бесконечное число разнообразных миров. В частности, как это детально показывает потом В.С. Библер, опираясь на идеи Кузанского, она развернулась нововременным миром, а могла бы развернуться и совершенно иначе. Поэтому точка – это очень важный образ целостности самой по себе. Во-вторых, это картезианское *cogito*, но без *ergo sum*, потому что *ergo sum* следует понимать как определенное содержание, внесенное в *cogito*. *Cogito* вместе с *предположенным* в нем *ergo sum* есть некоторая формула смыслополагания, шаг за шагом позволяющая развернуть все многообразие нововременного мира. Картезианский цикл «радикальное сомнение-конструирование-сомнение-конструирование-...» (и т.д.) постепенно восполняет свое содержание, раскрываясь в идее трансцендентального субъекта, в идее «социальной физики», в идее абсолютного духа у Гегеля. В третьих, это допредикативное сознание, как оно формулируется и понимается у Гуссерля. От себя к этому списку я бы добавил еще два образа целостности: идею ноуменальной свободы (у Канта), составляющей сердцевину человеческого существа, и сферу первоначал (как ее понимал В.С. Библер), которая играет решающую роль при превращении (трансдукции) одних логико-смысловых миров в другие. Вот, на всякий случай процитирую: «В трудах Галилея одновременно с астрономическим превращением – с переходом от мира Птолемея – Аристотеля к миру Коперника – осуществляется *превращение логик*. В таком превращении одно понимание того, что есть всеобщее, одно разумение того, что есть разум, переходит в иное понимание всеобщего, в иное подразумевание» (Библер В.С. Кант – Галилей – Кант. Разум Нового времени в парадоксах самообоснования. М.: Мысль, 1991. С. 232). Предыдущий докладчик как раз совершенно точно упомянул гегелевскую идею *особенного* всеобщего, которая у Гегеля не получила полномасштабного развития, а вот у Библиера, наоборот, легла в основу его концепции диалогии, концепции логики порождения (разных) логик. Я не буду рассказывать, как работает логика трансдукции. Только коротко скажу. По-моему, Библер очень изящно реконструирует, каким образом круглый, конечный мир Аристотеля, мир аристотелевской физики с его естественным круговым движением, естественными местами и т.д., в рассуждениях Галилея «сворачивается» и методом логики предельного перехода «разворачивается» в идею бесконечного мира, с его прямолинейным равномерным движением, с инерциальными системами отчета, то есть превращается в теорети-

ческий мир Коперника и Бруно. Устремляя радиус круговых траекторий движения к бесконечности и протаскивая через угольное ушко «точки бесконечности» все прочие понятия, которые, так сказать, обслуживали и идею естественного кругового движения, и прочие аристотелевские онтологические понятия, Галилей показывает, как на наших глазах разворачивается совсем другой мир, живущий в другой смысловой логике, в других теоретических координатах. В принципе, в том же самом ключе можно понять и то, как работает Андрей Вадимович, только в его понимании мы проходим не через «точку бесконечности», а через «точку» *cogito*, сворачивая (вынося за скобки) привнесенное в него *ergo sum* и находя там другой вариант разворачивания этого же самого *cogito* – только теперь как *cogito ergo argo*. Прodelьвается та же самая работа, и мы, редуцировав все привычные смыслы, вчитанные в *cogito*, можем увидеть, как из новоевропейского разума выйти к арабо-мусульманской культуре как некоему иному логико-смысловому событию и как это реконструировать в своей инаковости. Заметим, кстати, одну важную вещь. В самом конце введения обсуждаемой книги Андрей Вадимович как раз и говорит, что философский разум современности – это разум, способный перемещаться между различными культурными, логико-смысловыми мирами, это разум, по-разному осмысляющий все возможные воплощения целостности. На самом деле, еще одну переключку хотелось бы упомянуть. У Анатолия Валерьяновича Ахутина развернута идея, что *cogito ergo sum* – это формула смыслополагания со своей герменевтической структурой, а вовсе не силлогизм или что-то в этом роде. Аналогичную мысль высказывает и А.В. Смирнов в книге «Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению» (М.: ЯСК, 2021). Он полагает, что человеческое сознание способно к любой из логик смыслополагания.

Михайлов: У меня короткий вопрос. Константин Александрович, а что такое сворачивание и разворачивание как логические процедуры?

Павлов-Пинус: Именно как *логические* процедуры?

Михайлов: Я не знаю, являются ли они логическими, или смысло-логическими, или какими-то еще. Можно их как-то описать? Потому что я до сих пор не понимаю, что это такое.

Павлов-Пинус: Феноменологи бы ответили очень просто – это смысловое движение по семантическим отсылкам, которые формирует горизонт смысла данной эпохи, данной культуры в ее наличном срезе. Разворачивание имеет характер рекурсивного движения по

смысловым оценкам. То, что они именно такие, а не другие, гарантирует легитимность употребления слова «логичность» в отношении концепции смыслового разворачивания.

Михайлов: Я почему спрашиваю? Потому что есть понятие эффективной процедуры. Если я, например, совершил некую процедуру по определенному правилу, я вам сообщаю эти правила, вы их повторите в точности и получите те же самые результаты. Вот относится ли это к «сворачиванию»?

Павлов-Пинус: Не всегда, потому что, например, со времен Витгенштейна хорошо известна «проблема следования правилу», особо остро сформулированная С. Крипке. Об этом Андрей Вадимович ведь тоже говорит. Когда у нас есть готовое правило, то априори нет никаких гарантий, что это можно однозначно развернуть и именно это правило подходит к данному случаю. В нетривиальных ситуациях перед нами встает необходимость породить новое правило, новую процедуру. Между прочим, огромная сложность для проблематики искусственного интеллекта и для всей философской проблематики в том, что на готовых образцах далеко не уедешь, поэтому разворачивание – более сложная процедура.

Михайлов: Иначе говоря, я могу понимать разворачивание и сворачивание одним образом, вы можете понимать другим образом, Андрей Вадимович третьим образом...

Лекторский: Третьим, четвертым, пятым...

Павлов-Пинус: Должны быть процедуры перевода из одного языка в другой.

Смирнов: Позвольте мне несколько слов. Сворачивание-разворачивание, даже если мы не дадим формального определения и не зададим правила, которое машина может исполнить, без сомнения, работает, и работает надежно, потому что иначе бы культуры не были устойчивыми. Ведь каждая культура умеет себя воспроизводить в следующем поколении своих носителей. Трансляция культуры происходит, а что такое трансляция? Это же не вкладывание в головы людей конкретных готовых алгоритмов всех действий, это не программные коды. Это вкладывание именно свернутого, во-первых, и способности к его разворачиванию, во-вторых. Как говорится, ты не давай мне денег, ты научи меня рыбу ловить или их зарабатывать. Вот «научи меня их зарабатывать» и значит – «вложи в меня способность разворачивать определенный тип действий», но не «вложи сами действия». Или что такое «научить решать математические задачи»? Можно научить мыслить математически, а можно натаскать на решение конкретных

задачек. Есть разница? Разве можно формализовать в виде «эффективной процедуры» способность к математическому мышлению? Формализовать можно ЕГЭ. Но это значит убить мышление. А развить мышление – это значит активизировать способность решать любые задачи. То есть научить мыслить, разворачивать свернутое. Да, это гораздо сложнее, почему и Лора Турарбековна, и Владимир Александрович отмечали, что мы говорим не об аналитической философии и не об имитации естественного разума в системах искусственного интеллекта. Мы говорим именно о том, что такое естественный разум. Вот вы попробуйте это уловить. Вы же не можете сказать, что не бывает способности к математическому мышлению, коль скоро эту способность вы не можете представить в виде эффективной процедуры? Мне кажется, что вы как раз указываете на очень важную проблему и на важный водораздел между искусственными интеллектуальными системами и естественными. И вот здесь-то нам и следует, как мне кажется, работать над вопросом, почему вообще этот водораздел есть.

Михайлов: Мне кажется, что есть еще музыкальные способности, помимо математических, которые в этом смысле имеют ту же самую природу. Как известно, Лейбниц говорил, что, слушая музыку, душа вычисляет, сама того не зная.

Лекторский: Кто говорил?

Михайлов: Лейбниц.

Лекторский: Ну, Лейбниц много чего говорил. Он считал, что все философские проблемы можно путем вычислений решать.

Михайлов: Неважно. Музыка – это все-таки математическая дисциплина, как мы знаем благодаря Пифагору.

Лекторский: Ну, это как сказать.

Михайлов: Я хотел сказать, что, на самом деле, проблема есть, и она, на мой взгляд, не является водоразделом между искусственным и естественным интеллектом, но сейчас у нас нет времени. Если у меня будет время, то что-нибудь по этому поводу прокомментирую. Спасибо.

Лекторский: Да, это проблема творчества. Можно ли учиться творческому мышлению? Это вопрос, который обсуждали, обсуждают и вроде бы пытаются решать даже. А что касается Витгенштейна и следования правилам, есть мнение, что эта интерпретация Крипке исказила мысль Витгенштейна. Но это уже особый вопрос, не будем сейчас это обсуждать.

Конев: Позвольте одну реплику по поводу замечания коллеги Михайлова. Его замечание справедливо в том отношении, что если

мы говорим о логике, то у логики должны быть какие-то трафареты, грубо говоря. И совершенно ясно, что та сложная проблема свертывания-развертывания, о которой говорит Андрей Вадимович, не имеет пока представления об этих алгоритмах, о том, как это совершается. Но один момент, мне кажется, здесь нужно учитывать – где прежде всего проявляется себя этот акт свертывания-развертывания. В момент начала любого действия. И если говорить о логике в ее строгом смысле и если можно будет разработать алгоритмы начала, то это уже будет шаг к пониманию того, как совершается свертывание-развертывание. Начало в классической логике представлено общей посылкой, а когда нет общих посылок, есть всегда конкретная ситуация. Что делать в конкретной ситуации, прежде чем ты начнешь что-то совершать? Ответ на этот вопрос будет ответом на то, как разворачивание-сворачивание работает. Спасибо.

Солондаев: Здравствуйте, коллеги! Я психолог, и мы с Андреем Вадимовичем занимаемся прикладным применением процессуальной логики (П-логики). Сейчас я могу встроиться в наше очень интересное, но не психологическое, а философское обсуждение. Как это работает – точка начала действия. На реальном эмпирическом материале.

Два ребенка. Мальчик с соматоформным расстройством желудочно-кишечного тракта. И девочка с нервной анорексией. Мы работали с этими случаями вместе с психологом Ярославской областной детской клинической больницы. Оба случая завершены успешно. Но у медиков осталась глубокая неудовлетворенность. Успешная работа верифицирована показателями здоровья детей. А неудовлетворенность не проходит. Почему? Мы получили ответ, сравнивая осмысленные ситуации в разных логиках. Возьмем две точки начала действия. *Первая точка* – маршрутизация ребенка. Принимать ли ребенка на лечение или перенаправить в другую больницу? Совершенно конкретный и практический вопрос. Вроде бы не философский. Но медики осмысливают ситуацию, действуют рационально и аргументированно, значит, логика осмысления и философия с психологией присутствуют.

В субстанциальной логике (С-логике) картина выглядит так: ребенок должен получать помощь в профильном лечебном учреждении. И это не обыденный «идеал ребенка», это научно обоснованный идеал организации педиатрической помощи. Обоих детей согласно идеалу профильной помощи нужно перенаправить в психиатрическую больницу. Больница соматического профиля не должна лечить детей с психическими расстройствами. Каждая больница лечит «своих»

пациентов, так обеспечивается качество лечения. Если больница лечит «чужих» пациентов, значит, лечение недостаточно квалифицированное либо ошибка в диагнозе. И такие варианты предполагают ответственность. Врачи уверены, что где-то ошиблись, поскольку идеал профильной помощи сомнению не подвергается. С-логика идеала подводит врачей к выводу, что в лечении «чужого» пациента они в чем-то ошиблись. Вылечили успешно. Результат лечения, казалось бы, эмпирически исключает ошибку. Однако ситуация в свете идеала «психологически невозможна». И в неудовлетворенности врачей проявляется возникший психологический конфликт.

А в П-логике картина меняется: течение заболевания необходимо прервать или ослабить. Это главное. И не важно кто, где, как именно ослабит или прервет течение заболевания. Идеал профильной помощи не оспаривается, теряется его ультимативность. Возникают другие вопросы: согласятся ли родители на госпитализацию в психиатрическую больницу? Если согласятся, прекрасно. Но если родители откажутся от профильной помощи в психиатрической больнице? На госпитализацию в «обычную» детскую больницу родители согласны и предпочитают эту больницу психиатрической. Врачи должны отказать в своем непрофильном лечении и позволить заболеванию разрушать организм ребенка? Оба случая достаточно серьезны в плане прогноза. Хотя расстройства классифицируются как психические в противоположность соматическим, в течении расстройств проявляются оба фактора. В П-логике действия врачей вполне обоснованны. Оценив отношение родителей к психиатрической помощи и течение заболевания, медики принимают решение о госпитализации детей в свою непрофильную (не психиатрического профиля) больницу. Нормативные схемы лечения обоих заболеваний предполагают активное участие не только психиатров, но и гастроэнтерологов. На первых этапах лечения гастроэнтерологи имеют приоритет, роль психиатров становится ведущей в более отдаленной временной перспективе. Но оба ребенка и не госпитализировались на длительный срок. Как мы видим, при осмыслении первой точки начала действия в С-логике возникает психологический конфликт, а в П-логике не возникает. Важно, что врачи осмысливают для работы. Осмысление возникает не из теоретического интереса, как порой кажется врачам.

Дальше по ходу лечения возникает *вторая точка* начала действия – информирование родителей. Родителям надо как-то объяснить, что заболевание их ребенка устроено сложнее, чем кажется. Объяснить это нужно для того, чтобы родители нечаянно не усугубили состоя-

ние ребенка после выписки, а не только из вежливости, не только по формальным основаниям. И во второй точке начала действия картина тоже сильно различается в зависимости от логики осмысления. При осмыслении в С-логике возникает серьезное напряжение между медиками и родителями. Психическое (психосоматическое) расстройство возникает у ребенка под влиянием некоторых факторов. Научные данные говорят, что один из основных факторов – стиль семейного воспитания (то есть ситуацию болезни ребенка создают родители). Если не полностью создают, то существенно усугубляют созданную кем-то другим ситуацию. Получается, что медикам нужно обвинить родителей в неадекватном стиле воспитания, который привел к психосоматическому заболеванию ребенка. Как сказать такое родителям? Очень тяжелая для медиков задача. В действующем законодательстве есть интересная формулировка: «в мягкой форме». Другая формулировка: «с соблюдением этических и деонтологических требований». А психология в законодательстве не упоминается. Но медики понимают ситуацию и обращаются к штатному психологу больницы.

Основных запросов к психологу два. Первый – какими словами сказать, какие «научно-магические» средства использовать для воздействия на родителей. С точки зрения психолога, запрос невыполним. Второй запрос – полностью делегировать взаимодействие с родителями психологу, освободить медиков от разговоров с родителями якобы в целях повышения качества их основной лечебной работы. Второй запрос хорошо согласуется с профессиональным идеалом профильной помощи. Пусть психолог разговаривает, а врач лечит. Но реальность сложнее. Такое решение категорически не устраивает родителей. Родители «хотят видеть глаза специалиста» (формулировка из реальной беседы). Обычно родители не против взаимодействия с психологом. Но «видеть глаза специалиста», который лечит их ребенка, родители хотят обязательно. Оба запроса, которые возникают у медиков при осмыслении взаимодействия с родителями детей-пациентов в С-логике, невыполнимы.

При осмыслении в П-логике ситуация выглядит иначе. Родителей беспокоит течение заболевания ребенка. Такая формулировка хорошо воспринимается медиками, хотя неточна; в ней много С-логики, но сейчас не важно. Если здоровье ребенка не беспокоит его родителей, у медиков возникают совсем другие проблемы, которые решаются иначе. А когда родителей беспокоит здоровье ребенка, они задумываются, как улучшить здоровье. Вопросы «кто виноват?» или «в чем первопричина?» не обязательно возникают. Обязательно воз-

никает гораздо более конструктивный вопрос «что делать?» Ответ прост: смотря кому делать. Врачи делают свое дело, родители свое. Родители свободны в выборе, они могут ставить и решать любые задачи в заботе о ребенке. При таком осмыслении стиль воспитания с родителями не обсуждается, обвинение в неадекватном стиле воспитания не может предъявляться. Обсуждаются отдельные действия, без обобщения. И в той мере, в какой родители понимают влияние своих действий на здоровье ребенка, они охотно соглашаются попробовать другие действия. Осмысливая ситуацию в С-логике, мы будем говорить об изменении стиля воспитания. Но в П-логике психологически иная ситуация. От родителей не требуется изменить стиль воспитания. Родителям просто предлагается другой вариант поведения, они сами принимают решение. И могут даже самостоятельно обратиться к психиатру, это не так уж сильно отличается от наблюдения другого узкого специалиста в поликлинике по месту жительства. «Наклеивание ярлыка» психического расстройства логически невозможно.

Такова теоретизированная и схематизированная картина применения П-логики. Полезно искать выход, меняя логику осмысления ситуации. Дальше уже логика «сама выстраивает» понимание и действие. Хотя на изобретение панацеи мы не претендуем. И эмпирически, конечно, не так четко применение схематизируется. Сложнее строится работа. Возникает много вопросов, над которыми сейчас работаем и дальше планируем работать.

Смирнов: А можно подчеркнуть, что именно, собственно говоря, процессуально логического было, что помогло разрешить ситуацию? Или это просто обыденное такое: ну, поговорили, нашли общий язык?

Солондаев: Да нет, дело в том, что нам пришлось выстроить модель ситуации, если условно говорить, от ребенка как устойчивого носителя свойств. Нам пришлось выстроить модель ситуации, в которой с этим ребенком разные люди совершают разные действия, и описать все это корректно с точки зрения медицины, что весьма непросто, кстати.

Конев: Это разные специалисты, которые взаимодействуют с одним и тем же ребенком или все эти специалисты являются каким-то одним действующим началом?

Солондаев: Скорее, второе. И именно в этом плане проблема классификации, в какое отделение нужно госпитализировать ребенка, она не так важна, как кажется из субстанциальной логики. Потому что каждый ребенок должен попадать, извините, в свое отделение. Но они же лечат вместе. Это, действительно, совокупный какой-то специа-

лист, целостный специалист. Лечит вся система здравоохранения, если можно так сказать.

Рыскельдиева: Владимир Константинович, а можем мы надеяться на такой же или близкий терапевтический эффект от применения субстанциальной логики в мире, где преобладают носители процессуальной? Дело ведь в том, что эффект дает просто смена логик?

Солондаев: Сложно сказать. Смена логик далеко не симметрична. Для современной отечественной педиатрии нормативна С-логика. На этом материале П-логика дает новое осмысление и преодолевает затруднения. А на другом материале может получиться иначе. Может найтись материал, который так описывается в С-логике, что затруднения преодолеваются обратным переходом – от П-логики к С-логике. Эффект перехода явно должен меняться в зависимости от того, какая логика нормативна для осмысления конкретного материала. Каждая из логик может создавать и решать проблемы, но проблемы будут разными. Ни одна из логик не лучше другой во всем. И невозможно говорить об одной и той же ситуации в разных логиках. Поэтому нужна эмпирика.

Рыскельдиева: Это понятно, но, если, к примеру, среди арабов применить такой же прием, будет ли эффект, как вы думаете?

Солондаев: Вы знаете, я не возьмусь судить. С арабами-то мы не сталкивались, но с носителями других культур, условно восточных, сталкивались. И, как ни странно, их можно научить нашей логике.

Лекторский: Да, это мы знаем.

Солондаев: Я не вижу большого смысла, понимаете, учить их процессуальной логике. Они ее подхватывают сразу. Скорее, нужно учить людей, которые с ними коммуницируют.

Пружинин: У меня выступление скорее вопросительного характера, чем утвердительного. И тоже на конкретном материале. В каком-то смысле я продлеваю то, что Владимир Константинович сейчас говорил, только на другом материале. Может быть, забавно звучит, но моя кандидатская диссертация называлась «Проблема целостности теории». Эта тема все время присутствовала в том, чем я занимался и продолжаю заниматься сейчас, – эпистемология, теория науки. И вопрос, как проникнуть в иную культуру, как это ни парадоксально, сегодня очень остро стоит в современной науке. Дело в том, что она становится все более междисциплинарной, а это предполагает общение между представителями разных дисциплин, говорящих на разных языках. Представим себе физика-ядерщика и биолога. Как они общаются? В поисках ответа на этот вопрос я обратился, благодаря

Андрею Вадимовичу, к работам Григория Александровича Ткаченко, который попытался реализовать логику перевода с проникновением в другую культуру. Меня интересовало, как это делается, как это осуществляется. И вы знаете, он действительно попытался погрузиться в некую реальность другой культуры, в ее целостность. Будучи китаистом, он попытался сформулировать специфику этой культуры на ее языке. Но получилась, как мне представляется (я говорил об этом с востоковедами), апелляция к реальной практике этой культуры. И хочу заметить, я занимался тем, как взаимодействуют между собой специалисты разных дисциплин, обнаружившие в процессе работы на Большом адронном коллайдере частицу Бога, бозон. Как общаются они между собой? Как это возможно? И первое, что бросается в глаза, это выработка определенного «суржика», «креольского» языка, на котором теоретик (физик-ядерщик) объясняет параметры исследования другим участникам эксперимента (несколько тысяч специалистов разных профессий и специальностей). И надо вам сказать, что методологи науки обратили на это внимание. Тот же П. Галисон рассуждает о «зонах обмена», проводя аналогию между междисциплинарным общением ученых и разных по культуре и языку племен, торгующих между собой. И в том и в другом случае людям, именно для практических нужд, потребовался общий язык, который они выработывали на практике. Разность миропонимания, языка и культуры не мешала им обмениваться и торговать, потому что речь шла о реальных практических вопросах, в которые они погружались. Так вот, у меня вопрос такой к Андрею Вадимовичу и ко всем, кто развивает эту концепцию: «Существовали ли попытки рефлексии над основаниями собственной культуры на Востоке?». В конце концов, когда мы сегодня говорим о природе, подчеркиваю, сознания, мы опираемся на понятие «знание», которое связано с наукой. Мы опираемся на европейскую философскую традицию и терминологию. Замечу, что этот вопрос был краеугольным камнем русской интеллектуальной культуры, вспомним хотя бы дискуссию по этому вопросу между Шпетом и Шестовым (Афины или Иерусалим? Мудрость или Разум?). Рассуждая сейчас о «логике» восточных культур, мы пытаемся выйти за пределы собственной культуры. А была ли такая попытка в имманентной арабской культуре? Были ли такие попытки в китайской? Как этот переход реализуется? Ведь смысл-то вопроса, который задала коллега Рыскельдиева, прост: а не пытались ли врачи Востока, опиравшиеся на процессуальную логику, погрузиться в обычную логику, ставя диагнозы и вылечивая? У меня такой же вопрос возник в связи

с междисциплинарным общением. Сегодняшняя ситуация в науке, действительно, стимулирует обращение к такого рода сюжетам. Это очень важно, и перспективы, которые здесь открываются, мне кажется, заслуживают самого пристального внимания и проработки, позволяющей их распространять на другие области, если возможно. Спасибо.

Лекторский: Спасибо. Так, вопросы есть к Борису Исаевичу? Или какие-то дополнения?

Смирнов: Наоборот, он нам задал вопрос.

Пружинин: Да, это хитрый ход редактора.

Лекторский: Будем отвечать на его вопросы в том числе.

Смирнов: Арабо-мусульманская культура рано узнала греков, и поэтому возник, конечно, вопрос: что это за логика, о чем она? Ведь уже к IX–X вв. это была хотя и иноземная по происхождению, но вместе с тем и своя логика, в том смысле, что она была представлена в произведениях на арабском языке в землях исламского халифата. И вместе с тем уже была собственная, автохтонная традиция теоретического дискурса, а значит, терминологического и логического освоения территорий языкознания, философии, вероучения, права. Возник вопрос: как соотносятся эти две традиции, греческая и арабская (арабская в смысле языка, не в этническом смысле)? Как соотносятся два стиля мышления, две логики? Это подробно обсуждалось, обсуждалась инаковость греческой логики, ее зависимость от греческого языка и, следовательно, ее неуниверсальность и непригодность для выражения того мироосмысления, которое характерно для арабоязычной культуры. Об этом интересно и подробно написано в знаменитой «Книге услад и развлечений» ат-Тавхиди, частично переведенной на русский язык. Полемика вокруг греческой логики возникала постоянно на протяжении классического периода, вспомнить хотя бы замечательную книгу Ибн Таймийи против греческих логиков. Она еще ждет своего настоящего исследователя. В области исламского права были те, кто отстаивал аристотелевский силлогизм как орудие вывода, однако подавляющее большинство правоведов с этим не согласились и развили собственную теорию логического вывода, которая не зависит от классов сущностей и их иерархий и работает с единичными действиями. В этом все дело: если вы видите мир как совокупность действий, протекающих между действующими и претерпевающими, то вам нужна логика и теоретический аппарат, которые позволяют работать с этим. А сущность, субстанциальная форма, бытие и т.п. – все это замечательно, но к делу не прикладывается,

остается музейным экспонатом, поскольку действие не бытийствует и не обладает сущностью в аристотелевском смысле. Это – классический период. А что касается современности, то вспомним аль-Джабири и его концепцию «арабского разума», Аркуна и его «исламский разум» – все это и многое другое суть попытки нащупать собственную, не сводимую к европейской, рациональность, имеющую корни в арабо-мусульманской истории, и критика таких попыток.

Конев: В связи с этим хотел бы высказать реплику. Одно дело, как совершается что-то в культуре. А в каждой культуре что-то совершается на основе того опыта, той интуиции, которые в культуре существуют, иначе не было бы вообще жизни. Если говорить, скажем, о лечебных практиках. Возьмите вы знахарей, которые не были какими-то шарлатанами, а были реально теми, кто вылечивал на основе того, как использовались травы, как использовались способы воздействия на тело и т.д. Спрашивается: откуда они знали это? Они не знали ботаники, они не знали химии. Они вообще не знали научного обоснования этого. Но из поколения в поколение передавался какой-то опыт. Так работала культура. И другой разговор, как это в культуре осознавалось. Вот для этого философия и существовала. Если взять, скажем, китайскую философию, взять дао-дэ-цзин. Она говорит о том, каким образом надо действовать, чтобы не навредить в любом случае, будет ли это медицина, будет ли это политика, будет ли это военное дело. Отсюда весь комплекс представления о недеянии. Это вовсе не значит, что надо сидеть сложа руки, а надо уметь это делать. Значит, рефлексия – это одно, а реальная культурная практика – это нечто другое. Вот что важно в концепции Андрея Вадимовича: он пытается дать картину, где существует возможность искать основание культурного действия. Это интуиция культурная, это целостность культурная, которая начинает каким-то образом работать. Вот как она работает? Это и есть дело философа. Спасибо.

Касавина: Спасибо. Мое сообщение связано с двумя вопросами из тех, которые были поставлены перед нашим обсуждением: о концептуальных перспективах трактовки процессуальности и субстанциальности как эпистемологических стратегий, а также о практической значимости и возможности изначально вариативного пути смыслополагания.

Мне кажется, что внимательное изучение текстов Андрея Вадимовича позволяет ощутить значимость и содержание этих перспектив. Интересно наблюдать за тем, как работа автора идет в двух проекциях: в процессуальной и субстанциальной, демонстрируется разница

этих стратегий или логик, в том числе применительно к конкретным проблемам и вопросам. Его тексты несут важную миссию: у читателя или исследователя открывается двойное видение, двойное зрение, в том числе применительно к той проблематике, которой он сам занимается. Эти проекции обогащают наше понимание. Мне стало это понятно в отношении той области, которой я занимаюсь в большей степени, чем другими, – это экзистенциальная философия и исследование экзистенциального опыта. Я отчетливо увидела, какие именно ее особенности определены в основном субстанциальной логикой. Например, это касается понимания экзистенции на стыке вопросов о сознании и бытии, или бытия сознания. Собственно, с этого начинают свои ключевые работы К. Ясперс и Ж.-П. Сартр («Философия» и «Бытие и ничто»). Здесь и представление об экзистенции как о некоем центре или таком уровне подлинности, которая находится в состоянии вечной рассогласованности с наличным состоянием, и неудовлетворенность человека самим собой. Налицо пространственная перспектива, опирающаяся на субстанциализм, и она порождает соответствующие образы. Вместе с тем я увидела и другую линию. Когда начинаешь настраивать взгляд определенным образом, то и линия процессуальности возникает, и она связана уже с другим ракурсом понимания экзистенции – как всегда живого состояния, как длящегося процесса сопряжения с миром, экзистирования, постоянной открытости возможному, выходу за свои пределы. И образы в этой перспективе возникают совершенно другие, например «мерцающая экзистенция» у Ясперса. Интересно, что в рамках самой экзистенциальной философии и ее систематизации звучали конкретные призывы к преодолению пространственного взгляда. Это выражал, в частности, О. Больнов, пытаясь представить историю экзистенциальной философии.

На мой взгляд, понятия связности, целостности, свернутости, развернутости, получившие концептуальное обоснование в работах А.В. Смирнова, многое способны дать в прояснении философских категорий. В частности, феномен экзистенциального опыта открывается в сплетении интуиций, переживаний, впечатлений и рефлексивных способов их «распутывания» личностью. Эти способы выводят на другой уровень осмысления латентные и спонтанные составляющие опыта, в соответствии с чем меняется и спектр рефлексивных возможностей. Если «начинать со связности», как советует нам автор, то укрепляется и обретает новые черты представление о рекурсивности опыта как пульсирующего процесса становления самоотношения в отношении к миру – и наоборот (см.: *Смирнов А.В.* Логика смысла

как философия сознания: приглашение к размышлению. М., 2021. С. 34–35).

Внимание к процессуальности позволяет открыть новый вектор в понимании становления тех или иных философских течений, а также истории философии в целом. Собираение вкраплений процессуальной логики, открытие новых цепочек в европейской философии имеет не только историко-философское, но и проблемно-ориентированное значение. Интересно при этом видеть, как сам Андрей Вадимович предлагает пример таких цепочек, в которых проблематизируется субстанциальная логика, находятся неразвернутые источники процессуальной перспективы: Платон, Аристотель, Эйлер, Николай Кузанский, Бергсон. Причем эта цепочка, действительно, не хронологического, как подчеркивает автор, а смыслового свойства.

Далее у меня возникло предположение, что неклассической эпистемологии или неклассическим этапам развития социально-гуманитарного знания в большей степени свойственно обращение к процессуальности под влиянием расширения интерпретации философских проблем и внимания к целостному человеку. Приведу пример, связанный с развитием экзистенциальной психологии. В ней не только более ярко выражены динамические аспекты опыта, но и проводится разграничение на концепции онтологического и персоналистического направлений (см.: *Шумский В.Б. Экзистенциальная психология и психотерапия: теория, методология, практика. М.: ВШЭ, 2010*). Онтологические направления связаны с рассмотрением бытия человека, отличного от природной и социальной детерминации, с описанием структуры экзистенции, пониманием непреодолимых экзистенциальных данностей, определяющих существование. В центре внимания персоналистических концепций – проживание экзистенции, актуализация личности и личностной динамики, пробуждение «духовных» способностей, предполагающих работу со смыслами. Эти направления дополняют друг друга, проясняя, с одной стороны, понимание экзистенции как феномена, с другой – условия и факторы ее становления.

В целом, на мой взгляд, различение субстанциальности и процессуальности как эпистемологических стратегий дает основу для выявления и анализа новых методологических изменений как в истории, так и в современном состоянии философии и гуманитарных наук. Можно ли эти фрагменты процессуального взгляда интерпретировать как латентное присутствие процессуальной логики в философии и науках, а также как осознание границ субстанциализма в поле развития

науки? Я склоняюсь к положительному ответу, тем более что в работах Андрея Вадимовича есть упоминание о присутствии обеих этих логик в нашем сознании и, соответственно, в философии и науке, но они находятся в разной степени развернутости.

Возникает вопрос и другого рода: каковы особенности обращения к процессуальности на современном этапе философского и научного знания, когда оно может носить уже не стихийный латентный характер, а направленно-концептуальный? Здесь, я думаю, актуально прояснение методологии использования процессуального ракурса, в том числе для исследователей, которые могут к этой методологии обращаться, понимая, что это не только обращение к динамике или процессам в отношении какого-либо предмета или явления. Как я понял для себя, чтобы обращаться к этой методологии и с ней работать, нужно иметь в поле зрения весь спектр категорий, которые формулируются автором как оригинальные и получают оригинальную трактовку. Этими категориями являются логика смысла, связность, целостность, свернутость, развернутость, смыслополагание и другие. Если эту цепочку иметь как ориентир и в ней разобраться, то она дает мощную основу для применения логико-смыслового подхода в конкретных исследованиях как теоретического плана, так и практико-ориентированного. Книга «Процессуальная логика» является хорошим примером соотношения методологии и прикладного, конкретно-ориентированного уровня анализа и решения специальных экспериментальных задач (см.: *Смирнов А.С., Солондаев В.К. Процессуальная логика. М.: Садра, 2019*). Интересно проследить, как в этой книге подобран инструментарий психологического изучения индивидуального сознания, как формулируются вопросы, которые раскрывают феномен процессуальности в предмете исследования. Мне кажется, проблема теоретического исследования с акцентом на процессуальности должна усматриваться в обращении к истоку и становлению тех или иных исследуемых феноменов с воспроизведением всей указанной выше понятийной цепочки, включая выход на такой исходный пункт, который предполагает акцент на действии. Если в качестве примера брать феномен экзистенции, здесь также нужно пересматривать цепочку, которая дана в классической экзистенциальной мысли, где трактуются целостность, чистое *Я*, экзистирующее сознание, проблемный уровень экзистенции, предполагающий переживание и осмысление неотъемлемых дихотомий человеческого бытия. Сопоставление процессуальной логики в сравнении с субстанциальной может дать здесь новые результаты. Если говорить об экзистенциальной психологии,

то значимость процессуального взгляда можно увидеть на примере работ А. Лэнгле, который разработал модель процессуальной актуализации личности.

Мне хотелось бы подчеркнуть, что субстанциальная и процессуальная эпистемологические стратегии могут стать новым вектором для метафилософской рефлексии и понимания сущности философии, ее задач в современном мире. Концептуальное значение может быть обосновано и для конкретных областей гуманитарных наук, а также для проведения эмпирических исследований. Разумеется, со знанием арабского языка оперировать возможностями процессуальной логики легче, можно сопоставлять понятия, оттенки языка, языковые ситуации, и в работах А.В. Смирнова мы видим разнообразные и интересные примеры, убеждающие в различии способов смыслополагания, которые определяют сознание и жизненный мир представителей больших культур. Но вместе с тем тексты автора показывают, что эти стратегии вполне могут стать общезначимыми в научном и философском смыслах.

Теперь я перейду к вопросу о практической значимости тезиса о возможности вариативных путей смыслополагания. В той или иной мере мы этого касались в дискуссиях по плановой теме Института философии РАН «Российский проект цивилизационного развития», акцентировали внимание на поиске новых возможностей преодоления межкультурной и межцивилизационной напряженности через признание уникальных способов смыслополагания, определяющих большие культуры. Вспоминается, что когда-то активно обсуждалось направление культурного релятивизма, которое, на мой взгляд, не получило должного обоснования и развития и осталось на уровне частных задач преодоления этноцентризма в конкретной культурной среде. Идеи Ф. Боаса, М. Мид, Р. Бенедикт подверглись критике, поскольку не удалось на основе этих антропологических и этнографических исследований сформировать влиятельный теоретический ресурс. Идея понимания культуры изнутри и связанного с ней вектора мирного сосуществования культур, в сущности, осталась в рамках культурно-антропологического подхода. На мой взгляд, логико-смысловой подход является четким, обоснованным и теоретически сильным (поскольку опирается на комплекс глубоких исследований философии сознания, языка, культуры, цивилизации) методологическим основанием для исследования больших культур, поиска методов их понимания. Не случайно эти поиски приводят самого автора данного подхода, А.В. Смирнова, к идее всечеловеческого развития и всесубъектности.

Вектор равновесия особенно проявляется в обосновании того, что логика смысла, развернутая в той или иной большой культуре, имеет и свернутые возможности использования других логик. Возможности культурного, научного или философского диалога становятся более ощутимыми.

Важно отметить и то, что философский, лингвистический, культурный и цивилизационный ракурсы, присутствующие в текстах, которые мы сегодня обсуждаем, усиливают друг друга, являясь мощной теоретической базой для комплексных исследований. В поисках ответов на поставленные перед нашим обсуждением вопросы важен пример, который нам показывает сам автор. Стиль и характер его работ многое проясняет, поскольку является выражением глубоких оснований, восходящих к прочувствованным самим автором способам смыслополагания. Каковы черты этого стиля? Это двойное видение, постоянно присутствующее в размышлениях, о чем я уже сказала, как указание на возможности его расширения, открытие других логик смысла. Наконец, удивительная особенность текстов Андрея Вадимовича – внимание к многогранному личному опыту, который выражен в тонких языковых оттенках. С обращением к нему и с опорой на него осуществляется авторская философская рефлексия. Это делает размышления живыми, интересными, вызывающими у читателя и исследователя широкий спектр собственных образов и аспектов опыта. Я бы назвала такой стиль философского повествования экзистенциально-насыщенным. Мы читаем, например, об особенностях восприятия картины, о текучести красок, о трактовке разных ощущений, особенностях восприятия – за которыми всегда находится особая связность, сформированная долгим путем развития культуры, и мы становимся ее частью и продолжением. Эти примеры позволяют автору показать глубинный характер исследуемых явлений и процессов, вывести на интуиции смыслополагания, понять, «как делается смысл» (Смирнов А.В. Сознание как смыслополагание // Философский журнал. 2014. № 1 (12). С. 42). Вспоминается один пример, который меня удивил, где автор, размышляя об осмыслении ощущений как некоего чистого фона и о роли сознания в этом процессе, пишет: «В темноте еда и питье никак не могут найти свой вкус; они меняют или даже теряют его, иногда полностью: терпкость вина или сладкая горечь шоколада обесмысливаются без восприятия предмета» (Там же). И все эти образы, передача ощущений присутствуют в тексте вовсе не в ущерб рациональным аргументам и строгости аргументации. Аргументация как раз отчетливая, но осуществляется она не сухо или формально,

а в особом ключе взаимодействия с собой как субъектом связности и читателем, становящимся на позицию со-размышления. Лично у меня возникло стойкое ощущение постоянного диалога, который автор ведет с собой и с читателем, делая его участником увлекательной работы с собственным сознанием, работы, которая вместе с тем выводит за пределы самого себя и через язык как дар связности «обнаруживает» мир и Другое. Таким образом, сами тексты как будто говорят за себя и предлагают образ или образцы возможностей субстанциональной и процессуальной логик в действии, а воспринимающий их исследователь получает мощный источник для их применения в своих областях.

Лекторский: Спасибо, есть вопросы? У меня к вам вопрос, Надежда Александровна: вы сами-то попробовали пить вино в темноте?

Касавина: Вот я собираюсь.

Лекторский: Вы соберитесь, а потом расскажете о своих ощущениях.

Псху: Во-первых, я хотела поблагодарить за приглашение. Очень интересный «круглый стол» и, соответственно, очень интересные идеи, выступления. Поскольку с работами Андрея Вадимовича я знакома давно и даже практикую это, то есть вино в темноте я, наверное, все-таки, можно сказать, пила, метафорически выражаясь. Более того, я арабист, поэтому для меня некоторые моменты, которые сегодня обсуждались, не вызывали никаких вопросов, поэтому я предлагаю провести мысленный эксперимент. Давайте представим, что все теоретические проблемы мы решили и теперь столкнулись с вопросом «а что с этим со всем делать?». У нас есть субстанциональная логика, есть процессуальная. Мы сейчас не берем другие, мы берем сейчас тот материал, на основании которого, собственно, функционирует арабоязычная культура. Мы можем здесь сразу увидеть, что субстанциональная логика ориентируется на результат, а процессуальная – на процесс, в конце которого мы сами не знаем, что будет. Введем такое понятие, как *жизнеспособность культуры*. Здесь возникает такой момент: субстанциональная логика задает определенную матрицу действий, которая нас потом подводит к определенному результату. К примеру, у вас есть коллектив сотрудников и определенные задачи, которые вы ставите перед ними. Предполагается, что есть какой-то процесс, он идет, идет, идет, а потом в определенный момент должен появиться результат. Мы не живем так, что мы все время в процессе, будь это работа, семья, хобби, – всегда есть нечто, на что мы ориентируемся. И часто бывает так, что некоторые люди (а в перспективе и культуры)

не встраиваются в наш жизненный мир, с точки зрения нашей логики. Они либо постоянно находятся в процессе, либо у них какие-то другие задачи. Если в европейскую культуру, которая строится на субстанциальной логике и соответственно создает определенный жизненный мир, предполагающий такую логику (сроки, «дедлайны» и т.д.), не встраиваются люди или культуры иного типа, то что с ними делать? Они, получается, выпадают из этой культуры, выпадают из нашего жизненного мира, мы их увольняем, мы с ними перестаем общаться или мы начинаем с ними как-то бороться и т.д. Это не означает, что они не живут. Они могут устроиться, быть очень жизнеспособными где-то в другой культуре или в другом каком-то жизненном пространстве. И здесь возникает этический вопрос, который важно включить в процесс обсуждения. Это вопрос об ответственности. Если мы говорим о коммуникации, то коммуникативный эффект предполагает некую завершенность смысла. Мы вкладываем нечто определенное в коммуникацию, если хотим, чтобы нас поняли, и если мы, конечно, этой коммуникации не избегаем. Это хорошо видно на переводах или на историко-философских исследованиях. Можно сколько угодно переводить или предлагать какие-то варианты интерпретации, но пока не будет ясной определенности «а что вы хотите этим сказать?», пока не будет ясно, какую позицию ученый занимает в отношении изучаемого им источника или философской системы, исследование считается незавершенным. И с точки зрения субстанциальной логики не иметь в виду результат означает бессмысленность процесса. В этом отношении процессуальная логика рискует оказаться бессмысленной для нашей культуры. Второе важное понятие – *доминирование*. Если мы согласны с тем, что есть процессуальная логика, есть культуры, которые живут по другой логике, у них по-другому все разворачивается, задачи другие, они по-другому видят или расставляют акценты в своем мировидении, у них другая философия, которая не встраивается в нашу, то возникает тот же вопрос: а что с этим делать? Я думаю, этот вопрос стоит рассмотреть с позиции доминирования. Понятие доминирования не означает, что мы должны навязывать свою логику, но оно необходимо, если мы предполагаем хоть какую-то модель «уживания» этих культур. В любом случае мы как представители европейской культуры должны занимать определенную позицию, ситуативно решать, что в данный момент нам нужно, а что нет. Мы сейчас не говорим о философии, я говорю о практических вещах. Если мы говорим о коммуникации двух личностей, когда один человек ждет от другого человека определенного результата, то третий термин, кото-

рый, на мой взгляд, нужно включить в обсуждение, – *личность*. Вот эти три понятия, которые мне представляются важными при обсуждении теории Андрея Владимовича: жизнеспособность культуры, доминирование [одной культуры над другой], личность. Еще раз повторю, мы абстрагируемся от частных теоретических вещей, которые, я полагаю, в любом случае будут решены. И продуктивнее сразу задуматься о вопросе: что с этим делать? Как с этим жить? И уже сейчас очевидно, что есть борьба, по сути, жизненных миров, в основе каждого из которых скрыто лежит своя логика смыслополагания, смыслообращения и т.д. И как бы мы ни пытались абстрагироваться от своей культуры и своей логики смыслополагания, будучи философами, мы все равно остаемся представителями своей культуры, определенными личностями, у которых есть свои этические принципы, своя позиция. И, может, именно сейчас уже нужно двигаться в этом направлении. Это, собственно, то, что я хотела отметить.

Рыскельдиева: Я, если можно. Вот Надежда Александровна произнесла словосочетание «межцивилизационная напряженность», и Рузана Владимировна как раз это отметила. И вопрос Бориса Исачевича тоже был о том, способна ли арабская культура к саморефлексии. Тут, конечно, можно рассуждать и так, что нам не надо изучать и знакомиться с процессуальной логикой, а лучше создать такую нейросеть, которая рано или поздно всех потенциальных террористов определит, обозначит и лишит нас этой опасности. Это очень эффективный, практически осуществимый проект, Рузана Владимировна, но он абсолютно аморальный. Мы же говорим о совершенно другом проекте. Мы говорим об изучении разных логик в расчете на такой вот всечеловеческий, этический проект, который можно назвать моральной утопией.

Псху: Нет, минуточку, мне кажется, вы меня неправильно интерпретировали сейчас или не поняли изначально. Я-то как раз полностью и абсолютно согласна, что надо изучать разные культуры. Надо изучать и арабоязычную, и логику процессуальную. Только вопрос в том, что не нужно упускать из виду свою позицию, это первое. Второй вопрос не об арабских террористах. Вопрос в том, что араб останется арабом, вы же не сможете его переделать, правильно? Человек, который не хочет что-то делать или живет по своей какой-то схеме, останется собой. Но настанет момент, когда вы останетесь с ним тет-а-тет. Речь идет о том, что мы можем в этой ситуации сделать, к примеру, чему мы можем научиться. Мы разные, и культуры разные. Но в этой разности нужно находить общий язык. Я, оставаясь собой, видя эту

разность, отличность другого человека от меня, должна принять ее со всей ответственностью, спросить себя со всей ответственностью: хочу ли я дальше продолжать отношения с этим человеком? Хочу ли я впускать в свой жизненный мир чуждые элементы чужой мне культуры? Хочу ли я вообще иметь дело с этим человеком? С этой культурой? Это невозможно без предварительного изучения, это невозможно без знания, это невозможно без большой работы, которую провел и ведет Андрей Вадимович. И бывает так, что да, ты вынужден из своей жизни, из своего жизненного мира удалять какого-то человека или какую-то культуру (в широком смысле), если это тебе вредит. Я говорю об ответственности, о реалистичном подходе, ведь бывает так, что люди и культуры оказываются несовместимыми. Это жизнь, и бывает, что культуры сталкиваются. Я не думаю, что многообразие культур можно вписать в некую лубочную картинку, а все человечество протянет друг другу руки, чтобы станцевать сиртаки. Нет, речь идет о том, что культуры, как и люди, могут не найти общего языка. И надо быть готовыми защищать, пусть это звучит немножко патетично, свою культуру и занимать ясную позицию. Я говорю об интересах и о жизнеспособности культуры как практик, как человек, который предполагает жить долго, мирно и комфортно.

Конев: Можно? Рузана Владимировна начала с предположения, что создана логика смысла. Если она будет создана, то это не значит, что нам будет известно, как общаться с человеком другой культуры. Для этого логика смысла не нужна. Мы и сейчас, не имея знания о том, как выстраивается логика той или иной культуры, должны исходить из того, что необходима толерантность в отношении культур. И здесь без знания логики процессуальной или субстанциальной можно обойтись. Это обычная культурная практика. А вот другой разговор, если будет создана логика процессуальная, то тогда мы в нашей культуре, в нашей российской, европейской культуре, будем иметь две логики, которые будут использоваться для разных целей.

Псху: Ситуативно.

Конев: Логика субстанциальная будет работать и работает в классической науке или в каких-то обыденных рассуждениях. А логика процессуальная, как я представляю ее для себя, покажет, каким образом следует начинать дело и как его организовать. Это умение уже будет не просто практическим – один умеет, другой не умеет, но будет универсальным умением. Как говорил Декарт: для чего нужны методы? Да чтобы всякий дурак умел правильно мыслить.

Псху: Владимир Александрович, я с вами абсолютно согласна. Еще раз подчеркиваю, здесь очень тонкий момент. Речь не идет о том, что я противопоставляю эти логики. Конечно же, мы должны владеть этой логикой, мы должны познавать ее, где-то уметь применять и т.д. Это не исключает той ситуации, о которой я говорю, что развитие событий может привести к тому, что иная культура может оказаться враждебной нашей по каким-то своим онтологическим принципам. И в некоторых вопросах модель другой культуры действительно может не совпадать с нашей моделью или даже вредить ей. Моя мысль заключается не в том, что не нужно изучать процессуальность или другие культуры. Нет! Давайте изучать! Прекрасно! Но нужно быть морально готовыми к тому, чтобы продумать пути исключения из своего жизненного мира того, что ему может навредить. Как в коллективе, когда человек не выполняет свои обязанности и постоянно находится без результатов в процессе, его исключают. Я говорю о зрелости, ответственности, умении правильно оценивать ситуацию.

Конев: Это нравственная проблема, это не проблема логики.

Псху: Я об этом и сказала сначала, что вопрос касается не логики, а уже практических вещей. Спасибо за внимание.

Парибок: Одна грань того, о чем говорила Рузана Владимировна, опирается на очень важный аспект, который я в своем выступлении опустил. А именно: логика смысла – это одно важнейших отражений того, что точнее нужно назвать типом рациональности, которая априорна для данной цивилизации или культуры. Из этой «рациональности» вытекает очень многое. В частности, и арабская «рациональность», и европейская, например индийская или китайская, имеют в виде типичного последствия определенную конструкцию общества. Например, европейская – это гражданское общество, а индийская – это общество пород людей, которые у нас называются «касты», на санскрите «джати». В Китае это конфуцианская конструкция, в которой совершенно странным для нас образом склеена мораль и политика, и именно это является фундаментом китайского общества. И это является важнейшей подоплекой для практического действия. Мы в России привыкли жить с идеалами «гражданского общества», на самом деле неизвестно, насколько это адекватно для нас, вполне ли подходит, потому что европейская цивилизация в нашем варианте не западноевропейская. Арабам «гражданское общество» не подходит. Пытались устроить гражданское общество – получился хаос. Здесь очень большой выход на социологические проблемы и проблемы теоретической социологии общества.

Лекторский: В связи с тем, что сказала Рузана Владимировна, я могу заметить, что толерантность и диалог – это не одно и то же. Можно быть толерантными к тем, кого вы не понимаете и отказываетесь понимать. А диалог без взаимного понимания невозможен.

Михайлов: Я специально хотел выступить ближе к концу обсуждения, потому что, в отличие от большинства вдохновенных докладчиков, я буду противничать и цепляться к мелочам по традиции, уже сложившейся. Я пытался написать тезисы, но столкнулся с тем эмпирическим фактом, что философия сознания Андрея Вадимовича в буквальном смысле лишает меня сна. Я начал писать вчера днем, а закончил сегодня рано утром, потому что пришлось много прочитать, многое продумать. Там у меня есть ссылка на некоторые идеи Владимира Ивановича Шалака, и мне пришлось просить его, чтобы он подтвердил корректность их изложения. В результате получился текст около полулиста. Я не знаю, какое пространство выделит нам Борис Исаевич, если выделит...

Лекторский: Нет, не выделит, столько не выделит.

Михайлов: Хорошо. Проходя по тексту монографии А.В. Смирнова, идеи которого мы сегодня обсуждаем, я встретил утверждение (пересказываю его своими словами): *традиция десубъективации человека, заложенная марксизмом* – здесь я ставлю жирный вопросительный знак – *и фрейдизмом, включает претензии когнитивных наук на исчерпывающее объяснение сознания, субъективного мира, но они, когнитивные науки, оказываются неспособными на такое объяснение.* По поводу марксизма я мог бы привести длинную цитату из Маркса (но вы все ее знаете, она начинается со слов «когда действительный телесный человек, стоящий на хорошо округленной земле...» и т.д., то не полагание есть субъект, им оказывается субъективность предметных сущностных сил человека), то есть никакой десубъективации, по крайней мере, в «Экономическо-философских рукописях 1844 года», не было. Я бросился на защиту любимого марксизма, хотя это не такая уж важная проблема. Если говорить о целенаправленной десубъективации, то она идет скорее от постструктурализма (интерпретация субъекта как результата индивидуализирующих практик у Мишеля Фуко) и постмодернизма (от известного положения о «смерти автора» у Ролана Барта). Что касается неспособности когнитивных наук объяснить сознание. Как и в прошлый раз, я пытаюсь разделить понятия: о чем мы, собственно, говорим? В прошлый раз я поделил сознание на две равные или неравные части: *mind* и *consciousness*. Здесь я говорю о том, что нужно выделить три такие части: это интеллект (*mind*), это

контроль, включающий отчет, – то, что схватывается английским понятием *awareness*, и это собственно феноменальное сознание. Так вот, понятно, что с интеллектом когнитивные науки справляются (в шахматы обыгрывают, в го обыгрывают и т.д.) Что касается сознания как контроля в смысле *consciousness*, здесь успехов пока меньше. Но есть ряд конкурирующих теорий: теория глобального рабочего пространства, теория интегрированной информации и множество различных менее известных теорий, которые изложены в статье, на которую я ссылался и в прошлый раз, – «Жесткие критерии для эмпирических теорий сознания». Я думаю, что научная конкуренция приведет к парадигмализации одной из этих теорий. На основании ее будут также созданы в том числе искусственные системы, которые будут обладать сознанием в этом смысле слова, в смысле контроля и отчета. А вот что касается феноменального сознания, здесь успехи действительно более чем скромные, то есть их просто нет. Но, во-первых, я думаю, что возможны два варианта осмысления этой проблемы. Первый вариант – это то, что она все-таки решается, но решается методом маленьких шагов. Мы сначала на биологическом уровне изучаем чувствительность простейших организмов, эволюционно просматриваем их вплоть до нейронов развитого мозга, которые отвечают за чувствительность, смотрим, как одно развивалось в другое, и находим какие-то объяснения. Это не гарантирует успеха, с моей точки зрения, но и не делает его абсолютно невозможным. И вторая возможность отнестись к этой проблеме – это уже сейчас и на веки вечные объявить ее научно не решаемой, причислить ее к знаменитому списку *ignoramus et ignorabimus* Эмиля Дюбуа-Реймона, который был опубликован в 50-х гг. XIX в., и как бы забыть. Сказать: да, вот с этой проблемой когнитивные науки, теория искусственного интеллекта никогда не справятся. Но самое-то главное, что дальнейшее рассуждение Андрея Вадимовича показывает, что сознание в этом последнем смысле он никак не понимает и не использует. Далее. Что касается декартовского *cogito*, это интересно, и Константин Александрович увидел в нем какой-то смысловой центр философии сознания Андрея Вадимовича, который говорит о том, что вся посткартезианская философия есть выполнение картезианской программы. Декарт задал направление, и вся европейская философия по нему идет. Я возражаю. Декартовское *cogito ergo sum* критиковали Юм, Паскаль, Рассел, Деннет. Это только те, кто первыми приходят на ум. Вообще, философская судьба Декарта в чем-то похожа на таковую Платона: все считают его великим философом, но почти все используют его доктрины в качестве примеров

того, как делать не надо. В аналитической философии сознания карикатурный деннетовский термин «картезианский театр» означает такое понимание сознания, от которого следует срочно избавиться. Поэтому вся посткартезианская философия есть скорее история сопротивления картезианской программе. Что же касается силлогистического понимания *cogito* (о чем Константин Александрович тоже говорил), то сам его автор в ряде мест возражает против такого понимания, настаивая на интуитивной очевидности этой мысли. Однако «следовательно» очевидным образом делит это высказывание на две элементарные части. Антуан Тома предложил формулировку, которая в большей степени отражает ход мысли Декарта. По-французски *je doute, donc je pense, donc je suis*, то есть «я сомневаюсь, следовательно, я мыслю, следовательно, я существую».

Лекторский: Правильно.

Михайлов: Здесь уже не остается сомнения в выводном характере этого утверждения, что бы ни утверждал Декарт, явно находившийся под влиянием аналогичных рассуждений Августина. «Сомневаюсь, следовательно, мыслю» истинно ровно настолько, насколько верно, что сомнение есть частный случай мышления. А вот «мыслю, следовательно,, существую» можно доказать путем вывода по закону контрапозиции из как бы очевидно истинного: если *икс* не существует, то *икс* не мыслит. Однако, например, Родион Раскольников в реальности не существует, но мы все с разной степени подробностью знакомы с его мыслями. Можно вспомнить знаменитую концепцию инонационального несуществования Ф. Brentano, породившую огромную массу публикаций в аналитической философии (я тоже об этом писал). Кто-то, возможно, возразит, что мыслит не Раскольников, а автор за него. Однако, если верно, что если Гарри Поттер носит очки, то носит их именно он, а не Джоан Роулинг. Следовательно, если философское «я» – такой же «литературный герой» в смысле интенционального несуществования, как полагают, например, такие разные философы, как Рассел и Фуко, то я вполне могу мыслить, не существуя. Иными словами, ничего самоочевидного или логически оправданного в этом ходе Декартовой мысли нет. Ну и, наконец, вся эта история с *cogito* есть не часть философии сознания, а исходный пункт методологического сомнения – предприятия по обоснованию несомненного надежного знания, то есть часть эпистемологии, а не метафизики. В качестве философии сознания Декарта скорее подойдет концепция шишковидной железы как театра, в котором *res cogitans* являет себя зрителю. Далее. Концепция разворачивания свернутого проходит красной

нитью через всю «философию сознания» Андрея Вадимовича и, на мой взгляд, раскрывает ее, по сути, гегельянский характер. На обычном уровне мы можем развернуть только то, что свернуто, то есть уже предзадано. Например, газету с уже опубликованными статьями, которые не порождаются актом разворачивания газеты. В арифметике мы можем построить, развернуть, если хотите, ряд нечетных чисел, пользуясь формулой $2n+1$ как порождающим принципом. Гегель в качестве такового пользуется принципом триады, порождая впечатляющее полотно категорий, правда, обильно прибегая, на мой взгляд, к натяжкам. Андрей Вадимович, я думаю, в качестве таких порождающих принципов предложит субъект-предикатные склейки, одну субстанциальную, другую процессуальную. Но проблема здесь в переходе к каждому следующему шагу. В арифметике мы делаем: $2 \times 0 + 1 = 1$, $2 \times 1 + 1 = 3$ и т.д. Гегель же говорит: бытие в антитезисе порождает небытие, они оба в синтезе порождают качество, качество в антитезисе порождает количество, они оба в синтезе порождают меру и т.д. Не все так очевидно, как он хотел бы представить, но тем не менее. А как, даже имея самое детальное описание той или иной склейки, мы будем переходить от одного высказывания в рамках данной большой культуры к другому? Или в чем тогда смысл разворачивания смысла? Я вижу два возможных решения. Первое – слабое. Всякая большая культура существует как эмпирически данный набор высказываний. Например, суры Корана, нормы в конфуцианстве и т.д., которые могут быть правильно поняты только с учетом соответствующей склейки. Такое возможно, но при чем тогда здесь разворачивание? Второе – сильное. Зная форму или принцип склейки, можно реконструировать все существенные максимы соответствующей большой культуры. Так же, как мы можем реконструировать любое нечетное число. Но тогда, во-первых, нужна более детальная разработка всех этих склеек как порождающих формул, а во-вторых, тогда «философия сознания» Андрея Вадимовича превращается в одну из разновидностей того самого рационализма, в неоправданной универсальности которого он упрекает (несправедливо, на мой взгляд) всю европейскую философию: в разновидность рационализма гегельянского типа.

Владимир Иванович Шалак в свое время занимался так называемой протологикой. Он абстрактно определял ее как теорию оперирования с объектами мысли, которая по своей природе гораздо более фундаментальна, чем современная логика. В отличие от современной логики, протологика должна выразить конструирующие способности человеческого разума. Шалак строит некий формальный язык с пра-

вилами вывода, из которых первое, согласно его неформальной интерпретации, формализует человеческую способность к конструктивной деятельности, второе – способность к обобщению, абстракции и идеализации, третье – способность к теоретической деятельности, четвертое – к вычислениям вообще и к дедукции в частности. По его мнению, протологику «можно рассматривать как глубинное ядро любого языка». А поскольку в протологике с помощью операции определения можно выразить любую арифметическую функцию, то (и вот дальше интересно) «арифметика является априорной языковой структурой, существование которой совершенно не зависит от конкретных моделей и интерпретаций». Последнее утверждение может, на мой взгляд, пролить свет на то обстоятельство, что, даже говоря о возможности культурно-специфических логик, никому не приходит в голову предполагать существование какой-нибудь неевропейской, например арабской, математики. А ведь если логика основана на изначальных содержательных или смысловых интуициях и склейках, то математика как минимум ничем не хуже. Не будучи специалистом, я не могу оценить качество и эффективность предложенной Шалаком формализации, но сам подход мне представляется философски верным. В статье на примере комбинаторной логики Шейнфинкеля – Карри показывается, как всякий эффективный вывод в любой логике должен быть представим в языке протологики. Если качественно описанная Адреем Вадимовичем П-логика является собственно логикой, то есть содержит явные правила вывода и ее выводы являются эффективными, то есть могут быть воспроизведены любым, кто знает правила, она также должна быть выразима в протологике. И тогда особенности ее субъект-предикатной склейки могут быть дополнительно заданы особым протологическим определением, правилом вывода или иным элементом тонкой настройки формального языка, поскольку, говоря словами Шалака: «на некотором шаге построения одного из рассуждений протологики (одной из ветвей дерева) мы начинаем использовать новые правила добавления знаков, которые не могут быть обоснованы внутренними свойствами знаковой системы». И тогда она, в принципе, формализуема, а явные принципы ее функционирования, коль скоро таковые имеются, могут перейти из области не совсем ясных интуиций в мир однозначных и наглядно представимых правил. Ну и, наконец, термин «склейка» (*glue*, по-английски) применяется в топологии, а свертывание (*convolution*) – в теории вычислений. Это я к тому, что строгие определения этих терминов вполне возможны. Спасибо.

Конев: Можно вопрос? Академик Щербатской, рассматривая буддистскую логику, показывает, что там умозаключение выстраивается из пяти суждений. В европейской логике три суждения. Почему, на Ваш взгляд, у индийцев пять вместо трех?

Михайлов: Насколько я знаю европейскую силлогистику, в ней не ограничивается количество посылок. Почему именно три суждения? Может быть три, может быть пять. Все зависит от логических отношений между ними.

Конев: Классический силлогизм – три, а там классический – пять.

Михайлов: Это что касается простого категорического силлогизма. Но даже ученики Аристотеля выделяли большее количество силлогизмов.

Конев: Хорошо, давайте возьмем категорический, который, как мы только к логике обращаемся, сразу приводим в качестве примера. Почему существует в одном случае три, в другом случае пять посылок?

Михайлов: Уж я-то точно не могу ответить на этот вопрос, потому что я не знаю, как строится буддистский силлогизм. Если бы я на него посмотрел, то, может быть, можно было бы что-то сказать. Но, кстати говоря, я в статье «Могут ли люди мыслить по-разному?» хотел показать, что Андрей Вадимович в подтверждение своей концепции использует некий логический аппарат и логические аргументы, которые сводятся к тому, что существуют силлогизмы, невыразимые в том, что он называет европейской логикой. Я попытался там показать, что они на самом деле выразимы.

Парибок: Я просто хотел сказать, что не надо поднимать здесь тему индийской логики, это тема отдельного обсуждения.

Конев: Я задал этот вопрос потому, что коллега Михайлов резко выступает против того, что существуют разные логики в разных культурах, а на мой взгляд, они реально есть.

Лекторский: Для вас реально, для меня нет.

Михайлов: Я готов дать пояснения, когда мне Владислав Александрович позволит.

Лекторский: Да, пожалуйста. Я вам позволяю.

Михайлов: Спасибо. Мое главное контрутверждение заключается не в том, что альтернативных логик не существует, и не в том, что непохожих культур не существует. Эмпирически нам известно, что они существуют. Я против того, чтобы корень этой непохожести искать в том, что Андрей Вадимович называет логикой, потому что эволюция, теоретическая эволюция, ну скажем, европейской науки и

философии, привела к тому, на мой взгляд (с этим можно спорить, но так я вижу результат этого процесса), что то, что называлось логикой во времена Аристотеля, эволюционировало в логику как фактически раздел математики. И именно в этом качестве логика сегодня имеет важнейшее практическое значение. А то, как презентует Андрей Вадимович так называемую логику, мне кажется неким (извините за такое выражение) гегельянским атавизмом, который не отделяет форму от содержания, видит в этом какое-то диалектическое единство. А в результате все это приходит к описанию каких-то процедур, которые невозможно предсказать, объяснить, сделать общезначимыми и которые вообще каждый понимает как хочет. И диалоги философов на эту тему, как и на многие другие темы, связанные с так называемой континентальной философией, как мне кажется, строятся по очень простому принципу: каждый на уровне индивидуальной психологии понимает какой-то очень глубокомысленный и красиво звучащий термин так, как он это понимает, а диалог строится так, как будто люди понимают его одинаково, хотя на самом деле это не так.

Конев: Логика, которая развивалась от Аристотеля и закончилась математической логикой, имеет историю в 2500 лет. Если говорить о возможности П-логики, то она имеет не больше ста лет, подождем...

Лекторский: Дорогие друзья, много вопросов поставлено Игорем Феликсовичем, хочу сказать по поводу только одного из них. Насчет Декарта вы неправы. Вся последекартовская философия – это, с одной стороны, критика Декарта, а с другой – движение в русле некоторых его основных идей. Кант критиковал Декарта, но без Декарта Кант был бы невозможен. Недаром, по Канту, каждое наше суждение явным или неявным образом предполагает утверждение «Я мыслю». А Гуссерль? Недаром он написал «Картезианские размышления», а саму феноменологию долго понимал как «Эгологию». А Сартр? Разве дуализм бытия и ничто не есть современное издание декартовского дуализма? Между тем сегодня феноменология популярна не только в континентальной, но и в американской философии. Издается в США популярный журнал «Феноменология и когнитивная наука», в котором обсуждаются самые современные проблемы. Декартовская проблематика обсуждается сегодня и в аналитической философии, в которой есть не только Деннет, но и такие влиятельные фигуры, как Чалмерс, Блок и другие. Это во-первых. Во-вторых, насчет понимания *cogito ergo sum*. *Cogito ergo sum* – это все-таки не силлогизм. *Cogito* в переводе на русский язык значит «Мыслю». Это глагол первого лица. Значит, первое лицо уже предположено, в самом глаголе уже заложено

существование того, кто мыслит. Поэтому вывод «следовательно, существую» не вывод силлогизма, а экспликация содержания глагола cogito. Что касается универсальности логики – это уже другой вопрос, он непростой, мы его сегодня и обсуждаем. Мне приходилось высказываться по этому вопросу не один раз, сейчас я не буду излагать свою точку зрения на эту проблему.

Михайлов: Нет, я не говорю, что феноменология исчезла. Я сказал, что логика изменила свою форму.

Лекторский: Нет, я говорю о Декарте. Декарт задал направление движения всей европейской философии на последующие триста лет, я так считаю. И другие так думают. Это доклад нужно делать, большой доклад, а не участвовать в «круглом столе».

Дорогие друзья, спасибо большое. Все выступили. Мне показалось, что было очень интересное обсуждение. Идеи Андрея Вадимовича мы все знаем, и я их знаю хорошо. Я считаю, что очень важная проблематика, и важны многие идеи Андрея Вадимовича. С некоторыми его идеями я не совсем согласен, об этом я уже писал и говорил. Но я хочу обратить внимание на то, что проблематика, которую мы обсуждали сегодня, в высшей степени важна и теоретически для понимания философии, и, я бы сказал, практически, об этом немножко и говорили. Ведь одна из проблем современного мира – это возможность взаимопонимания. Если разные культуры так различны, что у них разные онтологии, разная логика, как возможно взаимопонимание между представителями этих разных культур и возможно ли вообще оно? Вот как вы помните, Томас Кун в свое время сформулировал идею разных научных парадигм, которые несоизмеримы и поэтому непереводимы. Их представители живут в разных мирах. По Куну, они не могут понимать друг друга, они не могут даже спорить, не могут ничего обсуждать, так как в одни и те же слова вкладывают разный смысл. Эти идеи Куна были популярны в философии науки, но потом от них пришлось отказаться, так как куновская концепция не позволяла понять реальный процесс научных коммуникаций и отношение между разными концептуальными каркасами... А если представители разных культур живут в разных мирах, как они могут общаться, как могут принимать друг друга? Как возможен перевод языка одной культуры на язык другой, на нее принципиально не похожей? Проблема перевода – это не техническая, а большая философская проблема, и она сегодня обсуждается в аналитической философии. Возможен ли адекватный перевод? Или он невозможен в принципе? Как возможен межкультурный диалог, если возможен? Толерантность

и диалог – это разные вещи. Можно быть толерантным, уважать другую культуру, так сказать, не трогать ее, но не быть способным ее понимать. В общем, это целый ряд вопросов, которые в высшей степени злободневны. То, что Андрей Вадимович делает, очень важно. Он впервые в нашей философии обратил внимание на такие проблемы, которые в самом деле дают возможность иначе понять и самих себя, и собственную культуру.

И теперь, Андрей Вадимович, пожалуйста, я даю вам слово.

Смирнов: Прежде всего, я хочу всех поблагодарить. Думаю, что теперь мы не просто можем, но и должны дополнить название нашего «круглого стола» словами «...и не только». Таков главный итог разговора. Логика смысла – это не просто моя концепция, это тот большой шаг, который сделает философия и который давно назрел. Об этом хорошо говорила Л.Т. Рыскельдиева и другие участники. Настало время создать интегративную логико-смысловую теорию. Меня порадовало совпадение, едва ли не полное, моих представлений и мыслей А.В. Парибка о том, что история человечества дала нам четыре логики смысла, развернутые в четырех больших культурно-цивилизационных «материках»: Европа, арабо-мусульманский мир, Южная Азия (Индия) и Дальний Восток (Китай). Идея четырех логик смысла пришла мне очень давно, лет тридцать назад, когда я только начинал заниматься этой проблематикой. Но я всегда боялся легких и красивых схем, помня слова одного физика: если у вас очень гладко складывается теория, забудьте обо всем, зайдите в кабинет и не выходите, пока не найдете ошибку. Но похоже, что дело обстоит именно так, и первая интегративная логико-смысловая теория будет собирать четыре варианта логики смыслополагания. Думаю, что эта задача будет в основном решена в ближайшую пару-тройку лет. Однако это станет лишь первым шагом: впереди огромная работа на том новом фундаменте, который будет заложен логикой смысла.

Сегодня в выступлениях практически всех участников прозвучали ключевые категории логико-смысловой теории: целостность, связность, смысл. Тот факт, что это было уловлено, и уловлено точно, не может не радовать. Поймано *начало* – то самое неуловимое начало сознания, а значит, и начало философии, мимо которого всегда проскакивали, не замечая его и переходя сразу к развернутым, дискурсивным конструкциям. Это удачно подметил Стросон, сказав, что сегодня никто не понимает простой вещи: как субъект и предикат соединяются в предложение языка или в логически выверенное высказывание. Здесь мы и встречаемся впервые с разворачиванием свернутого, в котором

И.Ф. Михайлов по какой-то причине ошибочно увидел диалектическую логику. Да, диалектическая логика пытается уловить связность, и работа со связностью идет в философии по меньшей мере начиная с Платона, но диалектическая логика работает не с самой связностью, а с дискурсивной развернутостью, пытаясь в ней обнаружить механику связности. А логика смысла заглядывает в *саму* связность – вот в чем разница. Когда-то Аристотель задал вопрос: что такое бытие как таковое, делающее возможным бытийствование вещей? Примерно то же делает логика смысла, спрашивая: что такое связность как таковая, благодаря которой становится возможным все, что мы воспринимаем как связанное? Вся жизнь нашего сознания? И предлагает ответ на этот вопрос. Найти ответ на первый вопрос (который так и оставался «вечным» вопросом для европейской философии) можно, только ответив на второй. И лишь потому, что ответ на второй вопрос не был найден, европейская философия считала вечными проблемы вроде проблемы бытия или трудной проблемы сознания.

Суть логики смысла – понять, почему и как возможно восприятие мира как связанных ансамблей вещей, язык как связность (а не набор знаков), высказывание и рассуждение, разворачивающие связность и без нее невозможные. Связность, укорененная в целостности, лежит в основании всего этого – всей жизни нашего сознания и всех его проявлений, всей его деятельности, которая суммируется как связывание «что» и «какое» в неразъемное «что-и-какое». И здесь опять не могу не отметить совпадение нынешних моих поисков с тем, на что указал А.В. Парибок. Свернутым, не конкретизированным (то есть не развернутым) выражением ключевой способности человеческого сознания к связности я бы предложил считать выражение «что-и-какое». В самом деле, мы никогда не видим в мире, не говорим о и не теоретизируем по поводу чистого «что» (оно невозможно в мысли, как показали неоплатоники на примере ускользания Единого от любых попыток осмысления) или чистого «какое». Мы всегда имеем дело, в восприятии ли мира, в языке или в мышлении, со связностью «что-и-какое». Логика смысла – именно об этом, об этой исходной точке нашего сознания – той точке, из которой, прямо по Николаю Кузанскому, и разворачивается наше сознание и мир-в-нашем-сознании. Но, в отличие от великого предшественника, мы сегодня можем рационализировать и это начало, эту точку, и разворачивание, указав конкретные «механизмы» (или, как говорил И.Ф. Михайлов, эффективные процедуры) задания технологии связывания «что» и «какое». Конечно, неоценимой подсказкой здесь будет языковой опыт, и то, о чем гово-

рил С.Ю. Бородай, очень ценно в этом контексте. Но языков на два порядка (!) больше, чем логик смысла, и надо найти точное сопряжение способа исследования языка и логики смысла, вычленив в языке те области, те участки, которые непосредственно и напрямую зависят от логики смысла и потому будут, *mutatis mutandis*, общими для языков, испытывавших влияние одной логики смысла. Это не обязательно совпадает с генеалогией языков, и в этом отношении хорошую службу может сослужить понятие языкового союза (в отличие от языковой семьи), введенное С.Н. Трубецким и развитое Р.О. Якобсоном. Ясно, что от логики смысла напрямую зависит в языке исполнение связочной функции (как именно связываются «что» и «какое» в высказывание или в устойчивую конструкцию). Зависит также то, каким является исходный, фонетико-фонематический, строй языка (это ведь тоже «что-и-какое»): я показал это на примере категории *харф* в арабском языкознании, и аналогичные исследования для других логик смысла и подчиняющихся им языков дадут интересные результаты. Ясно, что от логики смысла зависит словообразование и словоизменение, и то, как оно устроено в арабском языке, еще предстоит исследовать с этой точки зрения. От логики смысла напрямую зависят риторика и поэтика, поскольку они непосредственно работают со связностью.

Как и предсказывает И.Ф. Михайлов, любые сегменты большой культуры зависят от одной из четырех логик смысла и определяются ею, дискурсивно разворачиваясь под ее определяющим влиянием. И это влияние можно и нужно проследить – что, собственно, делается и будет делаться в моих работах и в публикациях моих коллег. Так мы можем описать другую большую культуру в *ее*, а не *наших* терминах, опираясь на *ее*, а не наш категориальный аппарат. Иначе говоря, так мы постигаем другое мышление – то, чего европейская философия до сих пор делать не умела, поскольку не знала пути выхода за тот предельный категориально-логический круг, которым она ограничена. Всякий знает, что это за круг: достаточно взять в руки университетский учебник под названием «Философия», чтобы увидеть *догматически* вводимый набор базовых категорий (бытие, материальное и идеальное, субъект и объект, абстрактное и т.д.) и логических законов (закон противоречия, закон сохранения), о которых я говорю. Фантастические перспективы открываются возможностью *мыслить иначе* – именно мыслить, строго и логически ответственно делать *то же*, что научилась делать европейская философия и наука, но делать это *иначе*. Это ведь касается всех областей мысли, в том числе математики – об этом нередко говорит К.А. Павлов-Пинус. Это касается

и собственно философской тематики и проблематики, в которую сейчас погружены философы. Об этом интересно говорили В.А. Конев и Н.А. Касавина.

Логика смысла дает возможность проследить, как формируется исходный, начальный (разворачивающийся *начало*) теоретический аппарат европейского мышления. А значит, отнести к нему рефлексивно, перестать принимать его за единственно возможный. Между тем его происхождение до сих пор не могла внятно объяснить ни логика, ни философия. Он принимается как данный – данный кем или чем? А логика смысла умеет отвечать на этот вопрос. Это значит, что мы можем: 1) дать отчет в том, почему мы применяем именно этот аппарат исходных категорий и логических законов, 2) указать границы его применения и 3) показать возможность мыслить иначе – на основе иначе развернутого исходного круга базовых категорий и логических законов. Логика смысла и есть «протологика» по праву, поскольку именно логика смысла показывает, откуда и как берется исходный материал для строительства и философии, и логики. И.Ф. Михайлов говорил о введении знаков как о решении задачи объяснения любого нового. Лучше всего новые знаки умеют вводить чайки рано утром на пустом пляже, на гладком песке, еще не истоптанном купающимися. Какие узоры! Но ведь они бессмысленны, скажете вы. Конечно; как и любой знак, в том числе логический. Как придается смысл логическим знакам, всем и с самого начала – кто может ответить на этот вопрос, тот и создал протологику. И протоматематику, раз уж на то пошло. А что, кроме логики смысла, способно ответить на него?

Все мы хотим видеть практические результаты своей теоретической работы. Практика – критерий истинности, и это вряд ли можно оспорить: если теория не работает, какой в ней толк? Логика смысла дает практический результат, во-первых, там, где развитие теории и есть практика. Логико-смысловой подход позволяет объяснить то, что остается необъяснимым для теорий, созданных на европейском материале. Примеров такого сбоя европейского мышления на неевропейском материале более чем достаточно, я много раз об этом писал и не буду сейчас в это углубляться. И во-вторых, логика смысла дает практический результат в чистой, так сказать, практике. Об этом говорил В.К. Солондаев: понятие процессуальной логики приживается в психологии и дает новые возможности как практикующим врачам, так и психологам, с ними работающим. Это – только начало, но начало очень серьезное и обнадеживающее. Но чтобы дать такой практический результат, процессуальная логика должна быть развернута

по логико-смысловой технологии с самого начала, с исходной склейки «что-и-какое»: такое разворачивание выстроит ее не как вариант субстанциональной логики (а так получилось у В.И. Шалака), но как самостоятельную логику смыслополагания. Только тогда от нее будет практический толк.

Логика смысла пришла к нам всерьез и надолго – об этом говорила Р.В. Псху, это же затрагивала и Л.Т. Рыскельдиева. Другое мышление теперь открыто нам во всей своей инаковости, и это не только дает новые возможности, но и ставит новые вопросы, предстает как новый вызов. С этой инаковостью, взятой и принятой всерьез, без редукции к своему привычному – с Другим как иным, а не как alter ego, – нам предстоит научиться жить. И эту задачу не поставить и не решить без логики смысла.

Лекторский: То, что сегодня обсуждалось, связано с попыткой понять, что в мире происходит, где мы живем, куда мы движемся, чего нам ожидать. Я хочу поблагодарить всех участников «круглого стола» и Андрея Вадимовича прежде всего, как автора тех идей, которые сегодня обсуждались, и выразить надежду, что эти проблемы мы будем обсуждать и дальше, потому что они не просто философские, а жизненные. Если позволите, я на этом хочу закончить.

Пружинин: Спасибо, Владислав Александрович, за ведение этого «круглого стола». Спасибо всем. Получилось, по-моему, интересно.

Л.Т. Рыскельдиева

(Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского)

О ГРАММАТИКЕ И МЕТАФИЗИКЕ СМЫСЛА¹

Что такое смысл?

Общеизвестен ряд программных работ, посвященных смыслу и относящихся к разным областям философского знания. Среди них надо назвать: «О смысле и значении» Г. Фреге (1892), «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии» Э. Гуссерля (1913), «Значение значения. Исследование влияния языка на мышление и научный символизм» Ч.К. Огдена и А.А. Ричардса (1923), «Смысловая структура жизненного мира» А. Шютца (1932), «Человек в поисках смысла» В. Франкла (1946), «Логика смысла» Ж. Делёза (1969), а также недавние «Логика смысла» А.В. Смирнова (2001) и «Смысл в бес-смысленное время» Б. Хюбнера (2006). Проблеме смысла и бессмыслицы посвящаются многочисленные статьи и целые выпуски философских журналов, организуются панельные дискуссии. Значит ли это, что в наше время сформировалась особая предметная область философских исследований? Если да, то возможна ли «философия смысла»?

С одной стороны, попадание смысла в область философской рефлексии – это одно из главных следствий того, что принято называть «поворотом к языку» в XX в., но, с другой стороны, сам «поворот» осуществился вместе с постановкой вопроса осмысле. С чего это началось? С «Идей к чистой феноменологии» Э. Гуссерля и его указания на смысл как на «ядро нозмы»? Или с различения «смысла» (Sinn) и «значения» (Bedeutung), введенного Г. Фреге в целях логического анализа языка? Заметим, что феноменология, давшая им-

¹ Статья впервые опубликована в журнале: Вопросы философии. 2018. № 7. С. 70–80.

пульс развитию философской герменевтики, и логический анализ, во многом породивший семиотику, исходят из принципиально разных установок. Для Фреге логическое движение от смысла (мысли) к значению (предмету) есть движение «вперед», и оно указывает направление анализа: объективность предметного мира есть цель познания. Смысл произведен от соответствия мира и мысли, самождественность предмета есть условие истины, она же гарант правильно установленного соотношения смысла-мысли и значения-предмета. «Именно стремление к истине и заставляет нас двигаться вперед, от смысла предложения к его значению», – пишет Фреге¹. Для Гуссерля же путь к смыслу – от «сущностной дескрипции сознания к сущностной дескрипции сознаваемого»² – есть путь «назад», в глубочайшее «ядро ноэмы». На этом пути несомненность самождественности предмета уступает место несомненной самождественности меня, постоянно гарантирующего предметную сопряженность ноэтической и ноэматической областей. Так мир значений и его анализ оказывается предметом интереса со стороны представителей одного направления философских исследований, а мир смысла и механизм смыслопорождения – со стороны представителей другого.

Значение и смысл

Определяющим для отнесения исследователя к одному из двух направлений является прояснение различия между смыслом и значением, и в этой области порой идет увлекательная игра, которую можно назвать «в поисках смысла». Основные ее ходы – от смысла к значению и обратно – находятся в прямой зависимости от конкретного языка, так как разные языки имеют разную степень «чуткости» к проблеме смысла, а в понимании разницы значения и смысла также обнаруживают нюансы. Самое предварительное знакомство с этой сферой через запросы, сформулированные на том или ином языке, уже позволяет приобщиться к путанице в употреблении таких понятий, как «значение» и «смысл». Уже по достоинству оцененный коллективный труд под руководством Барбары Кассен («Европейский словарь философий: Лексикон неперево-

¹ Фреге Г. Смысл и значение // Фреге Г. Избранные работы / пер. с нем. В.А. Куренного. М.: ДИК, 1997. С. 32.

² Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1 / пер. с нем. А.В. Михайлова. М.: ДИК, 1999. С. 277

мостей» позволяет если не понять, то представить себе истоки и современное состояние этой путаницы. Античность не знала разницы между значением и смыслом; в греко-латинской паре «νοῦς/sensus» обоим понятиям свойственна полисемия: «ощущение», «мысль», «ум», «суждение», «значение», «смысл», «понимание», «сознание», «означаемое», оба понятия «роднит» непосредственный характер восприятия («схватывания»)¹. Эксплицитная форма противопоставления смысла значению, по утверждению авторов «Лексикона», появляется только в XI в. в контексте проблемы паронимов, с одной стороны, и имен нарицательных (*nomina appellativa*), с другой. В дальнейшем «sensus» начинает в первую очередь соотноситься со «значением», и происходит автономное развитие группы терминов, с ним связанных: «...эта довольно запутанная история затрагивает области феноменологии, герменевтики и аналитической философии. Современное положение дел многим обязано Фреге и “изобретенному” им различию “Sinn/Bedeutung”, причем главные ставки здесь разыгрываются между немецким и английским терминами»². Путаница, по мнению авторов «Лексикона», во многом связана с вариантами соотнесения пар «Sinn/Bedeutung» и «sense/meaning», в частности, при переводе Ч. Огденом на английский «Логико-философского трактата» Л. Витгенштейна. Огден связал «Bedeutung» с «meaning», тогда как для Б. Рассела «meaning» – это смысл предложения и денотат сложного знака. Сам же Витгенштейн ясно видит различие смысла и значения: “Nur der Satz hat Sinn; nur im Zusammenhange des Satzes hat ein Name Bedeutung” («Только предложение имеет смысл; имя обретает значение лишь в контексте предложения»³), или в другом переводе: «Лишь Пропозиция обладает Смыслом, лишь в Целокупности Пропозиций Имя приобретает Значение»⁴).

Действительно, английская пара «sense/meaning» заставляет ломать голову – русскоязычного читателя, добавлю я, в особенности. С одной стороны, думаем мы, за «смыслом» должно стоять что-то

¹ Европейский словарь философий: Лексикон непереводимостей / под общей ред. Б. Кассен. Т. 1. Киев: Дух і Літера, 2015. С. 225–247

² Там же, с. 238.

³ *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат // *Витгенштейн Л.* Философские работы. Часть I. Пер. с нем. / составл., вступ. статья, примеч. М.С. Козловой и Ю. Агеева. М.: Гнозис, 1994. С. 14.

⁴ *Витгенштейн Л.* Tractatus logico-philosophicus (с параллельными комментариями В. Руднева) // *Витгенштейн Л.* Избранные работы / пер. с нем. и англ. В. Руднева. М.: Территория будущего, 2005. С. 69.

серьезное, имеющее для нас ощутимые последствия, влияющее на принятие решения («Какой в этом смысл?» – спрашиваем мы очень серьезно); за «значением» – что-то более техническое, требующее усилий, побуждающее к действию («Что это значит?»). “I mean it!” («Я серьезно!») или “What is the point?” («Какой в этом смысл?») – скажут по-английски. С другой стороны, Р. Дворкин (критик юридического позитивизма, сторонник идеи целостного права, единства права, морали и политики, отвечая, например, на вопрос «В чем смысл права?», пишет: “The question of sense asks what these propositions of law should be understood to mean, and in what circumstances they should be taken to be true or false or neither”¹. То есть, спрашивая о смысле права и относясь к правам «всерьез», мы должны научиться понимать значение положений закона и оценивать их с точки зрения истины и лжи. Значит ли это, что источник серьезности имеет здесь всего лишь логико-семантическое происхождение? Причем наше, русское, выражение «всего лишь» в данном случае не только дань риторике.

Французская пара «sens/signification» менее «проблемна» и ближе к русской паре «смысл/значение», потому что ясно отображает, с одной стороны, то, что «схватывается» целиком, и то, что является результатом процедуры обозначения, работы со знаками (signes). «Signification» для Ж. Делёза – «третье измерение» (dimension) предложения как области поисков смысла наряду с денотацией (именем) и манифестацией (Я). В отличие от денотации как «прямого действия» (procédé direct), сигнификация опосредует, понятийно связывая предложение с другими (“...le procédé indirect qui lui correspond, c’est-à-dire dans son rapport avec d’autres propositions”²). Кажется, что сигнификация в большей мере, чем денотация и манифестация, может претендовать на смысл (Sens), но, увы, тоже «терпит неудачу»³. Тогда, полагает Делёз, смысл – это еще одно, четвертое «измерение предло-

¹ «Вопрос о смысле – это вопрос о том, как следует понимать, что эти положения закона значат, и при каких обстоятельствах их надо принимать в качестве истинных, ложных, либо как ни те, ни другие». See in: “Legal Theory and the Problem of Sense”, Issues in Contemporary Legal Philosophy: the Influence of H.L.A Hart (ed. Gavison R.), Clarendon Press, pp. 9–20. URL: http://idv.sinica.edu.tw/philaw/Jurisprudence_Reading/Dworkin,%20Legal%20Theory.pdf.htm

² Deleuze, G. Logique du sens, Minit, Paris. URL: https://www.academia.edu/9303736/Deleuze_G._LOGIQUE_DU_SENS._Les_%C3%A9ditions_de_Minuit_1969._Paris.html. p. 24.

³ Ibidem, p. 29.

жения», связанное с «событием» (*l'événement*). Чем закончились его поиски смысла – это другой вопрос.

Логико-семантическая ясность, приданная «смыслу» немецким языком, причудливость этимологической и терминологической «неразберихи» в английском, витиеватость и изящество поисков «смысла» во французском создали уже некий фон рефлексии «смысла» («с-мысла») для думающего по-русски. Русское «значение» явственно связано со «знаком» и способно указать на коммуникативную природу последнего. «Смысл» же ближе к самому предмету или его пониманию, он глубже, он скрыт и требует усилий по своему обнаружению. Поиск источника «первичной данности» для Г.Г. Шпета – это розыск скрытого: «обнаружение “значения” под покровом “выражения” (понятия)» и «обнаружение “смысла” под покровом предметной ноэмы»¹. Эта же интуиция позволила Г.П. Щедровицкому отождествлять пару содержание/объем с парой смысл/значение². Значение, стало быть, надо искать в языке, в знаках, в конечном счете, в культуре. Смысл же определяет, или, точнее, порождает совокупность значений, но при этом никогда не находится «на виду» и не редуцируем к миру знаков.

Русский «смысл» так же, как и английский, весьма серьезен, но иначе. Само звучание слова – «то, что с мыслью» – хранит близость к глубинному (средневековому) пониманию «концепта» с его стремлением «схватить», «вобрать в себя» (*con-cipio*) смысл в момент его воплощения в слово, в речь. Для А.Ф. Лосева такое слово есть «имя» как многослойная сущность, являющая себя в логосе. Имя отличается от названия, будучи всегда собственным, личным – «порождением живых, взаимообщающихся личностей». Такое имя как «действительно имя» относится к сфере слов, а не понятий, ибо слово отличается от понятия, и это видно уже в том, как разные языки через разные слова по-разному трактуют одно и то же понятие. «Возьмем понятие искусства. Русское “искусство”, немецкое *Kunst*, романское *art*, греческое *τέχνη* указывают, очевидно, на одно и то же понятие. Тем не менее слова эти – разные. В чем же разница? Ясно, что каждый язык по-разному понимает одно и то же понятие. Так, немецкий язык (*Kunst* от *können*) понимает искусство в смысле волевого и творческого напряжения, латинский – в смысле сделанности, сто-

¹ Шпетъ Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. М.: Гермесь, 1914. С. 185. URL: <http://books.e-heritage.ru/book/10073500.html>

² Щедровицкий Г.П. Смысл и понимание // Щедровицкий Г.П. Мышление – Понимание – Рефлексия. М.: Наследие ММК, 2005. С. 285–292.

товленности (в *ars* тот же корень, что и в греч. ἀρρίσκειν “прилагивать”, “сплачивать”), греческий – в смысле порожденности от τίκτω “рождаю”. Русское слово “искусство” связано с корнем кус- (“кусать”, “отведывать”, “вкусать”)¹. Понимание, по Лосеву, в слове, которое, будучи понятым, становится именем, тогда как сознание, оперирующее понятиями, содержит лишь «кристаллы смысла». В слове-имени сознание «взрослеет», становится умом и общается с «созревшим смыслом». Общение возможно только между понимающими, то есть в сфере смысла, и оно обеспечивается именем: имя идет «...от смысла к смыслу, оно общает одну идею с другой»². Так, в «имяславских» рассуждениях А.Ф. Лосева видна сущностная, эйдетическая трактовка смысла, которая не могла появиться на основе конвенционального подхода к языку. Согласимся, что именно последний делает возможным логико-семантическую трактовку смысла. Лосевская же диалектика имени показывает, что у всякого действительного имени всегда есть сакральная компонента: «...имя – откровение личности, лик личности, живая смысловая энергия жизненно самоутвержденной индивидуальности...»³ – именно потому, что в имени воплощается смысл всякой вещи, словом свидетельствующий о том, что он понят.

Лосевская именная форма осуществления смысла отличается от бахтинской – глагольной, связанной с процессом, действием, поступком. Для Бахтина смысл всегда связан с незавершенным контекстом, он есть единство «...узрения (созерцания) и прибавления путем творческого созидания... Такой смысл (в незавершенном контексте) не может быть спокойным и уютным (в нем нельзя успокоиться и умереть)»⁴. Такой смысл-процесс противостоит «предметным значимостям», на которые может быть направлена моя деятельность и которые находятся в моем «мотивационном контексте», идет ли речь о познании, художественном творчестве, о социальных, политических или узкотехнических актах⁵. Значит, то, с чем имеет дело человек, погруженный в любого рода контекст как участник культурного процесса, как существо деятельное, и есть «значение». Это то, что значит и чему может соответствовать и что может выражать знак, что

¹ Лосев А.Ф. *Вещь и имя // Лосев А.Ф. Бытие – имя – космос. М.: Мысль, 1993. С. 820.*

² Там же, с. 816.

³ Там же, с. 821.

⁴ Бахтин М.М. *Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. С. 362.*

⁵ Там же, с. 122.

имеет и должно иметь предметное выражение, воплощение. При этом активность как соотнесенная не только с предметными значимостями, но с целями, ценностями, становится, по Бахтину, осмысленной. Если форма бытия – это событие (и даже со-бытие), то его «содержание» становится поступком: «Живущий человек изнутри себя устанавливается в мире активно, его осознаваемая жизнь в каждый ее момент есть поступление»¹. Поступку противостоят как предмет (значение), так и смысл. Если значение (которое всегда предметно) охватывает фрагмент мира, то весь «мировой контекст» как единство события и поступка и есть смысл. «У мира есть смысл»². Если так, то любой фрагмент мира, дабы быть осмысленным, нуждается не только в «открытии наличного путем узрения (созерцания)», но и в «прибавлении путем творческого созидания»³. Так, осмысление может домыслить фрагмент до целого путем «восполнения воспоминаний» и «предвосхищения возможностей».

Как только мы осознаем или только предощуцаем эту «привнесенность» смыслового контекста в мир, признаемся себе в не-объективности смысла, в то же мгновение мы его уничтожаем – обесмысливаем и поступок, и мир, в котором он совершается. Привнесенный смысл теряется, как только акт привнесения рефлексируется. Это означает только одно – смысл как условие мирового целого, как то, что осмысливает бытие в его событии, такой смысл должен быть и должен быть объективным, то есть воплощаться. Смысл здесь имеет аподиктическую модальность.

Методология исследования смысла

Итак, серьезность «смысла» по-русски не вызывает сомнений, при этом в процитированных текстах, вполне релевантных задаче понимания специфики русского «смысла», нет пресловутого «ментализма», но можно увидеть феноменологические истоки подхода. Смысл в пределах такого подхода одновременно есть и самое глубокое «ядро ноэмы», постоянно ускользающее от желающего его схватить, и ле-

¹ Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. С. 121.

² Бахтин М.М. К методологии гуманитарных наук // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. С. 361.

³ Там же, с. 362.

жащее на поверхности, свободно живущее в языке как совокупности предметных значимостей.

То, что объединяет позиции Лосева и Бахтина, можно было бы назвать презумпцией смысла. Эта презумпция распространяется на все предметное поле, на область всех вещей, процессов и событий, делая их осмысленными. Она же «отбрасывает тень» бессмыслицы, которую в ее свете можно сравнить со злом как отсутствием добра. При этом сам смысл никогда не есть предмет: ни материальный, ни идеальный, ни трансцендентальный. В таких условиях «игры со смыслом» неизбежны. Если прав Л. Витгенштейн и «...решение жизненной проблемы мы замечаем по исчезновению этой проблемы. (Не потому ли те, кому после долгих сомнений стал ясен смысл жизни, все же не в состоянии сказать, в чем состоит этот смысл?)»¹, то тогда, действительно, «знающий не говорит, а говорящий не знает». Бытие смысла никак не меняет характер предметного обстоятельства: не превращает тьму в свет, а зло в добро, и ждать «логотерапевтического» эффекта, о котором пишет В. Франкл (когда мы можем свободным выбором избрать для себя какой-нибудь смысл), от философской рефлексии не стоит.

Тогда, может быть, у нее есть какой-нибудь теоретический эффект? Надо признать, что никакого. Для начала рассуждений о смысле нам надо уже иметь целое мира как предметного обстоятельства дел, предоставленного познанию, и целое языка, который делает это предметное поле знаками и дает ему человеческое измерение. Одна и та же вещь в одно и то же время есть предмет («помеченное») и знак («обозначенное»). Тогда в логико-семантическом контексте она имеет отношение к миру мысли (смысл) и миру имен (значение). При этом «логико-» редуцирует язык к мысли, а «семантический», наоборот, мысль к языку. Где же при этом смысл? Хочется думать, что он – результат логико-семантической интерференции, но тогда откуда различие между предметом и знаком?

Где со всей очевидностью накладываются друг на друга мысли и знаки, предметы и слова, где актуализируются логика и семантика, где «прячется» смысл? Очевидно, что в тексте: текст как целое есть носитель смысла. Чем чувствительнее автор и читатель текста к проблеме смысла, тем аккуратнее он придерживается всех упомянутых

¹ *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат // *Витгенштейн Л.* Философские работы. Часть I. Пер. с нем./ составл., вступ. статья, примеч. М.С. Козловой и Ю. Агеева. М.: Гнозис, 1994. С. 72.

различий. Очевидно также, что и автор, и читатель, хорошо в них ориентирующийся и владеющий приемами их рефлексии, – это философ, не только по призванию, но и по профессии, которая требует от него приобщения к философской культуре. Поэтому без того, чтобы сопрягать, держать вместе всегда два измерения, ему не обойтись. Тогда и появится результат усилий по сопряжению двух рядов-измерений, или, точнее, эффект, ими порождаемый на время и в целях приложения этих усилий, некий, так сказать, «эпифеномен» как побочный продукт напряжения в процессе осмысления. Назовем его вслед за А.В. Смирновым «целостность»¹. Она-то и образует метафизический мостик между философией, ориентированной на анализ смысла, и философией, опирающейся на его герменевтику.

Понятие «значение» в контексте аналитического подхода к проблеме смысла обнаруживается уже у истинного основателя семиотики и последовательного номиналиста Т. Гоббса, который, как известно, различал имена по их употреблению. Когда они играют роль индивидуальных “marks or notes of remembrance”, они «метки» (Notae), а когда их используют многие для того, чтобы “to signify” и сообщить друг другу, “what they conceive or think of each matter; and also what they desire, fear, or have any other passion for”², они – собственно «знаки» (Signa). Это различие понятно и фиксирует некий естественный «зазор» между мышлением и речью, ввиду которого вопрос об адекватности мысли слову – это не вопрос правдивости. С точки зрения значения и знаков, «думать» одно, «говорить» другое, «делать» третье в мире Т. Гоббса имеет не столько этический, сколько логико-грамматический (или логико-семантический) статус. Современные аналитические поиски смысла происходят именно в этих «зазорах», естественных для европейской философии.

Понятно, что истоки другого, герменевтического, подхода к смыслу надо искать в наследии Ф. Шлейермахера, но его трудно понять без учета той «феноменологической прививки», которую она получила в XX в. Шлейермахер в свое время полагал, что истолкование есть искусство и что «...успешная практика этого искусства зиждется на язы-

¹ Смирнов А.В. Событие и вещи. М.: Садра: Издательский Дом ЯСК, 2017. С. 23–40.

² Hobbes, Thomas (1651) *Leviathan or the Matter, Forme & Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, printed for Andrew Crooke, at the Green Dragon in St. Pauls Churchyard, London. URL: <https://socialsciences.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/hobbes/Leviathan.pdf>. P. 20.

ковом таланте и на таланте знания отдельного человека»¹, что и открыло широкие возможности для творчества интерпретатора, а в последующем и для релятивизации смысла. Строгость и целеустремленность процесс постижения смысла как чистого ядра предметности приобрел в Гуссерлевым проекте. Он позволил создать, так сказать, «смысловой микроскоп» для неспешного и методичного всматривания в сущность, в глубоко скрытые чистые структуры предметного значения, в чистое «что» сознания, в его «ноэматическое ядро» как «наивнутреннейший момент ноэмы»². Внимание к так понятому смыслу требует отделения от «переменчиво принадлежащих ему “характеристик”, от потока многообразных модификаций»³, без него останутся «обычные сбивчивые речи о содержании сознания»⁴ (в оригинале «двусмысленные речи»⁵).

Различия между этими подходами принципиальны. Аналитический исходит из значения и из гносеологического примата части или элемента над целым (текстом), не подлежащим познанию без разложения. Герменевтика даже в самых строгих своих вариантах исходит из целого (текста) и предзаданного им смысла, вырабатывая способы (редко – правила) его постижения. Герменевтика «открыта» навстречу смыслу, можно сказать, «свято верит» в него. По сути, она исходит из того, что бессмысленных текстов не бывает вовсе. Аналитика остается верна науке как наиболее адекватному способу познания, герменевтика признается в том, что близка к искусству, приемы которого не всегда понятны науке. Соответственно двум установкам вопрос о смысле можно ставить в двух разных формулировках.

Аналитический подход предполагает вопрос «Что это значит?», или в развернутом варианте: «Как выразить то, что есть на самом деле?». Проследить развитие аналитики смысла можно пунктиром от проблемы «первичных качеств», через тезис об априорности форм восприятия, «сквозь» учение о материи как объективной реальности,

¹ Шлейермахер Ф. Герменевтика / пер. с нем. А.Л. Вольского. СПб.: Европейский Дом, 2004. С.48

² Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т.1 / пер. с нем. А.В. Михайлова. М.: ДИК, 1999. С. 279.

³ Там же, с. 281.

⁴ Там же, с. 279.

⁵ Husserl, Edmund (1913) "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Vol. 1, S. 267. URL: <https://www.digizeitschriften.de/dms/toc/?PID=PPN827944462.html>

от понятия «sense-data», элементарных предложений к поискам в современном физикализме.

Герменевтика ставит вопрос иначе: «Какой в этом смысл?», или «Как объяснить то, что я понял?». Проследить развитие герменевтики смысла можно пунктиром от искусства интерпретации, опыта переживания и поиска ядра ноземы, через самоистолкование экзистенции и истолкование мира к тезису о социальном действии как тексте.

Откуда такая разница в принципах? Как мы выбираем начало рассуждений? Неужели в соответствии со склонностями и в зависимости от индивидуальных психологических или социокультурных особенностей? Это не праздный вопрос, ведь современная когнитология в виде «нейрокультурологии» говорит уже не только о культурной обусловленности моральных принципов¹, но и о «национальных особенностях науки» и фиксирует интуитивный и рациональный типы формирования знаний, а также холистический/интуитивный/азиатский и аналитический/рациональный/европейский модусы решения проблем². Является ли философская рефлексия мыслителя частным случаем такого типа? Значит ли это, что русская мысль естественно тяготеет к герменевтике смысла, а английская – к аналитике? Не берусь сейчас отвечать на этот вопрос, но очевидно, что эти различия должны осознаваться в целях создания целостного представления о сегменте философской культуры, сформированном проблемой смысла. Положительный ответ на этот вопрос, вероятно, уведет нас в область исследований, способных учесть в том числе и «национальные особенности смысла». Смысловой релятивизм и социокультурное «пленение» философии здесь неизбежны в качестве «платы» за интерес, вызванный путешествием в неизвестное. Отрицательный ответ, естественно, вызовет серию знакомых и кому-то изрядно надоевших вопросов о природе философской рефлексии, о том, кто такой философ и что такое философия, что представляет собой история философии и каково в ней соотношение вечного и временного. Но в обоих случаях смысл опять останется метафизической презумпцией, реализованной в философском тексте. Тогда наши вопросы лучше конвертировать в другую область и спросить о том, что такое метафизика и каково наше к ней отношение.

¹ Arutyunova, Karina R., Aleksandrov, Iurii I., Hauser, Marc (2016) “Sociocultural Influences on Moral Judgments: East-West, Male-Female, and Young-Old”, *Frontiers in Psychology*. URL: <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2016.01334>. html

² Александров Ю.И., Александрова Н.Л. Комплементарность культурспецифичных типов познания (окончание) // Вестник Московского университета. Серия 14. Психология. 2010. № 3. С. 18–35.

Метафизика и смысл

Метафизика в наши дни, с одной стороны, подобна чемодану из анекдота – «нести тяжело, а бросить жалко», а, с другой – английскому монарху: вроде ничего не делает, но, как суверен, обязывает оглядываться на себя и ждать одобрения. Именно метафизика фундирует наше понимание смысла и его отношения со значением.

Предположим, что принципы, на которых основаны наши рассуждения, определены особенностями нашего мышления, которые, в свою очередь, основаны на привычке (*vāsana*, появившейся «с незапамятных времен», по выражению виджнянавадинов), имеющей как нейронное, так и культурное закрепление. Как это сказывается на метафизике? Полагаю, что никак. Метафизика имеет дело не с разными мирами – она подвергает осмыслению уже существующий и так данный мне мир. Да, метафизику можно рассматривать как эпифеномен и культуры, и в конечном счете нашей чувственной и нейронной организации. Тогда социокультурный опыт, прошедший через «седиментацию», по выражению Н.В. Смирновой, как бы кристаллизовавшийся и выпавший в «осадок»¹, может в этом осадке содержать и смысл. Но именно метафизика как особый тип рефлексии способна увидеть границы сущего и данного, моего мира, которыми он соприкасается с другими, возможными. Она выводит на эту границу мира и показывает его смысл. Задача философа – «грамотно» его выразить. Фундамент философской «грамотности» образует не столько лексикон, сколько в самом широком смысле логика: так, рассуждения о смысле неизбежно приводят к рассуждению о значении и к изучению языка (культуры), а любое рассуждение о языке (культуре) неизбежно отталкивается от логики смысла.

Перефразируя П. Рикёра, можно сказать, что к смыслу ведут два пути: длинный, но попроще, и короткий, но трудный. Первый – работа в языке и с языком, внутри которой возможны и аналитическая, и герменевтическая установки. Это один путь, пройденный в противоположных направлениях: или из полученных единиц составляем целое, или данное целое показываем состоящим из единиц. В обоих случаях смысл внеположен: я работаю, как бы имея его «в виду», подразумевая, что цель моих изысканий реальна, она или есть «на самом деле», или появится как результат моей работы. У смысла здесь скорее

¹ Смирнова Н.М. Интерактивная природа смысла: эпистемология метафоры // Опыт и смысл. М.: ИФ РАН, 2014. С. 11.

регулятивный статус. Второй путь – это метафизика смысла как моя работа с самим собой по осмыслению целостности, в уверенности, что я – носитель смысла и что моя задача – вот это глубочайшее и внутреннее вывести рефлексией на свет, в мир знаков – сделать публичным, обнародовать. В таком контексте аналитика и герменевтика смысла являются взаимодополнительными и должны быть таковыми. Умение взаимно дополнять их есть одно из профессиональных качеств философа, а реализовать его он может только в тексте, то есть на своем «рабочем месте». Надо только дать себе труд научиться подходить к смыслу разными путями.

Все философские тексты о смысле, какими бы разными они ни были, в той или иной степени, содержат метафизическую компоненту. Метафизика может рассматриваться как, говоря языком филологов, субтекст, который можно вычитать в тексте: либо через языковые маркеры в виде метафор, либо на основе употребления и значения понятия «смысл». В свете этого тезиса хорошо видна особая роль переводческой практики для современной философии и ее поисков смысла. «То же иначе» – вот точная формула текстового «бытия смысла», данная А.В. Смирновым. «Герменевтически воспитанное сознание» придерживается именно этой формулы.

Итак, что такое философия смысла? Прежде всего, это метафизика, которая не дает никакой практической пользы, но именно на ней строится вся практическая философия. Девальвируется ли само понятие смысла от частого и массового его употребления? Очевидно, что нет, так как не имеет к нему никакого отношения. Вопрос «в чем смысл?» всегда требует ответа, но нахождение ответа никогда не устраняет вопрос. Обычное редуцирование смысла к значению, которое можно найти в каждом ответе, делает поиски смысла бесконечными и тщетными. Б. Хюбнер грустно пишет о «чудовищной массе» «...тех человеческих и материальных сил, которые были растрчены напрасно, бессмысленно, в том числе и потому, что они служили СМЫСЛУ. Они поглощались соответствующими СМЫСЛАМИ как будто булимически, не давая людям обещанного и ожидаемого ими»¹. Диагностика этой смысловой «булимии» – дело философии в области работы с текстом. Тогда кто такой философ? Специалист по смыслу? Едва ли, ибо смысл не предмет исследования, а результат осмысления

¹ Хюбнер Б. Смысл в бес-СМЫСЛЕННОЕ время: метафизические расчеты, просчеты и сведение счетов / пер. с нем. А.Б. Демидова. Минск: Экономпресс, 2006. С. 41.

целостности, всегда понятной, но вечно ускользающей от понятийного выражения, которое обязывает отрывать вещь от мысли, а мысль от слова. Он всегда «на границе» интеллектуальных и языковых возможностей, напряжение которых формирует необходимые для дальнейших практически-философских рассуждений основу и принципы, образуя столь нужный для философского «агона» тыл. Этот тыл хранит мой язык (и как дом бытия, и как систему знаков) и мой мир, только под его защитой я и могу достойно встретить Другого.

У рассуждений о смысле есть еще одна импликация, казалось бы, несущественная, но претенциозная, а именно: проблема смысла, поставленная в центр внимания философа, меняет общее представление о проблемах, фундирующих философское знание. Прежде чем быть познанным, сам мир и предметы в нем должны быть осмыслены, и в этом случае вопрос о смысле предваряет решение проблемы познания. Если же смысл не может быть предметом, уже как бы готовым (или кем-то приготовленным?) для познания, то теоретические проблемы вообще и методологические в частности обнаруживают свою вторичность и в хорошем смысле зависимость от наук. Осмысление, или смыслообразование, попадая как бы в середину, в центр философского знания, может упразднить, например, онтологию, вполне корректно редуцировав ее к космологии. Тем самым она освободится, к примеру, от неразрешимой задачи восполнения пробела между сущим и бытием, на фоне которого метафизика, действительно, становится подобной пресловутому чемодану. Будучи освобожденной от такой псевдонаучной обязанности, она вынуждена будет ответить на простой вопрос: если бытие есть, то какой в нем смысл? С одной стороны, это будет началом эмансипации философии от гнета теории, которая уже много веков заставляет философию жить «с оглядкой» на науку, что, в свою очередь, до сих пор дает возможность кому-то видеть в философии либо науку «обо всем», либо прикладную философию «родительного падежа».

Смысл и поиск его адекватной грамматики уводят нас от строгости дисциплинарных границ в самой философии. В данном случае я имею в виду историю философии. С одной стороны, полагают, что она выполняет учебную роль введения в собственно философию, с другой, существует убеждение узких специалистов, что это область профессиональной работы с текстами. Однако философское востоковедение, проходящее по ведомству истории философии, дает основание пересмотреть роль и место историко-философских исследований в структуре философского знания: усилиями переводчиков-интерпрет-

таторов востоковедение напрямую выводит нас на сферу смысла. Их исследования позволяют осознать, что наш способ мыслить и организовывать текст отнюдь не единственный, а столь естественная для нас сетка различий не исчерпывает все возможные способы ориентации в мире мысли.

Поместив смысл в центр (или даже сердцевину) философского дискурса, мы начнем преодолевать преграды умозрительности и спекулятивности, борьбой с которыми, может быть, и началась наша философская современность. Иное освещение, думаю, получит при этом проблема философской веры, или, точнее, той «светлой уверенности», с поиска оснований которой начался феноменологический век. А свободное философствование, запрос на которое в наши дни становится заметным и в самой взыскательной академической среде¹, не сможет пренебрегать строгостью, которую диктует дисциплина смысла.

¹ Соловьев Э.Ю. Философия как критика идеологии. Часть II // Философский журнал. 2017. Т. 10. № 3. С. 5–31.

Л.Т. Рыскельдиева

(Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского)

РАЗМЫШЛЕНИЯ О ЛОГИКЕ СМЫСЛА¹

«Логика смысла» и «философия сознания» – известные словосочетания, и то, что они присутствуют в названии книги, говорит об актуальности, насущности и востребованности ее тематики, ведь чем оригинальнее название, тем более вероятно, что она интересна прежде всего автору. Необычно здесь слово «как», связывающее логику смысла, в которой в наши дни мы ждем анализа языка текста, и философию сознания, в которой мы готовы к оценке новейших достижений когнитивистики. Но наши «герменевтические ожидания» не оправдываются, и стереотипы не работают. Как и другие работы А.В. Смирнова, эта книга их мастерски разрушает, но делает это не свысока, не так, когда готовое знание – у читателя, а автор его девальвирует, тем самым демонстрируя свое превосходство. Подзаголовок книги – «Приглашение к размышлению» – вполне оправдан, читатель участвует в развертывании ее содержания, оно происходит в формате диалога или дружественного обсуждения и движется по естественному руслу, в этом движении внимательный читатель начинает отчетливо видеть свои предрассудки. О чем эти размышления?

Книга А. В. Смирнова – не логический трактат, не программа логицизма для философии, не очередной редуционизм: залогом верности этих отрицаний является ключевое слово «смысл», стоящее в ее названии. Как главный персонаж книги, смысл обеспечивает ей широту аудитории, обращена она к большому кругу специалистов и к читателю с разными интересами: метафизика, онтология, логика, когнитивистика, эпистемология, философия культуры, социально-политиче-

¹ Рец. на книгу: Смирнов, А.В. (2021). *Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению*, М.: Издательский Дом ЯСК, 448 с.

Статья впервые опубликована в журнале: Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2022. Т. 38. Вып. 1. С. 143–147.

ская философия, этика, философия истории, востоковедение, сравнительная философия и проч. Эта широта образуется редкой в наши дни полнотой книги: она начинается с самого начала, с исходной метафизической интуиции, хорошо видной каждому сознанию, дает «первое слово» и «запускает» логику смысла – это *интуиция целостности*, и автор настаивает, что именно «целостность», а не целое, которое состоит из частей, является исходной для мышления способностью. Целостность всегда имеется целиком, поэтому изначально в исходной интуиции будучи свернутой, она разворачивается в процессе работы сознания, в мышлении. Чтобы продолжить размышления вместе с автором книги, надо начать с того же начала и продолжить мыслить о том, как мы мыслим, т.е. осуществить философское мышление из самых начал.

Как выражается, объективируется, работает, действует сознание? Загадка сознания разгадывается теоретической философией, нацеленной на понимание того, как мы мыслим, на осознанное и осмысленное мышление.

«Сознание – это способность к целостности», – пишет автор книги, а работа сознания, по его мысли, есть разворачивание целостности/свернутости в разных способах связывать субъект и предикат. Придя туда же, откуда начинал Декарт, А. В. Смирнов обнаруживает, что дальше можно идти не одним путем: *cogito* декартовой формулы говорит о деятельности («мыслю»), а *sum* о существовании («есть»), однако ничто в этой логике не мешает нам сделать столь же неопровержимое утверждение *cogito ergo ago* («мыслю – значит действую»). Почему же главный тезис Картезия звучит не так? Потому что сознание – не чистая доска, и из самых начал мышление начинает мыслить в соответствии с тем, чем определяется «Большая культура» – так в терминологии А.В. Смирнова называется способ полагания смысла и ответа на вопрос «Что это значит?». Р. Декарт следует логике своей – европейской – культуры, выросшей из древнегреческих начал, они и определяют способ связи субъекта и предиката, используемый Картезием. Эти начала автор рецензируемой книги называет коллективным когнитивным бессознательным (ККБ), а европейский способ осуществления субъект-предикатной связи – субстанциальным, тесно связанным с использованием глагола-связки «есть». Здесь для мышления образуется «развилка»: можно понимать сознание с помощью *sum*, а можно – с помощью *ago*, можно следовать логике вещей, а можно – логике процессов, для одного мышления мир состоит из субстанций, а для другого мир – это процесс. Европейская

культура пошла именно по пути *sunt*, значит ли это, что другой путь не реализовался?

Нет, не значит, и именно логика смыслообразования как результат работы сознания позволяет увидеть иной вариант пути и понять совершенно другое мышление. Оно – рядом, за ним не надо отправляться в параллельные миры, достаточно *дать себе труд* и увидеть в другой культуре именно и совершенно Другую. Речь идет о Большой арабо-мусульманской культуре, по поводу которой в философии существует стереотип: у арабов есть фальсафа и «все остальное», знакомое нам, – теология, мистика и проч. А.В. Смирнов его разрушает своим интеллектуальным выбором: он опирается не на материал арабского прочтения античной философии, не на материал исследований европейских востоковедов, а на арабскую традицию языковедения (АЯТ) и теоретические работы арабских правоведов-факихов. Почему так? Потому что его интересует не то, как арабы интерпретируют греков, а то, как устроен литературный арабский язык и как судит (выносит суждение) представитель арабской культуры. И, как выясняется, логика образования смысла по-арабски, в условиях отсутствия глагола-связки «есть», иная, ее А.В. Смирнов называет процессуальной (П-логика). Понять, осмыслить мир в ней – значит найти *действие*, связывающее действующего (субъект, вещь в С-логике) с его претерпевающим (предикат, качество в С-логике). Процессуальное мышление всегда находит действующего, даже в природных процессах, в которых, по-нашему, никто не действует, а все происходит «само», процессуально мыслимый мир трудно представить с помощью пространственной модели, он длящийся и текучий. Процесс протекает между двумя сторонами, а действие, которое их связывает, выражается глаголом «опираться», который нет нужды и возможности заменять глаголом «быть». Так же, как не следует пару «захир – батин» («внешнее – внутреннее» или «явное – скрытое») (с. 319) сводить к соотношению «форма – содержание», ибо содержательно эти пары никак не связаны, как не связаны по цели и средствам европейское изобразительное искусство и «мир смысла» арабо-мусульманской художественной культуры.

Но попытки такой замены осуществляются, и автор на страницах книги ведет спор со своими противниками. Теоретические исследования арабо-мусульманской культуры – топос постоянной дискуссии, в которой участвуют те, кто, по его мнению, совершает главную ошибку – «вчитывает» С-логику в материал, который можно понять только в П-логике. Такое вчитывание осуществляется по-разному:

можно искать и найти «быть»-подобный глагол в арабском языке, навязывать арабо-мусульманской культуре статус не вполне развитой, пока еще не достигшей уровня европейской, пытаться европеизировать глубинные основания арабской культуры и отказывать ей в праве на свой голос. Среди таких ученых не только европейские арабисты и исламоведы, но и арабские исследователи, принявшие позицию европоцентризма. В споре с ними и в разворачивании целостности по П-логике А.В. Смирнов, опираясь на работы своих предшественников (Аль-Джабири, Е.А. Фролова), по его выражению, «возводит арабо-мусульманский мир», по-рыцарски отстаивает его собственное место в мировой культуре и дает нам ключ к пониманию арабской науки, искусства, этики, права, языкознания, истории.

Однако нельзя думать, что П-логика – исключительно арабская! Сознание каждого человека носит потенцию всех логик, но культура диктует ему одну. Именно поэтому главный тезис рецензируемой книги звучит так: **взаимопонимание возможно**. Дело в том, что философия сознания в качестве логики смысла позволяет понять разные способы мыслить и жить осознанной жизнью, совершать осознанные действия, осмыслять собственные поступки. Все это – разворачивание сознания как способности, которой наделены все люди, а поскольку они живут сообща, то *одна и та же способность* разворачивается *иначе* в разных общностях, в разных культурах. То, что в одной культуре считается вещью или сущностью, в другой будет считаться процессом или действием, а формула *то же иначе* позволяет понимать другую культуру, находясь в своей. Организованные по этой формуле исследования всего, что выросло из сознания в разные логики смыслообразования, выстроенные из разных ККБ и по-разному работающих в науке, религии, искусстве, этике, праве и др., избегнут крайностей современной когнитивистики и связанного с ней нейроподхода, с одной стороны, и историко-социологического релятивизма – с другой. В таком виде философия сознания становится проектом исследования всего человечества, всех путей реализации/развертывания его «сапирентальности». Философское востоковедение в этом проекте приобретает особый смысл и становится как источником необходимых знаний, так и способом встречи того *по-настоящему Другого*, который только и может показать нам нас самих. «Продукция» такого востоковедения будет востребована и сможет быть осмысленной гораздо более широким кругом думающих людей. И если 40 лет назад А. Макнтайр с тревогой утверждал, что варвары уже стоят у нашего порога, то сейчас мы можем сказать, что чем дальше мы будем считать их

варварами, чем упорнее мы будем видеть в них только мигрантов, тем сильнее будет наш страх перед ними, страх, выросший из непонимания. А именно понимание указывает путь к миру.

По логике автора книги, возникновение субъекта и осуществление субъект-предикатной связи нарушает, расщепляет целостность. А.В. Смирнов в качестве гипотезы выдвигает концепцию *всечеловеческого* и в понимании ее смысла предлагает опираться на интуицию *всесубъектности*, на предвосхищение собранной, восстановленной после расщепления целостности. Эта интуиция уже проявила себя в тяге к общечеловеческому, но в этом контексте она действует исключительно в С-логике, по которой искомое общее навязывается человечеству только из одного источника. Сознание же, давшее себе труд признать, что есть иная логика, проявится, скорее, по его выражению, в «тоске по всесубъектности». Центральный для книги III раздел (в нем только одно Размышление) – самый короткий, и этим автор указывает на место в своем проекте, которое ждет новых исследований, ведь дело восстановления расщепленной целостности должно опираться на знание того, какие расщепления уже произошли. А.В. Смирнов утверждает, что это дело он сам только продолжает, начало его – еще в размышлениях Н. Кузанского, А. Бергсона, Н. Данилевского, П. Сорокина, С. Трубецкого и др. Поиск всесубъектности – не поиск интерсубъективности или удачной коммуникации, а начало проекта сохранения локального культурного многообразия, хозяйское отношение к культуре, в которой многое может пропасть или уже пропало под натиском глобализма. Рецензируемая книга призывает к такому сохранению.

Это и трудная, и легкая книга. Легкая потому, что автор сделал все, чтобы облегчить ее чтение, понимание и даже написание рецензии, это книга чрезвычайно уважительная по отношению к читателю, написанная и развернутая просто, понятно, во всех смыслах на русском языке. Академизм современного философского текста именно в этом – в постоянной обращенности к читателю, в том, что текст написан не для человечества или вечности и не для себя, а для конкретного человека. Она очень легко читается с начала до конца, однако эта легкость кажущаяся, на самом деле понимание – это труд, и никто за читателя его не проделает, от него требуется *усилие понимания*. Трудно понять тезис о нетоталитарности исламской культуры, допускающей множество интерпретаций, а точнее «ветвей», вырастающих из «основы», трудно отправиться на поиск пути к человеческой общности (братству?), трудно согласиться с утопией целостности

человечества через понятие «всесубъектности», трудно вообще начать думать и писать по-русски и о России. А книга А.В. Смирнова приглашает именно к этому: доверять своей интуиции и не бояться говорить о том, о чем не писали П. Рикёр или Ю. Хабермас, что не волновало Ж. Деррида или Ж. Делёза, к чему не призывают Г. Харман или Ф. Ларюэль. Современные технократы любят вспоминать так называемую теорему Томаса, гласящую, что, если ситуации определяются людьми как реальные, они реальны по своим последствиям. Нет никаких оснований считать проект А.В. Смирнова неисполнимым, поэтому вполне резонны ожидания результатов его реализации, так как в России есть потребность в консолидирующем «общегуманитарном внеконфессиональном культурном пространстве» (с. 393), и в этом тоже нельзя не согласиться с автором рецензируемой книги.

Л.Т. Рыскельдиева

(Крымский федеральный университет им. В.И. Вернадского)

ТЕКСТОВАЯ КУЛЬТУРА КАК ОБЪЕКТ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ¹

«Поворот к тексту», наблюдаемый в современных социокультурных исследованиях, обусловлен расширением текстового пространства и массовым характером текстовой деятельности. Это обстоятельство указывает на актуальность текстологической составляющей в философии. Предметом рассуждений в данной статье является философский текст, его особенности и историко-культурная судьба. Как пишут философские тексты, кто их читает, как их понимать – вот вопросы, над которыми размышляет автор статьи. Феномен философского текста рассматривается в широком контексте **текстовой культуры** как совокупности способов создания, хранения и трансляции текстов. В ее рамках выделяется **формат** как совокупность условий, определяющих способ появления, форму и характер коммуникативной ситуации текста. Изучение формата текстовой культуры дает исследованиям философского текста возможность учитывать внетекстовые обстоятельства, но при этом избавляет их от редукционизма. В частности, от филологизма, который позволяет рассматривать философский текст как разновидность литературного. Наряду с уже существующими областями историко-философских исследований интерес к текстовой культуре может сформировать еще одно направление, в рамках которого будет востребована философская текстология – и как совокупность приемов исследования философских текстов, и как преподаваемая дисциплина.

¹ Статья написана при поддержке РФНФ в рамках проекта «Влияние формирования на смысл: изменения в текстовой культуре и трансформация коммуникации» № А 16-03-00120. © Рыскельдиева Л.Т.

Статья впервые опубликована в журнале: Философский журнал. 2017. Т. 10. № 1. С. 136–153.

Наряду с профессиональным изучением конкретных текстов историками философии, а также академическими исследованиями философского текста так такового¹ в последнее время заметен интерес к конкретным способам создания, написания, издания, чтения и др. философского текста разных видов, жанров и форматов². Впрочем, сама по себе существующая в наше время ошутимо жесткая фиксация форм текстового – письменного и устного – выражения результатов научных и философских исследований обращает внимание и на генезис, и на смысл такой фиксации. Как и когда появился жанр научной статьи? Чем монография отличается от других видов книги? Каков статус правил, регулирующих содержание и объем научного доклада? Как прочитать хорошую лекцию? Кажется, что нет такого активно действующего и встроенного в социум ученого, исследователя, философа, которому хотя бы постановка этих вопросов не была понятна – не говоря уже о желании получить на них ответ.

По всей видимости, наш интерес к таким вопросам связан с современным состоянием текстового пространства: оно представляет собой не охватываемую взглядом отдельного человека совокупность многообразных по типам, видам, жанрам текстов, «переселяющихся» с куска расплющенной и переработанной древесины в Сеть и поэтому в большинстве своем, как кажется, обретающих вечную жизнь в виртуальном мире. Есть ли в этой совокупности место и для философских текстов? Если есть, то каково оно? Влияют ли способ бытия и условия появления философского текста на его смысл? Как появляется философский текст? Кто и для кого его создает? Нуждается ли философская рефлексия в письменной фиксации? Не искажается ли смысл философского текста современными способами его фиксации? Эта серия вопросов требует философского исследования философского текста – другими словами, речь идет о текстологической составляющей современного философского знания в том его разделе, который интересуется бытием самой философии – как бы ни назывался этот раздел.

В ходе такого «поворота к тексту», на мой взгляд, в современной философии тон, или моду, задали по крайней мере три широко известные на Западе работы:

¹ См., например: *Алексеев А.П.* Философский текст: идеи, аргументация, образы. М., 2006; *Касавин И.Т.* Тексты, дискурс, контекст. Введение в социальную эпистемологию языка. М., 2008.

² См.: *История философии в формате статьи*. М., 2016; *Методологические проблемы публикации философских текстов*. Материалы конференции – «круглого стола» // *Вопросы философии*. 2016. № 3. С. 5–51.

П. Рикёр предложил модель *текста* в качестве универсального объекта исследований общества и культуры. Понимая социальное действие как письменный текст, он предложил проект превращения наук об обществе в герменевтику социальных смыслов посредством анализа (объяснения) и интерпретации (понимания), преодолевая при этом дихотомию аналитического и герменевтического подходов¹;

- понятия «чтение» и «письмо» последнее время на слуху у философской общественности, а междисциплинарная коммуникативистика делает их предметами исследований и обсуждения. Ж. Деррида в программной работе «О грамматологии» обратил наше внимание на глубокую «метафизику письма», в масштабах которой имеет смысл вести речь не просто о знаковой фиксации человеческой речи, а о сущностном тождестве речи и письма, о Писании как некоей судьбе человечества. Поэтому историю европейской цивилизации следует, по Деррида, связывать с фонетическим *письмом*²;
- книгопечатание – естественное следствие фонетизма – укрепило господство принципа своеобразного «алфавитного индивидуализма», и М. Маклюэн в почти пророческой «Галактике Гутенберга» реконструировал судьбоносный, по его мнению, для человечества момент превращения коммуникации из письменной (которая прежде была устной) в *печатную*. Как средство коммуникации печать существенно повлияла на характер всей западноевропейской цивилизации, развила все ее патологические потенции, изменила формы опыта, мировоззрения и самовыражения, вызвала к жизни особого рода визуальность культуры³.

Другими словами, нет никаких помех для того, чтобы в *письменном тексте* видеть генерализованный самой интенцией философской рефлексии объект и признать при этом, что данная рефлексия не способна его ни «обойти», ни элиминировать, ни редуцировать к привычному для философии предметному полю. Внетекстовая, или бесписьменная, философия нам не известна, словосочетание «философский фольклор» лишено смысла, а «неграмотный философ», как известно, становится пророком.

¹ См.: Рикёр П. Модель текста: осмысленное действие как текст // Социол. обозрение. 2008. Т. 7. № 1. С. 25–43.

² Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000.

³ Маклюэн М. Галактика Гутенберга. Становление человека печатающего. 3-е изд. М., 2015.

Естественно, что у такого внимания философии к тексту, к письму и к чтению должна появиться категориальная импликация, которую мы предлагаем фиксировать с помощью понятия «*текстовая культура*». С одной стороны, эта фиксация сродни тому, как рассматривает культуру, например, т. н. культурсоциология, готовая видеть в ней «насыщенный и сложный текст, оказывающий тонкое упорядоченное воздействие на социальную жизнь»¹. Культура для нее автономна и не редуцируется к несимволическим формам, а исследование культуры должно быть аполитичным и неангажированным. С другой стороны, методическое внимание к тексту сродни русскому формальному методу в литературоведении (ОПОЯЗ Б. Эйхмана, Р. Яacobсона, В. Шкловского и др.), основанному на отрицании, по выражению Б.М. Эйхенбаума, беспринципного смешения разных наук и разных научных проблем². Приведу объемную цитату из его «Теории формального метода», характеризующую основное утверждение «формалистов» и метко критикующую то, что сейчас называется междисциплинарностью: «...предметом литературной науки как таковой должно быть исследование специфических особенностей литературного материала, отличающих его от всякого другого, хотя бы материал этот своими вторичными, косвенными чертами давал повод и право пользоваться им как подсобным и в других науках. С полной определенностью это было сформулировано Р. Яacobсоном (Новейшая русская поэзия. Прага, 1921. С. 11): “предметом науки о литературе является не литература, а литературность, то есть то, что делает данное произведение литературным произведением. Между тем до сих пор историки литературы преимущественно уподоблялись полиции, которая имея целью арестовать определенное лицо, захватила бы на всякий случай всех и все, что находилось в квартире, а также случайно проходивших по улице мимо. Так и историкам литературы все шло на потребу – быт, психология, политика, философия. Вместо науки о литературе создавался конгломерат доморощенных дисциплин. Как бы забывалось, что эти статьи отходят к соответствующим наукам – истории философии, истории культуры, психологии и т. д. – и что последние могут естественно использовать и литературные памятники, как дефектные, второсортные документы”»³.

¹ Александр Дж. Смыслы социальной жизни: Культурсоциология. М., 2013. С. 83.

² Эйхенбаум Б.М. Теория формального метода // Эйхенбаум Б.М. Литература: Теория. Критика. Полемика. Л., 1927. С. 116.

³ Эйхенбаум Б.М. Теория формального метода. С. 116.

Введение понятия «текстовая культура» в философский лексикон может поставить тонкий и существенный вопрос о невольной филологизации философии. «Филологизм», наряду с другими редукционистскими опциями (психологизм, физикализм, историцизм и проч.), в полной мере претендует на статус очередной «опасности» для автономии философского дискурса, которую можно утратить на пути широкого внедрения принципа междисциплинарности. К слову сказать, именно он инициировал широкие исследования текстовой культуры за рубежом, примером чему может служить созданный по инициативе специалистов в области эдиционной деятельности Текстологического общества (Society for Textual Scholarship) международный журнал междисциплинарных исследований “Textual Cultures: Texts, Contexts, Interpretation”. Здесь же можно упомянуть масштабное исследование М. Ирвайн социальной роли грамматики (первого из «свободных искусств») в институционализации образовательных моделей, формировании дискурсивных и текстовых компетенций¹. Думается, что достижения лингвистов и литературоведов в наше время трудно не признать, но это признание не должно стать поводом забыть о существенных особенностях философского текста и природе философской рефлексии. Профессиональный пуризм не спасает философию от редукционизма, но профессионально-критическое отношение к междисциплинарности способствует сохранению специфики философии.

Выделение текстовой культуры как предмета, с одной стороны, удовлетворяет естественную тягу философов к конкретности исследуемого материала, их интерес к вещам и проблемам, а с другой стороны, дает необходимый простор рефлексии, для поисков которой в безграничном текстовом пространстве остается один ориентир – рефлексия же. Кроме того, этот объект позволит нивелировать ценностно-нагруженные суждения некоторых филологов на нынешнее молодое поколение: на то, что оно не читает, не умеет писать, у него на низком уровне (или вовсе отсутствует) текстовая культура. Эти суждения сродни недавним утверждениям о наличии «бескультурных» и нецивилизованных народов, которые, мол, нуждаются в окультуривании с нашей стороны. Разумеется, желание вернуть прошлое и «повысить» текстовую культуру подростка эпохи Instagram [социальная сеть, запрещенная в РФ как экстремистская. – *Прим. ред.*] понятно

¹ См.: *Irvine M. The Making of Textual Culture: “Grammatica” and Literary Theory 350-1100. Camb., 1994.*

и даже похвально, но именно преобладающая визуальность современной культуры не дает этому желанию реализоваться!

Очевидно, что не все философы готовы признать принципиально текстовый характер исследуемой ими реальности, даже если согласны с тем, что источник знаний о ней уже заключен в тексты очень разных форматов: от расшифровки показаний прибора до поэтического сборника, от выступления на симпозиуме до тематического сборника статей и др. Единственный раздел философского знания, демонстрирующий непосредственную связь с исследованием текстов, – это история философии. В общем потоке современных историко-философских исследований, на мой взгляд, сейчас хорошо заметны три методологические установки: доксографическая, историцистская и герменевтическая. Первая реализуется в виде «неодоксографии»: комиксы, рассказы о личной жизни философов, художественные фильмы. Вторая установка традиционно осуществлялась в систематических, часто многотомных, трактатах и учебниках, а в наши дни на смену им приходят энциклопедии и словари, жанр которых вполне адекватен условиям информационного общества. Третья установка, полагаю, наиболее плодотворна, и именно в ее рамках может найти свое место исследование текстовой культуры.

История философии, особый статус которой в XX в. отмечали многие, стала первой собственно философской дисциплиной, осознавшей специфику философского текста. Еще Г.В.Ф. Гегель сформулировал методологическую коллизию историко-философского знания: история философии – это история или философия? Интерес историка философии направлен на временное или вечное? Эта коллизия понятна и в наши дни. Не умаляя ее значения¹, я вижу возможность если не снятия, то переклечения внимания с нее на интерес к изучению философского текста, его специфики как феномена текстовой культуры. Усмотрение этого феномена требует идентификации в качестве именно философского текста, критерий которой я определяю через понятия полноты и автономии философского дискурса². Предельный случай – философский текст, написанный философом в целях изложения своей философии, но до этого предела может помещаться все жанровое многообразие – от поэмы до монографии. В этом смысле «философский текст», или текст, идентифици-

¹ Рыскельдиева Л.Т. Дисциплинирующая роль истории философии // История философии: вызовы XXI века. М., 2014. С. 80–89.

² См.: Рыскельдиева Л.Т. О философской текстологии, или Чему может научить история философии // Вопросы философии. 2015. № 1. С. 106–114.

рованный как философский, может быть и субтекстом в рамках, например, экзистенциалистского романа или фильма А. Тарковского.

Идентификация текста как философского никак не исключает исследования истории его создания (которая порой может быть более чем увлекательной), или реконструкции социальных, культурных, политических, психологических и других обстоятельств его появления, или лингвистического анализа особенностей его языка. Однако ни один из видов таких исследований не дает полноты его *смысла*, который удостоверяется только в качестве результата коммуникации автора-философа и читателя-философа. Очевидно, что автор и читатель становятся философами именно в процессе «производства» и «потребления» смысла философского текста, и речь не идет о наличии диплома или даже призвания.

«Что можно делать с текстом?» – спрашивал А.М. Пятигорский и отвечал: «...писать, читать и комментировать»¹. Применительно к философскому тексту это три вида актов, которые являются свидетельством наличия философского сегмента в текстовой культуре. Понятие текстовой культуры следует лишить оценочных коннотаций и понимать под ней способы производства, хранения и трансляции текстов. Тогда «писать», «читать» и «комментировать» будут такого рода действиями, с помощью которых можно реализовать текстовую культуру.

1. Писать

Как мы пишем? Ясно, что при помощи букв – наше письмо фонетическое (звуковое) и буквенное, совокупность букв – алфавит, буква в качестве графемы есть главное средство написания слов. Записываемые слова состоят из частей – флексий, слова составляются в предложения, из которых состоит письменный текст. Все ли и везде так пишут? Очевидно, что нет.

Известно, что наша письменность западносемитского происхождения, она начала оформляться примерно в конце II тыс. до н. э., получив позже распространение в эллинистическом мире. Связь буквенного письма с предшествовавшими или сосуществовавшими, как бы их ни называли исследователи – идеографическим или рисуночным, логографическим или словесным, клинописным, слоговым, смешанным, с детерминативами или без них, – не вполне ясна. Но все специалисты

¹ Пятигорский А.М. О философской работе Зильбермана // Пятигорский А.М. Избр. тр. М., 1996. С. 167.

полагают появление звукового алфавита революцией¹, повлиявшей на широкий евразийский культурный регион, включая Индостан: индийские слоговые письменности (хараппские печати не расшифрованы) кхароштки и брахми, как принято считать, производны от семитского. Позднейшее письмо деванагари принципиально не отличается от буквенного и позволяет записать все, включая и «глокую куздру». Фонетический компонент есть и в китайском идеографическом письме, а именно: рисунок понятия, которое можно изобразить, может обозначать абстрактное понятие, звучание которого сходно с первым, в этом случае используется *детерминатив* как «ключ» к расшифровке знака. Например, знак «дерево» подставляется во все знаки, обозначающие названия деревьев и всего, что связано с древесиной и деревьями². Однако «глокая куздра» по-китайски невозможна! Иероглифическое письмо не предоставляет в наше распоряжение пустые, свободные от значения элементы, из которых, как в конструкторе, можно собрать желаемое или требуемое. LEGO (дат. «играй хорошо») в этом смысле – и метафора, и модель механизма современной текстовой культуры, в которой записи подлежит все что угодно, у набора знаковых единиц нашего письма семантика не задана, любая знаковая единица может быть элементом типографского набора.

Известно, что у истоков философии (которая, как мы отмечали, нам не известна бесписьменной) находится критика письменности. Это, разумеется, относится к т. н. восточной философии, но не обходит стороной и греческую. Предания оставили нам образы Конфуция, который вел живые беседы с учениками, Лао-цзы, который продиктовал свой текст «стражу», Гаутамы Будды с его «молчащей метафизикой». Действительно, аналитическая по духу глубокая рефлексия традиции Абхидхармы сформировалась во многом вопреки молчанию Гаутамы, и даже адживики, которых исследователи считают первыми философами в Древней Индии, не оставили письменных текстов. Во второй половине XX в. возникла дискуссия по поводу «неписаной» философии Платона³, предмет обсуждения которой был порожден несколькими пассажами из диалогов, где Сократ ругает письменность

¹ См.: Фридрих И. История письма. М., 1979.

² См.: там же. С. 173–174.

³ См.: Васильева Т.В. Писаная и неписаная философия Платона // Васильева Т.В. Поэтика античной философии. М., 2008. С. 505–528; Мочалова И.Н. Аристотелевское прочтение Платона, или Была ли у Платона неписаная философия // Вестн. РХГА. 2013. Т. 4. Вып. 3. С. 80–87; Слезак Т.А. Как читать Платона. СПб., 2008.

(вообще, как таковую!) и воспеваает диалектику как искусство устной беседы. Это серьезное утверждение могло иметь серьезные же для платоноведения импликации.

Платон мог утаить от записи то существенное для понимания своего учения, которое он излагал только в академических лекциях, изустно сохраняя главное, эзотерическое ядро своей философии. Значит ли это, что философия не может обойтись без элемента эзотерии, невысказанного, невыразимого? Есть ли в философии то, о чем следует молчать? Можно ли говорить о невербальном тексте? Что, как и с какой целью записывается?

«Что», или то, что принято называть «существом дела», судя по всему, и есть вербализуемое, «то, что можно сказать ясно» или, по крайней мере, то, что выразимо в словах. Способы и цели письма представляют собой сложное переплетение-калейдоскоп обстоятельств, перспектив, традиций, новаций, технических возможностей и изобретений, которое в совокупности все же представляет собой целостную картину с определенным результатом. Именно этот калейдоскоп влияет на то, каким способом и в каком виде складывается письменный текст, кому и с какой целью он предназначается, именно его можно назвать *форматом текстовой культуры*.

Слово «формат» в последнее время вместе с широким распространением приобретает большой спектр значений. Первоначально этот термин был связан с типографским делом, обозначая соотношение сторон бумажного листа – 1:1,414 (оно было выбрано с той целью, чтобы при сгибании такого листа вдвое, вчетверо или в восемь раз соотношение сторон оставалось неизменным¹. Чем обусловлена такая инварианта? Судя по всему, именно она создала устоявшийся в нашем восприятии образ книги (и визуальный, и тактильный), которую мы берем в руки, листаем, рассматриваем и читаем. Технический аспект этого вопроса может вызвать любопытство историка, но для нас здесь существенно то, что формат – это не жанр и не его синоним, а такая констелляция причин технического, социального, культурного характера, под действием которых и в конечном счете по смысловым соображениям письменный текст приобретает именно этот вид. Формат и есть то, что порождает, так сказать, «внешнюю» форму текста. «Сумма», например, как позднесредневековый формат, по мнению Ф. Киттлера, не могла появиться без пробелов, абзацев и одного новшества – того, что смогло сыграть роль своеобразных кавычек,

¹ См.: *Борухович В.Г.* В мире античных свитков. Саратов, 1975. С. 4.

отсутствующих, как он пишет, «в репертуаре символов, доступных в XIII в.». Это было старофранцузское словечко *lu* в качестве определенного артикля, которое перекочевало «из уст просторечных студентов в суммы их учителей»¹. То есть понятия «университет», «студент», «учебник», «цитирование» как характеризующие обстоятельства создания, цель и адресат данного текста, на мой взгляд, не менее важны для понимания «Суммы», чем понятия «Средневековье», «схоластика» и «теология».

Однако возможно и вполне расширительное, но более близкое к сфере смысла употребление термина «формат». Именно в качестве формата, например, определил В.К. Шохин то, что принято называть «аналитической философией», если не понимать под этим термином конкретный феномен, появившийся в начале XX в. Если вести речь о способе построения философии, основанном на анализе (расчленении) предмета исследования, определении понятий и использующем систему аргументации для опровержения оппонентов, то аналитическую философию как формат философствования можно будет обнаружить и в Древней Индии, и в средневековой Европе².

Мы предлагаем изучение формата философского текста в качестве критической реакции на следование принципу междисциплинарности в сфере историко-философских исследований. Вместо реконструкции целого комплекса обстоятельств, сопутствовавших появлению философского текста, мы обращаем свой исторический интерес на то, в чем вся эта совокупность выразилась, на то, что непосредственно предшествовало его появлению в качестве ближайшей причины, обусловившей его вид (что?), цель (зачем?) и внутреннюю коммуникативную ситуацию как отношение автор – читатель (кому?). Но после удовлетворения исторического интереса к подобным обстоятельствам возникает ряд собственно философских вопросов: связана ли «внешняя» (форма) с «внутренним» (смыслом) в тексте? Есть ли обратная связь формата со смыслом? Может ли формат его исказить?

Какое значение для философского исследования имеет знание общего характера письменности и формата написанного текста? Полагаю, существенное для формирования, так сказать, профессиональных компетенций, в число которых в наши дни не может не входить

¹ Киттлер Ф. Медиа философии, философия медиа // Логос. 2015. № 2 (104). С. 177.

² См.: Шохин В.К. Аналитическая философия: некоторые непроторенные пути // Филос. журн. 2015. Т. 8. № 2. С. 16-27.

коммуникативная, ориентирующая нас на Другого вообще и на другую текстовую культуру в частности. Во-первых, в момент соприкосновения с философским текстом инокультурного происхождения учет принципиально иного типа письменности уберезет нас, не знающих языка оригинала, от заведомо ошибочной интерпретации, сводящейся к выражению «это не философия». Ошибочность здесь неизбежна по причине того, что наша идентификация и осмысление текста происходит на основе известного нам материала нашей буквенной текстовой истории. Во-вторых, в этот момент мы обязаны будем понять, что имеем дело не просто с переводом (как если бы смысл взяли и перевели на другую сторону), а с принципиально иначе организованным и по-другому созданным текстом с совершенно другим автором. В этом контексте такие философские «-логии», как индология, буддология, синология, приобретают статус первоисточников, а переводчики – статус авторов. И в-третьих, нам придется осознать, что наше фонетическое (буквенное) письмо делает автора философского текста *полностью* ответственным за его смысл, а в этом аспекте «коммуникативная компетенция» оборачивается рефлексивной и даже саморефлексивной.

II. Читать

Что мы читаем и где это написано? К нашему времени «читать» и «книга» стали парными понятиями, подразумевается, что, даже если мы читаем статью, поэтическое произведение, пьесу и проч., мы все равно держим в руках то, что имеет форму книги, в которой есть страницы и их надо перелистывать: «читать» мы понимаем как синоним «жить в Галактике Гутенберга». М. Маклюэн¹, открывший ее широкому читателю в шестидесятые годы прошлого века, показал нам книгу как особое явление мировой истории и поставил вопрос о ее судьбе. Социальные и культурные основания (или следствия) его рассуждений порой небесспорны и неочевидны, но его мысли о том, что новая, как мы теперь понимаем, Сетевая эра заставляет нас искать новые, адекватные и нашей культуре, и глобальным условиям, и формату межкультурной коммуникации, формы текстовой деятельности, вполне современны. Неясна пока только судьба книги, вопрос о которой им поставлен, но решение этого вопроса пока откладывается. Ж. Деррида в 1960-х гг. был убежден, что эпоха книги вместе с печатной эрой подходит к концу, но У. Эко в начале 2000-х утверждал,

¹ См.: Маклюэн М. Указ. соч.

что книгу хоронить рано¹. Но нас здесь совсем не занимают культуро-футурологические или эсхатолого-апокалиптические сценарии, равно как и ответ на вопросы типа «что будет» или «к чему готовиться». Нас, разумеется, заботит понятный философу вопрос «что я должен делать», в свете которого нас может заинтересовать прошлое записанного для последующего прочтения философского текста. Какие философские тексты мы читаем? Филология вообще и литературоведение в частности дают, на мой взгляд, необходимые нам примеры бережного «аудита» всего текстового фонда – именно эту бережность по отношению к текстовой культуре философам стоит заимствовать у филологов².

В ответе на вопрос о том, какие философские тексты у нас есть, мы сталкиваемся с удивительной фразой: «до нас дошло». После нее становится ясно, что до нас дошло не только не все, а очень немного, по отношению к чему более чем сложно произвести авторизацию. К тому же, по сравнению с актуальными и потенциальными возможностями современного сетевого «текстохранилища», то, что до нас дошло, может быть легко представлено в виде целокупности, которая требует не просто изучения, но и заботы. Судьба авторских оригиналов рукописей прошлого плачевна, они, оказывается, горят. Древнейшая буддийская письменная культура, например, в первоисточнике дошла до нас, только начиная с наскальных надписей и надписей на специальных каменных колоннах времен императора Ашоки III в. до н. э., а какова судьба всей древнеиндийской письменной культуры предшествующих веков, доподлинно неизвестно. Исследователи уверены, что письменность в Древней Индии была уже в VIII в. до н.э., но главной сферой ее применения были сначала торговые, а потом административные дела: торговые документы, письма, расписки, грамоты и проч. Брахманам, по словам В.Г. Эрмана, «по-видимому, не приходило в голову, что столь возвышенный предмет, как литература... может иметь что-то общее с таким низменным и прозаическим делом, как письменность»³.

Судя по всему, тезис о бытовом и прозаическом характере первых письменных текстов не вызывает особых сомнений у исследователей. Понятно, почему новгородские берестяные грамоты стали таким

¹ См.: *Карьер Ж.-К., Эко У.* Не надейтесь избавиться от книг! СПб., 2010.

² См., например: *Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece.* Camb., 2003.

³ *Эрман В.Г.* Очерк истории ведийской литературы. М., 1980. С. 38.

бесценным свидетельством истории древнерусской повседневности, приоткрыли историкам быт и нравы далеко не «безмолвствующего большинства». Письмо сильно облегчало жизнь, письменность поэтому – величайший из даров, а бог, изобретший письмо, достоин особых почестей. Но вот запись, а потом и издание философского текста – совсем другое дело.

Если письменный формат философского текста действительно воспринимался поначалу как понижение его статуса и искажение истинного, внутреннего смысла, то распространение его в «широкий доступ» должно было восприниматься ревнителями философского пуризма и эзотерии как ценностная катастрофа. *Эйдосис* – изданный для публики (широкой или не очень) текст требовал *архетипа* – оригинала текста, подготовленного к изданию, с него писцами делались *антиграфы* – копии¹. Кто первым из философов сделал из своего текста архетип и отнес его «в люди» – писцам? Предание гласит, что это был Анаксагор из Клазомен, вероятно, первый из великой Афинской школы, создатель «общедоступной» философии, тот, кого афинский суд приговорил к смерти, и тот, кто благоразумно ее избежал. То, что можно иной раз купить «в оркестре самое большее за драхму» – так презрительно Платон («Апология Сократа» 26d) отзывается об изданном Анаксагором труде². Драхма – это много? Историки говорят, что немало, а в Александрии за эти деньги можно было купить целый папирусный свиток (по-нашему, наверное, книгу). Как бы то ни было, золотой век афинской философии был еще и временем хождения философии «в народ», результатом которого, судя по всему, оказался феномен библиотеки – величайшее достижение античной культуры. Однако обе величайшие библиотеки древности – Александрийская («для всех») и библиотека Аристотеля («для нас») постигла грустная участь: одна, видимо, сгорела, другую, видимо, съели черви. Если первая оказалась безвозвратно утраченной, то вторая была восстановлена с легкостью: по свидетельству Страбона, например, библиофил (не философ) Апелликонт из Теоса, «стараясь восстановить изъеденные червями места, сличил рукопись с новыми копиями текста, неправильно дополняя их, и выпустил в свет книги, полные ошибок»³. Не то же ли делает в наши дни историк философии, работающий

¹ Борухович В.Г. Указ. соч. С. 127.

² Платон. Апология Сократа // Платон. Соч.: в 3 т. Т. 1. М., 1968. С. 95.

³ Страбон. География в 17 кн. М., 1994. С. 571.

с архивом философа и восстанавливающий его тексты по оставшимся обрывкам и заметкам?

Принято считать, что первый оригинал философского текста (архетип), дошедший до нас, принадлежит Фоме Аквинскому, а его философия «до нас дошла» в первоизданном виде. Что же до предшествующего массива текстов, то через хрупкость папируса, разрушение бересты и дороговизну пергамента, через многочисленные списки, изложения и переводы до нас дошло то, что смогло дойти, а мысль обо всех преградах, преодоленных этими текстами на пути к нам, вызывает в нас уважение к той, по выражению Гадамера, «силе», с которой предание к нам обращается. Кроме того, иной раз перевод может стать спасительным для оригинала, как это было, например, с древнейшими буддийскими текстами, сохранившимися в китайских и тибетских переводах. Это, впрочем, не мешает многим буддологам считать их надежными и ценными источниками, нисколько не уступающими в своей аутентичности палийским каноническим¹.

Как читать философский текст? Очевидно, что с установкой на смысл, носителем которого является читатель. Смысл позволяет «собрать» текст в целое, если его жанр или формат не является для читающего адекватным цели философской рефлексии, например «вычитать» его из романа, поэмы или научной статьи. Смысл, интерес к смыслу, потребность в осмыслении, смысл как цель – вот то, что движет читателем философского текста, и осмысление – активный процесс, а ищущий смысла является его носителем. Практика осмысления есть дело смыслопорождения, и в этом отношении читатель философского текста *полностью отвечает* за его смысл. Будь то неизвестно как (или, лучше сказать, чудом) дошедшие до нас отрывки-фрагменты досократиков, перевод текста загадочного Нагарджуны или вызывающая цепенящий восторг «Этика» Спинозы – философский текст всегда «открыт» для понимания-осмысления.

Учет внетекстовой и внефилософской составляющей при интерпретации философского текста, судя по всему, неизбежен. Вопросы «что повлияло», «почему» или «что отражает» естественно возникают в голове читателя, позитивно настроенного на изучение текста в контексте. Так и реализовались, и имеют возможность реализоваться разные формы неизбежного редукционизма, объясняющего смысл текста психологическими, историческими, социальными, политическими и экономическими условиями его создания. При этом

¹ См.: Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. М., 1985. С. 343.

работы, содержащие такое объяснение, могут быть захватывающе интересными. Примерами их могут служить исследования А.А. Кара-Мурзы, его увлекательные оперативные расследования в рамках «философского краеведения», когда он ярко и увлекательно воспроизводит исторические условия «замысливания», написания, издания текста, его социокультурный фон, время, место и обстоятельства публикации, основные события личной, душевной жизни автора текста¹. Еще пример – книга А.А. Яковлева «Завещание Джона Локка, приверженца мира, философа и англичанина», по «сюжету» которой можно ставить художественный фильм, несмотря на то, что это вообще не художественный текст, а грандиозное академическое исследование, реконструирующее социально-политический и историко-биографический фон создания «Двух трактатов о правлении» и других работ Дж. Локка². Но исчерпывается ли реконструкцией исторических обстоятельств создания текста все, что необходимо для понимания его смысла? Не превращается ли история философии при этом в историю философов? Не имеем ли мы дело здесь с историческим редукционизмом? Филологический редукционизм, очевидно, проявится в том случае, если исследователь сделает упор на особенностях авторского стиля, его выразительных возможностях, на деталях реконструкции его рукописей и т.д. Несложно представить и психологическую редукцию смысла философского текста к анализу личности его автора, ее типа, патологий и проч.

В целом, относясь к любого рода редукционизму настороженно, я полагаю наиболее адекватным контекстом изучения философского текста текстовую культуру, которая дает проявление тексту именно как тексту. Много для такого прояснения можно получить из самого текста, вычитав в нем обстоятельства, вызвавшие его создание, коммуникативную ситуацию и цель. Эти факторы (особенно в современных изданиях) не всегда ясны из «колофонов», но могут легко реконструироваться по предисловию, введению или заключению, однако очень часто требуются как герменевтические, так и аналитические усилия по прояснению того, кому и с какой целью создавался данный текст. Такая реконструкция, произведенная в диахроническом и синхроническом аспектах, позволит сравнивать, например, античный

¹ См., например: *Кара-Мурза А.А. Откуда рождаются философские статьи? // История философии в формате статьи.* М., 2016. С. 110–121.

² См.: *Яковлев А.А. Завещание Джона Локка, приверженца мира, философа и англичанина.* М., 2013.

симпозион с современными симпозиумами (конференциями), а средневековую Сумму – с нынешними вузовскими учебниками. Сравним, к примеру, два известных текста, написанных почти в одно время, с одинаковыми названиями и на одну и ту же тему, – «Логика смысла» Ж. Делёза и «Логика смысла» А.В. Смирнова. Книга Делёза, по его признанию, замысливалась как роман о смысле или (и это не игра слов) роман со смыслом, как текст литературного жанра с философским содержанием, с таким сюжетом, где главным действующим лицом должна быть главная философская проблема – проблема смысла. Нестандартно, необычно, в стиле кэрроловских «книг для девочек», не трактат, не исследование, но и не художественное произведение – намеренная смесь форматов. Его целью было раскрытие «специфических отношений» смысла (по его выражению, «несуществующей сущности») с бессмыслицей. Кому она адресована? Тому, кому нужно лекарство от нормальности, кто хочет, наконец, стать «профессионалом», тому, кто хочет «познать самих себя: быть немножко алкоголиком, немножко сумасшедшим, немножко самоубийцей, немножко партизаном-террористом»¹, кто понял всю бессмыслицу занятий нормального человека. Тот, кто спрашивает себя: «Неужто на нашу долю выпало лишь составление сборников да выпуск тематических номеров журнала?»² Смысл в этой книге в результате оказался «размазанным» по воспетой им «поверхности», и собрать его не удается даже самому искушенному читателю. Эпатаж и эстетизм Делёза сильно отличается от фундаментальности нормального исследования в академическом формате, выполненного тем, кто своей целью считает именно поиск смысла, а не погоню «за призраком, ускользающим каждый раз»³, предпочитает, судя по всему, именно издавать журналы, а не уходить в запой по причине сильной зависимости смысла от нонсенса. А кто адресат книги Смирнова? Именно обычные «мы», или, как выражался Э. Гуссерль, «нормально расположенные люди», которых не раздражает поиск именно смысла, процесс осмысления и смыслополагания, кто не согласен наблюдать за показанной Делёзом «порочной связью» смысла с бессмыслицей. Такие «мы» продолжаем пытаться его ухватить (можно и в тематическом сборнике!) и именно эти попытки считаем признаком профессионализма.

¹ Делёз Ж. Логика смысла. М., 1995. С. 190.

² Там же. С. 298.

³ Смирнов А.В. Логика смысла: Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М., 2001. С. 15.

III. Комментировать

Если и автор, и читатель философского текста несут ответственность за его смысл, то где свобода, которая делает возможной эту ответственность? Она, полагаю, проявляется в интерпретационно-комментаторской деятельности. У. Эко утверждал, что нет таких текстов, которые не предполагали бы сотрудничество автора с читателем¹, и что «автор» – это метафора определенной «текстовой стратегии», «модель читателя» – то же². Разумеется, в конечном счете смысл философского текста имеет коммуникативную природу, в этой коммуникации автор и читатель – на равных. Однако анонимные философские трактаты нам неизвестны, философский фольклор невозможен, а автор и читатель здесь вовсе не нуждаются в том, чтобы быть «спрятанными» в текст, «размытыми» в тексте, «размазанными» по тексту. И автор, и читатель здесь – личности, участвующие в осуществлении текста, и статус их как личностей определен природой философской рефлексии. Тогда интерпретация философского текста – это именно *inter-*, то, что возникает между ними в процессе перевода с языка автора на язык читателя – даже если они находятся в одной языковой среде, свидетельство понятости текста состоит в том, что я могу о нем говорить «своими словами» или говорить «его словами» как своими (*interpretatio graeca* – термин для обозначения того, как греки переименовывали на свой лад, заимствуя египетских божеств: Амон – Зевс, Озирис – Дионис). Это хорошо видно в русском эквиваленте термина «интерпретация»: толкование, придание толка, смысла (переводить-толмачить).

Перевод из одной языковой среды в другую – чистый случай интерпретации, крайне характерный для смыслообразования. Именно на это постоянно указывает А.В. Смирнов, показывая, как смысл появляется в момент перевода – когда «то» становится «этим», попадая из одной смысловой логики в другую. При этом может оказаться, что хорошо известные нам идеи только на первый взгляд облегчают процесс интерпретации инокультурного философского текста, и требуется особое внимание и ряд особых усилий для того, чтобы быть вознагражденным пониманием³. Переводчик действительно как бы

¹ См.: Эко У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста. СПб., 2007. С. 14.

² См.: там же. С. 24.

³ См.: Смирнов А.В. Обманчивая похожесть заимствований: История идей и смысловая логика // История философии: вызовы XXI века. М., 2014. С. 246–250.

переводит смысл «отсюда» – «туда»: например, из статичного и громоздкого словообразования, лишённого грамматической динамики (обилие длинейших сложных слов!), позднесредневековой санскритской прозы – в гибкий, флексивный, динамичный современный русский язык. Естественно, он вынужден, как говорит Р. Псху, «не только соучаствовать в формировании заданного смысла на своем языке (предварительно ознакомившись с автохтонной традицией интерпретации переводимого текста), но и вносить в перевод динамику (в виде грамматических показателей), которой нет в тексте оригинала изначально»¹. Особое воздействие перевода на смысл позволило видеть в переводчике не только языковеда, а сам перевод расценить не только в качестве посредника в процессе межкультурной коммуникации, но и, по выражению Н.С. Автономовой, «как условие возможности любого познания в социальной и гуманитарной области»².

Еще одно, высшее, на мой взгляд, свидетельство того, что текст понят, – способность его комментировать. В наше время, как кажется, этот термин уже лишен его исходного значения: римляне под *comment* понимали выдумку, вымысел, точнее, примысел (*com-ment*). Комментаторами (скрипторами) в Средние века называли тех, кто способен понять само Писание, то, что ему предшествовало, – античных авторов, и то, что ему воспоследовало, – Предание. В наши дни, когда текст и коммуникация становятся почти синонимами, когда коммуникация стала массовой, а тексты пишут практически все, термин «*comment*» стал популярным: «*no comment*», «каменты», комментаторы, «комментарий» в программировании. Собственный комментарий или сознательный отказ от него – обязанность каждого публичного лица, удачный или неудачный комментарий может повлиять на внешнюю политику государства. Каково измерение свободы комментирования философского текста?

Известны разные измерения этой свободы. Минимальна она, например, в традиционной древнеиндийской текстовой культуре. Развитая здесь мнемоническая практика делала излишней письменную фиксацию сутр и возможной аттестацию этой фиксации как преступной по отношению к традиции. Шастры же, представленные текстами разного рода, по мнению Ш. Поллока, возникают как

¹ См.: Псху Р.В. Философский санскрит и трудности его перевода // Вопросы философии. 2016. № 3. С. 89.

² Автономова Н.С. Познание и перевод. Опыты философии языка. М., 2008. С. 6.

специфическая импликация сохраненной и верно интерпретированной традиции – они содержат указание на путь закрепления знания на практике, в совокупности умений¹. Комментарий как особый формат текстовой культуры традиционной Индии призван был сохранить понимание смысла и уберечь его от искажений и произвола: право на комментарий надо получить!

Очевидно, что максимальна свобода комментария – в наши дни. Как бы мы ни оценивали это измерение, наше отношение к этой свободе ставит ряд вопросов: что такое комментарий к философскому тексту? Можно ли научиться комментировать философские тексты? Нужно ли этому учить? Ответим на них последовательно.

Комментарий – это претензия на высший уровень понимания, свидетельствующий о наличии «своего мнения» не только по поводу комментируемого текста, но и по вопросам, в нем затронутым. В предельном случае комментарий должен быть результатом соотношения моей философии и философии автора текста, когда я могу мыслить вместе с ним, при-мысливая к его тексту без искажения смысла и с опорой на необходимое знание текстовой культуры, которой принадлежит комментируемый текст. Грамотность (устар. «грамата»), таким образом, есть необходимое условие получения права на комментарий – и одной грамматикой тут не обойтись! Комментарий философского текста играет роль того, кого в наше время принято называть экспертом, опытным специалистом в какой-то области, отвечающим за свое мнение своим авторитетом, ибо его мнение авторитетно. Для приобретения подобного рода авторитета нужен, разумеется, опыт, богатый опыт «общения» с философскими текстами, опыт текстовой деятельности. Собственно, само существование философского текста, который пишут и читают, началось, судя по всему, по обстоятельствам именно образовательно-учительского характера. Они же в наши дни способствуют его сохранению: Университет и Академия хранят место для философии в культуре и дают возможность достойно встретить «новое средневековье». Не берусь судить обо всей совокупности философских дисциплин, но для истории философии акцент на исследованиях конкретных текстов и их бытия в текстовой культуре, попытке понять, что вызвало к жизни – созданию, хранению и трансляции – именно этот текст, являются, на мой взгляд, весьма плодотворными.

¹ См.: *Pollock Sh. The Theory of Practice and the Practice of Theory in Indian Intellectual History // Journal of the American Oriental Society. 1985. Vol. 105. No. 3. P. 499–519.*

Таким образом, нимало не претендуя на революцию в историко-филологических исследованиях, я предлагаю историкам философии обратить внимание на два методологически «свежих» объекта философского интереса: «текстовая культура» и «формат текста».

ЛИТЕРАТУРА

- Автономова Н.С.* Познание и перевод. Опыты философии языка. М.: РОСС-ПЭН, 2008. 704 с.
- Avtonomova, N. Poznanie i perevod. Opyty filosofii yazyka* [Knowledge and Translation. Experiences of the Philosophy of Language]. Moscow: Russian Political Encyclopedia Publ., 2008. 704 pp. (In Russian)
- Александр Дж.* Смыслы социальной жизни: Культурсоциология / пер. с англ. Г.К. Ольховикова. М.: Праксис, 2013. 640 с.
- Алексеев А.П.* Философский текст: идеи, аргументация, образы. М.: Прогресс-Традиция, 2006. 328 с.
- Alekseev, A. Filosofskiy tekst: idei, argumentatsiya, obrazy* [Philosophical Text: ideas, argumentations, images]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2006. 328 pp. (In Russian)
- Alexander, J. Smyly sotsial'noi zhizni: Kul'tursotsiologiya* [Meaning of social life: A Cultural Sociology], trans. by G. Ol'kchovikov. Moscow: Praxis Publ., 2013. 640 pp. (In Russian)
- Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф.* Индия в древности. М.: Наука, 1985. 758 с.
- Bongard-Levin, G. & Il'in, G. Indiya v drevnosti* [India in Ancient Epoch]. Moscow: Nauka Publ., 1985. 758 pp. (In Russian)
- Борухович В.Г.* В мире античных свитков. Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 1975. 223 с.
- Borukhovich, V. V mire antichnykh svitkov* [In the World of Ancient Scrolls]. Saratov: Saratov St. Univ. Publ., 1975. 223 pp. (In Russian)
- Васильева Т.В.* Писаная и неписаная философия Платона // *Васильева Т.В.* Поэтика античной философии. М.: Акад. проект; Трикста, 2008. С. 505–528.
- Vasil'yeva, T. "Pisanaya i nepisanaya filosofiya Platona"* [Written and unwritten Philosophy of Plato], in: T. Vasil'yeva, *Poetika antichnoy filosofii* [Poetics of Ancient Philosophy]. Moscow: Akademicheskii Proekt Publ.; Triksta Publ., 2008. pp. 505–528. (In Russian)
- Делёз Ж.* Логика смысла / пер. с фр. Я.И. Свирского. М.: Академия, 1995. 298 с.
- Deleuze, G. Logika smysla* [Logique du sens], trans. by Ya. Svirsky. Moscow: Akademiya Publ., 1995. 298 pp. (In Russian)
- Деррида Ж.* О грамматологии / пер. с фр. Н.С. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000. 511 с.

- Derrida, J. *O grammatologii* [Of Grammatology], trans. by N. Avtonomova. Moscow: Ad Marginem Publ., 2000. 511 pp. (In Russian)
- История философии в формате статьи / сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая. М.: Культурная революция, 2016. 244 с.
- Sineokaya, Yu. (ed.) *Istoriya filosofii v formate stat'i* [History of Philosophy in the Form of Article]. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2016. 244 pp. (In Russian).
- Кара-Мурза А.А. Откуда рождаются философские статьи? // История философии в формате статьи / Сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая. М.: Культурная революция, 2016. С. 110–121.
- Kara-Murza, A. "Otkuda rozhdayutsya filosofskie stat'i?" [What are the Philosophical Articles born from?], *Istoriya filosofii v formate stat'i* [History of Philosophy in the Form of Article], ed. by Yu. Sineokaya. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2016, pp. 110–121. (In Russian)
- Карьер Ж.-К., Эко У. Не надейтесь избавиться от книг! / пер. с фр. О. Акимовой. СПб.: Симпозиум, 2010. 336 с.
- Carriere, J.-C. & Eco, U. *Ne nadeytes' izbavit'sya ot knig!* [Do not expect to get rid of the Books], trans. by O. Akimova. St. Petersburg: Symposium Publ., 2010. 336 pp. (In Russian)
- Касавин И.Т. Тексты, дискурс, контекст. Введение в социальную эпистемологию языка. М.: Канон+, 2008. 544 с.
- Kasavin, I. *Tekst, diskurs, kontekst. Vvedenie v sotsial'nyuyu epistemologiyu yazyka* [Text, Discourse, Context. Introduction to the Social Epistemology of Language]. Moscow: Kanon+ Publ., 2008. 544 pp. (In Russian)
- Киттлер Ф. Медиа философии, философия медиа / пер. с нем. И. Инишева // Логос. 2015. № 2(104). С. 173–188.
- Kittler, F.A. "Media filosofii, filosofiya media" [Media of Philosophy, Philosophy of Media], *Logos*, 2015, No. 2 (104), pp. 173–188. (In Russian)
- Маклюэн М. Галактика Гутенберга. Становление человека печатающего / Пер. с англ. И.О. Тюриной. 3-е изд. М.: Акад. проект, 2015. 443 с.
- McLuhan, H.M. *Galaktika Gutenberga. Stanovlenie cheloveka pechatayushchego* [The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographical Man], 3rd ed., trans. by I. Tyurina. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2015. 443 pp. (In Russian)
- Методологические проблемы публикации философских текстов. Материалы конференции – «круглого стола» // Вопросы философии. 2016. № 3. С. 5–50.
- "Metodologicheskie problemy publikatsii filosofskikh tekstov. Materialy konferentsii – 'kruglogo stola'" [The methodological Problems of the Philosophical Texts's Editing. The Materials of round-table conference], *Voprosy filosofii*, 2016, No. 3. 2016, pp. 5–50. (In Russian)
- Мочалова И.Н. Аристотелевское прочтение Платона, или Была ли у Платона неписаная философия // Вестн. РХГА. 2013. Т. 4. Вып. 3. С. 80–87.

- Mochalova, I. "Aristotelevskoe prochtenie Platona, ili Byla li u Platona nepisanaya filosofiya [Aristotle's Reading of Plato or Whether Plato has Unwritten Philosophy], *Vestnik RHGA*, 2013, Vol. 4, Issue 3, pp. 80–87. (In Russian)
- Платон. Апология Сократа / Пер. с древнегреч. М.С. Соловьёва // Платон. Соч.: в 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1968. С. 81–113.
- Plato. "Apologiya Sokrata" [Apology of Socrates], trans. by M. Solov'ev, in: Plato, *Works*, Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1968, pp. 81–113. (In Russian)
- Псху Р.В. Философский санскрит и трудности его перевода // Вопросы философии. 2016. № 3. С. 80–90.
- Pskhu, R. "Filosofskiy sanskrit i trudnosti ego perevoda" [Philosophical Sanscrit and the Difficulties of its Translation], *Voprosy filosofii*, 2016, No. 3, pp. 80–90. (In Russian)
- Пятигорский А.М. О философской работе Зильбермана // Пятигорский А.М. Избранные труды. М.: Яз. рус. культуры, 1996. С. 161–173.
- Pyatigorskiy, A. "O filosofskoy rabote Zil'bermana" [On Zilberman's Philosophical Work], in: A. Pyatigorskiy, *Izbrannye trudy* [Selected Works]. Moscow: Yazyki russkoy kul'tury Publ., 1996. pp. 161–173. (In Russian)
- Рикёр П. Модель текста: осмысленное действие как текст / пер. с англ. А. Борисенкова // Социол. обозрение. 2008. Т. 7. № 1. С. 25–43.
- Ricoeur, P. "Model' teksta: osmyslennoe deystvie kak tekst" [The Model of Text: Meaningful Action Considered as a Text], trans. by A. Borisenkova, *Sotsiologicheskoe obozrenie*, 2008, Vol. 7, No. 1, pp. 25–43. (In Russian)
- Рыскельдиева Л.Т. Дисциплинирующая роль истории философии // История философии: вызовы XXI века / отв. ред. Н.В. Мотрошилова. М.: Канон+; Реабилитация, 2014. С. 80–89.
- Ryskel'dieva, L. "Distsipliniruyushchaya rol' istorii filosofii" [The disciplining role of the History of Philosophy], *Istoriya filosofii: vyzovy XXI v.* [The History of Philosophy: XXI Century's Challenges], ed. by N. Motroshilova. Moscow: Kanon+ Publ., Reabilitatsiya Publ., 2014, pp. 80–89. (In Russian)
- Рыскельдиева Л.Т. О философской текстологии, или Чему может научить история философии // Вопросы философии. 2015. № 1. С. 106–114.
- Ryskel'dieva, L. "O filosofskoy tekstologii, ili Chemu mozhet nauchit' istoriya filosofii" [About the Philosophical Textual Criticism or What can be learned from the History of Philosophy], *Voprosy filosofii*, 2015, No. 1, pp. 106–114. (In Russian)
- Слезак Т.А. Как читать Платона / пер. с нем. М.Е. Буланенко. СПб.: Изд-во С.-Петербурга, ун-та, 2008. 314 с.
- Szlezak, T.A. *Kak chitat' Platona* [How to read Plato], trans. by M. Bulanenko. St. Petersburg: St. Petersburg St. Univ. Publ., 2008. 314 pp. (In Russian)
- Смирнов А.В. Логика смысла: теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М.: Яз. славян. культуры, 2001. 504 с.

- Smirnov, A. *Logika smysla: teoriya i ee prilozhenie k analizu klassicheskoy arabskoy filosofii i kul'tury* [Sense of Logic: the Theory and its Application to the Analysis of classical Arabic Philosophy and Culture]. Moscow: Languages of the Slavic Culture Publ., 2001. 504 pp. (In Russian)
- Смирнов А.В. Обманчивая похожесть заимствований: История идей и смысловая логика // История философии: вызовы XXI века / отв. ред. Н.В. Мотрошилова. М.: Канон+; Реабилитация, 2014. С. 246–250.
- Smirnov, A. "Obmanchivaya pokhozhest' zaimstvovaniy: Istoriya idey i smyslovaya logika" [The deceptive Similarity of Borrowing: History of the Logic of Sense], *Istoriya filosofii: vyzovy XXI veka* [The History of Philosophy: XXI Century's Challenges], ed. by N. Motroshilova. Moscow: Kanon+ Publ.; Reabilitatsiya Publ., 2014. pp. 246–250. (In Russian)
- Страбон. География в 17 кн. / пер. с древнегреч. Г.А. Стратановского. М.: Ладомир, 1994. 640 с.
- Strabo. *Geografiya v 17 kn.* [Geography published in 17 volumes], trans. by G. Stratanovskiy. Moscow: Ladoimir Publ., 1994. 640 pp. (In Russian)
- Фридрих И. История письма / пер. с нем. М.: Наука, 1979. 463 с.
- Friedrich, J. *Istoriya pis'ma* [The History of Writing], trans. from German. Moscow: Nauka Publ., 1979. 463 pp. (In Russian)
- Шохин В.К. Аналитическая философия: некоторые непроторенные пути // Филос. журн. 2015. Т. 8. № 2. С. 16–27.
- Shokhin, V. "Analiticheskaya filosofiya: nekotorye neprotorennye puti" [Analytic Philosophy: some unbeaten Tracks], *Filosofskiy zhurnal*, 2015, Vol. 8, No. 2, pp. 16–27. (In Russian)
- Эйхенбаум Б.М. Теория формального метода // Эйхенбаум Б.М. Литература: Теория. Критика. Полемика. Л.: Прибой, 1927. С. 116–148.
- Eihenbaum, B. "Teoriya formal'nogo metoda" [The Theory of Formal Method], in: Eihenbaum, *Literatura: Teorija. Kritika. Polemika* [Literature: Theory. Criticism. Polemics]. Leningrad: Priboj Publ., 1927, pp. 116–148. (In Russian)
- Эко У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста / пер. с англ. и итал. С.Д. Серебряного. СПб.: Симпозиум, 2007. 502 с.
- Эрман В.Г. Очерк истории ведийской литературы. М.: Изд-во восточ. лит., 1980. 231 с.
- Яковлев А.А. Завещание Джона Локка, приверженца мира, философа и англичанина. М.: Изд-во Ин-та Гайдара, 2013. 432 с.
- Yakovlev, A. *Zaveshchanie Dzhona Lokka, priverzhentsa mira, filosofa i anglichanina* [The Testament of John Locke, Peace Advocate, Philosopher and Englishman]. Moscow: Gaidar Institute Publ., 2013. 432 pp. (In Russian)
- Irvine M. *The Making of Textual Culture: "Grammatica" and Literary Theory* 3501100. Camb.: Cambridge University Press, 1994. 605 p.

Pollock Sh. The Theory of Practice and the Practice of Theory in Indian Intellectual History // *Journal of the American Oriental Society*. 1985. Vol. 105. No. 3. P. 499–519.

Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece / Ed. by H. Yunis. Camb.: Cambridge University Press, 2003. 262 p.

Yunis, H. (ed.) *Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. 262 pp.

Р.В. Псху

(Российский университет дружбы народов)

**ФИЛОСОФИЯ ПЕРЕВОДА: МЫ ПЕРЕВОДИМ
ТЕКСТ ИЛИ ТЕКСТ ПЕРЕВОДИТ НАС?
Логико-смысловая теория А.В. Смирнова¹**

Философское осмысление самого процесса трансляции/передачи «текста» с одного языка на другой не имеет столь длительной истории, какой обладает история перевода в целом: философия перевода возникла не столько в истории переводоведения, сколько в области философских изысканий, и возникла сравнительно недавно – в XX столетии. Безусловно, спорадические попытки осмыслить сущность перевода были, но речь идет о целостном философском подходе к переводу, по сути, о создании философской теории перевода. В данной рубрике среди отечественных философов можно отметить две оригинальные философские концепции, авторами которых являются соответственно Н.С. Автономова и А.В. Смирнов, и западноевропейскую традицию философии перевода, основными представителями которой являются классики герменевтической философии – Г.Г. Гадамер и П. Рикёр. Специфика и отличие упомянутых авторов заключается прежде всего в том, что они рассматривают не частные проблемы переводоведения, а лежащие за переводом картины мира/логику смысла/гносеологические парадигмы и т.д.

Сразу же отмечу, что общей для всех философских теорий перевода является проблема существования «универсального» мира/логики идей/смыслов, по-разному реализующихся в различных «языковых» культурах. И в этом случае те теории, которые признают актуальное существование этого мира (но, возможно, еще не данное нам), в нашей работе подпадают под рубрику «универсалистские» концепции

¹ Первая публикация: Перевод восточных философских текстов в контексте историко-философской проблематики: монография / Р.В. Псху. М.: РУДН, 2017. С. 161-183.

перевода, а те, которые отрицают его актуальное существование (но которое возможно «выстроить»), подпадают под название «номиналистские» концепции перевода. Названия, разумеется, носят абсолют-но условный характер.

Нас будет интересовать в большей степени вторая концепция, поскольку вся история западноевропейской классической философии, по сути, представляет собой «универсалистский проект». Именно поэтому в название данного пункта мы вынесли наиболее яркую философскую теорию перевода, которая в некотором смысле противостоит «универсализму» западноевропейской интеллектуальной традиции. Но необходимо посмотреть, какие положения лежат в «универсалистской» концепции перевода, чтобы, поняв их ограниченность, мы могли двигаться дальше. Стоит отметить также, что мы ни в коем случае не отрицаем и не пытаемся уничтожить западноевропейский проект. Речь идет о расширении интеллектуальных границ исследования различных философских культур.

«Универсалистская» концепция перевода

История универсалистских устремлений в философии берет свое начало с древнегреческой философии и связана прежде всего с Аристотелем и его пониманием человеческого разума как универсального инструмента познания истины. В своем гипертрофированном виде эти устремления представлены в философии Гегеля: разные культуры – это всего лишь разные стадии единого исторического процесса, в авангарде которого стоит европейская культура и философия. В истории лингвистических учений более щадящий вариант представлен в сравнительно-историческом языкознании, в котором живые и мертвые языки сравниваются с языком, максимально приближенным к праязыку (т.н. парадигма Шлейхера vs «волновая» модель Шухардта – Шмидта)¹. Универсалистские концепции исходят

¹ Так, в «Компендиуме по сравнительной грамматике индоевропейских языков» (сер. XIX в.), основываясь на теории эволюции Ч. Дарвина, А. Шлейхер выдвинул теорию развития индоевропейских языков как родословного древа: общий ствол символизировал праязык, который в процессе своего развития делился на ветви. В противовес этой теории была выдвинута «волновая» теория Г. Шухардта – И. Шмидта: «Мы думаем о языке в его единстве как о водоеме с зеркально гладкой поверхностью; приведенный в движение, он проявляет себя таким образом, что в разных местах образуются волновые центры, системы которых в зависимости от идентичности воздействующей силы пересекаются в боль-

(осознанно или неосознанно) из презумпции интеллектуального превосходства западной культуры.

Крайней противоположностью универалистских теорий выступает цивилизационный подход, сосредоточивающий свое «внимание на содержательно выраженных отличительных чертах отдельных цивилизаций, которые делают каждую из них уникальной и несводимой ни к какой другой»¹. Этот подход нами здесь не рассматривается.

В одной из статей, посвященных компаративному анализу философии языка средневекового индийского философа Рамануджи и Ф. Шлейермахера², Джон Пол Сиднор ставит довольно интересную проблему, которая могла бы быть полезной для понимания важности проблемы перевода в аспекте обозначенной проблематики. «Если компаративная теология порождает теологию конструктивную, должна ли последняя означать появление синкретической теологии?»³. Под синкретической теологией в целом понимается такая теология, которая включает в себя элементы различных религиозных верований, в то время как под конструктивной теологией понимается теология, направленная на установление связи христианского учения с современным миром⁴. Другими словами, вопрос заключается в том, что является результатом сравнения различных теологических концепций: если мы актуализируем Предание, то мы выходим из пределов мира одной религии и оказываемся лицом к лицу с различными религиозными верованиями, игнорировать которые невозможно. Нужен диа-

шем или меньшем объеме». В дальнейшем, возможно, именно сопоставление этих двух моделей реконструкции праязыковых состояний – родословного древа как модели диахронической и «теории волн» как модели синхронической – оказало влияние на Ф. де Соссюра. См.: *Нерознак В.П.* Праязык: реконструкт или реальность? // Сравнительно-историческое изучение языков разных семей. Теория лингвистической реконструкции. М., 1988. С. 26–43. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Linguist/Article/Ner_Pra.php. Дата обращения: 16.08.2016.

¹ *Корнеева Т.Г.* Проблемы методологии востоковедения и интерпретация смысла иноязычного текста // История востоковедения: традиции и современность: (материалы школы-конференции аспирантов и молодых ученых). М.: Ин-т востоковедения РАН, 2014. С. 209.

² *Sydnor Jon Paul.* Ramanuja and Schleiermacher On Language: Comparative Theology for Constructive Theology // *Journal of Hindu-Christian Studies*, 2009, volume 22, article 10.

³ *Ibid.*, p. 1.

⁴ Вестминстерский словарь теологических терминов. См.: <http://theology.academic.ru>

лог. Диалог означает сравнение. Сравнение означает возможность приятия, а значит, внесения новых элементов в существующий религиозный «кодекс». Не случайно мы выбрали эту цитату, поскольку универалистская концепция схожа в определенном смысле с христианским вероучением: в основе и той и другой тезис о единственно правильном (идеальном), но не данном мире, достижение которого – дело будущего (при благоприятных условиях).

Если с христианской теологией более или менее понятно, в горизонте каких проблем возникает этот вопрос, то в области философской компаративистики до сих пор не определена цель сравнения (на чем так или иначе базируется перевод как деятельность по подбору эквивалентов иностранным выражениям в языке родном) философских культур. Более откровенно: для чего универалистам иные философские традиции? Один из возможных вариантов ответа – в проекции создать мир универсальных истин, лестницей в который служит так называемая мировая история философии.

В свете сказанного примечательна позиция Н.С. Автономовой, согласно которой перевод может рассматриваться как «условие возможности любого познания в социальной и гуманитарной области», то есть выполнять определенную роль в создании понятий и концептов¹. В своих работах Н.С. Автономова неоднократно и убедительно подчеркивает, что перевод – это междисциплинарный предмет, и в процессе перевода задействуются различные функции языка, и что виды перевода весьма различны, но нас интересует, «на кого» работает в целом представление о переводе как познании, «которое претворяет опыт в вербальные формы, подталкивает к смене этих форм»². Одной из особенностей перевода является возможность разработки новой методологической стратегии, которая будет способствовать познанию Другого, поскольку именно «перевод выступает как условие возможности диалога: все претензии на постижение другого посредством одних интуитивных прозрений, без выработки общего языка, неизбежно заканчиваются провалом, гипертрофией своего, выдаваемой за познание другого»³. Именно перевод, по мнению Н.С. Автономовой, демонстрирует, «как сохранить самостоятельность, не выставляя кордонов, как стремиться к универсальному (только не заданному заранее,

¹ Автономова Н.С. Познание и перевод. Опыт философии языка. М., 2008, с. 7.

² Автономова Н.С. Указ. соч. С. 12.

³ Автономова Н.С. Указ. соч. С. 643.

а меняющемуся и к тому же множественно определенному), не теряя самого себя»¹. Таким образом, в свете дилеммы «универсальное/национальное» позицию Н.С. Автономовой в отношении перевода можно определить как «на-пути-к-универсальному», то есть существующая «множественность человеческих языков» в далеком будущем может быть преодолена переводом и только им. Безусловно, понимание и диалог возможны при наличии некоей общей основы. В этом смысле любая философия перевода будет носить универсалистский характер, вопрос только в том, что берется за основу?

Исходное определение, которое предлагает Н.С. Автономова, состоит в том, что «перевод – это передача содержаний и смыслов, созданных в одном языке и культуре, средствами другого языка и культуры»². И тогда совершенно логично, что перевод предстает пересечением границ (языковых, культурных, социальных, исторических и иных): переводчик предстает таким пограничником, который, перейдя на чужую территорию, находит там, что взять, берет это и переносит в свою «обитель». Так или иначе, перевод выступает в этой парадигме как техническое приспособление, призванное передавать на различных языках одни и те же смыслы. И хотя слоган «все – перевод», или «езде перевод», идея перевода как «универсального посредника в человеческой жизни и в культуре» позволяет по-новому ставить проблемы в гуманитарном познании, тем не менее, по своей сути, выражает «универсалистский» настрой: одни и те же смыслы кочуют из текста в текст, при этом то, что непонятно, пока связывается с языковым и культурным «непониманием» и связано с вопросом о несоизмеримости различных способов познавательного опыта. Главное, что знание путешествует как в пространстве (из контекста в контекст), так и во времени³.

Рассмотрение перевода как рефлексии позволяет выявить тенденцию к образованию гипостазированных сущностей, закрепленных в соединении слов со смыслом в конкретном языке, чему перевод (совместно с дискурсом-анализом), по выражению Н.С. Автономовой, и умеет противостоять. С этим можно согласиться. Но, тем не менее, мы все-таки остаемся в рамках, если не сказать, плоскости языка, в, так сказать, технической парадигме перевода. В качестве средства против субстантивации, или гипостазирования слов и понятий

¹ Автономова Н.С. Указ. соч. С. 647.

² Автономова Н.С. Указ. соч. С. 15.

³ Автономова Н.С. Указ. соч. С. 16.

как вневременных сущностей, предлагается анализ *слов* (курсив мой. – Р.П.) в составе тех или иных дискурсивных практик. А в качестве средства против понимания перевода в техническом ключе или философских спекуляций на тему перевода предлагается эпистемология перевода¹.

Определение двух форм философии языка как основных – «либо языковое знание трактуется как сокровищница мудрости (Платон, Августин, Прокл, каббала, романтики, символисты), либо оно трактуется как свалка заблуждений (Сократ в «Кратиле», логический позитивизм и лингвистическая философия)»² – по сути, описывает модель понимания мира (как место, где (не)/упорядочены сущности), которая обусловлена грамматическими особенностями индоевропейских языков. Но можем ли мы быть уверенными, что эта модель будет сохраняться и в языках, далеких от индоевропейских? Вопрос провокационный, но небезосновательный. Ибо, несмотря на попытки уйти от универсальности, перевод в этой парадигме предстает своеобразной перетасовкой ярлыков с осуществлением нужной в том или ином случае корректировки.

В этой связи интересно посмотреть, как рассматривается в данной концепции феномен неперевода, столь привычный в ситуации перевода. В своей статье, посвященной проблеме неперевода в философских исследованиях начала XXI в., М.Л. Алексеева приводит список возможных неперевода, отмечаемых исследователями на различных уровнях языка: «трудности передачи лексико-семантического (неологизмы, игра слов, смысловые обертоны, специфические корнесловы, заумь), эвфонического (звукопись, нарушение осмысленности знака звуком), а также эвритмического строя языка (интонационно-ритмической семантики, которая налагается на словарную семантику, например, асимметрично рифмованной и ритмической прозы); – лексические и семантические проблемы (сложность перевода метафор, аллюзий), а кроме того, трудности стилистические; – [...] «референтивные» трудности перевода (отсутствие в других языках реалий, описываемых в исходном языке), связанные со спецификой базовых грамматических категорий языка, по-разному структурирующих мир в оригинале и переводе (например, неявность субъект-объектной структуры в языках и «картинах мира» американ-

¹ Автономова Н.С. Указ. соч. С. 501–503.

² Автономова Н.С. Указ. соч. С. 531.

ских индейцев или процессуально-динамическое восприятие реальности, зафиксированное, в частности, в арабском)»¹.

Непереводимость понимается как граница и предел. Подразумевается предел и граница «моего» мира. При этом неявно предполагается, что «преступление» за эту границу выявит только симптомы языковых различий. При условии же оптимистического настроения и мобилизации сил при столкновении с непереводимостью должны развиваться «техники сопоставления, что позволит перейти к более тонкой рефлексии». Собственно, именно так понимается непереводимость в Европейском словаре «непереводимостей» Барбары Кассен².

Базовой установкой при всем разнообразии идей и референций остается понимание перевода как того, что происходит *между языками*³, которые воспринимаются как различные проводники общего мира. И главным вопросом в данной концепции остается, по сути, вопрос о технических возможностях реконструкции переводимого текста на язык перевода.

«Номиналистская» концепция перевода⁴

Гораздо более интересной является логико-смысловая теория А.В. Смирнова, которую мы относим к так называемым номиналистским теориям, авторы которых не отказываются от идеи возможности перевода смыслов/механизмов смыслополагания одной культуры средствами другой, другими словами, пытающимися (и большей частью успешно) исследовать различия процедур мышления в разных культурах. В области языкознания модель «языковых союзов» Н. Трубецкого (теория «аллогенетического родства») может быть взята как образец иного способа классификации языков и рассматриваться как аналог модели родословного древа индоевро-

¹ Алексеева М.Л. Проблема непереводимости в философских исследованиях начала XXI века // Вопросы философии, № 3, 2016. URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1357&Itemid=52

² См.: Автономова Н.С. Указ. соч. с. 623.

³ Denman F. Translation, Philosophy and Language: What Counts? // ISFLI Vol. 11. Translation and Philosophy. Edited by Lisa Foran. Wien, 2012. P. 170.

⁴ Говоря о номиналистской концепции, следует, прежде всего, сказать, что мы не противопоставляем ее концепции универсалистской. Скорее, речь идет о смещении акцента: интерес исследователя сосредоточен не на универсальности некоего философского смысла, а на уникальности его возникновения в исследуемой культуре.

пейских языков. Данная модель имеет свои преимущества, которые вполне сопоставимы с преимуществами «номиналистской» концепции перевода¹.

Очевидно, что основной вопрос, связанный с переводом, нацелен на определение того, что является главным в переводе. Это касается как прикладного аспекта перевода, так и его философского аспекта. С точки зрения прикладного перевода, его можно переформулировать в вопрос, каковы те условия, выполнение которых приводит к появлению адекватного перевода, а с точки зрения философии перевода означает вопрос, что именно переводится и переводится ли оно вообще. Первоначальная легкость вопроса в его прикладном аспекте (казалось бы, очень легко прописать определенные требования и далее следить за их выполнением в каждом конкретном случае), ставится под сомнение уже на лингвистическом уровне: общая теория перевода гласит, что основная цель любого перевода – это достижение коммуникативного эффекта, который и является главным условием его эквивалентности и адекватности. Неслучайно, один из выдающихся теоретиков перевода В.Н. Комиссаров в своей теории эквивалентности выдвигает в качестве первого и ключевого уровня эквивалентности общность цели коммуникации, отсутствие которой лишает перевод эквивалентности. Какой эффект был задуман в оригинале², такой должен присутствовать и в переводе. Это более или менее понятно, когда мы переводим художественные тексты, поэзию и т.п. Но когда речь идет о философских текстах или о мистических произведениях, то что будет коммуникативным эффектом в этом случае? Какой

¹ Теория «аллогенетического родства» Н.С. Трубецкого – это попытка объединить парадигму А. Шлейхера и парадигму И. Шмидта – Г. Шухардта, что привело к открытию нового типа языковой общности – языкового союза: с одной стороны, «язык есть непрерывная цепь говоров, постепенно и незаметно переходящих один в другой», с другой – языки объединяются в «семейства», т.е. языковые единицы объединяются генетически. Но помимо объединения языков в общности на генетических основаниях, согласно Трубецкому, возможно также группировать языки, обнаруживающие особые сходства в результате длительного соседства или параллельного развития. Для таких групп, основанных не на генетическом принципе, было предложено название «языковых союзов». См.: *Нерознак В.П. Праязык: реконструкт или реальность?// Сравнительно-историческое изучение языков разных семей. Теория лингвистической реконструкции. М., 1988. С. 26–43. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Linguist/Article/Ner_Pra.php. Дата обращения: 16.08.2016.*

² Здесь и далее в моем тексте под «оригиналом», «оригинальным» понимается язык исходного текста, т.е. переводимого.

коммуникативный эффект задуман И. Кантом в «Критике чистого разума» или какой эффект можно предполагать от мистических текстов средневекового суфия?

На уровне же философского осмысления перевода возникают проблемы уже другого порядка. Так, в одной из своих статей А.В. Смирнов, вплотную исследующий философские аспекты перевода, выдвигает интересную мысль о том, что «перевод возможен благодаря тому, что в основе любого языкового выражения лежит *чистый смысл*. Перевод – если это подлинный перевод, а не подстановка слов по выученным алгоритмам, – проходит стадию чистого смысла. Это самостоятельная область, с собственными законами»¹. Другими словами, без «*усилия осмысления*» перевод не может состояться. При этом осмысленность понимается как «*след целостности*», который в свою очередь представим как «*связность*». «Работать с осмысленностью – значит работать со связностью: изучать ее виды, как она организована, какие формы проявления получает, как выявляет себя и т.п. ... Связность – наш ближайший подступ к *чистому смыслу*»². Предлагаются три уровня, на которых можно говорить о связности в области устной или письменной речи: уровень целого текста, уровень фразы, уровень лексической единицы³. Общая же схема перевода предполагает следующий алгоритм при переводе: 1) погружение в область чистого смысла, 2) «выслеживание» следа присущей ему целостности, или осмысленность, которая проявляется в оригинальном тексте как связность, 3) передача обнаруженного чистого смысла на переводимый язык «так, как если бы она («фраза на результирующем языке». – Р.П.) была оригинальной»⁴, 4) изучение связности в оригинальной речи на трех вышеупомянутых уровнях. При этом важно отметить, что четвертый этап в некотором смысле предваряет первый, как бы делает его возможным или перепроверяет его. Здесь можно говорить о подобии герменевтического круга, так как вполне представимо, что чистый смысл, открывающийся переводчику, будет уточнен или изменен в результате более детального изучения уровней связности оригинальной речи.

¹ Смирнов А.В. Философия перевода и перевод философии // Философский журнал. М., 2012. С. 52.

² Там же.

³ Там же, с. 56.

⁴ Там же, с. 53. «...связность исходного высказывания, пройдя стадию чистого смысла, превращается в связность результирующего высказывания». Там же, с. 55.

Если мы обратимся к теории эквивалентности В.Н. Комиссарова, то мы увидим частичное пересечение этих двух, казалось бы, разных теорий перевода. Комиссаров предлагает пять уровней эквивалентности (наиболее полная модель эквивалентности в теории перевода), которые следует понимать как степени смысловой общности между переводом и оригиналом: 1) общность цели коммуникации, 2) общность идентификации ситуации, 3) общность способа описания ситуации, 4) общность передачи значения синтаксических структур, 5) общность в передаче словесных знаков (лексической структуры)¹.

Несмотря на философскую спецификацию модели А.В. Смирнова и исключительно прикладной характер модели В.Н. Комиссарова, на мой взгляд, в целом они говорят об одном. Изначально постулируется «нечто» (чистый смысл, практическим выражением которого является коммуникативный эффект), то, что определить нельзя, но без чего перевод недействителен. Далее определяются уровни осмысления и условия практического осуществления перевода на синтаксическом, лексическом и контекстуальном уровнях. Очевидно, что рассуждения А.В. Смирнова как философа идут глубже и дальше, чем нацеленная на практику теория В.Н. Комиссарова, но если рассматривать процесс перевода с точки зрения его реализуемости, то философия перевода Смирнова расширяет теорию перевода Комиссарова, несколько ей не противореча. Чего, к примеру, нельзя сказать о другом герменевтическом проекте, восходящем к Аристотелю: «из оригинала мы переводим лишь то, что поддается универсализации. В рамках последней экспрессивные элементы текста представляют собой нечто случайное, тогда как его содержание – нечто необходимое; работа переводчика в том и заключается: он должен выявить универсалии, т.е. отделить их от языка, на котором они были выражены, чтобы найти им эквивалент на другом языке, нейтрализовав тем самым их историчность»². Здесь можно согласиться с автором цитируемой статьи, что «вся проблема исключительно в более или менее удачном выборе риторических средств, которые, следовательно, должны быть в той или иной мере соответствующими собственно содержанию мысли, каковое застра-

¹ См.: Комиссаров В.Н. Общая теория перевода. Проблема переводоведения в освещении зарубежных ученых. М., 1999; Комиссаров В.Н. Лингвистика перевода. М., 1980; Нелюбин Л.Л., Хухуни Г.Т. Наука о переводе. История и теория с древнейших времен до наших дней. М., 2006.

² Марк де Лоне. Какая герменевтика требуется для перевода? // ЛОГОС. Философско-литературный журнал, № 5-6 (84) 2011. С. 61-62.

ховано от случайностей выбора различных выразительных средств»¹. На первый взгляд, и Смирнов, и Комиссаров выдвигают концепции в русле подобного герменевтического проекта. Но это не совсем так. Дело в том, что, во-первых, чистый смысл носит внеязыковую природу и в принципе не может носить языковой характер², в то время как у Аристотеля мыслительное начинание осуществляется на уровне, остающемся недоступным для выразительных средств, которыми располагают отдельные языки. Другими словами, содержание мысли соответствует универсальному разуму или логике, против универсализации которой как раз и борется А.В. Смирнов³. И Смирнов, и Комиссаров не случайно выделяют уровни/следы (в частности, синтаксис и лексику), по которым воссоздается связность исходного текста, а значит, его оригинальный способ построения смысла как следа внеязыкового чистого смысла. И здесь нельзя согласиться с автором «Поэтики», что «словесное выражение ставит проблемы второго плана»⁴. Редкость, если не сказать – невозможность – соблюдения полной эквивалентности на синтаксическом и лексическом уровнях показывают обратное, а именно предельную зависимость достижения цели коммуникативного акта, каковым и является перевод, от выбора способов выражения на конкретном языке. И философские тексты в этом случае не исключение. В этом смысле можно согласиться с В.В. Набоковым, что «настоящая мысль не может существовать без облегающих ее слов, сшитых по мерке»⁵. В каком обличье предстанет оригинал, в полной мере зависит не столько от автора, сколько от переводчика.

И в этой связи на первый план выступает фигура переводчика, обычно затушевываемого переводимым им текстом и автором. На мой взгляд, пора открыто признать, что переводчик, так же как и автор текста, обладает определенными возможностями и полномочиями и что переводчик, наряду с автором, несет ответственность за текст и тот коммуникативный эффект, который он вызывает (или не вызывает) в читателе, или, другими словами, за открытый и переданный им «чистый смысл».

¹ *Марк де Лоне*. Какая герменевтика требуется для перевода? // ЛОГОС. Философско-литературный журнал, № 5–6 (84) 2011. С. 62.

² *Смирнов А.В.* Указ. соч. С. 46.

³ См. его другие работы.

⁴ *Марк де Лоне*. Указ. соч. С. 62.

⁵ *Набоков В.В.* Подлинная жизнь Севастьяна Найта / пер. Ген. Барабтарло. СПб: Азбука, 2011. Гл. 9. Цит. по: *Марк де Лоне*. Указ. соч. С. 68.

Трудно не согласиться с автором одной из статей, недоумевающим, «почему к переводам все же питается нерушимое доверие»¹. Этот автор совершенно прав, говоря, «что в повседневной философской и гуманитарной практике господствует наивный позитивизм в отношении статуса переводов. Они считаются эквивалентами, приемлемыми субститутами (*Ersatz*) недоступного оригинала...»². А это не совсем так, поскольку каждый переводчик знает, что перевод – это всегда определенный компромисс с собственной совестью. Очень редко бывает так, что переводчик находит абсолютный эквивалент переводимой фразе (как правило, в этом случае очень простой). На деле он постоянно интерпретирует текст и в процессе перепроверяет свою интерпретацию, при этом преодолевая сопротивление как своего, так и чужого языка, постоянно от чего-то отказываясь. Неслучайно П. Рикёр в статье «Вызов и счастье перевода» говорит о *работе горя* (термин З. Фрейда) применительно к делу перевода, когда переводчик вынужден отказываться от каких-либо коннотаций, сталкиваясь с непереводаемыми пассажами в тексте. Компенсация, которую может дать подобная работа, по мнению Рикёра, заключается в «отказе от идеала совершенного перевода»³. «В этом трауре⁴ по абсолюту и состоит счастье перевода. Счастье перевода оборачивается выигрышем, если перевод, связанный с потерей языкового абсолюта, смиряется с несопадением между адекватностью и эквивалентностью, с эквивалентностью без адекватности. В этом его счастье»⁵. И, наверное, самым изящным решением проблемы перевода, которое с одной стороны, усмиряет универсалистские порывы, а с другой – «окультуривает» полноправный диалог между различными языковыми культурами, явля-

¹ Ханс-Дитер Гондек. О переводе философских текстов и о философских теориях перевода // ЛОГОС. Философско-литературный журнал. № 5–6 (84) 2011. С. 198.

² Там же.

³ Поль Рикёр. Вызов и счастье перевода // ЛОГОС. Философско-литературный журнал. № 5–6 (84) 2011. С. 151.

⁴ В последовательность перевода с немецкого на французский и далее на русский вкралась ошибка. Чья, неясно. У Фрейда речь идет о психической «работе горя», то есть о феномене избавления от образа дорогого умершего. Вряд ли Рикёр читал Фрейда во французском переводе, скорее в подлиннике. По-французски *горе* – *douleur*, *траур* же – *deuil*. Скорее всего, Рикёр имел в виду «горе» переводчика по ускользающему недостижимому совершенству и следующее за ним смирение.

⁵ Поль Рикёр. Вызов и счастье перевода // ЛОГОС. Философско-литературный журнал. № 5–6 (84) 2011. С. 152.

ется терминологическое изобретение Рикёра – *языковое гостеприимство*¹, которое позволяет сохранить уникальность чужого текста, не присваивая его своей культуре, что будет на деле его уничтожением. И что возвращает переводу его подлинное назначение – оставаться искусством уважительной передачи чужой жизни, отраженной в тексте, на свой язык. Но тут возникает весьма деликатный вопрос: а что если восточные тексты в принципе содержат нечто, что невыразимо ни на каком европейском языке, то есть описывают реальность таким образом, как она не может быть описана средствами индоевропейских языков. Этот вопрос, так или иначе, поднимает вопрос о соотношении логик, языка и мышления, проявляющемся, в частности, в предикационных формулах.

В этой связи интересно обратиться к теории А.В. Смирнова, вплотную исследующего этот вопрос на материале арабской культуры.

Пояснение того, как «мыслит» арабский язык, Смирнов начинает с субъект-предикатного конструирования, которое раскрывает саму «внутреннюю логику мышления и его отношения к действительности»², выражающиеся в формуле «S есть P» (в случае с индоевропейскими языками). Данная формула, несмотря на свою тесную связь с языком, имеет прямое отношение и к философии, поскольку именно она для индоевропейских языков может пояснить возникновение «субстанциально-атрибутивной метафизики». Другими словами, специфика западноевропейской философии может быть определена как постоянный поиск сущностей и способов ее отношения с атрибутами, что так или иначе восходит к субъектно-атрибутивной формуле тех языков, на которых те или иные философские проблемы находили свое разрешение. Ярким примером такого субстанциально-атрибутивного подхода может служить «Логико-философский трактат» Л. Витгентштейна (1889–1951), примечательна одна из начальных фраз этого трактата: «Мир – целокупность фактов, а не предметов»

¹ *Поль Рикёр*. Вызов и счастье перевода // ЛОГОС. Философско-литературный журнал. № 5–6 (84) 2011. С. 153. «... переводить, равно как и рассказывать, можно иначе, не питая надежды заполнить пропасть между эквивалентностью и полной адекватностью. Речь, стало быть, о языковом гостеприимстве, в рамках которого удовольствие погостить в языке другого, компенсируется удовольствием принять у себя, в своих собственных покоях, речь чужестранца».

² *Смирнов А.В.* Пропозиция и предикация // Философский журнал. Научно-теоретический журнал. Т. 9. № 1 /2016. М., 2016. С. 4–5.

(Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge)¹. Такого рода несколько наивные попытки описать связь философии и языка полностью теряют свою простоту и незамысловатость при обращении к языкам, не относящимся к индоевропейской ветви языков, а именно арабскому, для которого означенная формула «S есть P» невозможна, поскольку сам строй классического арабского языка² исключает ее употребление. Формула связи субъекта и предиката в арабском языке представляет модель «S опирание P», которой будет соответствовать не субстанциально-атрибутивная метафизика, а метафизика, ориентированная на процесс или осмысление потока событий как систем вещей. Другими словами, кардинальное несовпадение арабского языка и индоевропейских языков является причиной такого кардинального несовпадения способов описания мира, возникающих на этих языках. В этой связи интересно посмотреть, на основе чего выдвигается столь радикальное положение.

Прежде всего, отмечает Смирнов, формула «S есть P» как формула пропозиции (и как утвердительного высказывания, и как суждения) в арабском языке отсутствует. Разумеется, при определенном усилии арабский язык может изменить свои правила и выразить эту формулу, но она будет неестественной для языка и потребует дополнительного значения для ряда глаголов. Это обусловлено тем, что в естественном арабском языке нет глагола «быть» в том значении, в каком он есть в индоевропейских языках, как правило, восходящих к греко-латинским корням, а также отсутствием любого глагола-связки, который мог бы заменить глагол *быть* (равно как и любого связочного слова)³.

Два типа фраз, существующих в арабском языке (глагольная и именная), не переводимы друг в друга, поскольку субъект и предикат связаны, согласно грамматике арабского языка, *опиранием* (*иснад*), который и является третьим связующим звеном, наряду с субъектом и предикатом, в арабской фразе. Именно поэтому никакой связки арабскому языку не нужно: предикат опирается на субъект, и они передают единый смысл, образуя некое нераздельное целое, а не композицию из двух существительных и глагола связки «быть». Связь субъекта и

¹ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Витгенштейн Л. Философские работы (часть I). М.: Гнозис. 1994. С. 5.

² Речь идет о естественном арабском языке, а не языке, на котором выражались с соответствующей трансформацией языковых средств передачи плоды греческой культуры и философии.

³ Смирнов А.В. Пропозиция и предикация. С. 13.

предиката в арабском языке осуществляется без обращения к глаголу *быть* или некоему связочному слову.

Таким образом, место субстанциально-атрибутивной метафизики, восходящей к грамматической структуре индоевропейских языков, в арабской культуре займет обусловленная грамматическим строем классического арабского языка метафизика процесса, где процесс – это «логическое начало и онтологическая действительность, а вовсе не изменение субстанции»¹, что и может быть обнаружено у суфиев, не испытавших влияния греческой традиции. Анализ предикационной формулы в арабском языке «S опирание Р», рассматриваемой как альтернатива индоевропейской формуле «S есть Р», показал, что одно и то же событие может быть описано в разных языках принципиально разными и не сводимыми друг к другу способами: либо как система «субстанциально-устроенных» вещей, либо как система «процессуально-устроенных» вещей, что, в свою очередь, говорит о принципиальной разнице способов описания мира, лежащих в основе западно-европейской и арабоязычной метафизик.

Выявление различия двух метафизик – мир как собрание фактов-вещей и мир как нерасчлененное единство вещей в процессах – по сути значит, что перевод между этими двумя мирами означает трансформацию смыслов одной средствами другой.

В этой связи возникает вопрос об абсолютной непереводемости текстов одной культуры (арабской) на язык другой (европейской). Как правило, непереводемость понимается как невозможность передать полноту значений того или иного слова с одного языка на другой или невозможность передачи внутреннего необъективируемого опыта, подразумевая при этом, что мир, описываемый разными языками, – один и тот же, то есть объективно существующий и одинаковый для всех. Проблема индивидуального языка занимала в свое время Л. Витгенштейна, который считал невозможным создание и успешное функционирование индивидуальных лингвистических построений, описывающих внутренние состояния субъекта и логически недоступных кому-то, кроме говорящего. Как известно, Витгенштейн, анализируя значения слов, относящихся к обозначению объектов ментальной сферы, пришел к выводу, что язык существует, только когда есть согласие относительно правил его употребления. «Имеется бесчисленное множество таких типов – бесконечно разнообразны виды употребления всего того, что мы называем «знаками», «словами»,

¹ Смирнов А.В. Указ. соч. С. 17.

«предложениями» И эта множественность не представляет собой чего-то устойчивого, раз и навсегда данного, наоборот, возникают новые типы языка, или, можно сказать, новые языковые игры, а другие устаревают и забываются»¹. Поскольку язык для Витгенштейна – это прежде всего набор социальных действий, «практик, выполнение которых исторически задано определенными правилами»². Но это касается передачи, или перевода, смыслов внутри одного языка. А как быть в случае межъязыкового перевода? А.В. Смирнов, разбирающий эту проблему на материале арабского языка, справедливо отмечает, что возможность фиксации непереводаемости, как это происходит в случае переводимости, будет означать необходимость пересмотра традиционного представления о единстве мира и о том, как оно может мыслиться³.

Примером непереводаемости, или существования точек «несоприкосновения», так называемых моментов контраста, несводимости способов осмысления мира различными языками, может служить действительное причастие в арабском языке, которое, в отличие от русского языка, не содержит временных характеристик. И как справедливо отмечает Смирнов, тот факт, что арабский язык в конкретном случае может обходиться без семантики времени, а русский, к примеру, нет, вовсе не будет означать, что описываемый в разных языках (арабском и русском) фрагмент мира один и тот же, то есть обе фразы отсылают к одной и той же ситуации. Отсутствие временных характеристик в арабской фразе с употреблением действительного причастия означает абсолютную ее непереводаемость на русский или английский язык. «Никакими средствами русского или английского языка мы не можем передать то, что сказано в арабской фразе»⁴. Это подтверждает тезис о принципиальном различии между процессуальностью арабского мышления и субстанциальностью западноевропейского. Последнее воспринимает процесс как изменение во времени, как противоположность вневременной истине, не подверженной изменчивости, в то время как для арабоязычного мышления именно

¹ *Витгенштейн Л.* Философские исследования / *Витгенштейн Л.* Философские работы (часть I). М.: Гнозис. 1994. С. 90.

² *Медведев Н.В.* Философия как деятельность: идеи Людвиг Витгенштейна. Тамбов. 1999. С. 81.

³ *Смирнов А.В.* Можно ли строго говорить о непереводаемости / *Смирнов А.В.* Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М.: Языки славянской культуры, 2015. С. 297.

⁴ Там же, с. 300.

процесс обладает вневременными характеристиками, что и проявляется на уровне языка и сознания.

Проблема перевода напрямую связана с логикой мышления, которая находит свое ближайшее выражение в языке. И любого рода непереводимости так или иначе связаны с различием типов мышления, процессуального, если речь идет об арабской культуре, и субстанциального, если мы говорим о западноевропейской культуре.

Примерами контраста субстанциально-ориентированной и процессуально-ориентированной картин мира могут служить арабские термины *када* (*приговор*) и *макдий* (*содержание приговора*) в тексте Ибн Араби, которые переводчик вынужден адаптировать для индоевропейского языкового сознания, в то время как в оригинальном тексте данные термины носят процессуальный характер (*приговаривание/приговоренное*)¹, которые в русском языке обладают совершенно иным значением.

Другим примером являются термины *нисба* (*соотнесение*), *мансуб* (*соотнесенное*) и *мансуб* '*илай-хи*, также отражающие процессуальную парадигму арабоязычного мышления. В частности, последний термин невозможно перевести без утраты процессуальной нагруженности термина и трансформации ее в субстанциальную: «то-к-чему-отнесено»².

Подобного рода «контрасты», или «несостыковки» логико-смысловых парадигм двух языков, нуждаются в комментарии и пояснении.

Особого внимания заслуживает сравнение глаголов *быть* и *находиться* и их синонимов в русском и арабском языках. Традиционно арабским эквивалентом русского глагола *быть* считается арабский глагол *кана*, но, как отмечает А.В. Смирнов, данный глагол в арабской лингвистической традиции означает событие возникновения, появления, а отнюдь не бытие как обладание сущностью или наличное существование³. Данное отличие может существенно отразиться на смысле перевода, что, к примеру, и произошло с известным кораническим текстом: *кун фа-йакун* (в принятом переводе «Будь! И оно получает бытие» (2:117), в то время как текст явно отражает некий процесс, событие: «Возникни! И оно возникает!». Другим синонимом русского глагола *быть*, *находиться* является арабский глагол *ваджада* (страд.

¹ Смирнов А.В. Где спотыкается перевод: логико-смысловой излом / Смирнов А.В. Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М.: Языки славянской культуры, 2015. С. 309–311.

² Там же, с. 314.

³ Там же, с. 320.

вуджида), который часто используют как эквивалент русского глагола *находиться*, в то время как он таковым не является.

Игнорирование контраста между ключевыми понятиями различных культур, их взаимонепереводимость и следующее отсюда непонимание их статуса в иной культуре приводит, как правило, к утверждению сравнимости культур¹, иногда завершающемуся печальным, но теоретически обоснованным предпочтением одной культуры другой.

Вышеуказанные способы различения культур обретают новое значение в аспекте предложенного А.В. Смирновым понимания культуры как способа смыслополагания², другими словами, осмысления мира, различения различных «нечто», образующих в своей целокупности мир. При этом он отмечает, что сам мир задает вариативность путей создания его собственной осмысленности, реализованную в субстанциональной и процессуальной картинах мира³. Для субстанциональной картины мира, характерной для западной культуры, мир состоит из вещей-субстанций, обладающих качествами и связанных между собой отношениями (устойчивость такого мира явлена в греческом понятии *эйдоса*)⁴.

Для процессуальной картины мира, характерной для классической арабской культуры, мир предстает как процесс, в которой отсутствует темпоральная семантика, но есть единство противоположностей.

Важно то, что в мультикультурном мире, который нас сегодня окружает, подобное понимание культуры (как способа смыслополагания), дает новые механизмы изучения других культур без репрессирующего оттенка, который так или иначе присутствует в компаративных методологиях, разработанных в европейской культуре... культуры, если обладают схожими механизмами смыслополагания, могут совпадать (как в случае с национальными культурами Европы), в противном случае мы говорим о различии культур, их несоизмеримости (как, к примеру, арабской и европейской культур).

В первом случае различие будет касаться различий универсалий культуры (содержательное различие), во втором случае – механизмов смыслополагания, или функционирования (логико-смысловое различие).

¹ Смирнов А.В. Как различаются культуры? // Смирнов А.В. Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М.: Языки славянской культуры, 2015. С. 410.

² Там же, с. 411.

³ Там же, с. 414.

⁴ Там же, с. 415.

А.В. Смирнов^{1*}, В.К. Солондаев^{2*}

(1 Институт философии РАН; 2* Ярославский
государственный университет им. П.Г. Демидова)*

ПЕРСПЕКТИВЫ ПРИМЕНЕНИЯ ПРОЦЕССУАЛЬНОЙ ЛОГИКИ В ПСИХОЛОГИИ

Приводя ниже часть текста ранее опубликованной книги¹ (полный текст официально и свободно доступен в сети Интернет), в которой логико-смысловой подход обсуждался на материале принятия родителями решения о вакцинации детей, авторы хотели бы предварить текст комментариями, сформулированными в ходе дальнейшей разработки проблематики.

Современная психология – эмпирическая наука. В исследовании 2019 года основной акцент был сделан на эмпирической демонстрации многологичности индивидуального сознания. Основным выводом, имеющий теоретическое значение и вытекающий из эмпирического исследования, в 2019 году формулировался так: изменяя логику осмысления ситуации, испытуемые изменяют свое поведение. Дальнейшие усилия в основном были направлены на проверку этого вывода. Сегодня готовятся к публикации результаты различных исследований, уточняющих и подтверждающих сделанный вывод. А теоретическое значение самого логико-смыслового подхода в некоторой степени ушло из внимания. Попытаемся это исправить, спросив себя и читателей о том, что могут дать друг другу философия и психология. Честно признаться, в ходе совместной работы над текстом книги такие вопросы у авторов не возникали, смысл междисциплинарного содружества был интуитивно очевиден. Тем полезнее отрефлексировать и явно сформулировать ответы спустя некоторое время.

Испытуемые находят убедительными рассуждения в разных логиках с примерно одинаковой частотой. В одном случае отказ и согласие на вакцинацию ребенка может обосновываться и процессуальной

¹ Смирнов А.В., Солондаев В.К. Процессуальная логика. М.: Садра, 2019.

логикой (П-логикой), и субстанциональной (С-логикой). Логика обоснования решения (как отказа, так и согласия) позволяет судить о логике осмысления ситуации. Важно, что ситуация, осмысливаемая в разных логиках, – далеко не одна и та же ситуация. Хотя разные испытуемые получали одинаковое текстовое описание ситуации, логически разное осмысление не позволяет называть ситуацию одинаковой для них. А как насчет исследователя? Может ли исследователь осмысливать проблему и собственное исследование в разных логиках? Очевидно, может. В этом плане исследователь мало отличается от своих испытуемых. Но тогда и научное исследование меняется. Меняется независимо от того, насколько исследователь осознает собственную логику. Описанные в работе 2019 года интерпретации сложившихся научных представлений о психических явлениях, на наш взгляд, достаточно ясно показывают различное понимание одних и тех же научных текстов в двух логиках. Представления об универсальности психики, возможностях ее научного исследования и надежности получаемых результатов требуют серьезной переработки. Философия не просто развеивает универалистские иллюзии психологии, а задает новые ориентиры. Таков наш сегодняшний ответ на вопрос о том, что дает философия психологии.

Второй вопрос – о том, что дает психология философии, зачем философу сотрудничество с психологом. На наш взгляд, значение психологии заключается в тех вопросах, которые она ставит перед философским исследованием. Намеченные в 2019 году перспективы выявляют, как минимум, один пока недостаточно проработанный в П-логике вопрос – вопрос эмоциональных переживаний, связанных с решением о вакцинации. Читатель легко увидит, что авторы почти не затронули тему эмоций. Дальнейшая разработка проблематики быстро выявила этот не замеченный авторами момент. П-логика не допускает такого противопоставления рационального и эмоционального, которое кажется универсальным в С-логике. И эмоциональная экспрессивность представителей культур с нормативной П-логикой, казалось бы, очевидна. Но как именно эмоции связаны с рациональным рассуждением и поведением, как они осознаются при осмыслении ситуации в П-логике? Проводя исследование и теоретически осмысливая перспективы П-логики в 2019 году авторы не задавались этими вопросами, важными именно в философском плане.

Далее приводится фрагмент книги.

* * *

На момент написания настоящей книги мы отрефлексовали три потенциально существенные, с точки зрения психолога, характеристики П-логического осмысления. На привычном языке С-логики эти отличия можно условно обозначить как активность, субъективность, нейтральность.

Активность

Начнем с активности. При С-логическом осмыслении контроль поведения как психологическая функция субъекта, лежащая в основе дееспособности и вменяемости, как бы «собирается» из отдельных составных частей:

..Контроль поведения рассматривается как единая система, включающая три подсистемы регуляции (когнитивный контроль, эмоциональную регуляцию, волевой контроль), которые основаны на ресурсах индивидуальности и интегрируются, создавая индивидуальный паттерн саморегуляции. Уровень развития данной интегративной характеристики определяется уровнем развития человека как субъекта, отражающего степень интегративности всех его психических особенностей и свойств. Эффективность контроля поведения связана с возможностями реализации психических ресурсов для решения жизненных задач, значимость которых определяется субъектом, им же отбираются осознанно и/или неосознанно стратегии их решения. Соотношение стратегий решения может указывать на профиль контроля поведения, на ресурсы функционирования которого они опираются.

Контроль поведения мы понимаем как психологический уровень регуляции, реализующий индивидуальные ресурсы психической организации человека, обеспечивающий соотношение внутренних возможностей и внешних целей. Контроль поведения является основой самоконтроля.

Используя термин «контроль поведения», мы хотим подчеркнуть именно психологический уровень в организации регуляции, поскольку термин «регуляция» используется очень широко: регуляция напряжения, кровяного давления, регуляция питания и т.д. Термин «саморегуляция» указывает в большей степени на уровень осознанной, произвольной регуляции собственного поведения, который, как мы считаем, имеет предшествующие базовые уровни. Однако особенности более низких уровней регуляции поведения предшествуют

формированию зрелых форм. Более того, индивидуальность человека возникает не вдруг, а формируется шаг за шагом, опираясь на его генетико-средовую уникальность: его индивидуальный генотип и его уникальный средовой опыт, приводящие к становлению индивидуальности человека¹.

В приведенной цитате все верно. Контроль поведения рассматривается авторами приведенной цитаты как свойство субъекта. Исходно предполагается субъект (человек как субъект), предполагается поведение, которое контролируется субъектом примерно так же, как если бы поведение было внешним по отношению к субъекту, а не «моим собственным» или «его собственным» поведением. Конечно, такой контроль поведения развивается и (или) формируется далеко не вдруг.

Но при П-логическом осмыслении контроль поведения не «возникает» и не «развивается». Можно сказать, что контроль поведения для П-логической научной картины мира – изначальная реальность. «Я» контролирующего свое поведение субъекта, как и мир, психологически и эмпирически выводится из поведения. Не наоборот. Но и для современной психологии, построенной в С-логике, именно поведение является основной эмпирически фиксируемой реальностью. При осмыслении в П-логике поведение не строится и не контролируется изначально данным субъектом. Поведение просто имеется, мы начинаем с поведения как первичной реальности. При П-логическом осмыслении нам изначально дано поведение, но не в значении «я веду себя определенным образом» (это – С-логика). Поведение изначально дано как процесс, связывающий «Я» с миром. Тогда невозможен контроль в С-значении. Контролируется нечто внешнее. А внешне его нет, есть процесс – исходная взаимосвязанность «Я» и мира. Мир действует на «Я», и «Я» действует на мир. Поэтому вопрос о субъективных и ситуационных детерминантах поведения не ставится. Но П-осмысление вовсе не означает ни «вседозволенности» (крайний субъективизм), ни «фатализма» (крайний ситуационизм). Эти представления возможны только в С-логике. Для П-логики вопрос об относительном вкладе субъекта и ситуации в поведение невозможен, поскольку эмпирически фиксируемое поведение – логическое основание как «ситуации», так и «субъекта» (того, что называется субъектом и ситуацией в С-логике). Отделив мысленно субъекта от ситуации,

¹ Сергиенко Е.А., Лебедева Е.И., Прусакова О.А. Модель психического как основа становления понимания себя и другого в онтогенезе человека. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2009. С.18–19.

в П-логике мы получаем только невозможность оценить их относительный вклад в поведение. Мы привели в тексте стимульный материал в том числе для того, чтобы продемонстрировать невозможность построить по правилам П-логики рассуждение о субъекте, контролирующем свое поведение как нечто логически отдельное от себя.

В П-логике некорректно сравнивать поведение одного и того же человека в одной и той же ситуации в разные моменты времени. Процессы не «во времени». Любой процесс, связывающий «Я» и мир, предполагает другой процесс, в котором «Я» – действующий, а не претерпевающий. И наоборот. Действующий и претерпевающий легко «меняются местами», ведь разные процессы параллельны, они никак не взаимодействуют. Если я боюсь чего-то, я, несомненно, могу и разгневаться. Как это ни странно для носителя культуры с нормативной С-логикой. Мир – течение всех процессов. В гневе как процессе, связывающем мое «Я» (действующее) с тем, на что я гневаюсь (претерпевающее), нет никакого противоречия страху, параллельно связывающему пугающий меня предмет (действующее) и мое «Я» (претерпевающее). Гнев и страх для С-логического сознания гипотетического внешнего наблюдателя при этом сохраняют свои характеристики стеничной и астеничной эмоции. Но «изнутри» П-логического сознания они параллельны. Сознание «само» выводит один процесс в центр себя, а другой отправляет на периферию. Примерно так, как это описывают психоаналитики.

Подавленные воспоминания и связанные с ними аффекты стали центральным объектом психоаналитического изучения. Высвобождение репрессированного представлялось основной терапевтической задачей. Даже сейчас большинство динамически ориентированных методов направлено на то, чтобы докопаться до забытых воспоминаний и получить понимание реального прошлого, хотя большинство аналитиков признает, что реконструкция прошлого всегда приближительна, и эта работа напоминает больше создание (заново) правдоподобной истории, чем восстановление исторических фактов¹.

Субъект из обсуждаемого примера – претерпевающее страха и действующее гнева. Но зачем ему «собирать» этих претерпевающее и действующее в одного «целостного субъекта» в своем сознании? Действующее страха и претерпевающее гнева ему тоже незачем осмысливать как «один и тот же объект» мира, они выводятся из разных процессов, из разной первичной данности. Достаточно «пере-

¹ Мак-Вильямс Н. Психоаналитическая диагностика: Понимание структуры личности в клиническом процессе. М.: Класс, 2001. С. 387.

ключиться» со страха на гнев или с гнева на страх. Множественности миров не возникает, ведь процессы не взаимодействуют. В поисках названия для описываемого переключения как такового мы пока не нашли лучшего обозначения, чем «активность».

В С-логике осмысления приведенный пример переключения между гневом и страхом вполне обоснованно может рассматриваться как эмоциональная регуляция – одна из трех подсистем контроля поведения – в соответствии с принципом то же иначе. Так П-логика открывает нам новые возможности изучения регулятивных функций.

Субъективность

Далее переходим от активности к субъективности П-логического осмысления. Проиллюстрируем субъективность эмпирически. В одном из заданий нашего исследования разные испытуемые с примерно одинаковой частотой выбирали два рассуждения в П-логике, приводящие к противоположным выводам:

П- Аня отказывается от лечения, когда видит, что лечение ухудшает состояние сына. Прививка ухудшила состояние сына. Поэтому Аня откажется от прививки.

П+ Аня соглашается на лечение, когда рассчитывает, что лечение защитит здоровье сына. Аня рассчитывает, что прививка защитит здоровье сына. Поэтому она сделает прививку.

Как такое возможно? Весь наш опыт как носителей С-логической культуры категорично требует найти «единственно верный» ответ, прийти к согласию и «общему мнению». И «общее мнение» логически неизбежно оказывается «одинаковым», или даже «одним и тем же мнением», что удивительно, если вдуматься. Как разные люди с разным сознанием могут «иметь одно и то же мнение»? Интерпретируя приведенный выше эмпирический факт в С-логике, мы можем объяснить его различиями индивидуального опыта, который испытуемые «привносили» в исследование. И это объяснение можно считать верным. Но описанная выше активность субъекта в П-логике позволяет дать другое объяснение.

Аня смотрит на мир и видит в мире нечто – процесс защиты или процесс ухудшения. Не так важны действующие и претерпевающие. Важен процесс. В мире Аня может увидеть любой из этих двух процессов (мир – течение всех процессов). Тогда видение Ани «определяется самим видением» – тем, на какой процесс Аня смотрит.

Здесь необходима оговорка. Процесс, о котором мы говорим в П-логике, – далеко не то же самое, что хорошо знакомые отечественным психологам действие и деятельность. И не то же самое, что мы привычно называем психическим процессом. Но вопрос терминологии требует подробного обсуждения. Пока нам достаточно избежать ошибочного отождествления омонимичных, но логически разных терминов.

Для С-логики такое восприятие мира Аней оказывается «неверным» («субъективным»), Ане неявно предписывается прийти к постоянству объекта и его «верному» («объективному») восприятию. Но зачем Ане такое восприятие? Какие возможности оно предоставит Ане для решения вопроса о вакцинации сына? Почти никаких. Как ни странно, «субъективное» восприятие предоставляет Ане гораздо больше возможностей решения обыденно-практической задачи вакцинации.

Проиллюстрируем этот момент примером из официальной медицинской документации к действующему фармакологическому веществу Эсциталопрам (Escitalopram). Нам важна логика рассуждений, а не препарат, поэтому действующее вещество выбрано не потому, что относится к широко используемым в педиатрии. Вещество выбрано по наличию в официальной инструкции четких рекомендаций по использованию данных плацебо-контролируемых исследований (т.н. «доказательной медицины»).

Следует иметь в виду, что данные о побочных эффектах, полученные в плацебо-контролируемых исследованиях, не могут быть использованы для прогнозирования возникновения побочных эффектов в обычной медицинской практике, т.к. состояние пациентов и другие факторы могут отличаться от тех, которые преобладали в клинических испытаниях... Однако приведенные цифры дают врачу представление об относительном вкладе самого вещества и других факторов (не связанных с ЛС) в развитие побочных эффектов при применении ЛС в популяции¹.

Из описания видно, что у Ани, как и у педиатра, психологическая сложность возникнет не из-за «субъективности» их восприятия, а из-за «объективной» сложности мира. Строгое плацебо-контролируемое доказательное исследование любого препарата бесполезно. Оно

¹ Эсциталопрам (Escitalopram) // Энциклопедия лекарств и товаров аптечного ассортимента [Электронный ресурс]. URL: https://www.rlsnet.ru/mnn_index_id_3277.htm (дата обращения: 28.08.2019).

помогает исключить применение препаратов, не дающих лечебного эффекта или дающих слишком сильные побочные эффекты. Но любое доказательное исследование даст лишь обобщенные оценки вероятности побочных эффектов в исследованной выборке и не даст никаких указаний на тот процесс, который следует увидеть Ане и педиатру при решении вопроса о вакцинации уникального ребенка Ани. Аня и педиатр могут видеть разные процессы, тогда возрастает вероятность эмпирически фиксируемого конфликта. Заметим, что конфликт для П-логики не будет конфликтом Ани с педиатром. Для П-логики изменится течение одного или нескольких процессов, связывающих Аню и педиатра. Субъективность П-логического осмысления «разрешает» Ане и педиатру договориться и видеть один процесс, принимая совместное решение.

Именно субъективность П-логического осмысления, логически связанная с активностью, позволяет Ане и педиатру «внести субъективную определенность» в «объективно неопределенную» ситуацию решения. Объективное С-логическое осмысление ориентирует стороны на жребий или уводит в бесконечный поиск оснований для действия. Но во время С-логического поиска оснований ребенок живет, растет, контактирует с возбудителями различных заболеваний, в том числе вакциноконтролируемых... Так почему бы Ане не принять субъективное решение? Объективная С-логика медицины как бы «сама предоставляет место» субъективному (но вполне рациональному) решению Ани и педиатра, сконструированному в П-логике, для которого не обязательно понимание Аней основ иммунологии и эпидемиологии. Маловероятно, что Аня, если она не медик, сможет легко освоить эти дисциплины.

Пациенты, как правило, не ждут от нас долгих и нудных экскурсов в мир иммунологии. Большинство из них понятия не имеет, что такое «хемотаксис полиморфноядерных нейтрофилов» или «изменение иммунорегуляторного индекса». И, наверное, не стоит тратить часы на объяснение им этих понятий¹.

Активность (для С-логики это дееспособность, вменяемость, контроль поведения) субъекта в П-логике, как мы видим, связана с его субъективностью. И активность, и субъективность выво-

¹ Ильина С.В., Намазова-Баранова Л.С., Баранов А.А. Вакцинация для всех: простые ответы на непростые вопросы: руководство для врачей. М.: ПедиатрЪ, 2016. С. 53.

дятся из П-логики осмысления. Выведа их, мы обнаруживаем ве-ские логические основания анимизма, описанного Е.А. Сергиенко, Е.И. Лебедевой, О.А. Прусаковой¹. Между пониманием физического и социального миров вовсе нет непреходимой границы. Современная психология, основанная на С-логике, ясно показывает, что оба мира осваиваются ребенком во взаимодействии и через взаимодействие. И освоение продолжается в течение всей биологической жизни индивида, развитие протекает далеко не линейно и не одномерно.

...«Реалистическую» позицию ребенка по отношению к вещам нужно отличать от объективной. Основное условие объективности, по его (Пиаже. – А.С., В.С.) мнению, – полное осознание бесчисленных вторжений «я» в каждодневную мысль, осознание многих иллюзий, возникающих в результате этого вторжения (иллюзии чувства, языка, точки зрения, ценности и т.д.). В реализме выражается парадокс детской мысли: ребенок одновременно ближе к непосредственному наблюдению и более отдален от реальности; ребенок одновременно находится ближе к миру объектов и дальше от него, чем взрослые².

...Вторичные ошибки – косвенный продукт деятельности, которая, как правило, ведет к уменьшению ошибок. Существование вторичной иллюзии можно продемонстрировать на таком примере. Испытуемому через тахистоскоп предъявляется круг диаметром 20 мм рядом с другим диаметром 28 мм. Как только достигалось запечатление, на тех же местах предъявлялись два круга, диаметр каждого равнялся 24 мм. Круг, замещающий круг в 20 мм, переоценивался по контрасту, а круг, замещающий круг в 28 мм, недооценивался тоже по контрасту. Эта иллюзия с возрастом увеличивается... Мальши 5–8 лет делают меньше переносов во времени – у них иллюзии слабее, а у взрослых иллюзии более сильно выражены. У взрослых иллюзия угасает под влиянием упражнения, повторения. У ребенка эта иллюзия длится более продолжительное время³.

Полученные Подгорецкой факты, развенчивающие непогрешимость «взрослого» логического аппарата, особенно в сравнении с интеллектом маленького ребенка, вновь остро ставят проблему «обучение и развитие». Данные Подгорецкой, однако, не противоречат концеп-

¹ Сергиенко Е.А., Лебедева Е.И., Прусакова О.А. Модель психического как основа становления понимания себя и другого в онтогенезе человека. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2009.

² Обухова Л.Ф. Концепция Жана Пиаже: за и против. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1981. С. 27.

³ Там же. С. 117.

ции Пиаже. Можно предположить, что ее испытуемые, люди с высшим образованием, находились на уровне формальных операций, но встречи с новой, необычной задачей вызвали у них трудности, которые уже были преодолены на предшествующих стадиях развития интеллекта. Если бы отобранные Подгорецкой задачи не носили характера своеобразных тестовых испытаний, что почти всегда чревато возможностью вынесения неправильного диагноза, а были бы из области, близкой к области профессиональных умений испытуемых, их интересов и компетенции, результаты, по-видимому, были бы иными¹.

Проекция субъектом себя на «объективный» мир – далеко не только негативное проявление «психологических проблем», как можно подумать при поверхностном знакомстве с психоанализом, детально разработавшим это понятие. Сами психоаналитики подчеркивают необходимость проекции как одного из механизмов психологического функционирования здорового, «правильного» психического развития с самого раннего возраста, как считают Д. Винникотт² и Н. Мак-Вильямс³. Психоанализ убедительно показывает: не так уж важно, «я пугаюсь» или мир «на самом деле» опасен. Гораздо важнее регуляция субъектом переживания страха, позволяющая ему разумно действовать. Такая регуляция, судя по многим эмпирическим данным, возможна для большинства субъектов в большинстве ситуаций.

Добавив к активности П-логического осмысления связанную с ней субъективность, мы расширяем сферу возможностей, предоставляемых П-логикой. Активность аргументирует возможность исследования регулятивных функций, субъективность показывает возможность исследования когнитивных.

Нейтральность

Перейдем к нейтральности. Ранее мы уже отмечали⁴ затруднительность использования в суждении по правилам П-логики привычных нам как носителям культуры, основанной на С-логике, оценочных

¹ Обухова Л.Ф. Концепция Жана Пиаже: за и против. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1981. С. 151–152.

² Винникотт Д.В. Маленькие дети и их матери. М.: Класс, 1998.

³ Мак-Вильямс Н. Психоаналитическая диагностика: Понимание структуры личности в клиническом процессе. М.: Класс, 2001.

⁴ Солондаев В.К. Психологические аспекты процессуальной логики // Вопросы философии. 2019. № 2. С. 41–47.

понятий «хорошо» и «плохо». Неслучайно этика ислама предлагает гораздо более сложную категориальную структуру оценки поступков. И здесь много интересного для психологии.

Мы просто не можем прийти по правилам рассуждения в П-логике к выводу о том, что мама, отказывающаяся от вакцинации ребенка, – «плохая мама», которая «недостаточно заботится о здоровье ребенка» (в более мягкой, но лишь на первый взгляд, формулировке). Такие выводы или послышки ясно укажут нам на нарушение правил П-логики, для которой реальны лишь процессы, а не свойства вещей. По отношению к «самой маме» мы всегда нейтральны, мы лишь фиксируем те или иные процессы, в которых мама, принимающая решение о вакцинации, может оказаться как действующим, так и претерпевающим. Мы можем также проследить и предвидеть сцепления разных процессов, у которых совпадают действующие и претерпевающие.

Рассмотрим пример коммуникации. Вчитаемся внимательно в аргументированные теоретически и эмпирически суждения Д. Дернера:

Дело не в «восточной мудрости»... Мы должны понять, что у мероприятия всегда существует «мертвое» время, прежде чем оно начинает действовать. Мы должны научиться улавливать временные структуры. Мы должны понять, что события имеют не только непосредственный эффект, но и отдаленные последствия.

Мы должны понять, что в сложных системах человек не может делать что-то одно, а делает сразу многое, хочет он того или нет. Мы должны научиться обращаться с побочными эффектами, помнить, что последствия наших решений и заключений могут проявиться там, где мы никак их не ожидали¹.

Авторы настоящей книги готовы согласиться с тем, что не каждое мероприятие вызывает мгновенный эффект. Категорично согласиться с тем что «у мероприятия всегда существует “мертвое” время, прежде чем оно начинает действовать», как пишет Д. Дернер, нам сложнее. Уронив чашку, например, мы не зафиксируем «мертвое» время. Чашка разобьется (или не разобьется) почти мгновенно. Дальше мы снова готовы соглашаться. Отдаленные последствия того, что мы разбили любимую чашку кого-то из членов своей семьи, тоже легко себе представить. Можно согласиться с тем, что мы одновременно убираем осколки разбитой чашки (чтобы не порезаться) и скрываем событие от хозяина чашки (чтобы не огорчить его) – человек «делает сразу

¹ Дернер Д. Логика неудачи. М.: Смысл, 1997. С. 235.

многое, хочет он того или нет», как пишет Д. Дернер. Вполне вероятно, что хозяин разбитой нами чашки проявит свои эмоции в самой неподходящей (на наш взгляд) ситуации – «последствия наших решений и заключений могут проявиться там, где мы никак их не ожидали», как пишет Д. Дернер. Основные мысли автора понятны.

Но вот соглашаться с тем, что «мы должны...», как пять раз повторяется в цитате, авторам уже не хочется. И от перевода немецкого глагола *sollen* в структуре предложения как «нам нужно» вместо «мы должны» эмоциональное впечатление не меняется.

На педиатрическом материале это явление описал Д. Винникотт:

Мне кажется, нет худшего способа оскорбить женщину, желающую кормить грудью своего ребенка и пришедшую к этому естественным путем, чем сказать ей то, что считают вправе говорить некоторые доктора и патронажные сестры: «Вы должны кормить грудью».

Будь я женщиной, мое намерение сразу бы в корне переменялось. Я бы ответил: «Прекрасно, тогда я не стану кормить»¹.

Как мы видим, сообщение закономерно передает адресату выраженное текстом содержание и эмоциональный подтекст. Мы не говорим о единственности эмоционального подтекста, а лишь указываем на его присутствие в сообщении. От того, что эмоциональный подтекст по-разному воспринимается (или привносится в сообщение) разными получателями, самим получателям «ничуть не легче».

Что произойдет с мамой, которая не задумывалась о возможности неизлечимых заболеваний своего «функционально здорового» на момент обращения ребенка, когда педиатр расскажет ей о полиомиелите и его последствиях? Педиатр вполне может это сделать в соответствии с принципом информированного добровольного согласия на вакцинацию от полиомиелита. А в конце своего рассказа педиатр «между прочим» сообщит маме, что вакцинация от полиомиелита проводится живой культурой вируса...

Вполне вероятно, что в описанной ситуации мама сразу откажется от вакцинации. Дальнейшие действия мамы и педиатра будут связаны с характером коммуникации между ними. Педиатр может построить примерно такое рациональное сообщение: «Всем детям в садике делают прививку. Ваш ребенок ходит в садик. Вашему ребенку нужно сде-

¹ Винникотт Д.В. Маленькие дети и их матери. М.: Класс, 1998. С. 23.

лать прививку». Как показали наши исследования¹, многие врачи действительно так строят сообщения. Поэтому мы включили рассуждение в методику исследования. И ни один (!) из испытуемых не согласился с ним. Хотя рассуждение логически и профессионально корректно.

Мама может начать настаивать на том, что ее ребенок «не совсем здоров» – не настолько здоров, чтобы давать ему пугающую вакцину с живым вирусом, вызывающим тяжелое заболевание. Если педиатр согласится с мамой, ему придется «рисовать» несуществующий диагноз, обходя возникающие при этом сложности профессиональной аргументации и ставя под угрозу свою профессиональную компетентность. Если педиатр «усилит» свою аргументацию негативными оценками личности мамы («Что же Вы, своему ребенку болеть желаете?»), он рискует получить психологически закономерный скандал при полной бессодержательности претензий сторон для заведующего поликлиникой, вынужденного разбирать обращение возмущенной мамы.

В качестве возможного варианта С-логика предоставляет педиатру вариант скрыть от мамы часть информации о вакцине и заболевании. Ведь законодательство говорит об информировании «в доступной форме». Но как будет чувствовать себя педиатр? Опыт исследований одного из авторов, проведенных совместно с сотрудниками кафедры поликлинической педиатрии и факультета последипломного образования Ярославского государственного медицинского университета, показывает, что педиатр будет чувствовать существенный психологический дискомфорт, осознавая свое намерение ввести маму в заблуждение.

Другой вариант заключается в том, что педиатр перестроит собственные представления о профессиональной этике так, чтобы считать допустимым сокрытие «несущественной» информации о вакцине. Этот путь ведет к тому, что в научной литературе считается началом неврозогенеза. Информация о живой вакцине против полиомиелита – весьма существенная. Врач хорошо знает, что живая вакцина требует изоляции ребенка, который отклоняется от графика вакцинации других детей своей группы в детском саду. И реальное соблюдение мамой ограничений важно.

¹ Черная Н.Л., Солондаев В.К., Конева Е.В., Баторшина С.Е. Пути достижения комплаентности между субъектами вакцинального процесса // *Мать и дитя в Кузбассе*. 2016. № 3 (66). С. 25–29.

Черная Н.Л., Солондаев В.К., Конева Е.В., Баторшина С.Е., Дадаева О.Б. Вынужденное решение родителей о прививке как психологическая «почва» антивакцинальных установок // *Вопросы современной педиатрии*. 2016. Т. 15. № 2. С. 168–174.

П-логика здесь предлагает педиатру на выбор два варианта рассуждения, которые он может рассмотреть вместе с мамой.

Вариант «за прививку»: мама соблюдает рекомендации врачей в тех случаях, когда считает, что врачи помогают ребенку. Мама считает, что прививка поможет ребенку, поэтому согласится.

Вариант «против прививки»: Мама нарушает рекомендации врачей, когда считает, что врачи навредят ребенку. Мама считает, что прививка навредит ребенку, поэтому откажется.

Оба приведенных рассуждения взяты из методики нашего исследования, испытуемые соглашались с ними с примерно равной частотой. Даже если мама выбирает вариант «против», у педиатра сохраняется возможность диалога. Можно рассматривать основания, по которым мама считает, что прививка повредит ребенку, и оспаривать их. При этом вопрос об оценках компетентности мамы в вопросах вакцинопрофилактики не ставится. У каждой стороны диалога свои задачи и своя компетентность. Чтобы выработать решение, маме необходимо принять в качестве посылки рассуждения одно из двух: либо «врачи помогают», либо «врачи вредят». Мама активна, ее выбор (врачи либо помогают, либо вредят) субъективен. Мама с полным основанием считает, что сама распоряжается своим мнением, а потому может позволить педиатру себя переубедить. Либо мама относительно спокойно откажется от вакцинации «под свою ответственность», не вступая в конфликт с педиатром.

Как мы видим, П-логика открывает перспективы не только для фундаментальных исследований безоценочной коммуникации, но и перспективы прикладных исследований в тех сферах, где эмоциональная значимость существенно влияет на общение.

Полученные эмпирические результаты позволяют нам в первом приближении аргументировать перспективы использования П-логики в исследованиях регулятивной, когнитивной и коммуникативной функций или подсистем, которые Б.Ф. Ломов выделял как основные составляющие психики в целом¹.

Конечно, намеченные перспективы аргументированы только предварительно. Конечно, их необходимо разрабатывать теоретически и эмпирически. Но авторы и намеревались сделать первый шаг: обозначив возможное направление, пригласить научное сообщество к его разработке.

¹ Ломов Б.Ф. Методологические и теоретические проблемы психологии. М.: Наука, 1984.

ФИЛОСОФСКИЕ ТРАДИЦИИ

А.В. Парибок

(Российский университет дружбы народов)

ВЕДУЩИЕ ФИЛОСОФСКИЕ ТРАДИЦИИ ЕВРАЗИИ: ЛИНГВОКУЛЬТУРАЛЬНЫЙ ПОДХОД¹

Ведущие философские традиции Евразии фактически совпадают до XVIII в. с философскими традициями всего человечества, ибо северная арабская Африка, давшая миру несколько видных философов, была с VII в. и осталась в культурном отношении по сей день частью Передней Азии. И вряд ли нужно доказывать, что философская традиция может возникнуть и существовать не иначе как в крупной цивилизации. Так что по объему понятия «философские традиции Евразии» и «цивилизации Евразии» сильно пересекаются. В известной книге Рэндалла Коллинза выделены в эпохах до модерна (а) Греция, Древний Китай, Индия; (б) буддийский и конфуцианский Китай, Япония, исламская, иудейская и христианская традиции.

Из них греческая философия и ее более поздний латиноязычный вариант, индийская и древнекитайская полностью взаимно независимы и самобытны. Христианская представляет собою результат прививки к эллинской методологической и понятийной основе ближневосточных, древнееврейско-арамейских по первоначальным языкам и не философских, а религиозных ценностей и смыслов, ставших неременным ориентиром западноевропейской философии вплоть до модерна. Иудейская философия сначала была весьма близко связана с

¹ Это моя часть совместной с Р.В. Псху статьи, подготовленной в рамках Соглашения между Министерством науки и высшего образования РФ и Российским университетом дружбы народов № 075-15-2021-603 по теме: «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии». Публикация выполнена при поддержке Программы стратегического академического лидерства РУДН.

Первая публикация: От сравнительной к межкультурной философии: коллективная монография / под ред. М.Т. Степанянц; М.: Наука. 2022.

греческой (Филон Александрийский), а после VII века с арабской; на этом языке написан даже ряд видных трудов классиков данной традиции. Арабоязычная философия VII–XVI вв. представляет собою интеллектуальное пространство взаимного учета и полемики одной школы, преимущественно ориентированной на эллинское наследие (*фальсафа*), с прочими самобытными – каламом, теоретическим суфизмом, исмаилизмом, ишракизмом. То есть здесь, как в случае патристики, схоластики и ранней новоевропейской философии, налицо результат взаимодействия двух независимых традиций. Это же имеет место и в Китае после рецепции им, начиная со II в., индийского буддизма и его философии. Буддийские философские школы (*тяньтай*, *хуаянь* и др.), развитые китайскими буддистами, полемизируют с местными даосскими и конфуцианскими, по ходу чего развиваются и взаимно обогащаются. Японская философия – не что иное, как островной вариант послепобуддийской китайской, во многом (но не полностью) даже по используемому языку. К почти полному охвату Коллинзом материала нам остается добавить только тибетскую философию (IX – начало XX в.), оставленную им почти без внимания. По происхождению она представляет собою переводной вариант одной, а именно буддийской, группы индийских философских школ, но после XIII в. мыслящее сообщество тибетцев утратило связь с Индией и развивалось самостоятельно, породив ряд школ с обновленной проблематикой.

Итак, исторические данные однозначно свидетельствуют в пользу того, что цивилизационных регионов, в которых независимо возникло философское мышление, только четыре. Классических языков порождения и выражения мысли, которые мы ниже указываем в скобках, вдвое больше. Это Средиземноморье (с древнегреческим и латынью), Ближний Восток (с еврейским и арабским, много позже и только отчасти с персидским), Южная и Центральная Азия (с санскритом и тибетским) и Дальний Восток (древнекитайский, *вэньянь*, отчасти японский). И эти же самые регионы дали рождение четырем предельно мощным цивилизациям, существующим и поныне: Большой Западной, Афроазиатской, Южноазиатской и Дальневосточной. С контактами этих цивилизаций связаны и самые масштабные в истории человечества проекты перевода интеллектуальных, в том числе философских, текстов в эпоху до модерна, а именно перевод с санскрита на китайский (II–VII вв.) библиотеки буддийских сочинений; перевод сходной по составу библиотеки с санскрита на тибетский (VIII–XIII вв.); функционирование «Дома мудрости» в Багдаде (IX в.), резуль-

татом чего стала библиотечка переводов на арабский с греческого и сирийского. По нашему убеждению, все четыре цивилизации должны быть признаны равно интеллектуально отличными одна от другой, в том числе и на фоне вторичных плодотворных контактов, отмеченных выше (единственный философский регион, неизменно остававшийся полностью независимым, – это санскритоязычная мысль Индии). Тем самым всякое противопоставление в философии «Востока» и «Запада» устарело навсегда.

Языковая среда осуществления философской мысли является одним из виднейших направляющих ее развитие факторов. Помимо существенных свойств 1) естественно сложившегося языка народа или народов, оказавшихся центром формирования сначала цивилизации, а затем и ее философии, надо учитывать и 2) наличие или отсутствие рефлексии о языке в соответствующей культуре. По признаку (1) различаются а) индоевропейские языки Запада и Южной Азии; б) семитские языки Передней Азии; в) изолирующий китайский язык и структурно близкий, а также отдаленно родственный ему тибетский язык, ставший, впрочем, носителем мышления, развитого на санскрите. Все три группы языков радикально отличны по структуре.

Признак (2) позволяет отличить Запад от Южной Азии. На Западе сначала развилась практика стремящегося к строгости рассуждения и ее рефлексия – наука логики, основанная Аристотелем, а языкознание было изобретено много позже. В связи с этим воззрения античности на язык были нередко зависимы от логических конструкций, а языковое выражение само по себе часто оставалось в философии без должного внимания. В Индии, напротив, поразительные достижения строгой лингвистики (с VI в. до н.э.) опередили и философию как таковую, и тем более построение науки логики на ряд столетий, в силу чего нередко философам бывало достаточно просто произвести гипостазирование некоторых важных грамматических фактов, чтобы получить глубокую философему.

Так, выделение древнеиндийскими лингвистами смыслов и категориальных денотатов санскритских падежей позволило школе ньяя в V в. предложить работающую онтологическую модель, в которой присутствуют не только субъекты и объекты (вещи), как то привычно на Западе, но и орудия, соответствующие Хайдеггеру понятию *Zeug* (переводят «утварь»), а также введено тело как онтологическое место познания и, наконец, акты. И все это благодаря осмыслению значений соответственно именительного падежа, гипостазируемого по значе-

нию как онтологический субъект, винительного (объект в онтологии), инструментального (орудие, *Zeug*), местного (онтологизация тела как места мысли) и глагола (акт).

Конституирующая черта семитского языкового строя, а именно прозрачность слово- и формообразования от глагольных корней, подтолкнули цивилизационно-специфичное мышление народов-носителей к осмыслению действительности через категорию действия (или процесса), а не через субстанции, как на Западе, а коль скоро действие в собственном смысле не отделимо от воли и разума, то существа, а далее прежде всего Существо, то есть Бог, а не косная западная «сущность» (термин восходит к обыденному греческому слову со значением «имущество, пожитки»), не случайно оказывается в центре философствования.

Дальневосточная языковая среда в силу крайней скудости (в тибетском) или полного отсутствия (в вэньяне) словоизменения и словообразования, которое в вэньяне сводится к основосложению (по моделям типа «идти-прыгать» = «хромать» или «сухой+абрикос» = «урюк»), не дает средств оформить категориальное мышление лексемами, как то удалось в остальных трех цивилизациях. Потому оперативной единицей мысли на Дальнем Востоке стало простое высказывание, а его гипостазируемым в мире прообразом – типовая ситуация. Если на Западе расцвели занятия по классификации сущностей, преимущественно опиравшиеся на дихотомии (ср. Порфирия), то в Китае в «И-цзине» были расклассифицированы ситуации. А на следующем, завершающем, шаге философского обобщения на Западе мышление породило сущность сущностей – философского Бога, на Переднем Востоке – предельного деятеля, то есть семитского монотеистического Бога как константу не только религии, но и философии, а на Дальнем Востоке – Дао как абсолютно не формализуемую смену одной формальной ситуации (например, «выжидать») другую (например, «маневрировать»).

Наконец, каждая из этих великих цивилизаций исторически однозначно характеризуется своим типом развитого письма, ведь не что иное, как письмо, являлось везде первым и неизменным предметом обучения подрастающего поколения элиты в школах. На Западе – буквенно-алфавитное письмо; в Афразийской цивилизации – консонантное, не являющееся буквенным. В Южной Азии – строгая фонетическая транскрипция, учитывающая разную функцию согласных и гласных (именовать это письмо разновидностью слогового – распространенное недоразумение). Наконец, на Дальнем Востоке – морфемное

письмо. Письмо потому представляет собою величайшее культурное достижение, что оно соединяет в себе три семиотические среды оперирования смыслами: слуховую (текст оглашается), зрительную (он читается также и беззвучно, про себя, и виден, сразу являя смысл) и моторную (его пишут). Четыре типа систем письма ощутимо по-разному осуществляют это соединение, а потому мышление у устойчиво грамотного представителя любой из четырех цивилизаций, по ходу всего образования начиная с первого класса школы, создавалось и развивалось по-разному, что несомненно отложило глубокий отпечаток на все сферы высокой культуры, в том числе и на философию. Закончим мы, предложив свое межкультурное обобщение понятия философии. Западный вариант, впервые сформулированный Аристотелем и удержанный вплоть до Хайдеггера, видит специфику метафизики, т.е. первой философии, в размышлениях о бытии и сущем. Но теперь его можно признать лишь цивилизационно-специфичным, не всеобщим. Центрального интереса к бытию нет ни в арабской, ни в индийской, ни в дальневосточной мысли. Вот определение философии, годящееся для любой цивилизации. Философия – это систематическая форма высшей интеллектуальной деятельности в речи и текстах, цель которой – рефлексия и уяснение всего универсума смыслов и деятельностей (с учетом объектов, сред, инструментов и пр.) данной цивилизации.

А.В. Парибок

(Российский университет дружбы народов)

СМЫСЛ СЛОВА И ДЕНОТАТ СЛОВА. О РАСХОЖДЕНИИ ГРЕЧЕСКОЙ И ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИЙ В РАЗНЫХ НАПРАВЛЕНИЯХ¹

На материале пассажей из двух диалогов: греческого «Гипшия большего» и палийских «Вопросов Милинды» рассмотрено несходство вопрошаний в греческой и индийской философиях. В силу различия цивилизационно специфичных схем рациональности греки ищут связанный со словом идеальный объект, расширяя правила пользования родным языком и не вполне это замечая, индийцы же задают вопрос о способе данности названной словом вещи, убеждаясь, что ее в мире нет. Эти подходы не соединимы в одном дискурсе и вряд ли были взаимно понятны.

Как Греция, так и Индия породили свои самобытные интеллектуальные традиции, живые по сей день. Первую традицию сами греки спустя век после ее изобретения назвали философией. Чтобы не утяжелять дальнейшее изложение санскритом, я буду этим термином называть и традицию индийского мышления. Желательно лишь помнить, что обе традиции – это сложные формы умственной деятельности, общения, фиксации в текстах и обучения, и невероятно, чтобы нечто сложное было изобретено дважды тождественным образом.

¹ Работа подготовлена в рамках Соглашения между Министерством науки и высшего образования РФ и Российским университетом дружбы народов № 075-15-2021-603 по теме: «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии. Ее публикация выполнена при поддержке Программы стратегического академического лидерства РУДН.

Первая публикация: Материалы XXVI чтений памяти И.М. Тронского «Индоевропейское языкознание и классическая филология – XXVI». СПб. : ИЛИ РАН, 2022. Ч. 1. 674 с. Ч. 2. С. 911-923.

Греки пришли в Индию с Александром, а после него эллинистическое культурное присутствие закрепилось на индийском Северо-Западе и сопредельных территориях в эпохи Греко-Бактрийского, Индо-Греческого царств и Кушанской империи, т. е. до III в. н.э. К примеру, первый исторический стиль буддийской скульптуры, т. н. гандхарский, с изобразительной стороны всем обязан грекам. Тем не менее, *философских* взаимовлияний и заимствований от греков к индийцам или в обратном направлении до сих пор так и не удалось доказать, несмотря на усилия исследователей. При этом в палийской «Милиндапанхе» («Вопросах Милинды» [Voprosy Milindy 2019]; могущие интересовать нас части этого сочинения относятся к эпохе заката Индо-Греческого царства), единственном индийском философском тексте, где фигурирует грек, государь Милинда (Менандр), есть ряд следов культуры эллинизма¹ и даже выявлена искусная имитация на языке подлинника приемов и норм эллинистической периодической речи (Paribok 1997: 195–203). Поэтому хотелось бы найти какие-то соображения, поясняющие взаимную философскую невосприимчивость двух философских традиций. Этим мы и займемся.

Философия рождается в культуре, уже обретшей значительную степень зрелости и деятельностного своеобразия, и не она их создает. Мыслители, склонные по складу задаваться предельными вопросами, например об ἀρχή, задают их, находясь в определенном семантическом и ценностном поле и пользуясь ресурсами родного языка. И то, и другое не принадлежит к области очевидного в другой культуре, в которой вопрошание о важном и абстрактном натолкнется на иные, естественные для себя предметы интеллектуального интереса. Это обстоятельство как препятствовало взаимному интересу традиций, так и затрудняет удачную постановку задач и выделение главного в исследованиях².

¹ Ср. калькирование др.-греч. термина γράμματοδιδάσκαλος в пали lekhācharaṅga- (Kazansky, Kryuchkova 2002: 407–418), а также предложенное Н.Н. Казанским отождествление имени учителя Тишья с Тисием, автором греческого учебника, чье имя наряду с Кораксом упоминает Цицерон.

² К примеру, в устрашающе эрудированной статье В.Н. Топорова [Toporov 1972: 51–68] мы находим много интересного материала по мифологическим предфилософским параллелям индийской школы мадхьямака с греческими элеатами, но оставлено без внимания самое, на мой взгляд, существенное: Зеноновы апории, касающиеся движения, трактуют его мыслимость, тогда как индийцев занимает возможность корректного описания его в речах (Nagarjuna 2021: 80–81), из чего они и готовы сделать вывод о реальности или нереальности движения. Но различие речи и мысли для греков в качестве фундаментального не характерно, в отличие от индийцев. И напротив, Парменидово бытие несколько не интересно индийским философам.

О логосе как действительности греческой жизни

Главнейшую черту древнегреческой культурной среды лучше всего, по моему убеждению, описал и охарактеризовал М.К. Петров (Petrov 1991; 1995; 1997). Согласно его концепции, центральное место в этой культуре занимал логос, при этом первоначально вовсе не как термин или понятие философии, что и до Петрова было общеизвестно, но как черта действительности греческой жизни. Это не что иное, как норма и обыкновение прибегать к рассудительному совместному обсуждению трудного предмета, представляющего всеобщий интерес, для которого не существует экспертов. Например, таковы возможный закон или война. Дальнейшие рассуждения уже принадлежат мне. Получается, что логос – это специфическое коллективное применение сочетания двух способностей: к мышлению, как к управляемой работе ума с содержаниями, и к речи по поводу этих содержаний. Речь при этом подвергается двум ограничениям. Во-первых, в логосном ее использовании запрещено пользоваться средствами, которые возбуждают страсти: не положено льстить, страшить, злить, распалить алчность, пробуждать печаль и пр. Всем ведь было известно, что при любом душевном волнении люди хуже соображают, что мешает рассудительному обсуждению. Этот критерий впоследствии отделил философию, как важную практику логоса, от риторики. Во-вторых, ситуация обсуждения опирается на допущение, что тотального эксперта по обсуждаемой теме нет, иначе достаточно было бы просто найти его, выслушать и послушаться (Kazansky, Kryuchkova 2008: 48–51). Поэтому запрещены также запелляционные авторитетные высказывания и отдача распоряжений, если не считать процедурных распоряжений председательствующего, когда он есть. Учет этого требования виден в правилах штабных обсуждений в армиях: старшие офицеры высказываются последними. Требование было чрезвычайно насущным в эпоху, когда еще было живо наследие родового строя с его почтением к старшим в роду. И по современным наблюдениям над народами, лишь недавно вышедшими из этого уклада, в присутствии старших уважаемых лиц младшие как по команде робеют, глупеют и утрачивают способность думать и говорить, что надумали¹.

¹ Личные сообщения моих знакомых, которых приглашали в страны СНГ учить местных мышлению.

Далее, логосной речи присуща особая черта координации и параллельного нормирования хода представлений и высказывания речей. Это ее отделяет от поэзии, для которой характерно и существенно много-многозначное соответствие речи и ее содержания. Можно понять значения всех слов, скажем, в трех идущих подряд строках стихотворения, понять синтаксическую конструкцию, но если это словесное множество не превратилось в душе и уме читателя в единство образа, то стихи не поняты. Логосная речь, напротив, *прозаична* по своему принципу. (1) Один объект мысли находится перед умственным взором размышляющего, и он сообщает о нем в слове или группе слов. (2) Затем этот объект им в уме характеризуется, что он тут же высказывает другой группой слов. Например, (1) «весна 2022 года в России» (2) «была поздней и холодной». Заметим, что это не что иное, как суждение, и оно, таким образом, есть неделимая единица рассудительной речи.

И наконец, объемлющая черта логоса как занятия. Пока мы в него погружены, нам не следует ничего делать из того, что обсуждается. Иначе мы бы уже именно это и делали, обсуждать было бы излишне. Разумная жизнь, соотносясь с важными и трудными задачами, делится на такты: логос (речь с умом) и праксис (делание дел на основе результатов логоса). Сказанного нам для нашей цели достаточно. Но для уяснения себе черт философского приложения логосной (разумной) способности следует еще отметить, что речи сами по себе никак не являются важнейшим предметом греческой философии, они, прежде всего, должны соответствовать своему назначению: быть понятными как речи на греческом языке, выражать мысль, не привлекать к себе никакого отдельного внимания и не мешать думать и понимать чужую мысль. В идеале они прозрачны, не заметны, мысль видна прямо сквозь них.

Однако фактически применение греческого языка для философского мышления – это использование его в целях, для которых он изначально не предназначался, а потому в речах философов мы непременно встретим языковые новшества. Терминологизация бытовых слов, или создание новых терминов, – дело простое, незамысловатое, как и создание терминов для ремесла. Но вот различие синтаксических конструкций и оборотов, которые различать в обыденности нет никакой нужды, уже интересно и поучительно.

Слово и его возможный непредметный смысл

Рассмотрим следующий небольшой пассаж из диалога «Гиппий больший»¹.

Сократ. «Так не будет ли и все прекрасное прекрасным благодаря прекрасному?»

Гиппий. Да, благодаря прекрасному.

Сократ. «И это прекрасное есть нечто?»

Гиппий. Нечто. Чем же ему и быть?

Сократ. «Так ответь мне, чужеземец, – скажет он, – что же такое это прекрасное? (τί ἐστὶ τοῦτο τὸ καλόν;)».

Гиппий. Значит, Сократ, тот, кто задает этот вопрос, желает узнать, что прекрасно? (δεῖται πωτέσθαι τί ἐστὶ καλόν;).

Сократ. Мне кажется, нет; он хочет узнать, что такое прекрасное (οὐ μοι δοκεῖ, ἀλλ' ὅτι ἐστὶ τὸ καλόν;), Гиппий.

Гиппий. А чем одно отличается от другого?

Сократ. По-твоему, ничем?

Гиппий. Разумеется, ничем не отличается.

Сократ. Ну что же, наверно, тебе виднее. Однако смотри, дорогой мой: он ведь тебя спрашивает не о том, что прекрасно, а о том, что такое прекрасное (οὐ τί ἐστὶ καλόν, ἀλλ' ὅτι ἐστὶ τὸ καλόν;).

(Пер. А.В. Болдырева в: Plato 1990: 394).

Из приведенных цитат подлинника видно, что две формы вопроса, смыслы коих для Гиппия оказались неразличимы, в языковом отношении разнятся исключительно наличием или отсутствием *определенного* артикля. А дальнейший по тексту диалога его ответ, что прекрасное-де – это прекрасная девица, вполне можно считать лингвистически корректным, ибо девица поистине и *определенно* прекрасна. Но это ответ немыслящего.

Выше в тексте, перед ключевым вопросом о прекрасном, Сократ создает для собеседника, как это встречается и в ряде других диалогов, индуктивную инерцию, вопрошая «не справедливостью (δικαιοσύνη) ли справедливы справедливые люди?»; «а не мудростью (σοφία) ли мудры мудрецы, и не в силу ли блага (ἀγαθόν) бывает благим все благое?» В первых двух случаях в подлиннике использованы существительные, производные от прилагательных суффиксами, так что различие смыслов очевидно из различия лексем. В третьем же случае не так; вероятно, что и в рассуждениях о благе Гиппий бы тоже запутался.

¹ То, что авторство Платона сомнительно, несущественно для наших целей.

Содержательный аспект вопроса с определенным артиклем нам понятен: ищется прекрасное *само по себе*, помимо и над прекрасными предметами, т. е. эйдос прекрасного. Но без смыслового расподобления двух конструкций, с артиклем и без него, вопрос было бы невозможно задать, а мысль бы не состоялась. Со справедливостью и мудростью не так, ибо был бы приемлем ответ, что справедливость и мудрость – свойства справедливых и мудрых. Таким образом, искусное пользование речью является условием и предпосылкой порождения мысли – мы же находимся в логосной культуре. При этом речь пребывает в тени, внимание устремлено исключительно на мысль, и это для действительности логоса обычно. Если некто справится, не в пример Гиппию, с вопросом Сократа, то он обретет новый, неведомый и необыденный объект ума. Таков будет главный философский результат.

Для подкрепления нашей мысли процитируем несколько переводов «Гиппия большего». Задача передать приведенный пассаж не представляла никаких трудностей, если перевод осуществлялся на языки с артиклем. У Шлейермахера читаем: Sokrates: So sage mir denn, du Gast, wird er sprechen, was ist denn dieses, *das Schöne*? Hippias: Will der nun nicht wissen, wer dieses fragt, Sokrates, was *schön* ist? Sokrates: Nein dünkt mich, sondern was das Schöne ist, Hippias. Hippias: Und wie ist denn dies verschieden von jenem? Sokrates: Dünkt es dich etwa gar nicht verschieden? Hippias: Nein gar nicht. Sokrates: Du weißt es freilich gewiss besser. Indes sieh nur, Guter, er fragt dich ja *nicht was schön ist, sondern was das Schöne ist*.

Так же точно и на неиндоевропейском венгерском: с определенным артиклем «mi (= was) a (= das) szép (= Schöne)?», но без него «mi szép?» На английском: Socrates: “Tell me, then, stranger,” he will say, “what is this, *the beautiful*?” Hippias: Well, Socrates, does he who asks this question want to find out anything else than what is beautiful? [Plato sine anno: 393]

На языках же без артикля возникают трудности. Марсилио Фичино переводит на латынь так: Soc.: dic hospes quid hoc ipsum pulchrum est ...Hip.: ...audire aliud quaerit quam quid sit pulchrum? Soc.: Non mihi videtur, sed aliud quiddam est ipsum pulchrum... Considera tamen non que res pulchra est, ille petit, sed quid *ipsum* pulchrum est (Plato 1557: 77). Тем самым Фичино усиливает различие, повторяя местоимение *ipsum*, также и в последней из цитируемых мной реплике, где по-гречески только определенный артикль. Добавленное же им под конец слово *res* «вещь» раскрывает интригу и выразительно демонстрирует

нехватку артикля в латинском. Русский переводчик удачно воспользовался различием полной и краткой форм прилагательного, причем полная форма восходит к древнерусской форме с суффиксированным артиклем (эта черта сохранилась до сих пор в балтийских языках). Пожалуй, в латинском варианте мы видим не нащупывание проблемы эйдоса, но его преднайденность, а Гиппий проявляет значительно большую несообразительность, чем в греческом тексте.

Польский переводчик Władysław Witwicki передает различие конструкций, повторяя указательное местоимение «to»: Sokrates. Powiedz że, przybyszu, tak będzie mówił: *co to jest to piękno, Hippiaszu? Hippiasz. Więc o nic innego nie chce się dowiedzieć ten pytający, tylko o to, co jest piękne?* (Plato 1958: 84).

Таким образом, на безартиклевых языках возможна передача смысла подлинника, но вряд ли мыслящие на этих языках натолкнулись на проблему впервые сами, без помощи греческого артикля.

И в завершение отметим, что все обсуждение пребывает в ситуации логоса. Ничего с прекрасным самим по себе и с прекрасными предметами делать не предполагается. Занимаются созерцанием – теорией.

Акт мысли и его интенциональный объект в Индии

Центральную для древнеиндийской культуры ситуацию, которая стала порождающей моделью отношения к деятельности в южноазиатской цивилизационной рациональности, впервые описал в своей книге [Sementsov. 1981] отечественный востоковед В.С. Семенов. Это ритуал, прежде всего общественно значимый и сверхсложный. Отношение к нему было у жрецов технологическим. Ошибки, в силу предельной предметной сложности, к которой добавлялось еще требование не отвлекаться от символического контекста, не выполнять действие машинально, были вполне вероятны, а тогда ритуал утратил бы эффективность. Чтобы обезопасить себя от ошибок, отвлечений и, стало быть, безрезультатности обрядов, брахманы ввели в состав участников дополнительного специалиста. Обладая полным жреческим образованием, он мог бы исполнить почти любую из довольно многочисленных ролей в ритуале. Однако задача его была не в том, чтобы быть на подхвате, на скамье запасных. Пока другие возглашают гимны, управляют с утварью на жертвенной площадке, он сидит, молчит, смотрит и слушает. Он *присутствует*. Во-первых, он должен непрерывно поддерживать в уме, в воображении символический

контекст, т. е. актуализировать из памяти, *что* означает то или иное действие, *для чего* произносится такая-то жертвенная формула. Во-вторых, при совершении ошибок кем-то из активных участников он, опять-таки в уме, в воображении, представляет, как *должно* быть. Кто-то дал петуха в гимне, – но сидящий свидетель пропел без звука текст так, как требуется; кто-то выполнил не тот жест, который ожидался, – а свидетель вообразил правильный жест. Это компетентный свидетель, довольно близко напоминающей в нашей культуре роль оперного режиссера на прогоне спектакля. Его роль а) центральна; она также б) самая активная и трудная, если смотреть изнутри; но в) снаружи она не заметна. Наконец, для него стянуты вместе речи и телесные действия: и те и другие должны отражаться в зеркале его бдительного ума. Так что в если в Греции мы обнаружили противопоставление вида $\{(ум + речь = логос) \leftrightarrow праксис\}$, то в Индии $\{ум \leftrightarrow (речи + действия = санскр. artha)\}$. Эти две схемы строго альтернативны.

Возникшая в Индии философия развивалась в пределах своей цивилизационной схемы рациональности, и потому а) связь слов и речей с действиями и предметами внешнего мира была ей естественно интересна и важна и б) эта связь была ей изначально ясна, поскольку как речи, так и предметы с действиями – то, на что направлено внимание.

Слово в его отношении к вещи и способ бытия вещи

В упомянутом диалоге «Вопросы Милинды» [Voprosy Milindy 2019] находим примечательный пассаж, который послужит нам материалом для противопоставления платонической традиции.

«...достопочтенный Нагасена сказал царю Милинде: “Государь,... ты приехал или пришел пешком?” – “Я пешком не хожу, почтенный. Я приехал на колеснице”. – “Раз ты приехал на колеснице, государь, то предъяви мне колесницу. Скажи, государь, дышло – колесница?” – “Нет, почтенный”. – “Ось – колесница?” ... (далее перечисляются одна за другой прочие составные части колесницы. – А.П.) – “Так, может, государь, дышло, ось, колеса, кузов, поручни, ярмо, вожжи, стрекало вместе – колесница?” – “Нет, почтенный”. (Ответ царя верен. Если в сарае вместе лежат все эти предметы, для того, чтобы собрать из них колесницу, то колесницы, очевидно, нет. – А.П.) – “Так, может, государь, что-то помимо дышла, оси, колес, кузова, поручней, ярма, вожжей, стрекала – колесница?” – “Нет, почтенный”. – “Ну, государь, спрашиваю я, спрашиваю, а колесницы не вижу. Выходит, государь,

что колесница – это звук один. Где же здесь колесница? Ложь ты говоришь, государь, неправду, нет колесницы. Ты же на всем материке Джамбу первый царь, кого тебе бояться, зачем лгать, государь? Послушайте меня! Царь Милинда сказал сейчас, что он-де приехал на колеснице. Я ему говорю: ‘Раз ты приехал на колеснице, государь, то предъяви мне колесницу’. А у него с колесницей ничего не получается. Приемлемо ли это, можно ли согласиться с этим?”... И царь Милинда сказал достопочтенному Нагасене: “Я не лгу, почтенный Нагасена, Вследствие дышла, вследствие оси... используется название, знак, обозначение, обиходное слово, имя – колесница”».

Вдумаемся, что произошло. Царь – человек весьма сообразительный, в отличие от Гиппия. Он приехал на диспут с Нагасеной, очевидно полагая, как и всякий обыватель, хоть греческий, хоть индийский, что в мире *есть* некие особые вещи, благодаря наличию которых употребляется, указывая на них, слово «колесница». Сократического же типа вопросы Нагасены полностью перевернули для него ситуацию: в мире колесниц нет. Не нашлось! Но слово-то употребляется. И любому понятно, что если какие-то предметы в мире просто *есть* (хотя бы камни, лежащие к горах и которых никто не видел, но можно сходить и посмотреть), то слов в мире тоже заведомо нет. Слова *употребляются* людьми, они – примета и орудие определенной человеческой деятельности, говорения. В следующем разделе этого же диалога, когда приводятся примеры разных сделанных человеком вещей, положим, домов, сперва перечисляют строительные материалы, а затем идет добавление «и благодаря усилиям мужчин и женщин, к этим материалам приложенным, получился дом». Домов в мире тоже нет, как и колесниц. Но где же все эти вещи? Ответ будет таков: они в человеческой деятельности. Деятельность – не в мире, напротив, мир с его натуральными предметами (камнями, ветками, глиной и пр.) – в деятельности. Колесница есть *для* того, кто умеет ездить на колеснице, управлять ею, забираться на нее, находить общий язык с колесничим, знает, где ее можно отремонтировать, и пр. Если рассмотреть, на следующей итерации, есть ли в мире колеса колесницы, то тоже окажется, что их нет, согласно очевидным уже нам аргументам. Так что индийское философское вопрошание, так же как и греческое, уводит ум от обывательского взгляда на мир, но в противоположном направлении. У платоников обнаруживаются небывалые нематериальные предметы (эйдосы), а у индийских философов-буддистов происходит разоблачение реализма и мир лишается кажимости великого множества предметов, которых в нем, как оказалось, никогда не было. Идти

по обоим путям мысли невозможно. Каждый плодотворен и, если человек вступил на один из них и сделал ряд удачных шагов, то другой путь ему даже заметить трудно, а уж признать, что на нем можно достигнуть успехов в философском познании, и вовсе невозможно. Мыслящие Индия и Греция разошлись в разные стороны.

На обоих путях есть опасности. В греческом варианте труден и неприятен вопрос, что из вещей причастно какому-то эйдосу, а что нет. Ведь точно не все! В одном из диалогов всплывает вопрос о том, есть ли эйдос грязи, и Сократ признается, что боится потонуть в бездне пустословия. А по-индийски нелегко будет остановиться на предметах деятельности; напрашивается, скорее всего, недостаточно обоснованное применение аргумента к природным вещам. Но оно пригодно не для осмысления универсума человеческой деятельности, а только для практики йоговской сосредоточенности и опирается уже не на деятельностные, а на онтологические соображения.\

ЛИТЕРАТУРА

- Kazansky, Kryuchkova 2002: Kazansky N.N. Kryuchkova E.R. *Sredneindiyskaya kal'ka drevnegrecheskogo termina? (dr.-grech. > Pali lekhācharya. [A middle Indian loan translation of an Ancient Greek term? (ancient Greek > Pali lekhācharya-)]* Казанский Н.Н., Крючкова Е.Р. 2002: *Среднеиндийская калька древнегреческого термина? (др.-греч. – пали lekhācharya-)* // *Colloquia Classica et Indogermanica – III*. СПб.: Наука, 407–418.
- Kazansky, Kryuchkova 2008: Kazansky N.N. Kryuchkova E.R. *Poslushaniye u indiytsev i grekov [Obedience among Indians and Greeks]*. In: Казанский Н.Н., Крючкова Е.Р. 2008: *Послушание у индийцев и греков* // VI Международная научная конференция «Языковые контакты в аспекте истории» М.: МГУ, 48–51.
- Nagarjuna *Mulamadhyamakakariki. Osnovopolozheniya sredinnosti v stihotvornoy forme. Glava II. Chandrakirti Prasannapada. (Kommentariy) v yasnyh slovah. [Mulamadhyamakakarika. Foundations of the Middle philosophy in verses. Chapter II. Chandrakirti. Prasannapada (Commentary) in clear words]* Нагарджуна *Муламадхьямака-карики II. Основоположения срединности в стихотворной форме, Глава II. Чандракирти. Прасаннапада [Комментарий] в ясных словах / пер. с санскрита А.В. Парибка // Индийская философия. Том 2 . Избранные переводы. М.: Садра, 2021, сс. 80–103.*
- Paribok 1997: Paribok A.V. *Grecheskaya mysl' i ritorika v Milindapañhe [Greek thought and rhetoric in the Milindapañha]* Парибок А.В. *Греческая мысль и риторика в «Милиндапанье»*. // Мусейон: Профессору Александру Иосифовичу Зайцеву ко дню 70-летия. СПб: Издательство Санкт-Петербургского государственного университета, 1997, сс. 195-203.

- Petrov 1991: Petrov M.K. *Yazyk. Znak. Kul'tura*. [Language. Sign. Culture.] Петров М.К. *Язык. Знак. Культура*. М.: Наука, 1991, 328 с.
- Petrov 1995: Petrov M.K. *Iskusstvo i nauka. Piraty Egeyskogo morya i lichnost'* [Art and Science. The pirates of the Aegean sea and the personality] Петров М.К. *Искусство и наука. Пираты Эгейского моря и личность*. М., РОССПЭН, 140 с.
- Petrov 1997: Petrov M.K. *Antichnaya kul'tura* [The Antique culture] Петров М.К. *Античная культура*. М., РОССПЭН, 1997, 352 с.
- Plato 1557: Diuini Platonis Opera omnia Marsilio Ficino interprete 1557. Lugduni, apud Antonium Vincentium, 1557.
- Plato 1958: Platona *Hippiasz mniejszy, Hippiasz wiekszy oraz Ion*. Przełożył Władysław Witwicki. Warszawa, 1958, 200 с.
- Platon 1990: Platon *Sobraniye sochineniy v 4 tomah* [Collected Works in 4 volumes] Платон. *Собрание сочинений в четырех томах*. Том 1. М., Мысль. Перевод А.В. Болдырева.
- Plato sine anno: The Dialogues of Plato translated by Benjamin Jowett (сетевое издание).
- Sementsov 1981: Sementsov V.S. *Problemy interpretatsii brahmanicheskoi prozy* [Problems of interpretation of the brahmanical prose] Семенов В.С. *Проблемы интерпретации брахманической прозы*. М.: Наука, ГРВЛ, 1981. 181 с.
- Toporov 1972: Toporov V.P. *Madhyamaki i eleaty: neskol'ko paralleley* [Madhyamikas and Eleatics. Some parallels]. Топоров В.П.. *Мадхьямики и элеаты: несколько параллелей*. // Индийская культура и буддизм. Сборник статей памяти академика Щербатского Ф.И. М.: Наука, 1972, сс. 51–68.
- Voprosy Milindy 2019* [Milinda's questions] *Вопросы Милинды* / пер. с пали, вступительная статья и комментарии А.В. Паривка. Изд. 2-е, исправленное. М.: Буддадхарма, 2019. 633 с.

ЯЗЫК

С.Ю. Бородай
(Институт философии РАН)

**ЯЗЫК И ПОЗНАНИЕ:
ПОСТРЕЛЯТИВИСТСКАЯ
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ ПРОГРАММА¹**

Статья посвящена анализу современных тенденций в изучении проблемы влияния естественного языка на когнитивные процессы, а также формулировке новой программы междисциплинарных исследований по теме «язык и познание». Сначала вкратце рассматривается история изучения «гипотезы лингвистической относительности» («гипотезы Сепира – Уорфа»), притом делается акцент на неорелятивистском направлении исследований и на полученных в 1990–2010-е гг. результатах. Затем выявляются слабые места в неорелятивистском проекте и вводятся базовые положения *пострелятивизма* – новой теоретической модели, представляющей собой попытку реконтекстуализации главных идей Б. Уорфа с учетом современных тенденций в лингвистике (неоструктурализм) и когнитологии (посткогнитивизм). Вторая половина статьи посвящена формулированию исследовательской программы по теме «язык и познание». Рассматриваются разные уровни когнитивности (доконцептуальный опыт, перцепция, мышление, философское творчество) и их связь со структурой естественного языка. С опорой на последние открытия в этих сферах намечаются наиболее перспективные с точки зрения автора исследовательские проблемы.

¹ Статья впервые опубликована в журнале: Вопросы языкознания. 2019. № 4. С. 106–136.

В данной статье вкратце излагаются основные выводы из монографического исследования «Язык и познание: введение в пострелятивизм» [Бородай 2020]; кроме того, намечаются наиболее перспективные, на наш взгляд, направления исследований. Поскольку статья является программной, то некоторые обширные теоретические положения излагаются тезисно и не получают подробного обоснования. В таких случаях мы отсылаем читателя к соответствующей литературе и к самой монографии.

Идея о влиянии *структуры* естественного языка на познавательные процессы (восприятие, память, мышление и др.) имеет давнюю историю. Ее довольно четкие формулировки встречаются уже в проходивших в XVIII в. дискуссиях о роли национального языка в складывании картины мира его носителей; в конце XVIII – начале XIX в. она интегрируется в проблематику трансцендентальной философии, что связано с творчеством И.Г. Гамана. Эта посткантианская линия интерпретации получила развитие у В. фон Гумбольдта, а затем и в неогумбольдтианстве (И.Л. Вайсгербер, Й. Трир, Г. Шмидт-Рор и др.), которое в XX в. существовало в интеллектуальном плане достаточно автономно. Другая традиция изучения указанной проблемы, также находившаяся под сильным влиянием Гумбольдта, была заложена в начале XX в. в США, и она связана с именем Ф. Боаса. Боас сделал значительный шаг вперед в изучении проблемы влияния языка на познавательные процессы, поскольку перевел акцент с лексики на грамматику. Концепция Боаса была значительно усовершенствована его учеником Э. Сепиром, который в поздний период своего творчества попытался поставить в центр лингвистической проблематики вопрос о *формальной* составляющей мыслительного процесса; эта формальная составляющая, по его мнению, тесно связана со структурой конкретного языка, так что можно говорить об «относительности форм мышления» [Сепир 1993: 248–258]. Указанный вопрос, находящийся на стыке лингвистики и психологии, был осмыслен как центральный для науки о языке лишь одним учеником Сепира – Б. Уорфом. Основное внимание в своем творчестве Уорф уделил «языковому мышлению» и его зависимости от структуры естественного языка; при этом он признавал наличие «неязыковых» когнитивных способностей и типов мышления, хотя и писал о них не так часто. Уорф разработал антропологический проект, который включает в себя изучение лексико-грамматических систем, культурных ментальностей, высших форм интеллектуальной деятельности (метафизики, философии, науки и др.) и, в конечном счете, «высшего плана бытия». Одним из компонентов указанного проекта является знаменитый «принцип» (но не «гипотеза»!) лингвистической относительности: одни и те же феномены реального мира, уже будучи структурированы универсальными перцептивными механизмами, приобретают новую смысловую организацию в мышлении человека, которое направляется конфигурацией конкретного языка; в результате носители разных в структурном плане языков мыслят и описывают эти феномены по-разному [Whorf 1956: 212–214; 221–222]. Этот принцип смотрится

органично в рамках уорфианской теоретической модели, поскольку в центре нее находится проблема языкового мышления и сам принцип касается языкового мышления, а не мышления вообще и тем более не физического мира как такового. Вопреки последующим превратным истолкованиям, Уорф был философским реалистом и сторонником культурного и интеллектуального плюрализма, но никак не крайним релятивистом или лингвистическим солипсистом¹.

На рубеже 1930–1940-х гг. Сепир, Уорф и Боас ушли из жизни, и с этого времени начинается период реинтерпретации их идей в новом контексте. Наиболее ярким свидетельством этого процесса является Чикагская конференция 1953 г., всецело посвященная концепциям классиков американской лингвистики. На этой конференции была сформулирована «гипотеза Сепира – Уорфа» (или «гипотеза лингвистической относительности») и были сделаны первые шаги к ее операционализации, притом довольно часто творчество классиков истолковывалось в духе абсолютного релятивизма. Материалы конференции свидетельствуют о том, что даже ближайшие коллеги Сепира и Уорфа были далеки от понимания их идей [Hoijer (ed.) 1954]. Можно выделить шесть основных направлений развития «гипотезы Сепира – Уорфа» в 1940–1980-е гг.: 1) ранние антропологические исследования; 2) операционализация «гипотезы» и ее психолингвистическая проверка; 3) критические исследования; 4) творческая интерпретация в рамках лингвистической антропологии; 5) творческая интерпретация в рамках когнитивной лингвистики; 6) неорелятивизм. Рассмотрим вкратце каждое из направлений².

1. Релятивистские и структуралистские идеи нашли поддержку у ряда крупных лингвистов из числа представителей школы Боаса (Д. Ли, М. Матхиот, Г. Хойер) и европейских структуралистов (Э. Бенвенист), хотя попытки развить их нельзя назвать слишком успешными ввиду спекулятивности и недостаточной детальности исследований.

2. Произошла операционализация «гипотезы Сепира – Уорфа», интеграция ее в новый психолингвистический контекст, также появились экспериментальные исследования, направленные на ее верифи-

¹ Всесторонняя реконструкция мысли Уорфа представлена в новаторском исследовании П. Ли [Lee 1996]. Ранний период развития релятивистских идей подробно обсуждается в следующих работах [Penn 1972; Koerner 2000; Радченко 2005].

² Также см. информативные обзоры [Hill, Mannheim 1992; Lucy 1992; Leavitt 2006].

кацию, – все это было связано в ранний период с именем Э. Леннеберга и его ближайших коллег. По сути, они заложили экспериментальную парадигму, которая существенно отличалась от исконных идей Сепира и Уорфа [Lucy 1992: 127–187]. Проведенные в 1950–1980-е гг. с использованием этой методологии эксперименты (Э. Леннеберг, Р. Браун, Э. Рош, П. Кей, В. Кемптон, Дж. Люси и др.) дали противоречивые результаты, однако их основная часть подтвердила наличие корреляции между кодированием цвета в языке и когнитивными способностями носителей языка. Кажущаяся тривиальность результатов (не только в области цветообозначений, но и в других доменах) вкупе с развитием ориентированной на универсализм грамматической и семантической типологии способствовали потере интереса к релятивистским идеям среди психолингвистов.

3. В указанный период также было положено начало дискредитации «гипотезы Сепира – Уорфа» исходя из идеологических соображений и теоретических предубеждений. Основное внимание было сосредоточено на Уорфе. Главная стратегия критиков его наследия состояла, с одной стороны, в приписывании Уорфу «сильной версии» гипотезы лингвистической относительности, согласно которой язык полностью детерминирует мышление и поведение, а с другой стороны, в объявлении «слабой версии» гипотезы, согласно которой язык частично влияет на познавательные способности, чем-то тривиальным и неинтересным в научном плане (стоит отметить, что у Уорфа не было понятия ни о «версиях» гипотезы, ни даже о самой «гипотезе»). Эта стратегия реализована в философских статьях М. Блэка (они оказали основное влияние на то, как впоследствии теория Уорфа осмыслялась профессиональными философами) и в психолингвистических работах Дж. Кэрролла и С. Пинкера [Блэк 1960; Carroll 1963; Пинкер 2004: 47–55]. Занижение научной значимости «слабой версии» гипотезы в 1960–1980-е гг. также в немалой степени было связано с распространением нативистских и универсалистских идей, которые лежали в основе генеративной лингвистики и классического когнитивизма. Как следствие, наиболее интересная и плодотворная критика уорфианства была развита не в США, а в Германии – у неогумбольдтианцев Х. Гиппера и Э. Малотки. Тем не менее и эта критика, имеющая под собой солидный эмпирический фундамент, в значительной степени базируется на неверном истолковании воззрений Уорфа [Lee 1996: 136–142].

4. Наследие Сепира и Уорфа получило новую творческую интерпретацию в рамках лингвистической антропологии. Главную роль

здесь сыграл Д. Хаймс, который углубил идеи Уорфа и приспособил их к контексту этнографических исследований; к классической «структурной» относительности он добавил второй тип релятивизма – относительность употребления языка (это также можно назвать «дискурсивной относительностью»). Он показал, что в разных обществах мы имеем дело не просто с различными языковыми структурами, но с различными реализациями языковых функций и до некоторой степени с различными коммуникативными системами [Хаймс 1975]. Этот тезис получил своеобразное развитие в теории М. Сильверстейна, которая касается метапрагматики, т. е. понимания говорящими природы и категорий их языка [Silverstein 1979]. На обширном эмпирическом материале идеи, относящиеся к области прагматики и касающиеся лингвистической относительности, были также развиты У. Хэнксом [Hanks 1990] и П. Фридрихом [Friedrich 1986]. Несмотря на то что лингвисты-антропологи часто критиковали уорфианский проект за то, что он ограничен уровнем языковой структуры и не касается особенностей использования языка, все же эта критика не совсем справедлива. Подход Хаймса и его последователей нужно рассматривать не как преодоление уорфианского проекта, а как его переосмысление, предполагающее акцент на тех темах, которые содержались в нем, но либо находились на периферии, либо были плохо на тот момент изучены.

5. Под влиянием идей Сепира и Уорфа происходило становление когнитивной лингвистики (Ч. Филлмор, Р. Лангакер, Дж. Лакофф, Л. Талми и др.), хотя это влияние не следует считать единственным фактором. В самом общем плане рождение когнитивной лингвистики в 1970-е гг. можно объяснить неудовлетворенностью формализмом и синтактикоцентризмом генеративной лингвистики Н. Хомского и поиском адекватной семантической теории; сначала этот поиск осуществлялся в рамках генеративной семантики, а затем – под влиянием работ классиков американского структурализма – произошло формирование самостоятельного направления (в данном плане особенно показательна статья [Langacker 1976]). Базовые положения когнитивной лингвистики таковы: 1) критическое отношение к синтактикоцентризму, стремление построить теорию с опорой на семантику; 2) неприятие денотационной трактовки природы значения; 3) рассмотрение языка в тесной связи с другими когнитивными системами, неприятие идеи об автономности языка; 4) понимание лексического и грамматического значения как концептуализации, т. е. убежденность в том, что значение имеет понятийную (в широком смысле) природу. Эти

идеи представляют собой прямую антитезу положениям генеративизма [Geeraerts, Cuyskens 2007]. По сути, когнитивная лингвистика является попыткой ресемантизации и реконтекстуализации языка, что сближает ее с изначальным проектом Уорфа, который был ориентирован на то, чтобы «вернуть значение и мышление в лингвистику или увидеть их в качестве проблем лингвистики», цит. по [Lee 1996: 128].

6. В сер. 1980-х гг. зарождается новое направление исследований, известное как неорелятивизм, или неоуорфианство. Это связано со следующими факторами: парадигматический сдвиг в лингвистике, рост популярности функционалистских направлений (в том числе когнитивной лингвистики), развитие лингвистической антропологии и когнитивной антропологии, кризис классического когнитивизма и становление посткогнитивизма, накопление эмпирического материала в психолингвистике, переосмысление наследия Уорфа и реконструкция его теоретической системы. Двумя ведущими представителями неорелятивизма раннего периода являются Дж. Люси и С. Левинсон. Они предложили исследовательские проекты, которые сочетают в себе достижения предшествующих работ и в целом базируются на идее операционализации «гипотезы лингвистической относительности» [Lucy 1992: 263–276; Levinson 2003: 291–325]. Этим объясняются как преимущества, так и недостатки неорелятивизма, притом последние наиболее отчетливо проявились лишь в 2010-е гг. (см. ниже).

Итак, с начала 1990-х гг. в изучении проблемы влияния естественного языка на познавательные процессы главную роль играет *неорелятивистское направление*, которое объединяет полевых лингвистов, антропологов, психолингвистов и когнитологов. Его лидером является британский лингвист и антрополог С. Левинсон, а научным центром – Исследовательская группа по когнитивной антропологии в Институте психолингвистики Макса Планка в Немеигене (Cognitive Anthropology Research Group of the Max Planck Institute for Psycholinguistics, CARG; в наше время – департамент «Language and cognition» в том же институте). Члены CARG, а также другие исследователи, занимающиеся указанной проблематикой, в 1990–2010-е гг. на широком экспериментальном материале показали, что структура языка оказывает влияние на когнитивные способности человека, притом как в онтогенетической перспективе, так и в режиме реального времени¹.

¹ См. обобщающие труды [Malt, Wolff 2010; Gomila 2012; Everett 2013; Бородай 2020]. В пользу того, что имеет место влияние языка (или речи), а не других знаковых систем или культурных факторов, говорят многочисленные прямые

Наиболее интересные результаты удалось получить при изучении *пространственной концептуализации* [Levinson 2003; Бородай 2013; Everett 2013: 72–108]. Согласно развитой Левинсоном типологии, в языках мира имеется три основных системы ориентации: абсолютная («север / юг / восток / запад»), релятивная («слева / справа / спереди / сзади») и встроенная («спереди дома / сзади дома» или «у носа чайника / у ручки чайника»). Каждая система разбивается на несколько подтипов, при этом подтипы абсолютной и встроенной системы крайне разнообразны. Основное внимание исследователей было сосредоточено на противопоставлении релятивной системы и абсолютной системы. Релятивные системы широко распространены в индоевропейских языках, но они не универсальны, поскольку во многих океанийских, папуасских и австралийских языках базовую функцию кодирования пространственных значений выполняет абсолютная система. На концептуальном уровне системы несоизмеримы: из предложения *Джон стоит слева от дерева* (релятивная) невозможно вывести, стоит ли Джон к северу, к востоку, к югу или к западу от дерева (абсолютная). Доминирование одной из систем в дискурсе ведет к необходимости кодировать информацию специфическим образом. Чтобы обеспечивать такое кодирование, когнитивные процессы подвергаются специализации. В экспериментальных исследованиях членам CARG и их коллегам удалось показать, что

и непрямые свидетельства: сравнительный анализ, исключающий значимость прочих культурных факторов; наличие категориального восприятия, соответствующего дистинкциям, проводимым в языке; воздействие вербальной интерференции на выполнение задания; фиксируемая в «вербальных» зонах нейронная активность; результаты неинвазивной стимуляции вербальных зон; когнитивные способности билингвов и др. (объяснение механизма влияния см. в [Бородай 2020: 571–587]). По этой причине альтернативные интерпретации совокупных данных [Pinker 2007: 124–151; Gleitman, Papafragou 2013] представляются неубедительными (они страдают избирательностью и теоретическим априоризмом). Ввиду того что нам часто приходится сталкиваться с мнением о том, что язык (или речевой механизм) не влияет на когнитивные процессы, но лишь разделяет с другими когнитивными процессами некое общее содержание (восходящее к «мышлению», «культуре» и пр.), т.е. не является именно *каузирующим* фактором, мы призываем читателя внимательно ознакомиться со всей подробной аргументацией, представленной в нашей книге «Язык и познание», особенно с экспериментами, включающими вербальную интерференцию и фиксацию нейронной активности. На наш взгляд, степень доказательности этих работ такова, что сейчас невозможно оспаривать каузирующую функцию языка; другой вопрос – границы и условия подобной каузации.

подобная специализация затрагивает категоризацию, умозаключение, распознавание, память, воображение, представление ситуаций, навигационное счисление, способность к различению энантиоморфов, тактильно-кинестетическую модальность, организацию культурного кода и др. [Levinson 2003: 280–291]. Подробнее всего в данном отношении исследованы австралийские аборигены гуугу йимитир, мезоамериканские индейцы цельталь и носители европейских языков. Представляется, что здесь мы имеем дело с «крайними» случаями, поскольку в рассмотренных языках явно выражено доминирование одной из систем. Вовлечение дополнительных материалов, касающихся «пограничных» случаев, может углубить наше понимание того, как язык проникает в когнитивные процессы. Например, недавние исследования юкатекского языка показывают, что система ориентации на вербальном уровне не обязательно первична в сравнении с системой ориентации, отраженной в жестах [Le Guen 2011]. Вербальный язык и жестовый язык способны дополнять друг друга в дискурсе, формируя уникальный коммуникативный и когнитивный стиль. Этот пример является хорошей иллюстрацией того, что при анализе всегда лучше обращаться к материалам конкретного языкового сообщества. В результате экспериментов также удалось выявить, что процесс усвоения систем ориентации лингвоспецифичен, а на когнитивном уровне первичным является аллоцентрическое кодирование (при таком кодировании началом системы выступает не эго, а внешний объект). Для основных систем ориентации были обнаружены нейронные корреляты, хотя в этой области еще требуются дополнительные исследования.

Другая область, подробно изучавшаяся в 1990–2010-е гг., – это область *цветового восприятия* [Regier, Kay 2009; Roberson, Hanley 2010; Everett 2013: 170–199]. Дискуссия по вопросу о влиянии системы цветообозначений на перцепцию ведется еще с 1950-х гг. Несколько условно исследователей можно разделить на два лагеря – на универсалистов и релятивистов. Универсалисты полагают, что почти каждый естественный язык содержит набор базовых цветообозначений, кодирующих цветовую область. Это утверждение имеет солидное эмпирическое обоснование, которое собиралось на протяжении 40 лет П. Кеем и его коллегами. Однако релятивисты считают, что проект Кея ориентирован не на исследование семантики естественного языка, а на поиск межязыковых соответствий цветовых фокусов; по их мнению, необходимо создать новую методологию, которая бы учитывала всю пестроту семантических и функциональных особенностей лексем, отвечающих за цветовую референцию [Lucy 1997]. Вероятно,

представленные позиции могут дополнять друг друга: методология Кея позволяет выявить некоторые универсалии в цветовой *денотации*, а релятивистский подход способен вскрыть функционирующие лексем в рамках *семантической структуры* конкретного языка. Несмотря на теоретические противоречия, и универсалисты, и релятивисты согласны в том, что язык обуславливает категориальное восприятие цвета, т. е. делает возможным более быстрое и четкое различение стимулов из разных цветовых категорий в сравнении со стимулами из одной категории. В недавнее время был обнаружен устойчивый феномен латерализации: категориальное восприятие усиливается в правом визуальном поле, что должно объясняться связью правого визуального поля с левым «языковым» полушарием; однако в ряде новых экспериментов демонстрируется, что правое полушарие тоже вовлечено в этот процесс. Влияние языка на перцепцию подтверждается также многочисленными нейрофизиологическими материалами. Таким образом, в данной области имеется существенный прогресс. В перспективе необходимо уяснить многочисленные детали, касающиеся воздействия языка на перцепцию: каков нейронный механизм этого влияния, насколько глубоко оно проникает в перцепцию, как оно коррелирует с усвоением языка, на какой стадии срабатывает данный эффект и пр. Отметим, что в экспериментальных исследованиях по-прежнему редко участвуют представители экзотических культур.

Неорелятивисты также внесли немалый вклад в изучение проблемы языковой концептуализации *времени* [Sinha et al. 2011; Everett 2013: 109–139; Núñez, Cooperrider 2013]. В этой сфере, по-видимому, отсутствуют абсолютные универсалии, однако здесь можно выделить наиболее распространенные модели. В основе многих моделей лежит метафора ВРЕМЯ – ЭТО ДВИЖЕНИЕ. В европейских языках она имеет две базовые формы: модель движущегося эго и модель движущегося времени; в обоих случаях будущее видится впереди эго, а прошлое – позади эго. В южноамериканском языке аймара это отношение перевернуто: прошлое находится впереди, а будущее – позади. В ряде языков с абсолютной системой пространственной ориентации течение времени привязано к элементам ландшафта или сторонам света, например: будущее – на западе, прошлое – на востоке; или будущее – наверху холма, прошлое – внизу холма. Тем не менее между доминирующей пространственной системой и темпоральными представлениями отсутствует стабильная корреляция. К тому же используемая в языке темпоральная метафора не всегда получает отражение на когнитивном уровне. Она может сосуществовать с культурными ре-

презентациями или транслировать их, конфликтовать с ними и проигрывать им конкуренцию, быть чисто языковым фактом, оторванным от культурных представлений. Как и в других областях, влияние языка на понимание времени должно внимательно изучаться в каждой конкретной ситуации, поскольку здесь возможны значительные вариации.

Еще один домен, неплохо изученный в последние три десятилетия, – это область *движения* [Slobin 2003; Strömquist, Verhoeven 2004; Gomila 2012: 61–64]. В первоначальной типологии Л. Талми выделялись сателлитно-обрамленные языки (S-языки), кодирующие информацию о пути в сателлите и освобождающие «ячейку» главного глагола для передачи манеры движения, и глагольно-обрамленные языки (V-языки), кодирующие путь в глаголе и передающие информацию о манере лишь факультативно¹. В новой типологии Д. Слобина к этим двум видам добавлены эквиполентно-обрамленные языки (E-языки), кодирующие информацию о пути и манере в одинаковых морфемах. Психолингвистические исследования сосредоточены на различии между S-языками и V-языками: поскольку V-языки кодируют образ действия факультативно, то предполагается, что для носителей этих языков манера движения обладает меньшей когнитивной значимостью, чем для носителей S-языков. В большинстве работ данная идея получает подтверждение. Показано, что манера более значима для носителей S-языков как на лингвистическом, так и на когнитивном уровне: их риторический стиль и воображение богаты манерными глаголами, носители языка чувствительны к тонким дистинкциям в образе действия, большое число манерных глаголов усваивается в дошкольный период, манерные глаголы активно используются в фигуративных выражениях. Обусловленность риторического стиля лексико-грамматическими особенностями языка Слобин назвал «мышлением-для-речи». Впрочем, работы Слобина и его коллег демонстрируют, что различие между S-языками и V-языками затрагивает не только момент речи, но и более глубокие когнитивные процессы.

¹ Примером V-языка является французский, ср.: *Le chien est entre dans la maison* «Собака вошла [в] дом». Примером S-языка является английский, ср.: *The dog went into the house* «Собака вошла в дом». Поскольку путь кодируется в S-языках преимущественно с помощью сателлита, то кодирование манеры возможно в главном глаголе. В приведенном высказывании можно сказать как *went into* «вошла в», употребив глагол без спецификации манеры, так и *ran in* «вбежала в», употребив глагол образа действия. Во французском же для конкретизации манеры обычно требуется более сложная конструкция вроде «вошла в дом вбегая».

В других исследованиях, однако, получены менее надежные результаты, что говорит о необходимости дальнейшего анализа указанной проблематики.

В рамках неорелятивистского проекта было также обнаружено влияние на когнитивность языковой категории *аспекта* [von Stutterheim et al. 2012]. В исследованиях акцент был сделан на базовом противопоставлении по завершенности / незавершенности действия (например, «сделал» vs. «делал»). Удалось выявить, что носители языков с грамматикализованной категорией аспекта демонстрируют риторический и когнитивный стиль, отличный от того, что демонстрируется носителями языков без этой категории. Если первые склонны уделять внимание являющемуся событию, то вторые делают акцент на конечном пункте движения. Это проявляется в мышлении-для-речи, зрительном внимании и памяти. В случае билингвизма предсказать поведение бывает трудно, поскольку может доминировать как модель концептуализации первого языка, так и модель концептуализации второго языка; при этом глубина воздействия второго языка зависит от возраста, когда началось его усвоение. Очевидно, перспективы психолингвистического изучения категории аспекта связаны с привлечением новых материалов и экспериментальной проработкой более тонких дистинкций, встречающихся в языках мира.

Интересные результаты были получены при исследовании когнитивной релевантности *классификаторов* [Gomila 2012: 59–61; Everett 2013: 200–221]. Существующие в языках мира классификационные модели обладают многообразием: они различаются по грамматическому значению, по синтаксическим функциям, по степени обязательности, по частотности и пр. Возможно, именно с этим фактом связаны противоречивые результаты, полученные в психолингвистических исследованиях: выяснилось, что некоторые языки понуждают обращать внимание на форму предмета, в то время как другие требуют проявлять большую внимательность к материалу. Влияние системы классификаторов на когнитивные предпочтения не ограничивается вербальными экспериментами и распространяется на невербальные задания. Однако не следует абсолютизировать это влияние: как показывают материалы по усвоению языка, языковая система опирается на довербальные способности к различению объектов/субстанций, которые могут частично структурироваться ею. Стоит отметить, что, несмотря на полученные в последние годы положительные результаты, выявить в экспериментальных условиях реальную глубину воздействия системы классификаторов на когнитивность в целом проблематично.

Довольно много противоречивых результатов было получено при изучении когнитивной значимости *именных классов* [Everett 2008; Boutonett et al. 2012]. В исследованиях акцент был сделан на родовых системах. Удалось обнаружить устойчивое влияние грамматической категории рода на когнитивные предпочтения носителей языка, но характер этого влияния до конца не ясен. В каких-то случаях оно ограничивается уровнем вербальной когнитивности, а в других – распространяется на то, что можно назвать невербальной сферой. Вероятно, противоречивые результаты объясняются совокупностью факторов: сложностью отделения невербального от вербального; многообразием исследованных родовых систем и разным уровнем их семантической мотивированности; дизайном эксперимента, который способен как требовать выражения семантики рода, так и препятствовать этому. Нейрофизиологические материалы говорят о том, что гендерная классификация может быть имплицитно вовлечена во многие сферы когнитивности в качестве «семантического фона», а ее экспликация зависит от экспериментальных условий и конкретного контекста. Перспективы изучения *именных классов* связаны с привлечением новых материалов, тщательным анализом экзотических систем и более активным обращением к нейрофизиологии.

В неорелятивистский период была впервые поставлена проблема когнитивной релевантности *числительных* [Spelke, Tsivkin 2001; Everett 2012]. Как удалось показать в многочисленных исследованиях, еще до усвоения языка человек обладает двумя системами репрезентации количества: системой для элементарного счета до трех и системой для распознавания больших количеств. Эти системы объединяются благодаря языку, который содержит числовые сигнификаты больше трех. Отсутствие числительных в естественном языке препятствует объединению двух систем, в результате чего говорящие оказываются неспособны оперировать точными числами больше трех. Также было выявлено, что объединению препятствует вербальная интерференция, что является дополнительным свидетельством языкового характера этого феномена; кроме того, процесс объединения двух систем удалось проследить и на нейронном уровне, хотя полученные результаты должны считаться предварительными. Перспективы изучения данной темы связаны с привлечением новых материалов и анализом того, как система числительных влияет на структурирование культурного кода.

В рамках неорелятивистского проекта были исследованы и другие домены, хотя и менее подробно. В области *топологии* удалось показать, что усвоение языка влияет на структурирование концептов:

проводимые в семантике дистинкции оформляют представление топологических дистинкций на концептуальном уровне и способствуют повышению чувствительности к одним категориям и понижению чувствительности к другим категориям; притом этот эффект не блокируется вербальной интерференцией [Choi, Hattrup 2012]. В сфере *агентивности* было выявлено, что морфосинтаксические различия в кодировании намеренных и случайных действий влияют на запоминание информации о субъекте действия [Fausey, Voroditsky 2011]. При изучении категории *эвиденциальности* было показано, что грамматикализация этого концепта способствует ранжированию информации в памяти носителей языка [Tosun et al. 2013]. При анализе когнитивной значимости *условных конструкций* были получены неоднозначные результаты, что говорит о необходимости дальнейшего изучения указанной темы [Lucy 1992: 188–256].

К этому следует добавить, что в 1990–2010-е гг. произошли существенные теоретические сдвиги в психолингвистике, антропологии и нейронауке, которые напрямую связаны с неорелятивистской проблематикой. В этот период получили развитие многочисленные теории, призванные объяснить релятивистские эффекты и место языка в когнитивной архитектуре (П. Каррутерс, С. Пинкер, Э. Кларк, Т. Гомила и др.); на наш взгляд, наиболее последовательными являются модели эмпирического конструктивизма и дуальной когнитивной архитектуры [Gomila 2012]. Эмпирический конструктивизм получил обоснование и при изучении процесса усвоения языка: было показано, что усвоение фонологической системы специфическим образом структурирует слуховое восприятие, и это получает отражение на нейронном уровне [Kuhl 2010]; в области семантики удалось обнаружить как контуры универсального базиса, так и специфическую переработку этого базиса в соответствии с семантической структурой усваиваемой системы [Bowerman 2011]. Исследования билингвизма подтверждают структурирующую роль языка в когнитивности: билингвы демонстрируют специфический когнитивный стиль, который формируется на основе паттернов концептуализации обоих языков; модель интерференции на концептуальном уровне зависит от ряда локальных факторов и потому не может быть предсказана заранее [Pavlenko 2014]. Нейрофизиологические работы также свидетельствуют об адекватности эмпирического конструктивизма: усвоение языка (как первого, так и второго) способствует реорганизации работы мозга, притом у носителей разных языков обнаруживаются существенные нейронные различия [Klein et al. 2013]. Наконец, стоит отметить, что

крайне актуальной выглядит идея о необходимости перехода от лабораторных исследований, стремящихся доказать наличие релятивистских эффектов, к более общей проблематике, в рамках которой изучались бы особенности функционирования языка в когнитивной архитектуре в контексте конкретного социокультурного пространства; эта тема активно обсуждается в когнитивной антропологии [Brown 2006].

Таким образом, главный вывод, который можно сделать из анализа работ неорелятивистской направленности, состоит в том, что вопрос о влиянии языка на мышление и когнитивные процессы не предполагает ответа в форме «да» или «нет». Требуется уточнение по поводу границ языкового (где мы имеем дело с языком, а где – с другими культурными факторами?), ментального (что считать мышлением?), когнитивного (какие процессы имеются в виду?); также в каждом случае необходимо конкретизировать термин «влияние»: означает ли он детерминацию, частичное реструктурирование или модулирование в режиме реального времени. Вероятно, дать четкий и *универсальный* ответ, который бы охватывал *все* области языкового и когнитивного, невозможно. С методологической точки зрения больше востребован «точечный» анализ каждой из областей, который в итоге позволил бы создать синтетическое видение места языка в когнитивной архитектуре. Однако на сегодняшний день мы далеки от этого методологического идеала. Скорее, мы обладаем большим числом разбросанных исследований, касающихся разных областей и языков, и эти исследования позволяют наметить лишь контуры реальной картины. Такая ситуация связана с тем, что, несмотря на свои эмпирические и теоретические достижения, неорелятивизм обладает рядом существенных недостатков: 1) сильная зависимость этого направления от психолингвистической трактовки «гипотезы Сепира – Уорфа», заложенной Леннебергом; 2) чрезмерная сосредоточенность на «структурной» относительности и игнорирование других типов релятивизма (например, «дискурсивной» относительности); 3) недостаточная интегральность указанного направления, обусловленная, по-видимому, сильным акцентом на поиске релятивистских эффектов; 4) допущение о возможности четкого разделения когнитивности на «вербальную» и «невербальную» составляющие, что в свете новых данных выглядит проблематичным.

Мы полагаем, что полученные в рамках неорелятивизма эмпирические результаты свидетельствуют о том, что как сосредоточенность на поиске различий, так и имплицитная связь неорелятивизма с психолингвистической традицией Леннеберга должны быть преодолены. Необходимо перейти от «гипотезы лингвистической относительности»

к более общему вопросу о месте языка в когнитивной архитектуре, локализованной в конкретном социокультурном контексте. Подобный анализ должен прodelьваться отдельно для каждого языкового сообщества, поскольку *роль языка может быть лингвоспецифичной и культуроспецифичной*. Иными словами, нам следует вернуться к интегральной проблематике, которую развивал Уорф. «Назад к Уорфу!» – так может быть сформулирован главный принцип того нового направления, которое мы именуем *пострелятивизмом*. Безусловно, это не подразумевает принятия всех частных концепций, развитых Уорфом, как и не означает возврата к научным парадигмам, доминировавшим в его время. Скорее, речь идет о реконтекстуализации главных проблем, которые были релевантны для теоретической системы Уорфа и оказались проигнорированы в последующий период; такая новая контекстуализация должна происходить с учетом имеющихся в наше время тенденций в лингвистике и когнитологии¹. Тщательный анализ этих тенденций подводит нас к формулированию следующих базовых теоретических положений пострелятивизма, которые могут быть взяты в качестве рабочей модели для дальнейших исследований²:

- **Язык является организацией значимых элементов.** Существует множество подходов к определению языка. Возможен социологический, биологический, философский подход к лингвистической системе, да и многие другие. Каждый из них имеет право на жизнь. Однако главное место должно отводиться когнитивному подходу, т. е. такому подходу, который объясняет психическую реальность языка. Поскольку язык не является автономной, «модулярной» способностью (в смысле [Fodor 1983]), то его следует рассматривать в связи с другими когнитивными системами. В самом общем плане язык может быть понят как организация, или категоризация, значимых элементов. Поскольку эти элементы являются *значимыми*, то язык должен определяться как структура, обеспечивающая категоризацию концептуальных репрезентаций, отражающих внешний опыт. Природа языка не объяснима чисто формальными характеристиками. То, что принято называть формаль-

¹ Прежде всего речь идет о функционализме и неструктурализме в лингвистике и о посткогнитивизме в когнитологии [Croft 2001; Gomila, Calvo 2008; Hengeveld, Mackenzie 2008; Haspelmath 2010].

² Их подробное обоснование см. в [Бородай 2020: 409–607].

ной системой, или внутренней формой, находится в зависимости от содержания. Не существует формальных признаков, которые можно было бы представить и осмыслить без обращения на каком-то уровне к содержательному или семантическому компоненту. Добавим также, что язык активно вовлечен в процесс отражения внешнего опыта, он не только работает с готовыми репрезентациями, но и способствует формированию оригинальных смысловых пространств.

- **Структура каждого языка уникальна.** Любой естественный язык характеризуется уникальной дистрибуцией значимых элементов. Полноценное определение какой-либо категории языка предполагает обращение к другим категориям, а те, в свою очередь, требуют обращения к прочим категориям и т. д. Отсюда следует, что язык в когнитивном плане может быть приблизительно представлен как система взаимных отсылок и перманентных различий (вспомним сосюрское «в языке нет ничего, кроме различий»). Границы внутри такой системы всегда *лингвоспецифичны*. С одной стороны, лингвоспецифичность затрагивает то, как язык взаимодействует с информацией из внешнего опыта, как он оформляет и конструирует смысловую сферу, а с другой стороны, она касается формальных характеристик. К последним относится, например, понятие «слова» и само разделение на морфологию и синтаксис. Лингвоспецифичностью обладает также базовая классификация по частям речи: и границы категорий, и морфосинтаксические признаки, и критерии для выделения – все это зависит от строя конкретного языка. Лингвоспецифичность проявляется и в области формальной грамматичности, лексических систем, дискурса и референции. Суммируя имеющиеся на данный момент материалы, можно сказать, что каждый естественный язык уникален практически во всем. Отметим, что это утверждение становится результатом доведения до логического конца структуралистского принципа. Подобный подход развивался в школе американского структурализма, однако не всегда последовательно. На данный момент единственной подробной теорией, учитывающей широту типологических вариаций и обосновывающей уникальность структуры каждого языка, является «радикальная грамматика конструкций» У. Крофта [Croft 2001].

- **Концептуальная система является набором перцептивных символов.** В классическом когнитивизме знание, составляющее основной фонд долговременной памяти и выступающее рабочим материалом для высших когнитивных операций, представлялось амодальным, т. е. независимым от сенсомоторных систем. В складывающейся посткогнитивистской парадигме знание, или набор концептуальных репрезентаций, мыслится в тесной связи с сенсомоторной информацией. В наиболее полной современной теории – теории «перцептивных символьных систем» Л. Барсалу [Barsalou 1999; 2008] – репрезентация определяется как зафиксированное сенсомоторное состояние, или *перцептивный символ*. Такой символ имеет общий нейронный субстрат с реальным восприятием и воображением, однако паттерны активации у них не тождественны. Перцептивный символ обладает чертами схематичности и символичности: он отражает лишь каркас ситуации и способен порождать бесконечное число конкретных репрезентаций определенного типа. Организация нескольких символов, или *симулятор*, имеет те же свойства, что и классическая пропозиция: предикатно-аргументную структуру, ограничения на значения аргументов и рекурсивность. Обладая этими свойствами, система способна репрезентировать виды и конкретные экземпляры, осуществлять категориальный вывод, формулировать абстрактные концепты и пр. На нейронном уровне активация симулятора, или *симуляция*, выглядит как возбуждение сенсомоторных регионов через посредство прилегающих к ним конвергентных зон. Модальный характер активации получил многочисленные подтверждения в экспериментальных работах по симуляционной семантике [Meteyard et al. 2012]. Притом, как удалось показать, модальностью обладают не только конкретные значения, но и абстрактные – в том числе грамматические и метафорические – концепты.
- **В субъективном плане симулятор представлен как ментальная модель.** На субъективном уровне набор перцептивных символов имеет вид *ментальной модели*. В процессе формирования ментальной модели задействуются те же механизмы, что и во время воображения, однако нужно учитывать, что воображение является сознательным и детализированным, в то время как ментальная модель не рефлексивна и

схематична. Субъективный аспект симуляции занимает центральное место в спекулятивных и интроспективных исследованиях когнитивных лингвистов [Рахилина 1998; Скребцова 2018]. Он также анализируется в симуляционной семантике. Экспериментальный материал, собранный специалистами по симуляционной семантике, резюмирован в двух теориях: перцептивную сторону процесса отразил Р. Цваан в своей теории «погруженного воспринимающего субъекта» [Zwaan 2004], а моторный аспект представлен в модели «основанного на моторике языка» А. Гленберга и В. Галлесе [Glenberg, Gallese 2012]. Авторы согласны в том, что активация сенсомоторных систем, выраженная в ментальной модели, не является чем-то эпифеноменальным; напротив, она релевантна для содержания концепта. Таким образом, в посткогнитивистской перспективе концепт мыслится как сложный феномен, включающий имагинативную, нейронную, моторную, перцептивную и аффективную составляющую.

- **Усвоение языка приводит к трансформации когнитивности.** Язык не является просто факультативным дополнением к уже готовой когнитивной архитектуре. Современные данные позволяют говорить о преодолении коммуникативистского взгляда на языковую систему, который был распространен в классическом когнитивизме. В противоположность коммуникативизму современная версия *конститутивизма* утверждает, что усвоение языка существенным образом преобразовывает работу когниции [Gomila 2012]. Исследования хоумсайнеров¹, младенцев и человекообразных обезьян показывают, что человек имеет врожденный набор базового знания, который связан с низким уровнем когнитивности. Низшие системы дают ограниченные способности к категоризации, абстрактному мышлению, счету, кондициональному мышлению, пространственной ориентации и др. В процессе усвоения языка формируется дополнительный уровень интеграции информации и контроля, который позволяет преодо-

¹ Хоумсайнеры (англ. homesigner) – глухонемые люди, не усвоившие ни один естественный язык (в том числе жестовый), но в процессе взаимодействия с родственниками разработавшие собственные модели жестикольции, которые успешно используются для коммуникации в домашних условиях.

леть ограниченность низших систем. В результате человек приобретает способности к точному счету больше трех, пространственной ориентации на основе гетерогенных признаков, метарепрезентации, пониманию чужого сознания, аналогическому мышлению и др.; это дополняется важной процессуальной инновацией – повышением контроля и волевой активности с помощью интериоризированной речи. Стоит отметить, что репрезентативные преимущества сходят на нет или минимизируются в экспериментах с вербальной интерференцией, и это свидетельствует о том, что трансформация заключается не в реструктурировании низших систем, а скорее в *надстройке* дополнительного и перманентно активного когнитивного уровня.

- **Язык вовлечен в невербальную когнитивность.** То, что языковая система участвует в порождении и восприятии речи, т. е. в эксплицитной вербальной когнитивности, не вызывает ни у кого сомнений. Теоретики неорелятивизма полагали, что при оценке влияния языка внимание исследователей должно быть сосредоточено на невербальной когнитивности [Lucy 1992: 264]. Однако, как показано в многочисленных экспериментальных работах, «невербальная» когнитивность содержит *вербальный компонент*, но в неявной форме. Об этом говорят следующие факты: во-первых, результаты невербальных заданий существенно меняются в условиях вербальной интерференции; во-вторых, восприятие объектов или ситуаций может предполагать как бы внутреннее «проговаривание» соответствующих сигнификатов; в-третьих, неявная активация сигнификатов отражается на нейронном уровне в виде возбуждения зон, связанных с языком [Лурия 2012а]. В свете этих свидетельств в большинстве случаев корректно было бы говорить не о «вербальном» и «невербальном», а об «эксплицитно вербальном» и «имплицитно вербальном». Имплицитные вербализации известны в моделях кратковременной памяти как «фонологическая петля» [Baddeley 2012], а в советской традиции – под именем «внутренней речи» [Верани 2010]. *Внутренняя речь* – это синкретичное обозначение, объединяющее целую группу разноплановых феноменов. Как показано в советской психолингвистической школе, имплицитная вербальность формируется посредством интериоризации

эксплицитной вербальности. Внутренняя речь имеет полную и редуцированную форму. Ее основная глобальная функция заключается в реализации волевого контроля. На базе локальных функций внутренняя речь интегрирована в когнитивные операции: она участвует в анализе, синтезе, категоризации, рассуждении, запоминании, извлечении информации, порождении высказывания и др. Скрытая артикуляция часто сопровождается речедвигательной импульсацией, т. е. сенсомоторной активацией. В формальном плане внутренняя речь представляет собой имагинативную симуляцию внешней речи и других знаковых систем. Она, таким образом, наследует особенности родного языка, в том числе его уникальную структуру. Проникая в когнитивность, речь специализирует ее работу, о чем свидетельствуют многочисленные материалы [Соколов 2007].

- **Язык специфицирует работу когнитивных систем.** Язык выступает носителем неповторимой организации значений. В формальном плане его можно представить как внутреннюю категоризацию значимых элементов, в семантическом плане – как внешнюю категоризацию опыта и частичное конструирование смысловой области. Поскольку на уровне имплицитной вербальности язык всегда вовлечен в когнитивность, то его категориальная система *оставляет свой след* в общем процессе категоризации («когниция – это категоризация»). Главная особенность внутриязыковой категоризации заключается в том, что язык дает концепту лексический или грамматический статус. Лексический статус подразумевает выделение для концепта лишь одного сегмента в рабочей памяти, более прототипическую активацию и ряд категориальных эффектов [Лируан 2012b]. Грамматический статус предполагает обязательность, схематичность, бессознательность, автоматическое внедрение в ментальные операции и др. [Якобсон 1985: 231–238; Лакофф 2004: 416–417]¹. Язык перманентно вовлечен в когнитивность в форме внутренней речи, а значит – его уникальная катего-

¹ Впрочем, следует оговориться, что различие между лексическим и грамматическим не всегда проводится четко; по-видимому, имеется лингвоспецифичная шкала грамматичности («обязательности»), так что указанное различие нужно мыслить градуально [Плунгян 2011: 60–76].

риальная система оказывает влияние на отдельные процессы. Участие языка в конструировании ментальной модели ведет к лингвоспецифичности симуляции. На европейском материале эта проблема подробно рассмотрена когнитивными лингвистами, которым удалось выявить руководящую роль языка в выполнении герменевтических операций. Многочисленные эмпирические факты свидетельствуют о том, что язык специфицирует память, зрительное восприятие, слуховую модальность, моторную систему, жестикуляцию, воображение, пространственные репрезентации и эмоциональную сферу. Таким образом, содержащаяся в языке имплицитная категоризация затрагивает многие познавательные процессы.

В свете этих положений пострелятивизма мы разработали междисциплинарную исследовательскую программу, которая включает многоаспектный анализ проблемы «язык и познание», притом с учетом современных достижений в этой сфере и с помощью наиболее прогрессивных методов. Ниже представлен набросок этой программы. Тематические вопросы распределены в соответствии с исследуемыми уровнями когнитивности: от «низшего» доконцептуального уровня до «высших» проявлений мыслительной деятельности, таких как философское мышление и системы логики. Стоит отметить, что несмотря на свою многоаспектность, представленная программа, разумеется, не претендует на всеохватность, и она может быть расширена за счет ряда других проблемных областей («язык и наука», «язык и религия», «язык и репрезентация культурного знания», «язык и инструментарий лингвистики» и т. д.).

1. Доконцептуальный опыт

1.1. Телесное взаимодействие с внешним миром, наличие базовых перцептивных и когнитивных систем и сходные пути социализации являются залогом существования доконцептуального опыта и соответствующих когнитивных способностей. Этот опыт именуется «доконцептуальным» («допонятийным») лишь условно, поскольку само определение зависит от того, что понимается под словом «концептуальный» (обязательно ли «концепт» требует рефлексии? возможны ли размытые понятия? и т. д.). В любом случае первичный опыт следует мыслить как *некоторым образом структурированный*. В когнитивной семантике эта идея получила выражение в виде теории кинестетиче-

ских образных схем (image schemas) – к числу таких схем относятся ВМЕСТИЛИЩЕ, ЧАСТЬ – ЦЕЛОЕ, СВЯЗЬ, ЦЕНТР – ПЕРИФЕРИЯ, ВЕРХ – НИЗ, СПЕРЕДИ – СЗАДИ и т. д. Согласно Дж. Лакоффу и М. Джонсону, указанные схемы универсальны, имеют гештальтную природу, формируются в результате работы базовых когнитивных систем и обеспечивают структурирование перцептивного потока информации [Johnson 1987; Лакофф 2004: 351–361]. Другая традиция изучения доконцептуального опыта и когнитивных способностей представлена в психологии развития – в работах С. Керри, Э. Спелке, С. Голдин-Мидоу, М. Боверман и др. Здесь об этом опыте говорится как о базовом знании («core knowledge»); оно мыслится отчасти врожденным, а отчасти формирующимся в ранний период онтогенеза. К этому уровню относятся системы для репрезентации объектов, действий, счета и ориентации в пространстве [Spelke 2003].

1.2. В когнитивной семантике кинестетические образные схемы мыслятся как обладающие довольно абстрактной структурой. Например, схема ВМЕСТИЛИЩЕ представлена как состоящая из элементов ВНУТРЕННЕЕ, ГРАНИЦА, ВНЕШНЕЕ: объект находится или во вместилище, или вне его. Такая абстрактная формулировка позволяет им претендовать на универсальность. Тем не менее эта универсальность должна быть поставлена под сомнение или, по крайней мере, скорректирована.

Во-первых, известно, что формирование абстрактных категорий ВМЕЩЕНИЯ, ПОЛОЖЕНИЯ, ТЕСНОЙ СВЯЗИ и СЛАБОЙ СВЯЗИ происходит у детей в процессе сложного взаимодействия перцептивных систем, игровой деятельности и языковых структур [Choi, Natrup 2012]; хотя категория ВМЕЩЕНИЯ формируется довольно рано и в основном не зависит от типа усваиваемого языка, все же другие категории сильно связаны с конкретными языковыми паттернами, так что постулировать их универсальность проблематично.

Во-вторых, сама формулировка образных схем – как она представлена в когнитивной семантике – может зависеть от структуры английского языка и конвенциональных для него способов выражения. Так, в качестве примера метафорического использования схемы ВМЕСТИЛИЩЕ Лакофф приводит «поле зрения», которое мыслится пространственно, а объекты либо *появляются в нем*, либо *исчезают из него*. Другой пример – отношения между людьми: можно *попасть в ловушку брака (be trapped in a marriage)* и *вырваться из нее (get out of it)*. Образная схема СВЯЗЬ иллюстрируется социальными и межличностными отношениями (*устанавливать контакты, разрывать*

социальные связи) и т. д. Учитывая широту типологических вариаций в области метафор, можно себе представить язык, в котором соответствующие метафоры отсутствовали бы. Также вполне вероятно, что построенные с опорой на факты английского языка абстрактные определения образных схем не находят параллелей в других языках, не формулируются в них удовлетворительным образом или просто имеют иную организацию (ср. многократно приводимый в литературе пример с релевантным для корейского языка противопоставлением ТЕСНОЙ СВЯЗИ и СЛАБОЙ СВЯЗИ).

В-третьих, в продолжение предыдущего тезиса можно высказать предположение о том, что в разных культурах (и языковых традициях) образные схемы имеют различную внутреннюю логику, что отчасти объясняется влиянием соответствующих языковых паттернов в ранний период онтогенеза. Если в когнитивной семантике, которая отражает здесь западную традицию, схема ВМЕСТИЛИЩЕ представлена пространственно и выступает базой для законов классической логики (в частности, *P или не P*), то в перспективе арабо-мусульманской традиции она может мыслиться не в пространственной, а в процессуальной модели, со всеми вытекающими отсюда следствиями для логики [Смирнов 2015: 159–208]. Дело не просто в иной *концептуализации* того же самого, но именно в *содержательном* различии, поскольку на уровне образных схем конфигурация и содержание с трудом отделимы друг от друга. Кроме того, представляет интерес попытка реинтерпретации эмпирического материала, на котором построена теория образных схем, в свете незападной традиции мысли, что позволит сформировать альтернативную теорию доконцептуального опыта (отчасти это уже сделано в логико-смысловой теории А.В. Смирнова)¹.

1.3. В англо-американской традиции изучения доконцептуального опыта и когнитивных способностей показано, что некоторые компоненты систем базового знания формируются в ранний период онтогенеза под влиянием паттернов конкретного языка:

- **Структура числовых репрезентаций** возникает у детей с опорой на две врожденные системы для представления количества: первая система отвечает за точное представление малых чисел, в частности за точный счет от одного до трех; вторая система служит для репрезентации больших множеств

¹ Подробнее об образных схемах см. нашу статью «Язык, концептуализация и воплощенное познание (на материале образных схем)» (опубликована в данном сборнике).

и сравнительной оценки. Эти механизмы являются автономными, и их работа не зависит от варьирования признаков исчисляемых объектов (форма, цвет, положение и пр.). Согласно современным взглядам, усвоение естественного языка, содержащего систему числительных, открывает возможность для осуществления операций с точными числовыми значениями больше трех. Язык выступает посредником в объединении двух систем, в результате чего формируется третья система, опирающаяся на вербальный подсчет. Эта система преодолевает ограничения двух предыдущих структур, синтезируя принципы точности, абстрактности и инфинитезимальности. Носители языков без числительных (или с дефектной системой числительных) оказываются не в состоянии самостоятельно сформировать указанную систему [Everett 2012].

- **Пространственная ориентация** осуществляется у детей на основе геометрических характеристик; компаративные эксперименты с крысами и другими млекопитающими свидетельствуют о том, что этот тип ориентирования производится врожденной универсальной системой, которая извлекает из поступающей информации геометрические характеристики окружающей среды, сохраняет их и исчисляет расстояния, углы и отношения между объектами. Несмотря на свою эффективность, врожденная система навигационного счисления обладает одним существенным недостатком – она оперирует абстрактными отношениями между объектами, не учитывая другие характеристики объектов, которые также могут быть полезны при ориентации. Усвоение языка обеспечивает развитие более гибкого способа пространственной ориентации [Spelke 2003]. Язык позволяет сначала интегрировать информацию из разных систем, а затем использовать эту информацию для навигационного счисления. Благодаря языку возможна ориентация не только по геометрическим характеристикам, но и по другим признакам.
- **Рассуждение с помощью аналогий (или аналогическое мышление)** предполагает определение подобия между объектами или ситуациями на основе внутренней системы отношений. Известно, что все млекопитающие могут выполнять задания, касающиеся соотнесения объектов на базе перцептивных признаков, однако аналогическое мышление, по-види-

тому, демонстрируют только люди и специально обученные обезьяны. Согласно гипотезе, разработанной Д. Джентнер и ее коллегами [Gentner 2003], развитие аналогического мышления в период от двух до пяти лет стимулируется усвоением реляционных обозначений, т. е. слов, кодирующих отношения между объектами, участниками или ситуациями.

- **Мышление о мышлении** (или **метарепрезентация**) и **понимание чужого сознания** также развиваются в процессе усвоения языка и под его непосредственным влиянием [Clark 2008: 58–59; de Villiers J., de Villiers P. 2009].

Представленные исследования (за исключением работ по структуре числовых репрезентаций) в эмпирическом плане опираются на эксперименты с носителями европейских языков, чаще всего английского языка. Это подталкивает авторов к тому, чтобы универсализировать полученные результаты. Между тем разные языки могут оказывать различное влияние на когнитивность в процессе онтогенеза. Это хорошо видно на примере структуры числовых репрезентаций: языки без системы числительных или с дефектной системой числительных (например, пираха, амундава) не позволяют сформировать третью систему для вербального подсчета, что проявляется в неспособности их носителей к точному счету больше трех. Более детальное и разностороннее изучение того, как лексические, морфосинтаксические и дискурсивные особенности конкретных языков связаны с трансформацией когнитивности в процессе онтогенеза, позволит, вероятно, пересмотреть многие универсалистские идеи психологии развития.

1.4. Таким образом, некоторые универсалистские положения о природе доконцептуального опыта и ранних когнитивных способностей, высказанные в когнитивной семантике и англо-американском направлении психологии развития, нуждаются в пересмотре. Это может быть сделано путем углубленного изучения взаимосвязи языка и познания в ранний период онтогенеза. Приоритетом обладают следующие направления исследований:

- 1) Изучение зависимости образных схем (преноэтической схематизации) от структуры конкретного языка;
- 2) Переформулирование концепции образных схем в свете типологии языков;
- 3) Изучение характера образных схем у носителей неевропейских языков и культур;

4) Развитие интегральной теории доконцептуального опыта, которая бы объединяла в себе универсальное и относительное;

5) Детальное и разностороннее изучение того, как лексические, морфосинтаксические и дискурсивные особенности конкретных языков связаны с трансформацией когнитивности в процессе онтогенеза (т. е. при переходе от врожденного багажа к воплощенной в конкретной культуре когниции).

2. Перцептивные и когнитивные системы

2.1. Паттерны языка двояким образом вовлечены в познавательный процесс: с одной стороны, они реструктурируют врожденные и рано формируемые когнитивные системы; с другой стороны, они модулируют (регулируют) работу этих систем в режиме реального времени. Судя по современным исследованиям, второй тип воздействия, который можно «отрегулировать» путем вербальной интерференции, неинвазивной стимуляции мозга, специфического прайминга и другими способами, является более значимым и распространенным. Перспективы изучения вовлеченности языка в когнитивность зависят от осмысления полученных на данный момент результатов, касающихся долговременной памяти, воображения, зрительного восприятия, слухового восприятия, моторной системы, жестикуляции и репрезентации пространства. Во всех случаях обнаруживается влияние паттернов языка на функционирование перцептивных и когнитивных процессов, что опровергает модулярную теорию Дж. Фодора [Fodor 1983] в ее классическом виде.

2.2. Содержание **долговременной памяти** зависит от структуры языка по той причине, что эта структура воздействует на селективное внимание, которое ответственно за фокусировку на определенной информации и ее последующее сохранение. В процессе конвертации в перцептивные символы информация частично проходит через «сито» категоризации, воплощенной в структуре языка. Этот тезис получил подтверждение в исследованиях по системам пространственной ориентации [Levinson 2003], цветообозначениям [Roberson et al. 2000], числительным [Everett 2013], аспекту [von Stutterheim et al. 2012], агентивности [Fausey, Boroditsky 2011], эвиденциальности [Tosun et al. 2013]. Более сложные и запутанные результаты были получены при изучении именных классов и классификаторов, что может объясняться рядом факторов, в частности низкой когнитивной выделенностью этих категорий.

2.3. Воображение зависит от структуры языка как в процессуальном, так и в содержательном плане. В когнитивной лингвистике убедительно показано, что паттерны языка руководят имагинативным процессом. На основе этого можно утверждать, что усвоение языка ведет к *имагинативному реструктурированию*, т. е. к реорганизации пространства воображения в соответствии с устройством родного языка. Тем не менее указанный феномен исследован еще довольно слабо, и о нем можно судить лишь по косвенным данным. Например, о нем свидетельствуют отчеты носителей языков с абсолютной системой пространственной ориентации об их имагинативном и сновидческом опыте [Wassmann, Dasen 1998: 700–701; Levinson 2003: 144–145]; здесь также стоит упомянуть интроспективные замечания и филологические исследования, касающиеся домена движения: носители сателлитно-обрамленных языков (S-языки) обладают более богатым и детализированным представлением манеры движения, чем носители глагольно-обрамленных языков (V-языки) [Slobin 2003].

2.4. Зрительное восприятие зависит от структуры конкретного языка по той причине, что активация слова, содержащего визуальный семантический компонент, возбуждает нейронные зоны, непосредственно вовлеченные в восприятие референта, или прилегающие к ним области, и это ведет к искажению пространства восприятия. Примеры такого «категориального искажения» обнаружены в многочисленных исследованиях последних лет. В области изучения цветообозначений оно известно как «категориальное восприятие цвета»: более быстрое различение тонов из разных категорий, чем из одной категории; оно также проявляется в большей когнитивной выделенности лексикализованных категорий [Кау, Kempton 1984; Winawer et al. 2007]. Примечательно, что этот феномен является более устойчивым в правом визуальном поле, а иногда и вовсе ограничивается этим полем [Gilbert et al. 2006], что объясняется связью правого визуального поля и левого «языкового» полушария мозга. Категориальность восприятия обнаруживается также при работе с разнообразными физическими стимулами: наличие в языке лексикализованного концепта способствует сближению элементов внутри категории, четкому противопоставлению данной категории другим категориям, акцентированию «лучшего представителя» категории, акцентированию типичных для категории признаков и др. Как показано Г. Лупианом и его коллегами, лексический сигнификат облегчает зрительную идентификацию стимулов, позволяет распознать стимул, который до этого не воспринимался, а также способствует более прототипи-

ческой активации концепта [Лурия 2012b]. На основе этого можно предполагать, что языки с разными лексическими системами специфическим образом модулируют визуальное восприятие в режиме реального времени.

2.5. Слуховое восприятие обусловлено фонологической системой конкретного языка. В многолетних исследованиях П. Куль и ее коллег демонстрируется эффект перцептивного притяжения, согласно которому фонологическая система языка структурирует слуховое пространство таким образом, чтобы оно было лучше приспособлено к различению фонологических противопоставлений, релевантных для данного языка, и менее чувствительно к нерелевантным противопоставлениям [Kuhl 2010]. Реструктурирование слухового восприятия происходит в первый год жизни ребенка. В возрасте до шести месяцев младенцы еще способны распознавать практически все фонетические противопоставления, однако в возрасте 10–12 месяцев их слуховое пространство уже организовано в соответствии с фонологией родного языка. Начиная с этого периода носители языка демонстрируют устойчивые категориальные эффекты в акустической сфере. Процесс реструктурирования получает отражение и на нейронном уровне.

2.6. Моторная система многочисленными связями переплетена с паттернами родного языка. Прежде всего это касается артикуляции. Подобно слуховой системе, артикуляционная система реструктурируется в соответствии с фонологией родного языка. Следствием этого является лингвоспецифичность *имплицитных вербализаций* («внутренней речи»). В ряде исследований по симуляционной семантике демонстрируется, что активация моторной системы происходит под руководством родного языка, хотя в большинстве работ рассматриваются только конкретные значения и в них отсутствует межъязыковой анализ [Zwaan et al. 2010]. Также показано, что активация моторной системы происходит при обработке предложений с фиктивным движением [Matlock 2010] и метафорическим движением [Miles et al. 2010]. Моторная лингвоспецифичность проявляется также в том, что носители разных языков демонстрируют различные паттерны зрительного внимания, о чем свидетельствуют эксперименты с использованием айтрекера [Huette et al. 2012; von Stutterheim et al. 2012].

2.7. Жестовая система постоянно взаимодействует с вербальной системой, и направление влияния здесь не является односторонним. Воздействие вербального языка на жестикуляцию лучше всего изучено в сфере пространственной семантики. Известно, что доминирующая в дейктических жестах система ориентации, как правило,

отражает систему ориентации, доминирующую в разговорном языке [Levinson 2003: 244–271; Majid et al. 2004]. Носители языков с абсолютной системой производят жесты, точно указывающие на положение объекта в соответствии с фиксированными направлениями; абсолютная жестикуляция часто сопровождается размашистыми жестами, в которые вовлечена вся рука, при этом ее использование предполагает способность к навигационному счислению. Релятивная жестикуляция, напротив, опирается на точку зрения наблюдателя; она охватывает только визуальное поле говорящего; жесты такого типа являются сдержанными и ограниченными в пространстве. Однако отмечаются и более сложные случаи: так, в юкатекском языке абсолютная жестикуляция дополняет разговорный язык, в котором отсутствует систематическое кодирование пространственных отношений [Le Guen 2011]. На основе этого и других исследований можно заключить, что языковая система обычно специфицирует работу жестовой системы, однако имеются более сложные интеракциональные модели, а также случаи обратного воздействия, поэтому каждая ситуация заслуживает особого рассмотрения.

2.8. Репрезентация пространства отчасти является врожденной, а отчасти формируется под влиянием паттернов языка и других факторов. Подобно другим млекопитающим, люди склонны кодировать проективные отношения аллоцентрически, т. е. с помощью системы отсчета, началом которой выступает внешний объект, а не наблюдатель. Однако усвоение естественного языка вносит корректировку в представление пространственных отношений. Носители языков, в которых доминирует эгоцентрическое кодирование, т. е. релятивная система референции, представляют отношения эгоцентрически. Носители же языков с доминирующей абсолютной или встроенной системой мыслят пространственные отношения аллоцентрически [Majid et al. 2004]. При этом развитие пространственных репрезентаций в онтогенезе обусловлено структурой усваиваемого языка: в зависимости от языка, сначала может развиваться или встроенная, или абсолютная система, а позднее – релятивная [Dasen, Mishra 2010]. Следует учитывать, что репрезентация пространства не является автономной способностью, и вариации в этой сфере влияют на другие когнитивные операции: память, воображение, рассуждение, умозаключение, навигационное счисление пути и пр. [Levinson 2003: 280–291].

2.9. Здесь рассмотрены далеко не все перцептивные процессы и когнитивные операции, которые находятся под постоянным воздействием паттернов родного языка. Перспективы изучения вовлеченно-

сти языка в когнитивность в связи с конкретными процессами напрямую зависят от расширения полевых исследований и включения в них большего числа «экзотичных» языков. Совсем не изучена специфика вовлеченности в когнитивность языков полисинтетического типа, что позволяет говорить о необходимости формирования целой сферы «полисинтетической когнитологии» (в то время как известная когнитология может быть определена как «аналитическая и синтетическая»). В этом контексте также особый интерес представляют редкие или экзотичные грамматические категории, такие как разветвленные системы эвиденциальности, подробно градуированные модели абсолютного времени, феномен субстантивного времени, сложные дейктические и классификационные системы, нетривиальные стратегии кодирования глагольных актантов и т. д. [Плунгян 2011]. Эти категории хорошо известны из грамматической типологии, однако их связь с перцептивными процессами и когнитивными системами почти не изучена.

Таким образом, в вопросе о взаимодействии языка и перцептивных/когнитивных систем приоритетом обладают следующие направления исследований:

1) Расширение и углубление уже имеющегося материала, касающегося влияния паттернов языка на долговременную память, воображение, зрительное восприятие, слуховое восприятие, моторную систему, жестовую систему, репрезентацию пространства и другие когнитивные операции.

2) Анализ вовлеченности языка в когнитивность в связи с конкретными процессами на примере языков, для которых характерны принципиально иные, «неиндоевропейские» способы конвенционального построения речи: полисинтетические и инкорпорирующие языки, языки с частотными безличными конструкциями, языки с номинативной стратегией кодирования глагольных актантов; языки с экзотическими системами частей речи и др.

3) Изучение когнитивного статуса редких или экзотичных грамматических категорий: разветвленных систем эвиденциальности, подробно градуированных моделей абсолютного времени, феномена субстантивного времени, сложных дейктических и классификационных систем и т. д.

3. Мышление

3.1. Определение «мышления» представляет сложность. В когнитивной науке под ним подразумевается центральный процесс, в котором происходит интеграция информации из перцептивных и других когнитивных систем. Однако природа этого процесса остается неясной. Основное противоречие имеет место между сторонниками вычислительного подхода («классический когнитивизм») и сторонниками телесного подхода («посткогнитивизм», или *embodied cognition framework*): в первом случае мышление представлено как оперирующее амодальными символами, напрямую отражающими структуру внешнего мира; во втором случае мышление представлено как оперирующее концептами, фундированными в сенсомоторных состояниях. Фактически оба течения лишь намечают общий исследовательский контекст, не объясняя *механизм* мышления как такового. На данный момент совокупные экспериментальные свидетельства говорят в пользу умеренных форм посткогнитивизма [Gomila, Calvo 2008]. При этом сам посткогнитивизм, будучи неоднородным и массовым течением, предлагает серию перспектив, объединенных рядом общих тенденций: понимание важности телесной конституции для высших когнитивных процессов (*embodied cognition*), признание ситуативности и контекстуальности когнитивности (*embedded cognition, situated cognition*), распределенного и социального характера когнитивности (*distributed cognition*), неразрывности эмоциональной и ментальной составляющих (*emotional cognition*)¹.

Высшие процессы, в том числе мышление, оперируют *концептами*, которые в наиболее детальной посткогнитивистской теории – теории перцептивных символьных систем Л. Барсалю – определяются как набор перцептивных символов, или зафиксированных сенсомоторных состояний [Barsalou 1999]; об этом уже шла речь выше. В теории перцептивных символьных систем образная составляющая

¹ Эти идеи, представленные в посткогнитивизме как «открытия», в действительности подробно разрабатывались в феноменологической философии, в частности у Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, М. Мерло-Понти и О. Финка. Их игнорирование классическим когнитивизмом обусловлено тем, что формирование этого направления происходило под сильным влиянием аналитической традиции мысли, принесенной в США из Европы в сер. XX в. Ее влияние не ослабло и по сей день, поэтому, вероятно, плодотворной была бы попытка произвести критический анализ прецедентов когнитологии в свете теоретических разработок феноменологической философии.

мышления («ментальная модель») дополняется вербальной составляющей, или имплицитными вербализациями («внутренняя речь»). Несколько модифицируя указанную теорию, можно сказать, что в когнитивности происходит постоянное взаимодействие этих двух составляющих. Ментальная модель и имплицитные вербализации реализуются на основе общего механизма: имагинативной субституции реального восприятия; по сути, симуляционная система в широком смысле включает и то и другое. Однако активация вербальных репрезентаций имеет функциональную специфику: она не является самодостаточной и распознается в общей архитектуре как *знак*, т. е. как особое указание на перцептивный символ, как призыв к активации этого символа. В результате имплицитные вербализации посредством обратной связи оказывают влияние на структуру и содержание ментальной модели. Имплицитные вербализации как бы перманентно модулируют, искажают ментальную модель. Этим должно объясняться влияние паттернов языка на рабочую память и мышление, и с этим механизмом связаны перспективы изучения вовлеченности языка в мыслительный процесс.

3.2. Зависимость структуры и содержания ментальной модели от паттернов языка рассмотрена в исследованиях когнитивных лингвистов (Дж. Лакофф, Л. Талми, Р. Лангакер, Ж. Фоконье, У. Крофт и др.). Указанные авторы продемонстрировали, что конструирование ментальной модели в рабочей памяти, или процесс *концептуализации*, направляется серией герменевтических операций (*construal operations*): соотнесение фигуры и фона, обрамление, динамичность, реляционность, отображение, категоризация, гнездование и др. [Croft, Cruze 2004: 40–73]; притом герменевтические операции в целом могут быть охарактеризованы как имагинативные субституты механизмов реального восприятия. Несмотря на достижения когнитивной лингвистики, это направление остается преимущественно англоцентричным, что обусловлено методологией исследования: в ее основе лежит интроспективное наблюдение над тем, как родной язык управляет герменевтическими операциями. Насущной задачей является распространение инструментария и подходов когнитивной лингвистики на неиндоевропейский материал. Для этого необходимо, с одной стороны, продумать методологию когнитивной лингвистики таким образом, чтобы она допускала продуктивную работу с информантом-билингвом и элементы интроспективного подхода; а с другой стороны, расширить имеющийся инструментарий с опорой на факты неиндоевропейских языков. Фактически речь идет о всестороннем полево-

изучении механизма конструирования ментальной модели в сознании носителя экзотического языка; иными словами, предполагается анализ динамического воплощения семантической организации языка. Такое исследование может быть дополнено экспериментами, взятыми из арсенала симуляционной семантики. В перспективе оно должно позволить ответить на следующие вопросы: Как мыслительный процесс зависит от длины типичного слова в данном языке? Как он зависит от лингвостецифичных частей речи и операций номинализации и акционализации? Какие смысловые оттенки вносит инкорпорация? В чем разница между репрезентацией субъекта в языках номинативного, эргативного и активного строя (на мыслительном уровне)? И т. д.

3.3. Важным достижением когнитивной лингвистики стало рассмотрение *метафоры* в качестве активного понятийного механизма. В теории концептуальной метафоры утверждается, что многие абстрактные концепты, которыми оперирует мышление, построены путем отображения когнитивной структуры источника на когнитивную структуру цели; как правило, источник имеет черты конкретности и упорядоченности, а целевая область характеризуется абстрактностью и размытостью [Лакофф, Джонсон 2004]. В исследованиях по симуляционной семантике демонстрируется, с одной стороны, что обработка абстрактного концепта, построенного путем метафорической проекции, ведет к активации сенсомоторных систем, связанных с исконной областью источника, а с другой стороны, что активация сенсомоторных систем облегчает последующую обработку абстрактного концепта. Так, например, в работе [Wilson, Gibbs 2007] показано, что скорость реакции на предложение зависит от совместимости предшествующего действия и употребленного в предложении глагола. Реакция на предложения, содержащие метафору ПОНИМАНИЕ – ЭТО СХВАТЫВАНИЕ (*Я схватил эту мысль*), является более быстрой в том случае, когда предшествующее действие предполагает схватывание чего-либо. Эффект исчезает, если предшествующее действие не соответствует глаголу, употребленному в метафорическом значении. Таким образом, активация моторной системы (как при реальном действии, так и с помощью воображения) облегчает последующую обработку метафорического значения, что свидетельствует о модальной основе соответствующей семантической репрезентации. Иными словами, имеет место перманентная двусторонняя связь *перцепт* <=> *концепт*.

Это означает, что конвенциональные для конкретного языка метафоры способны оказывать влияние на характер ментальной модели

и на мыслительный процесс в целом. Например, возможность формулировки *Я схватил эту мысль* понуждает носителя русского языка к активации моторной системы при обработке данного предложения; но если в языке недоступна подобная формулировка (т. е. отсутствует метафора ПОНИМАНИЕ – ЭТО СХВАТЫВАНИЕ), то в этом контексте не будет доступна соответствующая симуляция. Здесь также необходимо добавить, что метафоричность многих концептов имплицитна и что определенные сенсомоторные состояния посредством метафорической ассоциации неявно увязываются с определенными концептами. Так, в статье [Lee, Schwarz 2012] демонстрируется, что наличие в английском языке метафоры ПОДОЗРИТЕЛЬНОЕ ИМЕЕТ ЗАПАХ РЫБЫ (ср. англ. *something smells fishy* «это вызывает подозрение», букв. «попахивает рыбой») проявляется в обострении чувствительности к рыбному запаху после активации концепта подозрительности. Учитывая подобные нетривиальные взаимодействия между языком, модальными системами и мышлением, можно предполагать, что каждое языковое сообщество является носителем уникальной интерактивной структуры, в которую неявно вплетены многочисленные конвенциональные метафорические отображения. Перспективы изучения этой темы связаны с расширением языкового материала и экспериментальной проверкой влияния языковых метафор на мыслительный процесс.

3.4. Важный аспект мыслительного процесса составляют *имплицитные вербализации*. Можно выделить три независимых исследовательских направления, в которых они получили детальное рассмотрение: 1) гипотеза Г. Лупиана об обратной связи сигнификата, из которой следует, что во время восприятия феномена на бессознательном уровне активируется номинация этого феномена, что ведет к нисходящей категоризации – эта категоризация отражается в кратковременном искажении пространства восприятия [Луриан 2012a]; 2) модель рабочей памяти А. Бэддели, в которой имплицитные вербализации связываются с механизмом фонологической петли, отвечающим за удержание вербальной информации и ее перевод в долговременную память [Baddeley 2012]; 3) изучение внутренней речи в рамках советской и российской психолингвистической школы, т. е. «традиции Выготского» [Верани 2010]. Наиболее подробно имплицитные вербализации были рассмотрены именно в советской школе. Как было показано ее представителями, внутренняя речь является скрытой вербализацией, которая формируется в процессе интериоризации языка и других знаковых систем. Результатом интериоризации становится

образование качественно новой когнитивной архитектуры, в которой большинство процессов протекает при непосредственном участии внутренней речи. Основная глобальная функция внутренней речи состоит в реализации волевого контроля. Функции, связанные с ментальными операциями, касаются анализа, синтеза, рассуждения, запоминания, извлечения информации и др. В зависимости от сложности и характера задания внутренняя речь может иметь как редуцированную, так и развернутую форму. По всей видимости, элементы внутренней речи фиксируются в редуцированной форме даже при восприятии и наглядно-образном мышлении. В результате многолетних исследований таким представителем советской школы, как Л.С. Выготский, А.Р. Лурия, А.Н. Леонтьев, А.Н. Соколов, Н.И. Жинкин, Е.И. Бойко и др., удалось создать крайне интересные и экспериментально обоснованные теории о вовлеченности языка в мыслительный процесс. Впрочем, в этих теориях, как правило, не рассматривается проблема лингвоспецифичности. Перспективы изучения взаимодействия внутренней речи и мышления связаны, с одной стороны, с анализом этих теорий и интеграцией полученных результатов в более широкий философский и когнитологический контекст, а с другой стороны, с разработкой тезиса о лингвоспецифичности внутренней речи и ее функций.

3.5. Вероятно, мышление характеризуется рядом универсальных базовых операций, которые отчасти опираются на структуры доконцептуального опыта («образные схемы» и пр.), а отчасти – на *механизмы* мыслительного процесса как такового. Характер этих механизмов (как и само их существование) является дискуссионным. В когнитологии их пытаются связывать с рассуждением (reasoning) и логическими операциями [Holyoak, Morrison 2012]. Если эти механизмы существуют, то само функционирование языка отчасти основывается на них. Следовательно, об их характере можно судить с помощью комплексного анализа языковых универсалий, тенденций в организации морфосинтаксиса и семантики, путей грамматикализации и лексикализации, направленности семантических переходов и др. (ср. масштабные проекты Н. Хомского, А. Вежбицкой, Р. Якобсона). С другой стороны, может оказаться, что базовые механизмы мыслительного процесса зависят от факта усвоения языка и от структуры усваиваемого языка; в таком случае носители разных в структурном плане языков должны демонстрировать когнитивные различия в данной сфере. Изучение кондиционального мышления (*если P, то X*) носителей английского и китайского языков, проводившееся в конце 1980-х – начале 1990-х гг., является примером сравнительного исследования такого типа [Lucy

1992: 188–256]. Несмотря на то что результаты оказались противоречивыми, это не должно бросать тень на саму идею подобного исследования.

3.6. Таким образом, проблема «язык и мышление» включает в себя несколько масштабных вопросов, что обусловлено многоаспектностью и интегральностью мыслительного процесса. На данный момент приоритетом обладают следующие исследовательские направления:

1) Всестороннее изучение механизма конструирования ментальной модели в сознании носителя экзотического языка, т. е. вопроса о том, как конкретный язык руководит герменевтическими операциями и как это отражается на ментальной модели;

2) Изучение воздействия языковых метафор на мыслительный процесс в свете типологии языков;

3) Анализ отечественных теорий внутренней речи и интеграция полученных в советское время результатов в более широкий философский и когнитологический контекст;

4) Развитие идеи лингвоспецифичности внутренней речи и ее функций на конкретных материалах;

5) Поиск механизмов мышления как такового на основе анализа языковых универсалий, тенденций в организации морфосинтаксиса и семантики, путей грамматикализации и лексикализации, направленности семантических переходов и др.;

6) Изучение зависимости базовых механизмов мышления от структуры конкретного языка;

7) Разработка интегральной теории мышления в свете полученных данных;

8) Пересмотр теоретических допущений когнитивизма и посткогнитивизма (или их более глубокое продумывание) в свете философских течений, подчеркивающих телесность и ситуативность познания, в частности феноменологического направления (Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, М. Мерло-Понти, Ш. Галлахер, Д. Захави и др.).

4. Философия

4.1. В контексте представленной модели предполагается *частичная* зависимость процесса философствования (как одного из высших видов мыслительной деятельности) от лексико-грамматических паттернов конкретного языка. Это ничего не говорит нам о *природе* философии или о *правильности* какой-то конкретной философии.

Речь идет лишь о том, что мыслитель не может быть свободен от вышеописанной телесной, перцептивной и когнитивной конституции, которая (предположительно) является универсальной. Безусловно, эта позиция не лишена онтологических предустановок, которые могут быть подвергнуты деструкции, однако в рамках данного проекта предлагается принять ее в качестве *рабочей модели* для дальнейших исследований. Итак, из этой рабочей модели следует, что философия всегда рождается и развивается в конкретном социокультурном и историческом контексте, и она несет на себе его печать. Важным фактором, формирующим этот контекст, является язык. Кроме того, многочисленные свидетельства указывают на то, что в философствовании, как и во многие другие типы мыслительной деятельности, активно вовлечены имплицитные вербализации («вербальное мышление»), а значит, здесь релевантна и модулирующая функция языка. Язык – понятий максимально широко (и фонологически, и лексически, и морфосинтаксически, и дискурсивно) – это та стихия, в которой происходит философствование. В связи с этим можно высказать два тезиса: 1) как правило, философская терминология восходит к понятиям естественного языка и часто сохраняет в себе их оттенки; 2) ход философской мысли частично зависит от лексико-грамматических структур конкретного языка. Перспективы изучения проблемы взаимодействия естественного языка и процесса философствования касаются именно этих двух утверждений.

4.2. Укорененность философской лексики в естественном языке (в том числе в повседневных способах его использования) не вызывает сомнения. Достаточно посмотреть на генезис таких понятий, как λόγος, ἰδέα, σοφία, τέλος, ὕλη, φύσις и др. Процесс развития философского дискурса сам по себе представляет огромный интерес. В этом плане образцовым исследованием является «История античной эстетики» А.Ф. Лосева [1994]. Как демонстрирует Лосев, конкретная лексема должна рассматриваться не только в контексте ее употребления в философских трудах, но и с учетом бытового дискурса и типичных грамматических оборотов, в которых она появляется. Кроме того, в некоторых случаях необходимо рассматривать форму слова и связь этой формы с другими корнями – вплоть до созвучия. Также зачастую необходим комплексный анализ семантики слова, т. е. с учетом смысловых связей с другими словами, – это так, поскольку в психолингвистическом плане активация лексемы предполагает явную или неявную активацию целой смысловой сети [Лурия 1979: 29–31]. Таким образом, перспективы изучения укорененности философской лексики

в естественном языке и процесса ее специализации многообразны, притом в исследовательском плане особый интерес представляют те «пограничные» случаи, когда слово уже стало частью философского дискурса, но еще не выделилось из бытового употребления настолько, чтобы превратиться в чисто технический термин, потерявший свои образные и метафорические оттенки (ср. ситуацию с платоновскими $\dot{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha/\epsilon\dot{\iota}\delta\omicron\varsigma$, гераклитовским $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ и др.).

4.3. Связь естественного языка и процесса философствования интересно рассмотреть и в контексте тезиса о наличии в каждом естественном языке *имплицитной метафизики*. Эта идея подразумевалась в гумбольдтианском и неогумбольдтианском понимании языка как «срединного мира» и особого мировидения (*Weltanschauung*) [Радченко 2005]. Однако подробную эмпирическую и теоретическую проработку она получила лишь в психолингвистическом проекте Уорфа [Whorf 1956: 57–64; 134–159]. Сопоставляя лексико-грамматические паттерны и конвенциональные способы использования английского языка (и вообще европейских языков) и юто-ацтекского языка хопи, Уорф пришел к выводу о том, что в хопи отсутствует объективация субъективного чувства протяженности во времени («опоздания», *latering*), и это проявляется в отсутствии квантификации темпоральных выражений, пространственных метафор времени и трехчленной системы времен в глагольной морфологии; паттерны же английского языка, напротив, подталкивают к объективации и исчислению времени. Данный тезис получил развитие в виде более масштабного утверждения о том, что каждый язык содержит имплицитную метафизику, которая формировалась на протяжении длительного периода и отражает взаимодействие социума с природой, культурные модели и пр. Носитель языка может как опираться на эту метафизику в своей интеллектуальной деятельности, так и преодолевать ее. Неогумбольдтианские и уорфианские идеи были развиты в отечественной традиции в виде концепции «языковой картины мира» [Шмелев 2002; Зализняк и др. 2005]. К сожалению, эти исследования сосредоточены в основном на лексике и фразеологии, и они лишь в редких случаях касаются грамматики языка и конвенциональных способов использования языковых паттернов (в чем и заключалась первоначальная задумка Уорфа). Опираясь на естественный язык в процессе философствования, мыслитель, предположительно, имеет дело не только с конкретной лексемой и ее смысловым полем, но и с имплицитной метафизикой языка в целом. Таким образом, изучение философского творчества – особенно на ранних этапах его разви-

тия – может получить дополнительное измерение, если мы обратимся к реконструкции имплицитной метафизики языка (или «языковой картины мира»).

4.4. Проблема зависимости философствования от грамматики языка представляет наибольший интерес. Если в какой-то традиции мысли на основе специфической грамматики языка выстраивается категориальная система, а сами факты грамматики берутся в качестве несомненных и универсальных истин, то обнаружить это можно, с одной стороны, путем сопоставления с иными философскими традициями (хотя имеется опасность их реинтерпретации в терминах родной традиции), а с другой стороны, с помощью анализа грамматики данного языка в свете типологии. По-видимому, некоторые рассуждения западных философов – притом довольно авторитетных – делаются с опорой на грамматику их родного языка, и они были бы невозможны или, по крайней мере, менее вероятны среди носителей языков иного типа. Так, Э. Бенвенист демонстрирует, что выделенные Аристотелем категории отражают не структуру действительности, а реалии его родного языка; в языках с иной грамматической системой это могли бы быть другие категории [Бенвенист 1974: 104–114]. Наиболее серьезной проблемой в данном отношении является проблема бытийной связки «есть» и зависящего от нее понятия «бытия». Само по себе наличие спора вокруг «бытийной копулы» в западной логической и онтологической традиции примечательно, поскольку он был бы невозможен среди носителей языков, в которых отсутствует копула (например, адыгейский, маркизский) или функцию копулы выполняет небытийный постуральный глагол и другие лексемы (например, эве, асма, энга). В уже упоминавшейся статье Бенвениста демонстрируется, что целая группа функций, которую в древнегреческом языке берет на себя εἶμι «есть», реализуется в языке эве шестью разными лексемами. Идеи Бенвениста развил и несколько модифицировал Ч. Кан, который довольно убедительно показал, что греческая метафизика была бы невозможна без функциональной и семантической специфики глагола εἶμι, который наследует специфику индоевропейской праформы *h₁es- [Kahn 2003]. Вероятно, тот факт, что греческие и более поздние мыслители видят смысловые и функциональные связи между различными в типологическом плане способами употребления бытийного глагола, всецело обусловлен их опорой на паттерны родного языка. Поэтому подробный анализ языкового фундамента, на котором базируются масштабные метафизические и онтологические системы, имеет важность как для прояснения точки зрения мыслителей, выявления

ее ограниченности конкретным культурно-языковым пространством, так и для артикуляции более адекватной и лучше соответствующей фактам языкового и культурного многообразия позиции.

Здесь может быть намечено множество потенциально продуктивных исследовательских тем: В какой степени понимание Хайдеггером «бытия» (Sein) обусловлено полифункциональностью индоевропейского бытийного глагола? Насколько понимание Аристотелем энергии (ἐνέργεια) укоренено в грамматических особенностях греческого (и индоевропейского) перфекта? Зависит ли распространенная тенденция трактовать «время» в терминах «пространства» и «движения» от фактов греческого и других индоевропейских языков, где такие метафоры представлены как раз в изобилии? Обусловлен ли анализ Гуссерлем и Хайдеггером времени имеющейся в индоевропейских языках эгоцентрической метафорой времени (будущее как «то, что впереди»; прошлое как «то, что позади»)? Обусловлено ли разделение в западной философской традиции сущности (essentia) и существования (existentia) четкой выделенностью и грамматикализованностью противопоставления имен и глаголов в индоевропейских языках? И т. д. Предположительно, в каких-то случаях решающими окажутся языковые факторы, в каких-то – культурные, в каких-то – вся совокупность факторов (универсальные когнитивные тенденции + их конкретная реализация в языке + особенности культуры), а в каких-то – философствование будет более или менее независимым от указанных факторов. Определить это можно лишь в рамках конкретного исследования.

4.5. Проблема зависимости философствования от структуры языка также представляет интерес в контексте *незападных традиций мысли*. Как уже указывалось выше, анализ незападных традиций способен помочь увидеть ограниченность и культурно-языковую укорененность западной традиции. В то же время он имеет и самостоятельную ценность. В литературе уже были попытки объяснить особенности незападных философских традиций структурной спецификой соответствующих языков. Так, в работах [Graham 1989; Кобзев 2006] высказывается тезис о том, что отсутствие в китайской философии учения об устойчивой «субстанции» и о «вечном настоящем» обусловлено отсутствием в китайском языке аналога индоевропейской бытийной копулы. В недавнем исследовательском проекте под руководством В.Г. Лысенко [2014] обосновывается тезис о том, что развитие атомизма в греческой и индийской философии было обусловлено рефлексией над фонологическим строем соответствующих индоев-

ропейских языков; при этом специфический фонологический строй китайского языка и способ его письменной фиксации препятствовал становлению атомистической натурфилософии. Здесь также следует упомянуть «логико-смысловой» проект А.В. Смирнова [2015], в котором демонстрируется, что специфика арабо-мусульманской мысли, проявляющаяся в ее «процессуальной» ориентированности, коррелирует со спецификой употребления арабского языка, в частности с активным использованием имени действия (*масдар*).

Перспективы изучения связи структуры языка и философствования в контексте незападных традиций многообразны (притом эта связь может мыслиться и как однонаправленная, и как многовекторная – для конкретного исследования это не так принципиально). В этом свете востребован детальный анализ генезиса и отдельных направлений индийской, китайской и арабо-мусульманской мысли. Кроме того, многообещающим выглядит проект всестороннего изучения единственной философии (или предфилософии) на языке принципиально иного строя – полисинтетическом языке науатль: речь идет о так называемой «философии науа» – особой традиции мысли, сформировавшейся в Центральной Америке и известной как по описаниям миссионеров, так и из аутентичных источников [Леон-Портилья 1961; Бургете 1994].

4.6. Одной из исследовательских задач в рамках пострелятивистской программы является анализ *истории западной логики* через призму языкового разнообразия. Логика претендует на выявление законов мышления (или «базовых механизмов»), однако может оказаться, что она справляется со своей задачей лишь отчасти, а фактически является вторичным языком, надстроенным на базе естественного языка и отражающим принципы его организации или соответствующую традицию мысли, уже сформированную с опорой на данный язык. Выше упоминалась гипотеза Бенвениста о том, что категории Аристотеля суть не что иное, как концептуализация категорий древнегреческого языка. Кроме того, масштабная дискуссия в логике вокруг бытийной связки «есть», вероятно, является следствием функциональной специфики индоевропейского бытийного глагола. Можно предположить, что такие «метапонятия» логики, как «субъект», «атрибут», «предикат» и др., также зависят от паттернов западных языков. Так, определение категории «субъекта» в классической логике явно обусловлено номинативной стратегией кодирования глагольных актантов, характерной для индоевропейских языков; в языках с эргативной, активной, филиппинской и другими стратегиями кодирования актан-

тов определение «субъекта» было бы иным. Критический анализ западной логики в этой перспективе должен быть комплексным. Без сомнения, какие-то логические процедуры могут отражать базовые механизмы мышления. С другой стороны, языковые тенденции (или универсалии) также могут являться отражением указанных механизмов. Задача исследователя состоит в следующем: во-первых, с опорой на факты лингвистической типологии и экспериментальные материалы когнитологии попытаться выявить базовые механизмы мышления (или хотя бы границы вариаций в этой области); во-вторых, рассмотреть различные логические теории с учетом гипотетических базовых механизмов и особенностей конкретных языков, из которых эти теории вырастают, – тем самым, вероятно, удастся отделить в них универсальное от относительного.

4.7. Таким образом, в рамках рассматриваемой программы проблема «язык и философствование» включает в себя несколько исследовательских направлений, из которых приоритетом обладают следующие:

1) Анализ укорененности философской лексики в естественном языке и этапов ее специализации, притом с акцентом на «пограничных» случаях, когда слово еще не превратилось в чисто технический термин;

2) Реконструкция имплицитной метафизики языка и рассмотрение философского творчества через ее призму;

3) Подробный анализ грамматического языкового фундамента, на котором базируются масштабные метафизические и онтологические системы; выявление факторов, от которых в каждом конкретном случае зависит философствование;

4) Изучение связи структуры языка и философствования в контексте незападных традиций мысли;

5) Критический анализ истории западной логики через призму лингвистической типологии.

Заключение

Утверждение о влиянии *структуры* естественного языка на познавательные процессы неоднократно высказывалось на протяжении последних нескольких веков, притом в различных научных и социокультурных контекстах. Однако в эмпирическом плане значительный шаг вперед удалось сделать лишь в 1990–2010-е гг., что связано с развитием неорелятивистского направления. Представляется, что

на данный момент неорелятивизм – как концептуальная схема – испытывает явные проблемы, что обусловлено его сильной зависимостью от традиции психолингвистического истолкования «гипотезы Сепира – Уорфа», заложенной в 1950-е гг. Леннебергом и его коллегами. Несмотря на огромные успехи в эмпирическом плане, неорелятивизм не способен стать интегральной моделью для осмысления всего сложного комплекса экспериментальных материалов. Мы убеждены, что построение такой модели возможно путем возврата к тем проблемам, которые в 1930-е гг. сформулировал Уорф. Эти проблемные темы должны быть переосмыслены в *современном контексте*, т. е. с учетом 1) эмпирических результатов неорелятивизма; 2) эмпирических достижений лингвистической типологии и антропологии; 3) новых наработок в функциональной лингвистике, в частности в когнитивной лингвистике; 4) эмпирических результатов симуляционной семантики; 5) парадигматических сдвигов в когнитологии – от классического когнитивизма к посткогнитивизму; 6) эмпирических результатов психологии развития; 7) теоретических и эмпирических наработок отечественной психолингвистической школы, особенно в связи с проблемой «внутренней речи». Предварительные попытки построить интегральную модель путем реконтекстуализации идей Уорфа отражены в этой статье. Указанная модель ориентирована не столько на поиск релятивистских эффектов (на чем были сосредоточены неорелятивисты), сколько на анализ *места языка в когнитивной архитектуре, локализованной в конкретном социокультурном контексте*. Такая переориентация действительно необходима, поскольку роль языка может оказаться лингвоспецифичной и культуроспецифичной, т. е. в каком-то смысле уникальной для каждого сообщества. Тем не менее этот подход не исключает и универсальных тенденций, о которых, впрочем, можно судить лишь на основе большого числа исследований. Учитывая глобализационные процессы и «эрозию» типичных для малых сообществ способов функционирования языка (как и гибель самих языков), необходимо подчеркнуть важность именно *полевых исследований*, притом с использованием того широкого спектра возможностей, которые предоставляет в наше время когнитивная наука.

Стоит отметить, что интегральные полевые исследования, которые включали бы в себя всесторонний анализ места языка в конкретной когнитивной архитектуре, все еще единичны. Благодаря Левинсону и его коллегам по CARG их число увеличилось в сравнении с нач. 1990-х гг., однако наш опыт общения с отечественными

и зарубежными лингвистами (как и анализ общей атмосферы в этой области науки) показывает, что в лингвистической среде по-прежнему отсутствует осознание значимости подобных исследований. Здесь мы имеем дело с искусственно установленными дисциплинарными барьерами, которые якобы должны преодолеваться с помощью дополнительного усилия – за счет введения «междисциплинарности», которая узким специалистам не всегда кажется оправданной. Но существуют ли подобные барьеры между самими изучаемыми объектами? Еще в 1924 г. Сепир предлагал рассматривать язык как хранилище сетей психических актов, а главную задачу лингвиста видеть в изучении «отражения внутренней структуры языка в бессознательных психических процессах» [Сепир 1993: 250]. Эта идея была подхвачена Уорфом в его проекте «конфигурационной лингвистики», в рамках которого изучение языков неизбежно должно трансформироваться в изучение ментальностей [Lee 1996: 143–159]. Определение, согласно которому конечной целью лингвистики является анализ мышления, не чуждо и Хомскому, пусть оно и сделано в иной теоретической парадигме [Хомский 1972]. На новый уровень этот тезис был поднят когнитивными лингвистами, которые представили языковые операции в качестве частного случая более общих когнитивных операций. Один из крупнейших представителей функционализма, У. Крофт, прямо утверждает, что главной задачей лингвистики должно являться изучение концептуального пространства как своего рода «географии человеческого разума» [Croft 2001: 364]. Подобные примеры, на самом деле, можно приумножить. Тем не менее столь глубокое понимание задач лингвистики, к сожалению, остается уделом одиночек – лингвистов-теоретиков и лингвистов-философов; оно не получает распространения среди большинства ученых, и это, вероятно, отчасти объясняется тем, что до недавнего времени отсутствовали эмпирические исследования, наглядно подтверждающие плодотворность взаимодействия лингвистики и других наук о познании. Сейчас ситуация изменилась принципиальным образом. Можно с уверенностью утверждать, что на высшей стадии теоретической рефлексии наука о языке неотделима от других наук о познании, в том числе от философии. На высшей стадии такой рефлексии объекты этих наук сближаются, а порой и вовсе совпадают. Поэтому для глубокого осмысления места языка в когнитивной архитектуре необходимо приложить как можно больше усилий к такой «предельной» рефлексии, которая требует от лингвистов обращения к когнитоло-

гии, от когнитологов – обращения к лингвистике, а от философов – обращения и к тому и к другому.

Модель взаимосвязи языка и когнитивности, в которой утверждается релевантность лексико-грамматических паттернов языка для организации перцептивных и ментальных процессов, предполагает множество разнообразных исследовательских тем и направлений. Мы выделили лишь те, которые кажутся нам сейчас наиболее перспективными. Очевидно, сам лингвистический подход, который все-таки доминирует в данном случае, также нуждается в прояснении и глубоко осмыслении (особенно это касается вопроса о фундаментальной обусловленности «метаязыка» и инструментария лингвистики). Однако эта тема потребовала бы написания отдельной работы.

ЛИТЕРАТУРА

- Бенвенист 1974 – Бенвенист Э. *Общая лингвистика*. М.: Прогресс, 1974.
- Блэк 1960 – Блэк М. Лингвистическая относительность (Теоретические воззрения Бенджамена Л. Уорфа). Пер. с англ. *Новое в лингвистике*. Вып. 1. Звегинцев В. А. (ред.). М.: Изд-во иностранной лит-ры, 1960, 199–214.
- Бородай 2013 – Бородай С.Ю. Современное понимание проблемы лингвистической относительности: работы по пространственной концептуализации. *Вопросы языкознания*, 2013, 4: 17–54.
- Бородай 2020 – Бородай С.Ю. *Язык и познание: Введение в пострелятивизм*. М.: Садра; Издательский дом ЯСК, 2019.
- Бургете 1994 – Бургете А.Р. К вопросу о философской мысли мезоамериканских цивилизаций. *Историко-философский ежегодник 1992*. М.: Наука, 1994, 77–101.
- Верани 2010 – Верани А. Роль внутренней речи в высших психических процессах. *Культурно-историческая психология*, 1: 7–17.
- Зализняк и др. 2005 – Зализняк Анна А., Левонтина И.Б., Шмелев А.Д. *Ключевые идеи русской языковой картины мира*. М.: Языки славянской культуры, 2005.
- Кобзев 2006 – Кобзев А.И. Общемировоззренческие следствия отсутствия связки «быть» («есть») и понятия «бытие». *Духовная культура Китая. Философия*. Титаренко М.Л., Кобзев А.И., Лукьянов А.Е. (ред.). М.: Восточная литература, 2006, 120–126.
- Лакофф 2004 – Лакофф Дж. *Женщины, огонь и опасные вещи. Что категории языка говорят нам о мышлении*. Пер. с англ. М.: Языки славянской культуры, 2004.
- Лакофф, Джонсон 2004 – Лакофф Дж., Джонсон М. *Метафоры, которыми мы живем*. Пер. с англ. М.: Едиториал УРСС, 2004.

- Леон-Портилья 1961 – Леон-Портилья М. *Философия нагуа. Исследование источников*. Пер. с исп. М: Изд-во иностранной лит-ры, 1961.
- Лосев 1994 – Лосев А.Ф. *История античной эстетики*. Том VIII. Книга 2. М.: Искусство, 1994.
- Лурия 1979 – Лурия А.Р. *Язык и сознание*. М.: Изд-во МГУ, 1979.
- Лысенко 2014 – Лысенко В.Г. Генезис учения об атомах как проблема языка и мышления. *Вопросы философии*, 2014, 6: 9–28.
- Пинкер 2004 – Пинкер С. *Язык как инстинкт*. Пер. с англ. М.: Едиториал УРСС, 2004.
- Плунгян 2011 – Плунгян В.А. *Введение в грамматическую семантику*. М.: РГГУ, 2011.
- Радченко 2005 – Радченко О.А. *Язык как мирозидание: Лингвофилософская концепция неогумбольдтианства*. М.: Едиториал УРСС, 2005.
- Рахилина 1998 – Рахилина Е.В. Когнитивная семантика: история, персоналии, идеи, результаты. *Семиотика и информатика*, 1998, 36: 274–322.
- Сепир 1928/1993 – Сепир Э. *Избранные труды по языкознанию и культурологии*. М.: Прогресс, 1993.
- Скребцова 2018 – Скребцова Т.Г. *Когнитивная лингвистика. Классические теории, новые подходы*. М.: Языки славянской культуры, 2018.
- Смирнов 2015 – Смирнов А.В. *Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл*. М.: Языки славянской культуры, 2015.
- Соколов 2007 – Соколов А.Н. *Внутренняя речь и мышление*. М.: URSS, 2007.
- Хаймс 1975 – Хаймс Д.Х. Два типа лингвистической относительности. Пер. с англ. *Новое в зарубежной лингвистике*. Вып. 7. Чемоданов Н.С. (ред.). М.: Прогресс, 1975, 229–298.
- Хомский 1968/1972 – Хомский Н. *Язык и мышление*. Пер. с англ. М.: МГУ, 1972.
- Шмелев 2002 – Шмелев А.Д. *Русский язык и внеязыковая действительность*. М.: Языки славянской культуры, 2002.
- Якобсон 1985 – Якобсон Р.О. *Избранные работы*. М.: Прогресс, 1985.
- Baddeley 2012 – Baddeley A. Working memory: Theories, models, and controversies. *Annual Review of Psychology*, 2012, 63: 1–29.
- Barsalou 1999 – Barsalou L. Perceptual symbol systems. *Brain and Behavioral Sciences*, 1999, 22: 577–660.
- Barsalou 2008 – Barsalou L. Grounded cognition. *Annual Review of Psychology*, 2008, 59: 617–645.
- Boutonnet et al. 2012 – Boutonnet B., Athanasopoulos P., Thierry G. Unconscious effects of grammatical gender during object categorisation. *Brain Research*, 2012, 1479: 72–79.
- Bowerman 2011 – Bowerman M. Linguistic typology and first language acquisition. *The Oxford handbook of linguistic typology*. Song J. (ed.). Oxford: Oxford Univ. Press, 2011, 591–617.

- Brown 2006 – Brown P. *Cognitive anthropology. Language, culture, and society: Key topics in linguistic anthropology*. Jourdan Ch., Tuite K. (eds.). Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2006, 96–114.
- Carroll 1963 – Carroll J.B. Linguistic relativity, contrastive linguistics and language learning. *International Review of Applied Linguistics*, 1963, 1: 1–20.
- Choi, Hattrup 2012 – Choi S., Hattrup K. Relative contribution of perception/cognition and language on spatial categorization. *Cognitive Science*, 2012, 36: 102–129.
- Clark 2008 – Clark A. *Supersizing the mind: Embodiment, action and cognition extension*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2008.
- Croft 2001 – Croft W. *Radical Construction Grammar. Syntactic theory in typological perspective*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2001.
- Croft, Cruze 2004 – Croft W., Cruze D.A. *Cognitive linguistics*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2004.
- Dasen, Mishra 2010 – Dasen P., Mishra R. *Development of geocentric spatial language and cognition*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2010.
- Everett 2008 – Everett C. Evidence for language-mediated thought in the perception of non-gendered figures. *Texas Linguistic Forum*, 2008, 52: 24–33.
- Everett 2012 – Everett C. Independent cross-cultural data reveal linguistic effects on basic numerical cognition. *Language and Cognition*, 2012, 5(1): 99–104.
- Everett 2013 – Everett C. *Linguistic relativity: Evidence across languages and cognitive domains*. Berlin: Walter De Gruyter, 2013.
- Fausey, Boroditsky 2011 – Fausey C., Boroditsky L. Who dunnit? Cross-linguistic differences in eye-witness memory. *Psychonomic Bulletin & Review*, 2011, 18: 150–157.
- Fodor 1983 – Fodor J. *The modularity of mind: An essay on faculty psychology*. Cambridge (MA): MIT Press, 1983.
- Friedrich 1986 – Friedrich P. *The language parallax: Linguistic relativism and poetic indeterminacy*. Austin (TX): Univ. of Texas, 1986.
- Geeraerts, Cuyckens 2007 – Geeraerts D., Cuyckens H. Introducing cognitive linguistics. *The Oxford handbook of cognitive linguistics*. Geeraerts D., Cuyckens H. (eds.). Oxford: Oxford Univ. Press, 2007, 1–24.
- Gentner 2003 – Gentner D. Why we're so smart. *Language in mind: Advances in the study of language and thought*. Gentner D., Goldin-Meadow S. (eds.). Cambridge (MA): MIT Press, 2003, 195–236.
- Gilbert et al. 2006 – Gilbert A., Regier T., Kay P., Ivry R. Whorf is supported in the right visual field but not the left. *Proc. of the National Academy of Sciences*, 2006, 103: 489–494.
- Gleitman, Papafragou 2013 – Gleitman L., Papafragou A. Relations between language and thought. *The Oxford handbook of cognitive psychology*. Reisberg D. (ed.). Oxford: Oxford Univ. Press, 2013.

- Glenberg, Gallese 2012 – Glenberg A., Gallese V. Action-based language: A theory of language acquisition, comprehension, and production. *Cortex*, 2012, 48: 905–922.
- Gomila 2012 – Gomila T. *Verbal minds: Language and the architecture of cognition*. Amsterdam: Elsevier, 2012.
- Gomila, Calvo 2008 – Gomila T., Calvo P. Directions for an embodied cognitive science: Toward an integrated approach. *Handbook of cognitive science: An embodied approach*. Calvo P., Gomila T. (eds.). Amsterdam: Elsevier, 2008, 1–20.
- Graham 1989 – Graham A. C. *Disputers of the Tao: Philosophical argument in ancient China*. Chicago: Open Court, 1989.
- Hanks 1990 – Hanks W. *Referential practice: Language and lived space among the Maya*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1990.
- Haspelmath 2010 – Haspelmath M. Comparative concepts and descriptive categories in cross-linguistic studies. *Language*, 2010, 86 (3): 663–687.
- Hengeveld, Mackenzie 2008 – Hengeveld K., Mackenzie J. L. *Functional Discourse Grammar: A typologically-based theory of language structure*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2008.
- Hill, Mannheim 1992 – Hill J., Mannheim B. Language and world view. *Annual Review of Anthropology*, 1992, 21: 381–406.
- Hoijer (ed.) 1954 – Hoijer H. (ed.). *Language in culture*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1954.
- Holyoak, Morrison 2012 – Holyoak K.J., Morrison R.G. (eds.). *The Oxford handbook of thinking and reasoning*. New York: Oxford Univ. Press, 2012.
- Huette et al. 2012 – Huette S., Winter B., Matlock T., Spivey M. Processing motion implied in language: Eye-movement differences during aspect comprehension. *Cognitive Processing*, 2012, 13: 193–197.
- Johnson 1987 – Johnson M. *The body in the mind*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1987.
- Kahn 2003 – Kahn Ch. *The verb 'Be' in Ancient Greek*. London: Hackett Publishing Company, 2003.
- Kay, Kempton 1984 – Kay P., Kempton W. What is the Sapir-Whorf hypothesis? *American Anthropologist*, 1984, 86: 65–79.
- Klein et al. 2013 – Klein D., Mok K., Chen J., Watkins K. Age of language learning shapes brain structure: A cortical thickness study of bilingual and monolingual individuals. *Brain & Language*, 2013, 131: 20–24.
- Koerner 2000 – Koerner E.F. Towards a 'full pedigree' of 'Sapir-Whorf hypothesis': From Locke to Lucy. *Explorations in Linguistic Relativity*. Pütz M., Verspoor M. (eds.). Amsterdam: John Benjamins, 2000, 1–24.
- Kuhl 2010 – Kuhl P. Brain mechanisms in early language acquisition. *Neuron*, 2010, 67: 713–727.
- Langacker 1976 – Langacker R. W. Semantic representations and the linguistic relativity hypothesis. *Foundations of Language*, 1976, 14 (3): 307–357.

- Le Guen 2011 – Le Guen O. Speech and gesture in spatial language and cognition among the Yucatec Mayas. *Cognitive Science*, 2011, 35: 905–938.
- Leavitt 2006 – Leavitt J. Linguistic relativities. *Language, culture and society*. Jourdan Ch., Tuite K. (eds.). Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2006, 47–81.
- Lee 1996 – Lee P. *The Whorf Theory Complex. A critical reconstruction*. Amsterdam: John Benjamins, 1996.
- Lee, Schwarz 2012 – Lee S., Schwarz N. Bidirectionality, mediation, and moderation of metaphorical effects: The embodiment of social suspicion and fishy smells. *Journal of Personality and Social Psychology*, 2012, 103: 737–749.
- Levinson 2003 – Levinson S. C. *Space in language and cognition*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2003.
- Lucy 1992 – Lucy J. *Language diversity and thought. A reformulation of the linguistic relativity hypothesis*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1992.
- Lucy 1997 – Lucy J. The linguistics of “color”. *Color categories in thought and language*. Hardin C. L., Maffi L. (eds.). Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1997, 320–346.
- Lupyan 2012a – Lupyan G. Linguistically modulated perception and cognition: The label-feedback hypothesis. *Frontiers in Psychology*, 2012, 3 (54): 1–13.
- Lupyan 2012b – Lupyan G. What do words do? Toward a theory of language-augmented thought. *Psychology of Learning and Motivation*, 2012, 57: 255–297.
- Majid et al. 2004 – Majid A., Bowerman M., Kita S., Haun D., Levinson S.C. Can language restructure cognition? The case for space. *Trends in Cognitive Sciences*. 2004, 8 (3): 108–114.
- Malt, Wolff 2010 – Malt B., Wolff Ph. (eds.). *Words and the mind: How words capture human experience*. New York: Oxford Univ. Press, 2010.
- Matlock 2010 – Matlock T. Abstract motion is no longer abstract. *Language and Cognition*, 2010, 2: 243–260.
- Meteyard et al. 2012 – Meteyard L., Cuadrado S., Bahrami B., Vigliocco G. Coming of age: A review of embodiment and the neuroscience of semantics. *Cortex*, 48: 788–804.
- Miles et al. 2010 – Miles L., Nind L., Macrae C. Moving through time. *Psychological Science*, 2010, 21: 222–223.
- Núñez, Cooperrider 2013 – Núñez R., Cooperrider K. The tangle of space and time in human cognition. *Trends in Cognitive Sciences*, 2013, 17 (5): 220–229.
- Pavlenko 2014 – Pavlenko A. *The Bilingual Mind... and what it tells us about language and thought*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2014.
- Penn 1972 – Penn J. *Linguistic relativity versus innate ideas: the origins of the Sapir-Whorf hypothesis in German thought*. The Hague: Mouton, 1972.
- Pinker 2007 – Pinker S. *The stuff of thought: Language as a window into human nature*. London: Penguin Books Ltd, 2007.

- Regier, Kay 2009 – Regier T., Kay P. Language, thought and color: Whorf was half right. *Trends in Cognitive Sciences*, 2009, 13 (10): 439–446.
- Roberson et al. 2000 – Roberson D., Davies I., Davidoff J. Color categories are not universal: Replications and new evidence from a Stone-age culture. *Journal of Experimental Psychology*, 2000, 129: 369–398.
- Roberson, Hanley 2010 – Roberson D., Hanley J. Relatively speaking: An account of the relationship between language and thought in the color domain. *Words and the mind: How words capture human experience*. Malt B., Wolff Ph. (eds.). Oxford: Oxford Univ. Press, 2010, 165–182.
- Silverstein 1979 – Silverstein M. Language structure and linguistic ideology. *The elements: A parasession on linguistic units and levels*. Clyne P., Hanks W., Hofbauer C. (eds.). Chicago: Chicago Linguistic Society, 1979, 193–247.
- Sinha et al. 2011 – Sinha C., Sinha V., Zinken J., Sampaio W. When time is not space: The social and linguistic construction of time intervals and temporal event relations in an Amazonian culture. *Language and Cognition*, 2011, 3: 137–169.
- Slobin 2003 – Slobin D. Language and thought online: Cognitive consequences of linguistic relativity. *Language in mind: Advances in the study of language and thought*. Gentner D., Goldin-Meadow S. (eds.). Cambridge (MA): MIT Press, 2003, 157–192.
- Spelke 2003 – Spelke E. What makes us smart? Core knowledge and natural language. *Language in mind: Advances in the study of language and thought*. Gentner D., Goldin-Meadow S. (eds.). Cambridge (MA): MIT Press, 2003, 277–312.
- Spelke, Tsivkin 2001 – Spelke E., Tsivkin S. Initial knowledge and conceptual change: Space and number. *Language acquisition and conceptual development*. Bowerman M., Levinson S. (eds.). Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2001, 70–100.
- Strömquist, Verhoeven 2004 – Strömquist S., Verhoeven L. (eds.). *Relating events in narrative. Vol. 2: Typological and contextual perspectives*. New Jersey: Erlbaum, 2004.
- von Stutterheim et al. 2012 – von Stutterheim C., Andermann M., Carroll M., Flecken M., Schmiedtová B. How grammaticized concepts shape event conceptualization in language production: Insights from linguistic analysis, eye tracking data, and memory performance. *Linguistics*, 2012, 50 (4): 833–867.
- Tosun et al. 2013 – Tosun S., Vaid J., Geraci L. Does obligatory linguistic marking of source of evidence affect source memory? A Turkish/English investigation. *Journal of Memory and Language*, 2013, 69 (2): 121–134.
- de Villiers J., de Villiers P. 2009 – de Villiers J., de Villiers P. Linguistic determinism and the understanding of false beliefs. *Children's Reasoning and the Mind*. Mitchell P., Riggs K. (eds.). Hove: Psychology Press, 2000, 191–226.

- Wassmann, Dasen 1998 – Wassmann J., Dasen P. Balinese spatial orientation: Some empirical evidence of moderate linguistic relativity. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1998, 4: 689–711.
- Whorf 1956 – Whorf B.L. *Language, thought, and reality: Selected writings by Benjamin Lee Whorf*. Cambridge: MIT Press, 1956.
- Wilson, Gibbs 2007 – Wilson N., Gibbs R. Real and imagined body movement primes metaphor comprehension. *Cognitive Science*, 2007, 31: 721–731.
- Winawer et al. 2007 – Winawer J., Withoft N., Frank M., Wu L., Boroditsky L. Russian blues reveal effects of language on color discrimination. *Proc. of the National Academy of Sciences*, 2007, 104: 7780–7785.
- Zwaan 2004 – Zwaan R. The immersed experiencer: toward an embodied theory of language comprehension. *The Psychology of Learning and Motivation*. Vol. 44. Ross B. (ed.). New York: Academic Press, 2004, 35–62.
- Zwaan et al. 2010 – Zwaan R., Taylor L., de Boer M. Motor resonance as a function of narrative time: Further tests of the linguistic focus hypothesis. *Brain & Language*, 2010, 112: 143–149.

С.Ю. Бородай

(Институт философии РАН)

**ЯЗЫК, КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ
И ВОПЛОЩЕННОЕ ПОЗНАНИЕ
(на материале образных схем)¹**

В статье представлена одна из четырех исследовательских программ Центра философии сознания и когнитивных наук ИФ РАН, которая ориентирована на изучение когнитивных процессов на основе языкового материала и во взаимодействии с другими науками о познании. Программа подготовлена на стыке современной когнитивной лингвистики, когнитивной антропологии и теории воплощенного познания (*embodied cognition*), и она предполагает анализ нескольких «уровней» когнитивности: доконцептуального опыта, перцепции и моторики, мышления и философского творчества. После краткого изложения программы подробно рассматривается один из примеров ее реализации – междисциплинарный подход к проблеме преноэтической схематизации («образных схем»). Привлекаются материалы дескриптивной семантики, лексической и грамматической типологии, теории концептуальной метафоры, теории грамматикализации и др. Эта лингвистическая часть дополняется материалами психологии развития, кинесики и нейрофизиологии. В результате демонстрируется, во-первых, практическое взаимодействие разных наук о познании для изучения одной из областей когнитивности; во-вторых, реальная сложность такого взаимодействия; в-третьих, релевантность такого взаимодействия для более глубокого понимания философских проблем и нашей собственной фактичности.

Проблеме языка традиционно уделялось много внимания в теории познания, но о *систематических* и *профессиональных* опытах осмысления материалов лингвистики с философских и психологических

¹ Первая публикация (в сокращенном виде): Бородай С.Ю. Язык, концептуализация и воплощенное познание // Человек. 2022. 33 (2). С. 47–64.

позиций можно говорить лишь со второй половины XIX в., а о зарождении особой дисциплины на стыке лингвистики и психологии – с 1920–1930-х гг., когда в США Э. Сепиром и Б. Уорфом был предложен сам термин «психолингвистика», в Германии получило развитие неогумбольдтианство, а в СССР была разработана культурно-историческая теория. Значимость языка для понимания когнитивных процессов также отмечалась в рамках генеративной теории Н. Хомского, которая явилась одним из столпов классической когнитивной науки. Эта теория предполагала лингвистический формализм, синтактикоцентризм, вычислительный (алгоритмический) подход, нативизм, универсализм, десемантизацию языка и ментализм. Хомский утверждал, что язык является *способом доступа* к когнитивным процессам и что через лингвистику мы должны прийти к пониманию мышления как универсального феномена. Влияние его теории на раннюю когнитивную науку было огромным: фактически та вычислительная, нативистская и модулярная модель когнитивности, которая была выстроена в 1960–1970-е гг. и считалась мейнстримом вплоть до 1990-х гг., в значительной мере вдохновлена его подходом к языку и языковой способности.

Как теория Хомского, так и классический когнитивизм подверглись серьезной критике и пересмотру во второй половине 1980-х гг., что связано с выросшим из генеративной теории, но во многом вдохновленным психолингвистическим проектом Сепира и Уорфа особым направлением – *когнитивной лингвистикой* (Дж. Лакофф, М. Джонсон, Р. Лангакер, Л. Талми, Ж. Фоконье, И. Свитсер и др.). Ее базовые положения можно представить следующим образом: 1) критическое отношение к синтактикоцентризму, стремление построить теорию с опорой на семантику и прагматику; 2) неприятие денотационной трактовки природы значения; 3) рассмотрение языка в тесной связи с другими когнитивными системами, неприятие идеи об автономности и модулярности языка; 4) понимание лексического и грамматического значения как концептуализации, т.е. убежденность в том, что значение имеет понятийную (в широком смысле) природу.

Теоретики когнитивной лингвистики показали, что *всякое* значение (не только лексическое, но и грамматическое) является концептуализацией, т.е. предполагает вовлеченность *концептуальных* структур, так что метафора «формы» и «содержания» («формализованных вычислительных процедур» и «амодальных символов»), строго говоря, не применима к языку. Они также показали, что в конструировании значения большую роль играют образные средства: метафора, мето-

нимия, схемы, ментальные пространства, идеализированные модели и др. Укорененный в сенсомоторных операциях образный компонент *имманентен* значению, а не является всего лишь его факультативным дополнением; он касается не только «содержательной», но и «структурной» составляющей значения. Эти и другие открытия побудили когнитивных лингвистов к переосмыслению теории языка через призму семантики и узусных паттернов, что оказало огромное влияние на становление неклассической когнитивной науки, в особенности на неклассические варианты теории представления знаний.

В 1980–1990-е гг. также развивалось особое направление в когнитивной антропологии, связанное с психолингвистическим проектом Сепира и Уорфа – так называемый *неорелятивизм*. В результате многолетних полевых исследований и в сотрудничестве с «кабинетными» психолингвистами представители этого направления показали, что структура родного языка оказывает глубокое влияние на невербальные и вербальные формы познания, однако сам характер этого влияния лингво- и культуроспецифичен, и он не может быть установлен чисто спекулятивно, но требует многочисленных «точечных» исследований.

Предлагаемая вашему вниманию исследовательская программа подготовлена на стыке когнитивной лингвистики, когнитивной антропологии и теории воплощенного познания (*embodied cognition*), уходящей корнями в классическую феноменологию. В центре нашего внимания, во-первых, отражение когнитивных процессов в языковой структуре, а во-вторых, место языка в когнитивной архитектуре, аспектом которой является то, что принято именовать «сознанием» (стоит отметить, что аналитическая философия сознания до сих пор в основном игнорирует все вышеуказанные направления мысли, в том числе эмпирический материал лингвистики). Наша общая теоретическая позиция подробно изложена в монографии «Язык и познание: введение в пострелятивизм», где также обобщен и осмыслен немалый эмпирический материал по теме¹. Нам удалось показать, что (1) каждый язык предоставляет уникальный способ организации значений, (2) который релевантен для познания, поскольку (3) язык способен структурировать когнитивность в процессе онтогенеза и (4) он вовлечен в когнитивные процессы в режиме реального времени; результатом этого являются различия между носителями разных языков в (5) обработке и хранении информации, (6) отдельных когнитивных

¹ Бородай С.Ю. Язык и познание: введение в пострелятивизм. М., 2020.

способностях, (7) содержании ментальной модели, (8) сенсомоторных реакциях и (9) нейронной активности. Тем не менее это еще не законченная теория, но лишь «дорожная карта» для целого семейства возможных теорий, которые были бы способны объяснить большинство когнитивных процессов и видов интеллектуальной деятельности (от самых примитивных до философии, логики и науки), учитывая центральное место естественного языка в человеческом познании.

Наша исследовательская программа предполагает анализ нескольких «уровней» когнитивности (доконцептуальный опыт, перцепция и моторика, мышление, философское творчество) в перспективе когнитивной семантики и во взаимодействии с другими науками о познании. Она уже была представлена в развернутом виде в другой публикации¹. Поэтому ниже мы дадим ее лишь в общем виде, а эту статью посвятим демонстрации того, как она могла бы быть реализована на практике, используя пример из сферы доконцептуального опыта – так называемую преноэтическую схематизацию.

Основные направления исследований

1. В области доконцептуального опыта:

1.1. Изучение зависимости образных схем (преноэтической схематизации) от структуры конкретного языка.

1.2. Переформулирование концепции образных схем в свете типологии языков.

1.3. Изучение характера образных схем у носителей неевропейских языков и культур.

1.4. Развитие интегральной теории доконцептуального опыта, которая бы объединяла в себе универсальное и относительное.

1.5. Детальное и разностороннее изучение того, как лексические, морфосинтаксические и дискурсивные особенности конкретных языков связаны с трансформацией когнитивности в процессе онтогенеза.

2. Проблема взаимодействия паттернов языка и когнитивных систем:

2.1. Расширение и углубление уже имеющегося материала, касающегося влияния паттернов языка на долговременную па-

¹ См. нашу статью «Язык и познание: пострелятивистская исследовательская программа» (опубликована в данном сборнике).

мать, воображение, зрительное восприятие, слуховое восприятие, моторную систему, жестовую систему, репрезентацию пространства и другие когнитивные операции.

2.2. Анализ вовлеченности языка в когнитивность в связи с конкретными процессами на примере языков, для которых характерны принципиально иные, «неиндоевропейские» способы конвенционального построения речи: полисинтетические и инкорпорирующие языки, языки с частотными безличными конструкциями, языки с неноминативной стратегией кодирования глагольных актантов; языки с экзотическими системами частей речи и др.

2.3. Изучение когнитивного статуса редких или экзотичных грамматических категорий: разветвленных систем эвиденциальности, подробно градуированных моделей абсолютного времени, феномена субстантивного времени, сложных дейктических и классификационных систем и т. д.

3. Проблема взаимодействия языка и мыслительного процесса:

3.1. Всестороннее изучение механизмов конструирования ментальной модели в сознании носителей экзотических языков, т.е. вопроса о том, как конкретный язык руководит герменевтическими операциями и как это отражается на ментальной модели.

3.2. Изучение воздействия языковых метафор на мыслительный процесс в свете типологии языков.

3.3. Анализ отечественных теорий внутренней речи и интеграция полученных в советское время результатов в более широкий философский и когнитологический контекст.

3.4. Развитие идеи лингвоспецифичности внутренней речи и ее функций на конкретных материалах.

3.5. Поиск механизмов мышления на основе анализа языковых универсалий, тенденций в организации морфосинтаксиса и семантики, путей грамматикализации и лексикализации, направленности семантических переходов и др.

3.6. Изучение зависимости базовых механизмов мышления (категоризации, счета, логического вывода и др.) от структуры конкретного языка.

3.7. Разработка интегральной теории мышления в свете полученных данных.

3.8. Пересмотр теоретических допущений когнитивизма и посткогнитивизма (или их более глубокое продумывание) в свете философских течений, подчеркивающих телесность и ситуатив-

ность познания, в частности феноменологического направления (Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, М. Мерло-Понти, Ш. Галлахер, Д. Захави и др.).

4. Проблема взаимосвязи паттернов языка и процесса философствования:

4.1. Анализ укорененности философской лексики в естественном языке и этапов ее специализации, притом с акцентом на «пограничных» случаях, когда слово еще не превратилось в чисто технический термин.

4.2. Реконструкция имплицитной метафизики языка и рассмотрение философского творчества через ее призму.

4.3. Подробный анализ грамматического языкового фундамента, на котором базируются масштабные метафизические и онтологические системы; выявление факторов, от которых в каждом конкретном случае зависит философствование.

4.4. Изучение связи структуры языка и философствования в контексте незападных традиций мысли.

4.5. Критический анализ истории западной логики через призму лингвистической типологии.

Область исследования: преноэтическая схематизация

Для иллюстрации того, как наша программа могла бы реализовываться на практике, мы взяли в качестве примера проблему преноэтической схематизации, или так называемых образных схем (см. выше п. 1.1–1.3). Идея *схемы* как чего-то отличного, с одной стороны, от понятия, а с другой – от чувственности имеет долгую историю, восходящую в новоевропейскую эпоху к философии И. Канта. Среди непосредственных предшественников современной теории можно выделить Б. Уорфа, Ж. Пиаже, М. Мерло-Понти и У. Найссера. Систематический анализ образных схем впервые был дан в 1980-е гг. в работах когнитивных лингвистов, а теоретическое обобщение этот эмпирический материал получил в монографии М. Джонсона «Тело в разуме»¹ и классическом исследовании Дж. Лакоффа «Женщины, огонь и опасные вещи»².

¹ Johnson M. The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason. Chicago, 1987.

² Лакофф Дж. Женщины, огонь и опасные вещи. Что категории языка говорят нам о мышлении. М., 2004.

Образная схема – это преноэтический сенсомоторный паттерн, который формируется в процессе онтогенеза, составляет значительную часть доконцептуального когнитивного багажа и служит основой для развития абстрактного мышления и многих абстрактных концептов. В когнитивном плане схема находится как бы между понятием и чувственностью: она недостаточно абстрактна, чтобы ее можно было охарактеризовать как полноценное понятие, и в то же время она более абстрактна, чем конкретный чувственный опыт, который может быть структурирован и описан в соответствии с ее принципами. Атрибут «образный» по отношению к схеме призван подчеркнуть ее тесную связь с перцепцией, притом не только с визуальным компонентом, но и с образностью в широком смысле (зрительной, слуховой, моторной и т.д.). Преноэтичность схемы означает ее онтогенетическую первичность в сравнении с концептуальным мышлением и возможность ее актуализации на разных уровнях сознания в режиме реального времени; иными словами, она является не столько оставленной в прошлом доконцептуальной основой, сколько перманентно активной когнитивной структурой, которая при определенных обстоятельствах может быть выведена с периферии внимания в его фокус. Другими важными свойствами схемы являются наличие имманентной логики и мульти-модальность.

Начиная с 1990-х гг. можно наблюдать целый бум исследований в области преноэтической схематизации, что вызвано пониманием ключевой значимости этой проблемы для когнитивной лингвистики, которая ориентирована на идею воплощенного познания. Здесь нет возможности перечислять многочисленные языковедческие и философские исследования по теме – отошлем читателя к обзорной статье Т. Окли¹. Однако важно отметить, что происходило не только наполнение теории эмпирическим материалом, но и развитие, расширение и детализация самой теории. О ранних опытах осмысления можно судить по обобщающей работе под редакцией Б. Хампе и Дж. Грэди «От восприятия к значению»², а наиболее свежим примером является монография М. Хедблом «Образные схемы и изобретение концептов»³.

¹ *Oakley T. Image Schemas // Geeraerts D., Cuyckens H. (eds.) The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics. Oxford, 2007. P. 214–235.*

² *Hampe B., Grady J. (eds.) From Perception to Meaning: Image Schemas in Cognitive Linguistics. Berlin, 2005.*

³ *Hedblom M. Image Schemas and Concept Invention. Cognitive, Logical, and Linguistic Investigations. Luxembourg, 2020.*

Образные схемы в когнитивной лингвистике

Наилучший способ объяснить, что такое образная схема, – это *показать*, как она функционирует. Представим следующую ситуацию. Вы просыпаетесь утром, чувствуете сонливость и были бы рады вновь впасть в забытие, из которого только что *вышли*. Но вы *вылезаете* из-под одеяла, поднимаетесь на ноги, открываете шкаф и *вынимаете* оттуда одежду. Вы *влезаете* в свои штаны и, будучи в полусонном состоянии, сначала идете в ванную, а затем – на кухню. На кухне вы поудобнее усаживаетесь в кресло и открываете газету, в которой с удивлением для себя обнаруживаете опечатку: в заглавном предложении пропущена запятая! Это вводит вас в ступор, но вы быстро приходите в себя. В этот момент вы ощущаете разочарование. Но вы *выходите* во двор и в поле вашего зрения оказывается природа. Вы слышите пение птиц – в их окружении вы испытываете радость, это вызывает в вас изумление. Вы *вслушиваетесь* в пение и замечаете, как один звук проникает в другой и все вместе они образуют гармоничный ряд. Вы погружаетесь в состояние безмятежности, теперь вы чувствуете себя в гармонии с природой.

В этом описании мы намеренно выделили те морфемы, которые кодируют образную схему ВМЕСТИЛИЩЕ. Тот факт, что предлог *в* и связанные с ним формы используются в столь разных конструкциях и для описания столь различных ситуаций, можно оценивать по-разному. Можно сказать, что 1) все это случаи омонимии, т.е. на синхронном уровне указанные значения и конструкции между собой просто никак не связаны; 2) это случаи радикальной полисемии, т.е. мы имеем дело с синхронно связанными (в когнитивном плане) вариантами базового значения; 3) это случаи умеренной полисемии, т.е. мы сталкиваемся с диахронически фундированным расширением базового схематичного значения на другие области, при этом часть расширений обладает синхронной когнитивной релевантностью.

Как представляется из общелингвистических, типологических, поведенческих и нейробиологических соображений, верным является третий вариант. В данном случае мы имеем дело с расширениями базовой схемы ВМЕСТИЛИЩЕ, которая состоит из таких элементов, как ВНУТРЕННЕЕ, ГРАНИЦА и ВНЕШНЕЕ, и предполагает, что объект может находиться либо внутри реального или воображаемого вместилища, либо вне его. Все расширения этой схемы произошли на каком-то этапе развития языка, и все они являются *мотивированными*, т.е. можно показать, что они обусловлены универсальными (пре-

имущественно телесными) или партикулярными (преимущественно социокультурными) особенностями когнитивности и у них имеются многочисленные параллели в других языках; иначе говоря, вопреки тезису о радикальной омонимии, они когнитивно значимы и не случайны. Расширения могут касаться как буквальных, так и метафорических значений. В приведенном выше примере задействуются метафоры ПСИХИЧЕСКОЕ СОСТОЯНИЕ – ЭТО ВМЕСТИЛИЩЕ, ПОЛЕ ДИСКУРСА – ЭТО ПРОСТРАНСТВО, МУЗЫКА – ЭТО ПРОСТРАНСТВО, ПОЛЕ ЗРЕНИЯ – ЭТО ВМЕСТИЛИЩЕ и СОЦИАЛЬНОЕ ОКРУЖЕНИЕ – ЭТО ВМЕСТИЛИЩЕ. Указанные метафоры также обусловлены особенностями когниции, и многие из них находят параллели в других культурах, порой самых экзотичных (об этом см. ниже). Что касается *когнитивного статуса* рассматриваемых расширений, то их синхронная психологическая связь с базовой схемой подтверждается поведенческими и нейрофизиологическими экспериментами¹, хотя в некоторых примерах мы сталкиваемся с мертвыми метафорами и пограничными случаями, что говорит о неадекватности тезиса о радикальной полисемии.

Основной вклад в развитие теории образных схем был внесен когнитивными лингвистами. В 1980-е гг. ими был проведен детальный анализ индоевропейских и некоторых америндских языков, который позволил выявить определенные регулярности в языковой схематизации пространства (в основном анализировались превербы, послелогои и пространственные наречия, такие как *в, из, через, вдоль, над, под, впереди, сзади* и т.д.). Те явления, которые, как считалось, претендуют на универсальность, были поняты в качестве доконцептуальных тенденций схематизации, которые, предположительно, имеют сенсомоторную основу и не зависят от конкретного языка и конкретной культуры. Одна из попыток интегрировать этот богатый материал в общую теорию познания была сделана Дж. Лакоффом в 1987 г.² Анализируя в заключительной части своей монографии область функционирования английского предлога *over* и связанных с ним морфем, Лакофф показывает, что семантическая категория, охватываемая этими формами, организована радиально: в ее основе лежит прототипическая схема, с которой по принципу семейного сходства связаны другие базовые схемы, при этом у большинства схем имеются различные варианты реализации.

¹ Этой темой занимается симуляционная семантика, см.: Бородай С.Ю. Язык и познание: введение в пострелятивизм. С. 458–509.

² Лакофф Дж. Женщины, огонь и опасные вещи. С. 536–592.

Так, функциональное единство *over* в следующих высказываниях вовсе не очевидно:

- (1) The bird flew *over* the yard «Птица пролетела *над* двором»;
- (2) Sam lives *over* the hill «Сэм живет *за* холмом»;
- (3) The power line stretches *over* the yard «Линия электропередач протянулась *над* двором»;
- (4) I walked all *over* the hill «Я *исходил* весь холм»;
- (5) Don't *overextend* yourself «Не *перенапрягайся*»;
- (6) She has a strange power *over* me «Она имеет *надо* мной странную власть».

Вне зависимости от того, объясняем ли мы эти использования *over* омонимией или полисемией (из общих соображений представляется, что наиболее адекватен вариант умеренной полисемии), необходимо понять, почему такие семантические расширения в принципе возможны и почему во многих других языках мы обнаружим если не полные эквиваленты указанной категории, то по крайней мере аналогии отдельных смысловых связей.

Лакофф показывает, что прототипическая схема OVER включает траектор (объект, имеющий траекторию), находящийся *над* ориентиром, и движение траектора по пути *через* ориентир, т.е. она сочетает в себе значения *above* «над» и *across* «через» (ближайшим русским аналогом будет *поверх*); типичный пример – *the plane flew over* «самолет пролетел [*над* чем-либо]». С привлечением этой прототипической схемы легко объясняются высказывания (1) и (2): первое репрезентирует базовую схему со спецификацией ориентира, а второе – базовую схему со смещенным фокусом на конечном положении ориентира. От этой прототипической схемы производны другие базовые схемы *over*: например, высказывание (3) является вариантом схемы, которая не предполагает реального движения траектора (ее обязательные характеристики – расположение траектора *над* ориентиром и отсутствие контакта), но допускает то, что в когнитивной лингвистике называется «фиктивным движением», при этом траектор в данном случае является одномерным; высказывание (4) является сложным вариантом схемы, которая во многом сходна с предыдущей (расположение *над*), но отличается нейтральностью в отношении контакта между траектором и ориентиром, притом путь траектора в данном случае реализован множеством точек, которые как бы «покрывают» ориентир (т.е. «исходить холм» = «покрыть холм фиктивным путем, сложенным из множества точек – положений идущего»); высказывание (5) является вариантом схемы «избытка», которая устроена как преодоление траектором некоего ориентира (например,

выход реки из берегов), но в данном случае она соединена с метафорой ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ – ЭТО ВМЕСТИЛИЩЕ ДЛЯ ЭНЕРГИИ, так что «перенапряжение» означает «перетекание» усилий через нормативный уровень; высказывание (6) тоже является метафорическим, поскольку в нем задействуется метафора КОНТРОЛЬ – ЭТО ВЕРХ, ОТСУТСТВИЕ КОНТРОЛЯ – ЭТО НИЗ, а возможность такого использования в данном случае обеспечена уже упоминавшейся схемой, в которой траектор находится *над* ориентиром и не соприкасается с ним (ср. естественность оборота «иметь власть *над* кем-то» и почти непредставимость оборотов вроде «иметь власть *под* кем-то» или «иметь власть *слева* от кого-то» в качестве идентичных по смыслу).

Мы бегло рассмотрели лишь некоторые примеры – за более подробным и развернутым анализом отсылаем к работе Лакоффа. Из этих примеров видно, что вариации схем зависят от ряда параметров: расположение траектора по отношению к ориентиру, характер пути траектора, реальность или фиктивность пути, наличие или отсутствие соприкосновения, мерность траектора и ориентира, горизонтальная или вертикальная протяженность ориентира и т.д. Выведение базовых схем из прототипической схемы возможно за счет спецификации параметров и оценки самих параметров как релевантных или иррелевантных. Варьирование базовых схем обеспечивается спецификацией параметров и добавлением метафорических отображений. По сути, из исследования Лакоффа можно заключить, что 1) лежащие в основе семантики *over* схемы являются достаточно абстрактными и гибкими; 2) мы имеем дело с полисемией, которая объясняется мотивированным расширением прототипической схемы; 3) все вышеуказанные схемы находятся в активированном статусе, т.е. «живы» в сознании носителя языка, о чем свидетельствует допустимость/недопустимость новых высказываний с использованием конвенциональных/неконвенциональных схем; 4) образно-схематические трансформации, обеспечивающие переход от одного варианта схемы к другому, обладают когнитивной реальностью и являются естественными, т.е. объясняются устройством нашей когнитивной системы и характером нашего опыта; 5) лексика языка – это не просто набор языковых выражений и случайно ассоциированных с ними значений, но *связи* самих значений и многочисленные имплицитные мотивации, перманентно фундирующие эти связи¹.

¹ Развитие последнего тезиса см. в нашей статье «Преодолевая словоцентризм: на пути к новым основаниям философии языка» (опубликована в данном сборнике).

На примере английского предлога *over* и близких к нему формы видим, что даже в случае ограниченного набора взаимосвязанных морфем говорить о *единой* схеме можно лишь условно – фактически мы сталкиваемся с категориально устроенной группой схем, имеющих прототип и обладающих порождающей способностью. Обширный материал когнитивной лингвистики (как опубликованный до работ Лакоффа и Джонсона, так и вышедший уже в рамках тематики «схем») свидетельствует о том, что сходным образом устроены и другие полисемичные морфемы. Чаще всего в центре внимания исследователей оказываются следующие схемы: ВМЕСТИЛИЩЕ («Иван вошел в комнату», «Он погрузился в сон»), ИСТОЧНИК-ПУТЬ-ЦЕЛЬ («Иван поехал из магазина домой», «Он был христианином, но свернул с истинного пути»), ЧАСТЬ-ЦЕЛОЕ («Рука – член тела», «Человек – член общества»), СВЯЗЬ («Утюг включен в розетку», «Иван наладил отношения с тещей»), ЦЕНТР-ПЕРИФЕРИЯ («Он переехал из центра города на окраину», «Ядром когнитивной семантики является концепция образных схем»), ВЕРХ-НИЗ («Иван жил на этаж выше нее», «Иван имел власть над ней»), ВПЕРЕДИ-СЗАДИ («Иван не успевал за отрядом», «Все плохое – позади») и др. Уже в ранний период в литературе предлагались различные наборы и классификации схем, и до сих пор отсутствует единый общепризнанный набор, что, вероятно, объясняется разнообразием подходов к эмпирическому материалу. Несмотря на это, существует что-то вроде «ядерного набора», в который включены 15–20 схем и который в том или ином виде признается подавляющим большинством исследователей.

Попытки построения типологии

Как упоминалось выше, языковой материал, посвященный образным схемам, уже в 1980-е гг. был огромен и охватывал десятки языков. Впоследствии он лишь расширился, поэтому особой ценностью обладают работы, в которых представлена попытка построения типологии на основе этого материала. Наиболее удачным примером здесь являются новаторские исследования Леонарда Талми, которые публиковались с конца 1970-х гг. и приобрели законченный вид в 2000 г. в виде монографии «На пути к когнитивной семантике»¹. Сильная сторона проведенного Талми анализа состоит в том, что он не ограничивается

¹ Talmy L. *Toward a Cognitive Semantics: Vol. I: Concept Structuring System*. Cambridge, 2000.

индоевропейскими языками, но включает также подробный разбор ряда америндских языков, в особенности юто-ацтекского языка ацугеви, специалистом по которому является американский исследователь.

Для подхода Талми первостепенную важность имеет разделение всех форм языка на две подсистемы: подсистему открытых классов и подсистему закрытых классов. К первой подсистеме относится основная лексика: эта подсистема открыта для новых членов, и она отвечает за содержательную составляющую той ментальной модели, которую в процессе коммуникации конструирует в своем сознании носитель определенного языка. Ко второй подсистеме относятся формы с грамматическими функциями и значениями: эта подсистема является относительно замкнутой (по крайней мере, в небольшой исторической перспективе), и она отвечает за структурную составляющую ментальной модели. В своем анализе Талми сосредоточен на второй подсистеме, т.е. он рассматривает те семантические возможности, которые в принципе характерны для форм с грамматической функцией.

На широком типологическом материале Талми показывает, что семантические возможности грамматической подсистемы для концептуализации пространства ограничены и могут быть подвергнуты категоризации. Вся система пространственных значений в естественном языке состоит из трех уровней. На *компонентном уровне* представлены базовые элементы, из которых строится всякая пространственная сцена, и многочисленные дистинкции, которые объединены в группы и различаются по степени частотности. На *композиционном уровне* эти элементы и дистинкции объединяются в конкретные схемы данного языка, притом в каждом языке имеется ограниченный набор схем, который шире, чем грамматическая лексика, поскольку последняя часто бывает многозначной, т.е. способной к выражению нескольких схем. На *аугментивном уровне* каждая конкретная схема может подвергаться расширению или деформации для описания новых, неконвенциональных ситуаций. В этой общей системе пространственной схематизации универсальным характером обладают только базовые элементы и дистинкции, представленные на компонентном уровне. Схемы конкретного языка, формирующиеся на композиционном уровне, сами по себе не универсальны, хотя в их формировании можно выявить ряд важных тенденций. Этот лингвоспецифичный набор схем уникальным образом кодируется каждым языком, что связано с особой дистрибуцией грамматических элементов, и по-своему расширяется на аугментивном уровне, что в целом приводит к формированию лингвоспецифичного *пространственного воображения*.

Для нашей темы главный интерес представляет компонентный уровень, поскольку именно на нем располагаются (предположительно) универсальные элементы и дистинкции. Талми делит все категории этого уровня на четыре группы: 1) сегментирующие ситуацию на отдельные компоненты; 2) характеристики отдельных компонентов; 3) выражающие отношение одного компонента к другому; 4) негеометрические значения, обнаруживаемые в связи с пространственными схемами. Эти группы делятся на многочисленные подгруппы. Возьмем для иллюстрации уже упоминавшуюся схему английской морфемы *over*. Прототипическая композиционная схема состоит из двух элементов: фигуры, или траектора (имеющего свой путь), и ориентира; фигура находится *над* ориентиром, а ее путь пролегает *через* границы ориентира, т.е. морфема *over* выражает значение «над-через» («поверх»). Для указанной схемы релевантно наличие фигуры, ориентира и земли как объекта вторичной референции, без которого значение «над» не имело бы смысла (все это – элементы первой группы компонентного уровня). Для некоторых модификаций этой схемы могут быть релевантны и другие параметры: наличие или отсутствие соприкосновения фигуры и ориентира, пространственная мерность ориентира, форма ориентира, наличие или отсутствие реального движения, направленность движения и даже характер траектории (все это – элементы второй и третьей групп компонентного уровня). Однако трудно себе представить такую модификацию схемы *OVER*, для которой было бы релевантно наличие или отсутствие силовых линий (этот элемент входит в четвертую, «негеометрическую», группу компонентного уровня). Но именно этот параметр значим, например, для схем, выражаемых нидерландскими предлогами *ob* и *an*: оба используются, когда фигура находится *на* ориентире, но первый – в том случае, если она поддерживается удобным и уместным образом, а второй – когда она располагается вопреки гравитации. Примечательно, что *ob* употребляется применительно к плоти живого человека (как к тому, что естественным образом «сидит» *на* скелете), а *an* – применительно к плоти мертвого человека (как к тому, что поддерживается костями неестественно и поскорее должно быть предано земле).

Пространственные схемы могут задействовать как несколько элементов компонентного уровня, так и большое их число – например, английский предлог *past* «мимо» (как во фразе *The ball sailed past my head at exactly 3 p. m.* «Мяч пролетел мимо моей головы ровно в 15:00») задействует почти все известные базовые параметры. Основное достижение Талми состоит в том, что он показал, как из базовых уни-

версальных компонентов конструируются специфические схемы отдельных языков и какие существуют принципы их конструирования. Ему удалось сделать важные открытия в плане состава, ограниченности и градуированности базового инвентаря пространственных значений и тенденций их организации; эти открытия на данный момент лучше всего объясняются именно с помощью концепции языковой *схематизации* пространства. При этом важно еще раз подчеркнуть, что, согласно предложенной модели, универсальностью обладают не конкретные схемы (такие, как англ. OVER или русск. НАД), а базовые элементы и принципы их сочетания.

В качестве дополнения к модели Талми может рассматриваться типология пространственной схематизации, которая развита членами Исследовательской группы по когнитивной антропологии из Неймегена во главе со Стивеном Левинсоном¹. Эта модель касается лишь тех ситуаций, когда локализация фигуры по отношению к ориентиру происходит в горизонтальной плоскости, притом фигура и ориентир не соприкасаются друг с другом. В этой типологии тоже существует то, что можно назвать компонентным уровнем. К нему относятся базовые элементы, из которых состоят схемы: фигура, ориентир, точка наблюдения, оси координат, начало системы и ряд менее значимых элементов; примечательно, что здесь не учитываются некоторые важные параметры, которые учтены в типологии Талми (мерность ориентира, объекты вторичной референции и др.). Исходя из базовых параметров, можно выделить три типа пространственных схем, или «систем ориентации» (frame of reference), которые встречаются в языках мира: встроенную (имманентную), относительную (релятивную) и абсолютную.

- *Встроенная система* характеризуется совпадением ориентира и начала системы; точка наблюдения не имеет значения; в качестве ориентира выступает объект, имеющий имманентные характеристики («перед», «зад», «голова», «нос» и т. д.), и положение фигуры кодируется в связи с этими характеристиками. Так, когда мы говорим, что «Иван стоит *перед* домом» (т. е. рядом с лицевой стороной дома), то для нас не имеет значения положение Ивана по отношению к наблюдателю (говорящему), поскольку фасад – это имманентная характеристика дома. В некоторых языках (особенно в языках Мезоамерики) этот способ ориентации, при котором на неодушевленные

¹ Levinson S. Space in Language and Cognition. Cambridge, 2003.

объекты проецируются имманентные характеристики (обычно – части человеческого тела), является основным.

- *Относительная система* характеризуется важностью точки наблюдения, поскольку эта точка совпадает с началом системы координат; прототипически эта система является дейктической и эгоцентрической. Высказывание «Иван стоит *слева* от дома» имеет смысл лишь с учетом положения говорящего, поскольку оно фактически означает, что Иван стоит по левую руку от говорящего; при этом имманентные характеристики ориентира не имеют никакой значимости. Эта пространственная схема активно используется в индоевропейских языках.
- *Абсолютная система* характеризуется фиксированными осями координат, не зависящими ни от точки наблюдения, ни от имманентных свойств ориентира; направления внутри системы зафиксированы на основе ландшафта или абстрактной схемы (чаще всего генетически связанной с природными объектами); началом системы выступает ориентир. Для понимания высказывания «Иван стоит *к северу* от дома» не имеет значения положение наблюдателя и имманентные свойства дома, поскольку положение Ивана определяется на основе системы координат, привязанной к оси вращения Земли и ее полюсам. Эта пространственная схема активно используется в австралийских и океанийских языках.

Типология Левинсона и его коллег показала свою адекватность в психолингвистическом плане: в многочисленных экспериментах было продемонстрировано, что доминирующая в речи система ориентации влияет на репрезентацию пространства на когнитивном уровне, она также влияет на поведение и нейронную активность, и это является частным случаем того, что известно как «урфианский эффект», или проявление принципа лингвистической относительности. Также неплохо изучено усвоение систем ориентации детьми и особенности их функционирования в жестовом языке¹.

Уместно поставить вопрос о том, как они соотносятся с типологией Талми. Мы уже отмечали, что схемы из типологии Левинсона ограничены двумя параметрами: они работают с горизонтальной пло-

¹ Обо всем этом см.: *Бородай С.Ю.* Язык и познание: введение в пострелятивизм. С. 225–296.

скостью и в ситуациях, когда фигура и ориентир не соприкасаются друг с другом. Это значит, что они являются частным случаем схем композиционного уровня. Эти схемы также допускают некоторые внутренние вариации и расширения, но не слишком существенные, т.е. они отчасти функционируют и на аугментивном уровне. Базовые элементы схем во многом пересекаются с элементами компонентного уровня из типологии Талми. Как мы видели, Талми признает универсальность этого уровня и допускает наличие устойчивых тенденций в организации композиционного уровня, однако подробно эту тему не развивает. Можно предположить, что типология систем ориентации отражает *семантические возможности пространственной схематизации* на композиционном уровне и в ограниченной области – на горизонтальной плоскости и при отсутствии соприкосновения фигуры и ориентира.

Представленный выше анализ позволяет утверждать, что большинство схем, выделенных когнитивными лингвистами в качестве универсалий, на самом деле являются частными случаями схематизаций, характерных для определенных языков. Это означает что наибольшей перспективностью обладает не столько поиск универсальных схем, сколько выявление универсальных *тенденций* в пространственной схематизации на композиционном уровне; иными словами, как и в ряде других областей лингвистической типологии, здесь мы имеем дело не с абсолютными универсалиями («во всех языках есть X»), а с *ограничениями на вариации*, которые обусловлены воплощенностью человеческого познания и лучше всего схватываются с помощью идеи «концептуального пространства» с выделяемыми в нем аттракторами¹. Дополнительный аргумент в пользу правильности такого подхода дает исследование Левинсона и его коллег², в котором на материале девяти языков из совершенно разных семей показано, что в кодировании топологических отношений отсутствуют универсальные схемы – даже кажущаяся всеобщей схема ВМЕСТИЛИЩЕ обладает признаками лингвоспецифичности. Правда, этот вывод не согласуется с набором «семантических примитивов», выделенных в теории А. Вежбицкой о естественном семантическом метаязыке. Вежбицкая полагает, что существуют универсальные протоконцеп-

¹ Бородай С.Ю. Язык и познание: введение в пострелятивизм. С. 451–453.

² Levinson S. et al. Natural Concepts in the Spatial Topological Domain – Adpositional Meaning in Crosslinguistic Perspective: An Exercise in Semantic Typology // Language. 79. 2003. P. 485–516.

ты, закодированные во всех языках мира (речь идет не о когнитивной семантике, а о том, что можно назвать денотативной семантикой). К таким концептам, в частности, относятся ВМЕСТИЛИЩЕ и ВЕРХ-НИЗ¹. Конечно, эта тема еще требует прояснения, но даже если допустить существование универсальных схем, то их число точно не будет слишком большим; универсальным характером обладают тенденции схематизации, а основная масса конкретных схем лингвоспецифична и культуроспецифична.

Образные схемы в других областях лингвистики

Образные схемы изучались не только в перспективе дескриптивной семантики и типологии. Эта тема затрагивалась также при исследовании тропов, в исторической семантике и теории грамматикализации. Сейчас нет возможности подробно останавливаться на этих направлениях и связанных с ними проблемах, поэтому мы просто проиллюстрируем на конкретном примере то, как они дополняют складывающуюся картину.

Возьмем в качестве примера схему ВЕРХ-НИЗ, а точнее ее компонент ВЕРХ и связанные с ним значения, такие как «над», «поверх», «сверху» и т.д. Вертикальное положение имеет первостепенную важность для нашего телесного и пространственного опыта, поэтому можно ожидать, что связанные с ним понятия будут обладать универсальным или почти универсальным характером. Не удивительно, что в предложенном Вежбицкой наборе семантических примитивов, который выделен на основе анализа сотен языков (разработанные статистические модели позволяют утверждать, что с большой долей вероятности он отражает универсальный набор), присутствуют концепты ВЕРХ и НИЗ. Конкретные пространственные схемы, такие как русск. НАД, ПОВЕРХ и англ. OVER, обладают довольно простой структурой: они включают фигуру, ориентир, их отношение (расположение фигуры над ориентиром), объект вторичной референции (землю) и при необходимости ряд частных параметров (наличие/отсутствие контакта, мерность и т.д.).

Теория концептуальной метафоры, разработанная Лакоффом и Джонсоном², утверждает, что многие абстрактные и высокоуровневые концепты, такие как «любовь», «путешествие», «объект», «число» и

¹ Goddard C., Wierzbicka A. Words and Meanings. Lexical Semantics across Domains, Languages, and Cultures. Oxford, 2014. P. 12.

² Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем. М., 2004.

«уравнение», сформированы путем отображения структуры области источника на область цели, при этом область источника, как правило, более конкретна, телесна и чувственна, а область цели более абстрактна. Хотя метафорические отображения разнятся от языка к языку и от культуры к культуре, все же можно обнаружить универсальные тенденции, во-первых, в наборе конкретных структур области источника, а во-вторых, в характере связи этих структур с определенными высокоуровневыми концептами. Распространенные конкретные структуры суть образные схемы, а характер их отображения и связи с абстракциями объясняется особенностями телесного опыта. Как показано в исследованиях по типологии метафор, рассматриваемая нами схема ВЕРХ является одним из самых распространенных источников, а наиболее частотные метафоры, сформированные с ее использованием, суть КОНТРОЛЬ – ЭТО ВЕРХ («доминировать *над кем-либо*», «*вышестоящие инстанции*»), ХОРОШЕЕ – НАВЕРХУ («*высокое чувство*», «*превосходный*») и БОЛЬШЕ – НАВЕРХУ («*наши доходы выросли*»). Конечно, типология метафорических отображений разработана еще не так подробно, как хотелось бы, но имеющиеся материалы из десятков не связанных друг с другом языков уже позволяют утверждать о наличии универсальных тенденций. Интересно, что, как демонстрируется в ряде поведенческих и нейрофизиологических исследований, активация абстрактных концептов, ассоциирующихся в данном языке и данной культуре с набором определенных метафор, приводит к имплицитной активации преноэтических схем, лежащих в основе этих метафор: так, например, испытуемые быстрее реагируют на слова, связанные с контролем и властью, когда они появляются в верхней части экрана, нежели когда они имеют другое расположение, что отражает метафору КОНТРОЛЬ – ЭТО ВЕРХ. Многочисленные эксперименты такого рода свидетельствуют о том, что метафорические отображения существуют в нашем сознании в качестве неявного *когнитивного фона*, обеспечивающего реализацию абстрактных концептов и перманентно окрашивающего их оттенками чувственности¹.

Анализ образных схем в рамках теории концептуальной метафоры может быть дополнен материалами *исторической семантики* и *теории грамматикализации*. В первом случае релевантны универсальные тенденции в семантических переходах (например, «высокое» как физическая характеристика => «высокое» как аксиологический кон-

¹ См.: Бородай С.Ю. Язык и познание: введение в пострелятивизм. С. 477–485.

цепт), которые объясняются универсальными свойствами коммуникации и воплощенного познания. Во втором случае рассматриваются устойчивые паттерны развития значений от неграмматичных и менее грамматичных к более грамматичным и демонстрируется, что существуют универсальные пути «превращения» лексических морфем в грамматические, а одним из механизмов такого превращения является метафора. Так, насколько можно судить по имеющимся материалам, схематическое значение ВЕРХ происходит от лексем со значениями «спина», «лицо», «голова», «плечо», «небо» и «вершина» (русск. *verh* восходит к индоевропейскому **urs-u-* «вершина, возвышенность»), т. е. в его основе лежит еще более конкретное чувственное представление. От схематического значения, в свою очередь, могут происходить такие грамматические элементы, как аддитив (маркер логического или числового сложения, ср. этимологию русских числительных типа «один-на-дцать», где последний элемент – это обозначение десяти), показатель отношения, или так называемый *concern marker* (выражает наличие соотнесенности с чем-то, отношения к чему-то, ср. русск. «задуматься *над* чем-то»), и компаратив (маркер сравнительных конструкций вроде русск. «он сильнее, *чем* они»). Все эти примеры можно истолковать как случаи метафорического расширения. Развитие ВЕРХ => аддитив объясняется распространенной метафорой БОЛЬШЕ – НАВЕРХУ; варианты грамматикализации ВЕРХ => *concern marker* и ВЕРХ => компаратив являются частными случаями проекции пространственных схем на логическую сферу (показательно, что во многих полинезийских языках функции компаратива выполняют два разных глагола – со значением «идти вверх» и «идти вниз» соответственно: первый используется, когда сопоставляемый объект больше, лучше, сильнее, чем тот, с которым он сопоставляется, а второй – в обратной ситуации)¹. Подобных случаев грамматикализации и усиления степени грамматичности схематичных значений в языковедческой литературе описано немало, однако исследований, ориентированных на более широкую эпистемологическую проблематику, по-прежнему недостаточно.

Таким образом, проблема преноэтической схематизации находится на стыке разных направлений лингвистической науки: дескриптивной семантики, лексической и грамматической типологии, исторической семантики, этимологии, теории концептуальной метафоры

¹ Kuteva T. et al. World Lexicon of Grammaticalization. 2nd edition. Cambridge, P. 446–450.

и теории грамматикализации. В лингвистике по этой теме накоплен огромный материал, однако здесь все еще имеются пробелы, которые объясняются, прежде всего, англоцентризмом и недостаточным пониманием связи отдельных исследовательских направлений друг с другом и шире – с когнитивной наукой и теорией познания. Ниже мы как раз коснемся последней проблемы, а именно: как теория преноэтических схем может быть дополнена материалами психологии развития, кинесики и нейрофизиологии.

Психология развития

Понятие образной схемы занимает центральное место в авторитетной и подкрепленной солидным эмпирическим материалом теории когнитивного развития, разработанной американской исследовательницей Дж. Мандлер¹. Критикуя популярную схему Ж. Пиаже о трех стадиях развития интеллекта, Мандлер показывает, что уже на так называемой сенсомоторной стадии (0–2 года) имеет место активное использование высших когнитивных функций, связанных с концептуализацией. У младенцев классификация и схематизация объектов осуществляется преимущественно на перцептивном уровне, однако этих функций недостаточно, чтобы объяснить материалы экспериментов последних нескольких десятилетий. Необходимо допустить, что еще до усвоения языка младенцы обладают механизмом по перекодировке перцептивной информации в информацию концептуального типа (Мандлер называет ее «концептуальной репрезентацией», но, на наш взгляд, она может быть описана и без обращения к теории репрезентаций в ее классическом виде). Мандлер характеризует этот механизм как *анализ перцептивного значения* (*perceptual meaning analysis*), который тесно связан с вниманием и осведомленностью. Ввиду того что значительная часть перцептивной информации поступает параллельными потоками и обрабатывается бессознательно, вся она не может быть переведена в сознание без когнитивной перегрузки. Для работы с этой информацией необходимо перекодировать ее в более простую и доступную форму. Это осуществляется на основе внимания, которое ориентировано на то, что наиболее ценно для младенца. Анализ перцептивного значения – это базирующийся на внимании процесс

¹ Mandler J. The Foundations of Mind: Origins of Conceptual Thought. Oxford, 2004; Mandler J., Pagán Cánovas C. On defining Image Schemas // Language and Cognition. 6. 2014. P. 510–532.

переработки перцептивных отображений в редуцированную форму. В результате такого анализа информация не просто сводится к некоему перцептивному минимуму, но переводится в принципиально иной формат – формат *образных схем*.

Мандлер характеризует образно-схематический формат как концептуальный, и ее модель в целом является концептуально-ориентированной, однако, по-видимому, более верно говорить о *протоконцептах*, или, собственно, о *схемах*, иначе имеется опасность смешения образных схем и высокоуровневых абстракций. В теории Мандлер образные схемы – это динамические аналоговые репрезентации, которые содержат обобщенную информацию о пространственной обстановке и о движении в пространстве. Они не являются образами и вообще не имеют перцептивных свойств, в том числе визуальных. Передаваемая ими информация характеризуется как пространственная в том смысле, что это информация о пространстве, но сама она не имеет визуальных черт; в этом образные схемы похожи на топологические репрезентации. Важная идея Мандлер состоит в том, что при переводе в образно-схематический формат вся перцептивная информация «спатиализируется», т.е. представляется как информация о пространстве. Так, например, она полагает, что на перцептивном уровне мы способны *ощущать* протекание времени без прямого обращения к пространственному опыту, однако *думать* и *говорить* о времени мы можем только в пространственных терминах; аналогичным образом перекодировке подвергаются и телесные ощущения, такие как сила и желание. Наиболее же важным источником информации о пространстве, естественно, является зрение. Образные схемы как таковые недоступны интроспекции, однако мы можем судить о них из нашего опыта на основе концептов, которые они перманентно структурируют.

Возьмем в качестве примера область движения. Уже в первые месяцы жизни младенцы реагируют на различия между объектами, которые начали двигаться без помощи чего-либо (без предварительного контакта), и объектами, которые стали двигаться в результате прикосновения к ним, т.е. различается самостоятельное движение и каузированное движение. Также известно, что в ранний период младенцы чувствительны к характеру движения на пути (прямое, извилистое, предсказуемое, непредсказуемое и т. д.). Все это – простые перцептивные дистинкции, которые сами по себе еще не составляют какого-то протоконцепта. Судя по экспериментам, подобные дистинкции начинают перекодироваться в концептуальный формат примерно к 6-му

месяцу жизни. Постепенно складываются схемы ОДУШЕВЛЕННОЕ ДВИЖЕНИЕ, НЕОДУШЕВЛЕННОЕ ДВИЖЕНИЕ, САМОДВИЖЕНИЕ, КАУЗИРОВАННОЕ ДВИЖЕНИЕ, СВЯЗЬ и ПУТЬ. Они позволяют сформировать уже полноценные концепты «одушевленного объекта» и «неодушевленного объекта»: первый – это объект, который начинает движение сам, двигается нелинейно, иногда непредсказуемо и взаимодействует с другими объектами напрямую или издалека; в отличие от него, неодушевленный объект характеризуется каузированным движением, и он движется по прямому пути, не взаимодействуя с другими объектами на расстоянии. Информация о схемах должна быть представлена неперцептивно по очень простой причине: перцептивная (прежде всего визуальная) информация не выражает значение напрямую, но требует истолкования; так, перцептивная репрезентация пути будет содержать информацию о направлении, соотносительном расположении, скорости, характере движения и пр., а эта избыточная информация не позволит схеме успешно функционировать (ребенку всякий раз потребуются «схематизировать» саму схему).

Важное следствие из теории Мандлер состоит в том, что к началу усвоения языка ребенок уже обладает набором довербальных протоконцептов, которые, с одной стороны, обеспечивают это усвоение, а с другой – постепенно трансформируются под влиянием схем, интегрированных в усваиваемый язык. Что касается обеспечения усвоения языка, то Мандлер предлагает довольно много интересных гипотез о том, как с опорой на схемы, связанные с движением, усваиваются такие грамматические значения, как агенс, пациенс, прямой объект, прогрессив, локатив и др. Для нашей же темы более интересен вопрос о трансформации схем под влиянием усваиваемого языка. Эта проблема детально рассмотрена в исследованиях С. Чхве и ее коллег¹, которые уже несколько десятилетий изучают процесс усвоения корейскими и американскими детьми схем ВМЕСТИЛИЩЕ («яблоко в вазе»), ПОЛОЖЕНИЕ («яблоко на столе»), ТЕСНАЯ СВЯЗЬ («письмо в конверте»), СЛАБАЯ СВЯЗЬ («письмо в чемодане») и их перекрестных вариантов. Две последние схемы нерелевантны для английского языка, однако они важны для корейского языка, где в глагольной лексике между ними проводится четкое различие. Как было показано Чхве и ее коллегами, различия в представлении пространственных отноше-

¹ Choi S., Hatstrup K. Relative Contribution of Perception / Cognition and Language on Spatial Categorization // Cognitive Science. 36. 2012. P. 102–129. Также см.: Бородай С.Ю. Язык и познание: введение в пострелятивизм. С. 356–361.

ний влияют на когнитивное развитие детей и невербальное поведение взрослых. Еще до усвоения языка младенцы постепенно формируют схемы ВМЕСТИЛИЩЕ, ТЕСНАЯ СВЯЗЬ (для вместилища), СЛАБОЕ ПОЛОЖЕНИЕ как наиболее значимые в перцептивном плане, но лишь с усвоением языка появляются схемы ТЕСНАЯ СВЯЗЬ (для всех типов) и ТЕСНОЕ ПОЛОЖЕНИЕ, при этом в зависимости от языковой концептуализации одни дистинкции постепенно становятся когнитивно выделенными, а другие отходят на задний план (что зафиксировано в невербальных экспериментах).

Предложенная Мандлер модель, в центре которой находится теория образных схем, хорошо описывает имеющиеся экспериментальные данные о довербальных протоконцептах и их последующей переработке в процессе усвоения языка. Тем не менее еще требуется немало исследований, особенно среди носителей неевропейских языков и культур, чтобы более детально проследить сложный процесс когнитивного развития и роль в нем довербального фундамента и паттернов конкретного языка.

Кинесика

Интересный взгляд на образные схемы представлен в кинесике, где имеется два направления исследований по теме: направление, развиваемое А. Ченки, О. ле Гуэном и их коллегами идвигающееся в русле общего понимания образных схем в когнитивной лингвистике и когнитивной антропологии¹, и направление, развиваемое французской исследовательницей Ж. Кальбри, в котором жестикуляцию как таковую предлагается понимать как образно-схематическую форму, связывающую конкретное и абстрактное². Более актуальным нам представляется первое направление. О нем мы и скажем несколько слов.

В последнее время все чаще акцентируется внимание на том, что вербальный язык и сопровождающая его жестикуляция являются двумя относительно самостоятельными аспектами коммуникативной системы. Если вербальный язык может быть охарактеризован как преимущественно дискретное средство коммуникации, то жестикуляция

1 Cienki A. Image Schemas and Gesture // Hampe B., Grady J. (eds.) From Perception to Meaning: Image Schemas in Cognitive Linguistics. Berlin, 2005. P. 421–442; Бородай С.Ю. Язык и познание: введение в пострелятивизм. С. 267–270.

² Calbris G. Elements of Meaning in Gesture. Amsterdam – Philadelphia, 2011.

в большей степени континуальна. Между образными схемами и жестами имеется ряд параллелей: во-первых, и те и другие являются континуальными (аналоговыми) по своей природе; во-вторых, они могут быть представлены как в статической, так и в динамической форме (так, схема ПУТЬ может пониматься и как статический путь, результат движения, потенциальная траектория, и как линейное движение объекта – сходным образом путь может быть изображен вытянутой рукой статично или в развернутой во времени динамической манере); в-третьих, руки используются для выражения концептов в богатой иконической манере – гораздо более богатой, чем это можно сделать вербальными средствами, а значит, они хорошо подходят для реализации широких образно-схематических возможностей.

Следуя немецкой психолингвистической традиции, А. Ченки предлагает классифицировать жесты по следующим типам: репрезентативные (например, изображение формы картинной рамки), экспрессивные (например, выражение восторга с помощью аплодисментов) и обращенные к адресату (например, религиозный жест, дающий благословение)¹. Конкретный жест может выполнять несколько функций сразу, хотя обычно акцентируется одна из них. В свою очередь, репрезентативное использование жестов делится на три базовых функциональных типа: референциальные жесты (изображение конкретной или абстрактной сущности, идеи, отношения, действия и др.); дискурсивные жесты (организуют сопровождаемую речь, подчеркивая какие-то моменты); и перформативные жесты. Первая категория представлена двумя подкатегориями: конкретными референциальными жестами, которые иконически изображают какие-то физические объекты, и абстрактными референциальными жестами, использующими абстрактную идею для выражения физической формы. Эту последнюю классификацию можно проиллюстрировать следующим образом: конкретная референция – рамка картины, абстрактная – рамка теории; конкретная референция – вращение колеса, абстрактная – цикл времени; конкретная референция – пространство позади человека, абстрактная референция – прошлое как находящееся позади. Именно референциальные жесты лучше всего изучены в связи с темой пренезитической схематизации, акцент при этом сделан на абстрактных жестах, поскольку часто они формируются метафорическим путем, так что довольно просто выявить фундирующую их образную схему.

¹ Cienki A. Image Schemas and Gesture. P. 425–429.

К сожалению, материал по этой теме до сих пор не представлен в рамках цельного монографического исследования¹. Однако уже сейчас можно отметить предварительные результаты.

- Образные схемы обеспечивают не только вербальную речь, но и жестикуляцию, и они лежат в основе многих видов метафорических жестов.
- Часто вербальная речь и спонтанная жестикуляция выражают одну и ту же образную схему, но возможны и другие ситуации: жестикуляция выражает независимую схему, жестикуляция дополняет вербальную речь, жестикуляция препятствует выражению некоторых схем в вербальной речи.
- Образные схемы могут быть представлены в жестикуляции как в статическом, так и в динамическом виде.
- Репрезентативные жесты в большей степени склонны отображать образно-схематическую структуру, нежели иные типы жестикуляции.
- Осуществление жестов, соответствующих образным схемам, является более легким, доступным и естественным во время речи, нежели порождение других типов идиосинкратичных жестов, которые обычно сложнее и богаче, т.е. требуют дополнительной когнитивной нагрузки.
- Образно-схематические жесты обладают более мощным коммуникативным потенциалом, т.е. они легче схватываются собеседником и предоставляют более богатый информационный контекст для конструирования ментальной модели. Иными словами, восприятие движения рук способно обогащать моторные симуляции участника коммуникации.

Эти результаты еще требуют уточнения и расширения. Несмотря на то что спонтанные жесты часто являются идиосинкратичными по форме, образные схемы, по-видимому, предоставляют *общие базовые структуры*, которые лежат в их основе. Жесты, с одной стороны, отражают эти структуры, а с другой – дают им новую идиосинкратичную реализацию. Одна из задач будущих исследований – построение

¹ См. аналитические обзоры: Cienki A. Cognitive Linguistics, Gesture Studies, and Multimodal Communication // Cognitive Linguistics. 27 (4). 2016. P. 603–618. Бородай С.Ю. Язык и познание: введение в пострелятивизм. С. 267–270, 558–559.

типологии жестикуляции в свете многообразия культур и выявление единых формальных и содержательных паттернов (они же, в свою очередь, должны быть соотнесены с тем, что известно об образных схемах из других наук).

Нейрофизиология

Концепция образных схем рассматривалась на материале нейрофизиологии, хотя здесь трудно говорить о *систематическом* изучении, что объясняется не только зачаточным состоянием нейрофизиологических исследований семантики, но и тем, что четкие нейронные корреляты образных схем, по-видимому, обнаружить просто невозможно. На то имеется несколько причин: во-первых, как показано в нейролингвистических исследованиях последних десятилетий¹, не существует единого семантического центра («semantic hub»), который обрабатывал бы абстрактные языковые значения и был бы отделен от регионов, обрабатывающих сенсомоторную информацию, а значит локализация коррелятов абстрактных языковых структур проблематична; во-вторых, у сложных абстрактных концептов и структур в принципе отсутствуют однозначные нейронные корреляты, поскольку для них характерна распределенная и мультимодальная активация; в-третьих, на нейронном уровне образные схемы в целом, по-видимому, не образуют какую-то единую сеть, поскольку они охватывают очень широкий экспериенциальный материал и связаны с совершенно разными зонами мозга. Тем не менее нейрофизиологические и в особенности нейролингвистические исследования могут быть полезны для прояснения того, с какими зонами связана обработка образных схем с более конкретной семантикой.

Первое направление, в рамках которого исследуется указанный вопрос, – это *симуляционная семантика*. Согласно теории симуляции, значение является имитацией реального опыта, т.е. при осмыслении или воображении чего-либо мы имеем дело с тем же субъективным и психофизическим опытом, что и в реальной ситуации – разница лишь в степени. Это справедливо и для нейронного уровня: при осмыслении или воображении чего-либо активируются те же зоны мозга, что и при действительном восприятии (либо сеть, включающая исконные сенсомоторные зоны и смежные зоны – так называемые конвергент-

¹ См. обзор: Meteyard L. et al. Coming of Age: A Review of Embodiment and the Neuroscience of Semantics // Cortex. 48. 2012. P. 788–804.

ные зоны). В пользу симуляционного подхода к значению говорят сотни экспериментальных исследований – как поведенческого, так и нейрофизиологического плана¹. Но для нас сейчас важно то, что этот подход отчасти объясняет и характер активации абстрактных значений, таких как грамматические значения и метафорические концепты: они тоже предполагают активацию сенсомоторных регионов, хоть и менее интенсивно, чем конкретные значения, что, по-видимому, объясняется их смешанным «перцептивно-индексальным» характером. Образно-схематические паттерны хорошо вписываются в эту модель: как свидетельствуют эксперименты, их активация предполагает соответствующую поведенческую реакцию и возбуждение нейронов в сенсомоторных зонах мозга. Хотя по-прежнему отсутствуют *систематические* исследования, посвященные именно образным схемам, уже по имеющимся материалам можно судить, что характер их активации типичен для абстрактных концептов и структур и что парадигма симуляционной семантики в принципе позволяет изучать этот феномен. Сложность, по-видимому, будет представлять *унифицированное* описание конкретной схемы, поскольку ее мультимодальные реализации могут сильно различаться (и действительно: «положить ручку в ящик» и «раствориться в чьих-либо объятиях» – это два совершенно разных вида опыта).

Второе направление, в котором исследуется проблема нейронных коррелятов образных схем, – это *нейронная теория языка*, разработанная Дж. Лакоффом и его коллегами – Дж. Фелдманом, В. Галлезе, Э. Додж и др.². Эта теория представляет собой одну из радикальных версий симуляционной семантики, поскольку в ней утверждается, что абстрактные концепты (как языковые, так и неязыковые) обрабатываются ровно теми же сенсомоторными зонами мозга, что и конкретные концепты; различие же заключается в характере обработки, степени активации, сложности сетевых структур и наличии активации в близлежащих, вторичных зонах. В рамках указанной модели образные схемы – это варианты абстрактных языковых концептов, которые обрабатываются «функциональными кластерами» нейронов; функциональность в данном случае означает независимость от конкретных

¹ См. подробный анализ: *Бородай С.Ю.* Язык и познание: введение в пострелятивизм. С. 458–509.

² *Feldman J.* From Molecule to Metaphor: A Neural Theory of Language. The MIT Press, 2006; *Dodge E., Lakoff G.* Image Schemas: From Linguistic Analysis to Neural Grounding // *Hampe B., Grady J. (eds.)* From Perception to Meaning: Image Schemas in Cognitive Linguistics. Berlin, 2005. P. 57–91.

нейронов и возможность сохранения функций за счет нейропластичности даже при повреждении соответствующих зон мозга. Главная особенность изолированной обработки этих абстрактных концептов состоит в том, что при такой активации сенсомоторных зон блокируется связь между нейронами, кодирующими «структурную» составляющую концепта, и нейронами, отвечающими за его детализацию; в нормальной же ситуации эта связь всегда сохраняется, что позволяет утверждать «абстрактно-конкретный» характер даже внешне чисто перцептивного опыта. Лакофф и его коллеги показали, как эта модель могла бы работать на примере схем, кодирующих путь и манеру движения и различающихся от языка к языку: предположительно, за обработку информации о пути отвечают располагающиеся в гиппокампе нейроны места, а за обработку информации о манере – мозжечковый локомоторный регион и отдельные зоны теменной коры¹. К сожалению, эта теория, несмотря на ее популярность в нейролингвистике и солидную фундированность в эмпирическом материале, все еще нуждается в систематическом подтверждении. Это могло бы быть сделано путем объединения и осмысления имеющихся нейрофизиологических исследований образных схем, которые разбросаны по разным тематическим направлениям (симуляционная семантика, изучение отдельных концептов, таких как ВМЕСТИЛИЩЕ, ПУТЬ и МАНЕРА ДВИЖЕНИЯ, СИСТЕМЫ ОРИЕНТАЦИИ и т. д.) и до сих пор не представлены в рамках целостной теории.

Универсальное и относительное

В данной статье был сделан акцент на универсалистском измерении нашей программы. Образные схемы было предложено рассматривать по следующей модели: общие для языков мира тенденции схематизации + материалы других наук о познании => реконструкция базовых когнитивных операций; при таком подходе язык (не важно, в синхронии или диахронии) служит основным средством доступа к когнитивным процессам. Но возможен и другой взгляд: лингвоспецифичные схематизации + материалы других наук о познании => лингвоспецифичные и культуроспецифичные когнитивные опера-

¹ *Feldman J.* From Molecule to Metaphor: A Neural Theory of Language. The MIT Press, 2006; *Dodge E., Lakoff G.* Image Schemas: From Linguistic Analysis to Neural Grounding // *Hampe B., Grady J. (eds.)* From Perception to Meaning: Image Schemas in Cognitive Linguistics. Berlin, 2005. P. 72–84.

ции. Этот путь, ориентированный на подчеркивание *различий*, укоренен в многолетней традиции изучения принципа лингвистической относительности, в традициях лингвистической антропологии и когнитивной антропологии, и он взят за основу в нашей монографии «Язык и познание: введение в пострелятивизм». В действительности, представленные подходы являются частями единой программы и дополняют друг друга: суждения об универсальном и относительном суть взаимозависимые суждения – выделяя общее, мы выделяем его на фоне различий, а выделяя различное, мы выделяем его в размежевании с общим. К сожалению, когнитивные науки, в том числе когнитивная лингвистика, в целом остаются европоцентричными, поэтому утверждения в духе «во всех языках / во всех культурах есть X» по определению должны восприниматься с исследовательским скепсисом. Однако нельзя не отметить, что в последние три десятилетия проделана немалая работа по изучению представителей неевропейских культур и по сближению когнитивной науки с культурной антропологией. Так что уже сейчас можно говорить о ряде важных результатов, углубляющих наше понимание универсального и относительного в познании.

Применительно к образным схемам нужно реконструировать примерно следующую модель. Сама по себе способность к схематизации является универсальной. Она проявляет себя уже на пренатальной стадии развития человека, в результате чего человек рождается с рядом сформированных схем (или, по крайней мере, находящихся в начальном виде): такова СХЕМА ТЕЛА (структурированный набор проприоцептивных «ощущений» в их связи с пространственным окружением), схемы ВЕРХ – НИЗ, ВПЕРЕДИ – СЗАДИ и ВМЕСТИЛИЩЕ. Возможно, какие-то еще схемы входят в этот врожденный набор – требуются дополнительные исследования, чтобы уточнить этот момент. Важно, что уже с рождения пространственные схемы используются не только в непосредственном моторном опыте, но и для оценки окружения, в частности для ориентации в пространстве – эта способность известна как аллоцентрическое кодирование пространственных отношений, и она имеется даже у крыс¹. Врожденные схемы формируют категорию *базовых* схем вместе с набором структур, которые складываются в раннем детстве: ДВИЖЕНИЕ, ОДУШЕВЛЕННОЕ – НЕОДУШЕВЛЕННОЕ, СВЯЗЬ, ПУТЬ, ЦЕНТР – ПЕРИФЕРИЯ и др. Предположительно, базовые схемы являются универ-

¹ Бородай С.Ю. Язык и познание: введение в пострелятивизм. С. 270–276.

сальными, т.е. их разделяют все представители человеческого вида, что обусловлено, с одной стороны, характером телесной конституции человека, а с другой – универсальными сенсомоторными способами ее развертывания на планете Земля; нельзя также исключить влияние каких-то общечеловеческих культурных факторов.

В более поздний период формируются прочие, более сложные, схемы, такие как СЛЕВА – СПРАВА и набор комплексных систем ориентации (встроенная, абсолютная и относительная), притом траектория и порядок их формирования лингвоспецифичны и культуроспецифичны. Тело, пространство и движение – это три сферы, где складывается большинство базовых схем. Другие области – такие, как действие, агентивность, время, поле коммуникации и пр. – выстраиваются с помощью базовых и комплексных схем. В литературе по когнитивной семантике хорошо показано, что базовые схемы используются для формирования более абстрактных областей и вообще сферы представлений – с помощью таких механизмов, как метафора, метонимия, ментальные пространства и др. Отсюда, конечно, не следует, что абстрактное исчерпывается схематическим – нет, оно включает нечто *большее*, и это большее еще не получило хорошего объяснения в когнитивной науке, в том числе в нейронауке (возможно, мы имеем дело с эмерджентным свойством, которое не выводится напрямую из базовых механизмов). Однако схемы дают абстрактной области структуру, а значит – имманентную *логику*, по которой она затем может развиваться.

Так, например, схема ВПЕРЕДИ – СЗАДИ является универсальной, но характер ее метафорического отображения на область времени допускает вариации: в большинстве языков и культур мы имеем дело с метафорой БУДУЩЕЕ – ВПЕРЕДИ, ПРОШЛОЕ – ПОЗАДИ, а у индейцев аймара (в языке, жестикуляции и культурных представлениях) преобладает метафора ПРОШЛОЕ – ВПЕРЕДИ, БУДУЩЕЕ – ПОЗАДИ; кроме того, в некоторых языках и культурах вообще не допускается структурирование времени в соответствии с пространственными схемами, т.е. его «спатиализация» (это свидетельствует о том, что спатиализация времени в принципе не является чем-то универсальным)¹. Отталкиваясь от уже структурированной области темпоральных представлений, затем могут выстраиваться научные и философские теории. Философские рассуждения о времени вроде тех, что представлены в феноменологии Э. Гуссерля и М. Хайдеггера, где осмыс-

¹ *Бородай С.Ю. Язык и познание: введение в пострелятивизм. С. 310–319.*

ление времени пронизано метафорой ВРЕМЯ – ЭТО ДВИЖЕНИЕ и пространственной структурой ВПЕРЕДИ – СЗАДИ, т.е. имеет место имплицитная спатиализация времени (эксплицитно же, например, в феноменологии В.И. Молчанова), были бы ненормальными и неестественными в вышеупомянутых культурах (и, разумеется, просто не могли там возникнуть). Эта склонность к использованию в определенных сферах одних схем и метафор и игнорированию других не является произвольной, но формируется довольно рано, когда усваиваются язык и культурные практики, и она редко корректируется в течение жизни; язык и культурные практики, в свою очередь, отражают многовековой понятийный багаж, сформированный под воздействием сложной совокупности факторов (от географии до особенностей грамматикализации в языках определенного строя) – багаж не случайный, но ограниченный возможностями концептуализирующей способности человека.

Все это может иметь очень широкие последствия для высокоуровневой интеллектуальной деятельности – философии, логики, математики и вообще науки и искусства (эта проблема отражена в пп. 4.1–4.5 нашей программы). Приведем несколько примеров:

- В работе «Философия во плоти» Лакофф и Джонсон убедительно продемонстрировали зависимость рассуждений целого ряда западных философов от доминирующих в европейской культуре схем и метафор¹.
- В работах Р. Нуньеса (иногда в соавторстве с Лакоффом) показано, что в математике используются многочисленные и подчас взаимоисключающие схемы и метафоры²; к этому можно добавить, что сами представления о числе и способность к точному счету больше 3–4 являются лингвоспецифичными и культуроспецифичными³.
- В ряде работ А.В. Смирнова рассмотрен интересный материал, свидетельствующий о том, что в арабо-мусульманской культуре (от философии до права и искусства) гораздо шире

¹ Lakoff G., Johnson M. *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. New York, 1999.

² Núñez R. *Conceptual Metaphor, Human Cognition, and the Nature of Mathematics* // Gibbs R. (ed.) *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*. Cambridge, 2008. P. 339–362.

³ Бородай С. Ю. Язык и познание: введение в пострелятивизм. С. 346–356.

используется схема ДЕЙСТВИЕ («действительность – действие – претерпевающее»), чем это имеет место в европейской культуре; в целых направлениях интеллектуальной деятельности она вытесняет схему ВМЕСТИЛИЩЕ, на которой, например, построена аристотелевская логика. Это позволяет говорить об особой «процессуальной» логике, характерной для арабо-мусульманской культуры¹.

Выводы в указанной сфере могут считаться предварительными, но они, как минимум, эвристически ценны и позволяют наметить пути для дальнейших поисков, которые, возможно, когда-нибудь приведут нас к более глубокому пониманию универсального и относительного в человеческом познании. Возьмем в качестве примера время и ментальную каузальность. Мы привыкли считать время «формой протекания процессов» и представлять его четвертым «измерением» пространства (в том числе графически). Но имеющиеся материалы заставляют нас задуматься: почему мы вообще склонны к спатиализации времени и какие возможны альтернативные концептуализации? Проблема «ментальной каузальности» широко обсуждается в философии сознания, и предлагается множество ее «решений». Однако почти не рассмотрен вопрос о самой «каузальности» в онтогенетической и когнитивно-антропологической перспективе, а ведь может оказаться, что высокоуровневый концепт каузальности – это набор взаимоисключающих лингвоспецифичных и культуроспецифичных схем, укорененных в универсальном опыте движения. Философы слишком часто универсализируют собственную *фактичность*, в то время как начинать нужно с ее критики и, если использовать археологическую метафору, со снятия «наслоений» в поисках действительно универсальных оснований знания.

Некоторые исследовательские проблемы

В п. 1.1–1.3 нашей программы обозначены наиболее общие исследовательские проблемы, касающиеся теории преноэтической схематизации. Попытаемся вкратце раскрыть их, чтобы была ясна актуальность указанной темы для философии сознания и ее практическое приложение в виде конкретных исследований в рамках Центра философии сознания и когнитивных наук ИФ РАН.

¹ Смирнов А.В. Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М., 2015.

1. В дальнейшей проработке нуждается сама междисциплинарная теория преноэтических схем. Эта теория затрагивает «низшие» уровни когнитивности и все то, что обычно относится к рубрике «доконцептуального опыта». На данный момент имеется много разнообразного языкового материала, который, к сожалению, еще не получил должного осмысления. Проблема схем хорошо изучена на материале психологии развития, но и там еще рано говорить о всеохватной теории. Схемы также изучались в кинесике, нейрофизиологии, когнитивной антропологии, теории искусственного интеллекта, зоопсихологии; кроме того, они являются частью богатой феноменологической традиции. Весь этот материал требует охвата в рамках интегральной теории, которая объяснила бы когнитивный статус схем и смогла бы ответить на многие другие частные вопросы.

2. Особая тема – это процесс формирования схем в онтогенетической перспективе. Ее разработка потребует вовлечения богатого материала психологии развития. Необходимо проследить, как происходит становление (предположительно) универсальных схем на основе общего биологического фундамента и универсальных стадий онтогенеза: от «схемы тела» и универсальных моторных схем к культуроспецифичным структурам.

3. С предыдущей темой тесно связана проблема лингвоспецифичности и культуроспецифичности схем. Эта проблема потребует интеграции материалов кросскультурной психологии и когнитивной антропологии. Кроме того, для ее разработки важен «экзотичный» языковой материал, демонстрирующий нетривиальные пути схематизации. Здесь можно сосредоточиться как на вопросе формирования культуроспецифичных схем, так и на роли этих схем в конкретной культуре и в сознании носителя определенного языка.

4. Представляет интерес вопрос о значении схем в переходе от «низших» уровней когнитивности к высшим: их роль в структурировании таких концептуальных доменов, как время, действие, каузальность, поле дискурса, грамматика и др. Разумеется, здесь важны и универсальные, и культуроспецифичные аспекты.

5. Особого внимания заслуживает вопрос о роли универсальной и культуроспецифичной схематизации в истории философии. Теория схем способна предоставить хороший инструментарий для продуктивного анализа «движения смысла» в конкретных философских системах (что, впрочем, актуально и для других сфер интеллектуальной деятельности – см. выше).

Заключение

В данной статье на примере преноэтической схематизации было показано, как происходит взаимодействие разных наук о познании в процессе изучения одной из областей когнитивности. Тематика схем допускает рассмотрение с совершенно разных углов зрения: можно искать универсальные аспекты схематизации или сосредоточиться на культуроспецифичных чертах; можно анализировать роль преноэтических схем в концептуализации движения, пространства, времени, коммуникации и др.; можно сосредоточиться на реконструкции схем на основе материалов конкретного языка или обратиться к проблеме нерелексивного использования культуроспецифичных схем в европейской философской традиции и т.д. В рамках нашей программы все эти темы объединяет стремление к профессиональному и междисциплинарному подходу с опорой на язык как на основной способ доступа к когнитивным процессам. Нужно понимать, что, несмотря на несомненную когнитивную реальность всего того, что относится в литературе к рубрике «образных схем», сама концепция «схемы» – это де-факто теоретический конструкт, который используется для *интеграции* материалов феноменологии, лингвистики, психологии развития, кинесики, нейронауки, теории искусственного интеллекта, психопатологии и ряда других дисциплин. Утверждение о «конструктивном» характере схем призвано подчеркнуть ту реальную трудность, с которой мы сталкиваемся при объединении материалов из столь разных областей знания в целостную теорию. Таковая интеграция до сих пор отсутствует не только на уровне *общей* теории преноэтической схематизации, но и в границах отдельных исследовательских направлений. Эта ситуация разобщенности вполне естественна в контексте взрывного роста экспериментальных исследований: если раньше для философов и теоретиков проблема состояла в том, чтобы найти дополнительную эмпирическую поддержку для высказываемой гипотезы хотя бы в виде нескольких экспериментов, то сейчас, напротив, проблематично вообще ознакомиться с имеющимися экспериментами, тем более из совершенно разных областей. И все же это не отменяет необходимости построения *интегральной теории*, на что и нацелена наша программа. Как можно заметить на примере образных схем, эта программа в значительной степени ориентирована на *осмысление* имеющихся экспериментальных материалов, хотя по локальным темам она допускает и чисто эмпирические исследования. Основная труд-

ность в ее реализации, по-видимому, связана с наблюдаемой в научном сообществе профессиональной дезинтеграцией, обусловленной дисциплинарными границами, прочерченными в области познания (в чем-то естественными, а в чем-то искусственными). Задача перед нашей группой – преодолевать эти границы, обращаясь различными способами к тому *протодисциплинарному* уровню, где феномены еще не втиснуты в рамки теоретико-методологических предустановок отдельных дисциплин.

ЛИТЕРАТУРА

- Бородай С.Ю. Язык и познание: введение в пострелятивизм. М.: Садра, ЯСК, 2020.
- Лакофф Дж. Женщины, огонь и опасные вещи. Что категории языка говорят нам о мышлении. М.: ЯСК, 2004.
- Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем. М.: Едиториал УРСС, 2004.
- Смирнов А.В. Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М.: ЯСК, 2015.
- Calbris, Geneviève (2011) *Elements of Meaning in Gesture*. John Benjamins, Amsterdam – Philadelphia, 2011.
- Choi, Soonja; Hattrup, Kate (2012) ‘Relative Contribution of Perception / Cognition and Language on Spatial Categorization’, *Cognitive Science*, 36. pp. 102–129.
- Cienki, Alan (2005) ‘Image Schemas and Gesture’, Hampe, Beate; Grady, Joseph (eds.) *From Perception to Meaning: Image Schemas in Cognitive Linguistics*, Mouton de Gruyter, Berlin, pp. 421–442.
- Cienki, Alan (2016) ‘Cognitive Linguistics, Gesture Studies, and Multimodal Communication’, *Cognitive Linguistics*, 27 (4), pp. 603–618.
- Dodge, Ellen; Lakoff, George (2005) ‘Image Schemas: From Linguistic Analysis to Neural Grounding’, Hampe, Beate; Grady, Joseph (eds.) *From Perception to Meaning: Image Schemas in Cognitive Linguistics*, Mouton de Gruyter, Berlin, pp. 57–91.
- Feldman, Jerome (2006) *From Molecule to Metaphor: A Neural Theory of Language*. The MIT Press, 2006.
- Goddard, Cliff; Wierzbicka, Anna (2014) *Words and Meanings. Lexical Semantics across Domains, Languages, and Cultures*. Oxford University Press, Oxford, 2014.
- Hampe, Beate; Grady, Joseph (eds.) (2005) *From Perception to Meaning: Image Schemas in Cognitive Linguistics*, Mouton de Gruyter, Berlin.
- Hedblom, Maria (2020) *Image Schemas and Concept Invention. Cognitive, Logical, and Linguistic Investigations*, Springer, Luxembourg.

- Johnson, Mark (1987) *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*. University of Chicago Press, Chicago.
- Kuteva, Tania et al. (2019) *World Lexicon of Grammaticalization*. 2nd edition. Cambridge University Press, Cambridge, 2019.
- Lakoff, George; Johnson, Mark (1999) *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. Basic Books, New York.
- Levinson, Stephen (2003) *Space in Language and Cognition*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Levinson, Stephen et al. (2003) 'Natural Concepts in the Spatial Topological Domain – Adpositional Meaning in Crosslinguistic Perspective: An Exercise in Semantic Typology', *Language*, Vol. 79, pp. 485–516.
- Mandler, Jean (2004) *The Foundations of Mind: Origins of Conceptual Thought*, Oxford University Press, Oxford.
- Mandler, Jean; Pagán Cánovas, Cristobal (2014) 'On defining Image Schemas', *Language and Cognition*. 6. 2014. pp. 510–532.
- Meteyard, Lotte et al. (2012) 'Coming of Age: A Review of Embodiment and the Neuroscience of Semantics', *Cortex*, 48. pp. 788–804.
- Núñez, Rafael (2008) 'Conceptual Metaphor, Human Cognition, and the Nature of Mathematics', Gibbs, Raymond (ed.) *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. pp. 339–362.
- Oakley, Todd (2007) 'Image Schemas', Geeraerts, Dirk; Cuyckens, Hubert (eds.) *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics*. Oxford: Oxford University Press, pp. 214–235.
- Talmy, Leonard (2000) *Toward a Cognitive Semantics: Vol. I: Concept Structuring System*, MIT Press, Cambridge.

С.Ю. Бородай
(Институт философии РАН)

**ПРЕОДОЛЕВАЯ СЛОВОЦЕНТРИЗМ:
НА ПУТИ К НОВЫМ ОСНОВАНИЯМ
ФИЛОСОФИИ ЯЗЫКА¹**

В статье представлена попытка переосмыслить характерное для западной философии и бытового сознания понимание языка как «набора слов», соотнесенных с «объектами» внешней действительности. Против такого подхода приводятся следующие аргументы: понятие «слова» (как и само деление на морфологию и синтаксис) не имеет метаязыкового статуса; классификация частей речи лингвоспецифична, так что прототипическая референциальная функция «существительного» не может претендовать на статус универсальной языковой функции; представление о языке как «наборе слов» отражает лишь специфическую метапрагматическую осведомленность носителей европейских языков. Рассматривая факты языкового разнообразия и языковых функций в свете грамматической типологии, мы показываем, что наиболее адекватной интерпретацией соотношения языка и действительности является такое понимание, которое характеризует язык как масштабный аппарат по принуждению к определенному изображению события. При этом подчеркивается фундаментальная специфичность грамматической структуры и узусных моделей каждой конкретной языковой системы. Для продвижения философского осмысления языка необходимо перейти от наивной схемы «слово – референция – объект» к более реалистичной схеме «язык (как набор морфосинтаксических паттернов концептуализации) – соотнесение – событие (как комплексная смысловая ситуация)».

¹ Первая публикация (на английском языке): Boroday S. Overcoming Word-Centrism: Towards a New Foundation for the Philosophy of Language // Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences. 13 (8). P. 1275–1288.

В философии широко распространено мнение о том, что особой значимостью для понимания сущности языка обладает его референциальная функция – функция соотнесения «слова» и «объекта» внеязыковой действительности. Этот подход, в котором язык имплицитно представлен как «набор слов», соотнесенных с внешними объектами, получил распространение и в бытовом сознании: используя теорию М. Сильверстейна, можно сказать, что он отражает «метапрагматическую осведомленность» носителей индоевропейских языков о том, как функционирует их собственная языковая система. Однако может ли такой взгляд претендовать на универсальность? Ответом на это является однозначное «нет». На то имеется несколько причин.

Во-первых, как показал Сильверстейн, варианты метапрагматической осведомленности разнятся от языка к языку: то, как понимает механизм функционирования своего языка один носитель, отличается от понимания у носителя другого языка, хотя здесь и могут быть выделены некоторые универсальные семиотические тенденции¹. Отсюда следует, что носитель языка с принципиально иной структурой, вероятно, мог бы определить в качестве значимых те функции, которые не кажутся актуальными носителям европейских языков (или просто не находят аналога у них).

Во-вторых, референция в классическом смысле отражает базовую функцию существительного, однако языковая система содержит и другие части речи, которые выполняют иные функции; даже если признать, что функция существительного является прототипической, все же возникает сомнение в возможности трактовать ее как универсальную языковую функцию, поскольку, как показывает Л. Талми, имеется важное типологическое различие между объектно-доминантными и акционально-доминантными языками, т.е. между языками, использующими для обозначения объектов и субстанций прототипические существительные, и языками, использующими для этих целей прототипические глаголы (ср. «*Hailstones came in through the window*» vs. «*It hailed through the window*»)². К этому нужно добавить, что универсальность «существительного» в качестве метаязыкового концепта вызывает сомнения.

¹ Silverstein M. The Limits of Awareness // Working Papers in Sociolinguistics. No. 84. Austin: Southwestern Educational Laboratory, 1981.

² Talmy L. Toward a Cognitive Semantics. Vol. I: Concept Structuring System. Cambridge, 2000. P. 45–46.

В-третьих, хотя в процессе онтогенеза моторное взаимодействие с «вещами» играет огромную роль, все же сформированный в сознании взрослого человека концепт «объекта» не является чем-то независимым от языка, но выступает сложным перцептивно-понятийно-языковым конструктом, различающимся от языка к языку и от культуры к культуре, – следовательно, его неприемлемо использовать для описания универсальной языковой функции.

В-четвертых, само понятие «слова» не может претендовать на метаязыковой статус, но является лингвоспецифичным концептом (об этом см. ниже).

Это лишь часть аргументов, которые можно привести против понимания сущности языка в связи с соотношением «слов» и «объектов». Если это понимание является ограниченным и обусловленным лингвистической идеологией определенного типа, то как следует подходить к проблеме языка, чтобы охватить максимально широкую перспективу? В данной статье будет представлена попытка бегло рассмотреть указанную проблему в свете известных нам типологических вариаций. Мы попытаемся показать, что понимание языка как «набора слов», а межъязыковых различий – как различий в классификации слов и означивании, является глубоко ошибочным. В действительности: 1) понятие «слова» (как и деление на морфологию и синтаксис) не обладает метаязыковым статусом, но имеет смысл лишь применительно к конкретному языку; 2) каждый язык предоставляет оригинальную классификацию значимых элементов («частей речи»), которую необходимо рассматривать на основе критериев, приложимых к данному языку, и с учетом внутриязыковых отношений; 3) различие лексического и грамматического также является внутриязыковым; 4) грамматичность в широком смысле включает лексическую, дискурсивную и референциальную обязательность, при этом сочетание всех типов обязательности формирует уникальный *риторический стиль* языка; 5) в конечном счете, язык – ввиду навязываемых им ограничений на способы выражения – должен пониматься как масштабный аппарат по принуждению к определенному изображению события.

Учитывая эти тезисы, может быть сделан следующий вывод, важный для философии языка: необходимо перейти от наивной концепции языка как соотношения «слов» и «объектов» к идее языка как набора морфосинтаксических структур и узусных моделей, имеющего ограниченный и принудительный характер и соотносящегося не с дискретными «объектами», а с комплексными *событиями*, которые подвергаются различной имплицитной концептуализации в зависи-

мости от особенностей конкретной языковой системы. Эта схема позволяет лучше понять природу языка и *реальный* способ его функционирования. Кроме того, из нее следует, что в философии языка (по крайней мере, на первых порах) акцент должен делаться на типологии языкового функционирования на примере реально существующих естественных языков, а не на абстрактном «языке вообще», представляющем собой чаще всего выхолощенную и безжизненную версию родного языка исследователя, почти всегда – индоевропейского (а в наше время – английского)¹.

Слово

В психологии, философии, логике и многих других гуманитарных дисциплинах понятие «языка» имеет устойчивую ассоциацию с понятием «слова». Подобная ассоциация также отмечается в бытовом сознании. Общая идея может быть выражена следующим образом: язык – это слова, а слова – это обозначения предметов; будучи набором слов, язык находится где-то между мыслью и предметами. Примечательно, что сходную модель развивал еще Аристотель. Теория референции – от средневековых мыслителей до Чалмерса – также работает со «словом». Названия крупных трактатов по философии часто включают в себя понятие «слова»: вспомним хотя бы «Слово и объект» Куайна или «Слова и вещи» Фуко. Во всем этом действительно имеется какая-та интуитивная ясность. Однако проблема «слова» – будучи переведена в профессиональную лингвистическую и типологическую плоскость – не является такой простой, какой она кажется на первый взгляд. Начнем с того, что само значение «слово» отсутствует в культурах архаического типа². В европейских языках обозначения «слова» развились из обозначений «имени» или «высказывания» (русск. *слово*, англ. *word*, франц. *mot*; в праиндоевропейском была лексема **h₃nomn-* «имя», но не было лексемы со значением «слово»).

Во многих структуралистски ориентированных направлениях «слово» не являлось частью формального анализа. На протяжении XX в. предлагались многочисленные формальные определения, одна-

¹ Ниже в самом в общем виде представлены идеи, получившие подробное обоснование в нашей монографии, посвященной проблеме лингвистической относительности и вопросу о месте языка в когнитивной архитектуре: *Бородай С.Ю. Язык и познание: введение в пострелятивизм*. М., 2020.

² *Dixon R. Aikhenvald A. Word: A Typological Framework // Word: A Cross-linguistic Typology*. Cambridge, 2002. P. 3.

ко ни одно из них не оказалось в полной мере удовлетворительным. Причина кроется в том, что универсального определения, судя по всему, просто нет. Но если его нет, то проблематичными оказываются понятия «морфологии» и «синтаксиса», поскольку они оба определяются, исходя из «слова»¹. Если взглянуть на концепт «слова» с точки зрения типологии, то окажется, что надежных критериев для его выделения в качестве метаязыкового концепта не существует. Ни один из приводившихся в литературе критериев (возможность паузы, свободное использование, непрерывность, неизбирательность и пр.) не может считаться универсальным². Ввиду того что речь идет о формальном, или грамматическом, статусе «слова», фонологические критерии в данном случае не должны играть решающей роли.

Если «слово» не является универсальным понятием, то тогда оно может быть лингвоспецифичным концептом. Этот вариант рассматривался некоторыми структуралистами. Термин «слово», в таком случае, потенциально имеет столько же значений, сколько существует языков; это же относится к терминам «морфология» и «синтаксис». Грубо говоря, «слово» – это элемент, занимающий промежуточную позицию между минимальным знаком и фразой. Хотя такой подход имеет смысл при анализе конкретного языка, все же в типологическом плане более приемлемо делать акцент на минимальных морфосинтаксических сочетаниях с различными степенями компактности (или степенями связности, англ. *degrees of tightness*), рассматривая особенности этих сочетаний на примере каждого конкретного языка. Можно согласиться с выводом М. Хаспельмата о том, что понятия «слова», «морфологии» и «синтаксиса» не слишком актуальны для лингвистической типологии³.

С другой стороны, придание привычным представлениям о слове только орфографической реальности является слишком смелым шагом. Несмотря на то что с точки зрения грамматической типологии лингвоспецифичная трактовка «слова» не имеет большого смысла, она релевантна для *психолингвистики* и *семантики*. В пользу этого говорят, с одной стороны, данные афазий, а с другой стороны, интуи-

¹ Очевидно, понятия «слова», «морфологии» и «синтаксиса» просто зависят друг от друга.

² *Haspelmath M. The Indeterminacy of Word Segmentation and the Nature of Morphology and Syntax // Folia Linguistica. 45 (2). 2011. P. 31–80; Бородай С.Ю. Язык и познание: введение в пострелятивизм. С. 428–429.*

³ *Haspelmath M. The Indeterminacy of Word Segmentation and the Nature of Morphology and Syntax. P. 62.*

ции носителей языка. Даже неграмотные люди чувствуют, что существуют комплексные и устойчивые элементы, которые располагаются в морфосинтаксическом континууме между морфемой и фразой. В разных языках набор таких элементов различен, и даже в рамках одного языка здесь возможны некоторые вариации. Однако во всех случаях имеются элементы, обладающие особой *пропозициональной* и *психологической* релевантностью для носителя языка. Это и есть лингвоспецифичные «слова».

С пропозициональной точки зрения «слово» – это элемент, пригодный для прототипической референции. Вероятно, такая пригодность связана с реалиями усвоения языка. Вначале усваиваются те комплексы знаков, которые лучше всего подходят для референции. Они составляют базовый фонд, который хранится в памяти и который используется на холофрастической (слово-предложение) стадии. Затем на основе регулярностей в этих комплексах и под влиянием внешней речи абстрагируется то, что принято называть «грамматикой». В более поздний период дети уже могут самостоятельно достраивать недостающие формы, что связано с активной включенностью грамматики в когницию. Таким образом, первичный состав, усваиваемый ребенком, отражает практику референции в данном сообществе. К сожалению, проследить эволюцию референциальной практики напрямую невозможно. Вопрос о том, почему в одних сообществах в качестве минимальных используются одни комплексы, а в других – другие, связан с проблемой развития языка, в частности с теорией грамматикализации.

С психолингвистической точки зрения «слово» – это элемент, составляющий основной фонд языковой памяти. Принимая данное определение, важно учитывать, что языковая память лингвоспецифична. Например, носители синтетических языков запоминают не только слова, но и фразы, конструкции, словосочетания, идиомы, отдельные аффиксы и пр. Однако ядро этой памяти составляют именно «слова», т.е. элементы, усваиваемые для прототипической референции. На психологический статус слова могут влиять и нелингвистические факторы. Они способны повышать/понижать психологическую релевантность слова или других сочетаний морфем.

Таким образом, хотя в перспективе грамматической типологии концепт «слова» не является релевантным, все же можно говорить о «слове» в психолингвистическом и семантическом плане; при этом нужно держать в уме, что каждый раз речь идет о *лингвоспецифичном* понятии.

Части речи

Базовой классификацией, заложенной в языке, является деление значимых лингвоспецифичных элементов на *части речи*.оборот «части речи» скалькирован с латинского *pars oratiōnis*. В англоязычной литературе сейчас больше распространены обозначения *lexical categories* и *word classes*. Представляется, что эти термины лучше выражают то, что имеется в виду. Действительно, под *частями речи* следует понимать имплицитную группировку значимых элементов, осуществляемую носителями языка интуитивно и отраженную в языковой системе на грамматическом уровне. Как правило, проблема частей речи связана с проблемой выделения слов, поскольку классифицируемыми элементами чаще всего оказываются лингвоспецифичные слова. Однако в некоторых случаях базовым элементом может выступать морфема; в принципе возможны классификации, в которые будут включены и корни, и аффиксы, и сочетания морфем, так что признание реальности частей речи не всегда влечет за собой признание реальности слова и не всегда требует четкой дефиниции «слова».

Все языки базируются на имплицитной категоризации значимых элементов. Иначе говоря, нет такого языка, в котором слова или морфемы были бы полностью гомогенны в функциональном плане, т.е. потенциально могли бы получать все возможные морфологические, синтаксические и дистрибуционные характеристики. Тем не менее языки по-разному проводят внутренние демаркации в лексической сфере: от десятков категорий до нескольких категорий. Принципы внутреннего деления также различны: например, значение, передаваемое с помощью «существительного» на одном языке, может кодироваться «глаголом», «прилагательным» и пр. на другом языке. При этом понятия «существительного», «прилагательного» и «глагола» употребляются здесь лишь в приблизительном смысле, поскольку имеются все основания полагать, что эти категории лингвоспецифичны. Потенциальная уникальность внутренней категоризации делает вопрос о частях речи крайне актуальным.

Обращаясь к истории изучения частей речи, мы обнаруживаем устойчивый европоцентризм, который на данный момент до конца не преодолен. Из западных мыслителей предварительную классификацию проделали еще Платон и Аристотель, позже она была усовершенствована эллинистическими учеными, в частности Хрисиппом и Дионисием Фракийским. Если в профессиональной лингвистике – начиная с гумбольдтианства и заканчивая структурализмом – господ-

ствовало мнение о лингвоспецифичности частей речи, то с развитием генеративистского направления можно говорить о возрождении универсалистской трактовки. В раннем генеративизме проблема частей речи не ставилась, поскольку принималось априори, что деление на имя, глагол и прилагательное существует во всех языках (вне этого деления оказываются бессмысленными почти все претендующие на универсализм синтаксические структуры, предложенные Хомским). И по сей день в этом направлении доминирует универсалистская трактовка¹. Стоит отметить, что в *функциональной типологии* еще со времен Гринберга компаративные «части речи» трактовались семантически, а не формально и грамматически. Современные типологи и авторы грамматик (впрочем, не все) используют понятия «существительного», «глагола» и «прилагательного», однако едва ли кто-то считает, что «глагол» в английском языке – это то же самое, что «глагол» в языке нутка или адыгейском. Таким образом, использование данных терминов отражает традицию, и их значения условны, хотя и связаны с пропозиционально-референциальным прототипом. Важно понимать, что употребление терминов вроде «глагола» и «существительного» нередко предполагает имплицитное сравнение с родным языком исследователя, и оно может способствовать искажению реалий другого языка при его описании. Поэтому более последовательной выглядит позиция тех типологов, которые подчеркивают лингвоспецифичность этих категорий и настаивают на необходимости обозначать и описывать их, исходя из внутренних отношений конкретного языка. Эта неструктуралистская тенденция стала особенно заметна в последние годы².

Существует несколько критериев для выделения частей речи в конкретном языке. Основное внимание в лингвистике уделяется морфологическим, синтаксическим и семантическим критериям. Фактически наиболее адекватная классификация в рамках конкретного языка предполагает сочетание нескольких критериев. Прежде всего должна учитываться интуиция носителя языка, который, как правило, чувствует функциональную неоднородность слов/морфем, хранящихся в памяти. Именно это ощущение стоит за традиционными классификациями: европейская модель, по сути, отражает реалии индоевро-

¹ См., напр.: *Baker M. Lexical Categories: Verbs, Nouns, and Adjectives. Cambridge, 2002.*

² См.: *Haspelmath M. How to Compare Major Word-Classes across the World's Languages // UCLA Working Papers in Linguistics, Theories of Everything. 17. 2012. P. 109–130; Hengeveld K., van Lier E. Parts of Speech and Dependent Clauses in Functional Discourse Grammar // Studies in Language. 32 (3). 2008. P. 753–785.*

пейских языков, а другие лингвистические традиции – например, китайская и японская – отражают реалии тех языков, на которых они базируются. Неоднородность слов подтверждается также данными афазий. С психолингвистическим критерием должен затем сочетаться морфологический и синтаксический критерий. Однако в каждом конкретном случае ценность последних двух критериев относительна, так что можно сказать, что критерии для выделения лексических категорий сами лингвоспецифичны. Так, в языке науталь существительное и глагол сильно различаются морфологически, но не синтаксически; в черкесском языке и салишском языке комокс это противопоставление обнаружить возможно, но оно слабо маркировано; в таитянском языке оно характеризуется небольшими различиями в морфологии и синтаксисе, хотя синтаксические различия могут быть нейтрализованы; в ирокезском языке кайюга имеется различие на уровне корней, которое нейтрализуется в инкорпорациях; в тагальском языке указанное различие отсутствует на синтаксическом уровне, но довольно заметно в морфологии¹.

Если последовательно применить несколько различительных критериев, то части речи, или психологически и грамматически значимые группировки лексем, можно обнаружить в любом языке. Как уже отмечалось, нет языков, в которых морфемы/лексемы полностью однородны в функциональном плане. Однако имеются языки, приближающиеся к такому «идеалу» – во всяком случае, в сфере знаменательных слов. Подобная модель предполагается, например, для древнекитайского языка².

Итак, имплицитные классификации лексем лингвоспецифичны, и критерии, по которым производятся эти классификации, тоже лингвоспецифичны. Что в таком случае обозначают термины «имя», «глагол», «прилагательное»? И в каком смысле можно говорить о существовании «имен», «глаголов», «прилагательных» в определенных языках? Выше мы уже отмечали, что использование этих терминов для метаязыкового анализа является условностью, поскольку реально никто не считает, что эти категории обозначают одно и то же во всех языках. Если мы рассматриваем эти концепты как метаязыковые, то приходим к довольно абсурдной ситуации, которую подметил Хаспельмат: формулировки вроде «Имеются ли в данном языке прилагательные?» или «Во всех ли языках имеется различие имен и

¹ Алпатов В.М. Слово и части речи. М., 2018.

² Bisang W. Precategoriality and Argument Structure in Late Archaic Chinese // Constructional Reorganization. Benjamins, 2008. P. 55–88.

глаголов?» просто оказываются бессмысленными. Они сопоставимы с вопросами «Каков порядок наследования немецкого трона?» и «Сколько штатов во Франции?»¹. Разбиение на части речи полностью лингвоспецифично, хотя здесь и могут быть выделены некоторые общие «неформальные» тенденции².

Необходимо перейти от проблемы «классов слов» как категорий к проблеме «классов морфем» как компаративных концептов. Определение этих классов должно делаться на семантических основаниях, при этом отчасти нужно привлекать и пропозициональные критерии. Именно такую позицию занимает У. Крофт³. Согласно Крофту, «глагол», «существительное» и «прилагательное» являются типологическими прототипами, которые могут быть описаны с помощью семантических и пропозициональных критериев: прототип существительного характеризуется предметной семантикой и референциальной функцией, прототип глагола – семантикой действия и предикативной функцией, прототип прилагательного – семантикой качества и функцией модификации. Нам представляется, что такой подход приемлем, если мы исключим из прототипических концептов «прилагательное», поскольку этот концепт не обладает универсальностью и его семантика довольно расплывчата. По-видимому, универсальность прототипов имени и глагола связана с когнитивной выделенностью устойчивых предметов и кратковременных действий. В общетипологической перспективе имеется следующая тенденция: класс лексем, ядро которого составляют обозначения устойчивых предметов, играет ключевую роль в акте референции, а класс лексем, ядро которого составляют обозначения действий, играет ключевую роль в акте предикации⁴. Порой эти различия едва заметны, но все же нет ни одного языка, в котором их не было бы совсем. Некоторые авторы предлагают гово-

¹ Haspelmath M. How to Compare Major Word-Classes across the World's Languages.

² Впрочем, само деление на «форму» и «семантику» не является четким и универсальным. В психолингвистическом плане формальное «обличие» значения для носителя языка также релевантно (ср. в связи с этим широкую дискуссию вокруг «грамматической семантики»). Но это – отдельная тема, на которой мы сейчас не хотели бы останавливаться.

³ Croft W. Radical Construction Grammar. Syntactic Theory in Typological Perspective. Oxford, 2001.

⁴ Мы говорим лишь о *тенденции*. Реальная картина может сильно отличаться от общей схемы – здесь уместно напомнить о предложенном Талми типологическом разбиении языков на объектно-доминантные и акционально-доминантные: Talmy L. Toward a Cognitive Semantics. P. 45–46.

речь о биполярном континууме, полюсами которого являются прототипическое «имя» и прототипический «глагол». Между двумя прототипами располагаются другие знаменательные лексические категории, и в этом промежутке возможны значительные вариации. Существуют попытки описания языков, исходя из такого «недискретного» понимания частей речи: например, при таком подходе для австралийского языка муррин-пата наряду с именами, прилагательными и глаголами предполагаются глаголо-имена (vouns) и имя-глаголы (nerbs)¹, а в языке кайюга помимо имен и глаголов выделяется еще шесть промежуточных категорий². Нам представляется, что в дескриптивном плане континуальное понимание лексических классов наиболее приемлемо.

Итак, части речи, или грамматические группировки лексем/морфем, должны выделяться для конкретного языка на основе нескольких критериев. Предпочтительность определенных подходов к выделению лексических категорий зависит от строя языка, так что выбор подхода лингвоспецифичен. Сами части речи всецело лингвоспецифичны, хотя всегда существуют ограничения на вариации, и они лучше всего описываются концептом биполярного континуума. Компаративный анализ частей речи невозможен, поскольку они сопоставимы в структурном плане. Общее поле для анализа – это «денотационная» семантика и тип пропозиции. Таким образом, каждый язык предоставляет оригинальную классификацию значимых элементов, которую необходимо рассматривать на основе критериев, применимых к данному языку, и с учетом внутриязыковых отношений.

Функциональная структура

Выше подчеркивалось, что естественный язык характеризуется своеобразной внутренней категоризацией: такая категоризация предполагает, с одной стороны, формирование психологически значимых комплексных элементов («слов»), которые располагаются в морфосинтаксическом континууме между морфемой и фразой; а с другой стороны, группировку лексем по грамматическим классам. И признаки типичного слова, и принципы группировки, и результаты группировки – все это

¹ *Walsh M.* Vouns & Nerbs: A Category Squish in Murrinh-Patha (Northern Australia) // *Studies in Kimberley Languages in Honour of Howard Coate*. München, 1996. P. 227–252.

² *Sasse H.-J.* Scales between Nouniness and Verbiness // *Language Typology and Language Universals: An International Handbook*. Vol. 1. Berlin – New York, 2001. P. 498–499.

зависит от конкретного языка. Сейчас мы рассмотрим другую важную особенность естественного языка – *функциональную категоризацию*, или *грамматику*. Грамматичность может трактоваться по меньшей мере двояко: в узком смысле она обозначает грамматическую систему, т.е. систему, формируемую значимыми элементами, основным признаком которых является *обязательность*; в широком же смысле грамматическое в языке – это вообще все то, что понуждается к выражению.

Формальная грамматичность, или грамматичность в узком смысле, – это каркас языковой системы. Проблема разграничения грамматического и неграмматического представляет сложность. Она является предметом дискуссий в теоретической лингвистике, и общепринятые критерии здесь отсутствуют. Такая ситуация, безусловно, связана не столько с теоретической беспомощностью лингвистов, сколько с имеющимся языковым разнообразием: те критерии, которые подходят для языков одного строя, зачастую совершенно не годятся для языков другого строя. Тем не менее, как представляется, наиболее пригодным в прагматическом плане является то определение грамматичности, которое было предложено Боасом. По его мнению, главной характеристикой грамматического значения является *обязательность*. Грамматическое значение, в отличие от лексического, *не может не выразиться*, при этом свойством обязательности обладает не столько отдельное значение, сколько грамматическая категория в целом. Лексическое значение, в противоположность грамматическому, не является обязательным и категориальным.

Значение, являющееся грамматическим в одном языке, далеко не всегда будет грамматическим в другом языке. С теоретической точки зрения грамматикализован может быть любой семантический домен, т.е. любая совокупность однородных значений может обрести черты категориальности и обязательности. Например, в североамериканском языке нутка грамматическими чертами обладает значение «физический недостаток субъекта (= тип уродства)»; для выражения этого значения используется специальный суффикс, присоединяемый к глаголу, также иногда происходят фонетические изменения внутри словоформы. В грамматическую категорию входят следующие значения: «нормальный», «толстый», «маленький», «косой/кривой», «горбатый», «хромой», «левша»¹. Кроме грамматикализации

¹ Классическое исследование по этой теме принадлежит Сепиру: Сепир Э. Аномальные речевые приемы в нутка // Избранные труды по языкознанию и культурологии. М. 1993. С. 437–454.

экзотичных семантических областей, можно также отметить существование некоторых экзотичных граммем внутри вполне типичных грамматических категорий. Например, в языке квакиутль встречается эвиденциальный маркер «видел во сне», в языке корафе имеется абсолютное время (или тип временной дистанции) со значением «со вчерашнего утра до сегодняшнего дня», а в языке энинтиляква грамматикализован именной класс, в который входят только объекты, отражающие свет. Случаи экзотичных граммем внутри типичного семантического домена распространены достаточно широко, в то время как случаи грамматикализации экзотичных семантических областей редки и обычно требуют дополнительной проверки. В грамматической типологии господствует мнение о том, что существуют универсальные семантические домены, подвергающиеся грамматикализации; в более умеренной форме эта идея предполагает, что существуют *общие тенденции* в грамматикализации тех или иных областей.

Итак, основная характеристика грамматического значения – это обязательность. Концепт, выраженный грамматически, используется автоматически и бессознательно. Различие между грамматическим и неграмматическим статусом концепта подразумевает целую группу когнитивных оппозиций: используемый vs. служащий объектом мысли; автоматический vs. контролируемый; бессознательный vs. сознательный; не требующий усилий при использовании vs. используемый с усилиями; фиксированный vs. новый; конвенциональный vs. личный¹.

Связывая грамматичность с обязательностью, следует иметь в виду, что обязательность характеризуется градуальностью. Повидимому, можно говорить о *шкале обязательности*, на которой располагаются разные грамматические значения. Например, категория времени в русском глаголе обладает меньшей обязательностью, чем категория наклонения, поскольку время должно выражаться лишь в изъявительном наклонении. На грамматическую обязательность иногда накладываются ограничения. Она может блокироваться другой грамматической категорией: так, в русском языке презенс блокирует выражение рода, а прошедшее время – выражение лица. Грамматическое значение может также блокироваться особенностями лексики: например, в русском языке не все глаголы имеют совер-

¹ Лакофф Дж. Женщины, огонь и опасные вещи: что категории языка говорят нам о мышлении. М., 2004. С. 415–417.

шенный вид, а в английском языке не все глаголы употребляются в настоящем продолженном времени. Наконец, граммема может блокироваться дискурсивными и культурными обстоятельствами. Таким образом, именуя принцип обязательности основной характеристикой грамматического значения, нужно учитывать, что он редко представлен в законченном виде, и это связано с девиациями, существующими в любой языковой системе. *Формальная грамматичность должна определяться для каждого языка отдельно.* Этот тезис справедлив и для семантики грамем, поскольку грамемы всегда обладают полисемией и функциональными особенностями. Он еще более актуален для способа выражения грамем, поскольку едва ли имеются тождественные для всех языков способы выражения; да и неясно, что следовало бы понимать под таким «тождеством», если, как мы уже отмечали, формальные категории должны определяться исходя из внутриязыковых отношений.

Помимо рассмотренного типа обязательности, имеется то, что можно назвать *лексической обязательностью*. Лексическая обязательность является следствием категориальности и креативности означивания. Поскольку язык классифицирует и структурирует опыт специфическим образом, то он неизменно накладывает лексические ограничения на последующий разговор о мире. Например, доминирование в австралийском языке гуугу йимитир абсолютной системы ориентации («север»/«юг», «восток»/«запад») делает невозможным описание пространственных отношений в терминах релятивной системы («слева»/«справа», «спереди»/«сзади») и понуждает использовать лексику абсолютного типа. Наличие во многих языках цветообозначения «сине-зеленый» («*guae*») при отсутствии отдельных названий для «зеленого» и «синего» заставляет одинаково описывать эти цвета. Отсутствие слова для «ребенка тех же родителей» понуждает носителя русского языка каждый раз уточнять, идет ли речь о «брате» или о «сестре», в то время как носитель английского языка, активно использующий слово *sibling*, в этом не нуждается. В большинстве случаев язык не детерминирует речь в полной мере, поскольку возможны описательные формулировки, или перифразы. Тем не менее язык способствует тому, чтобы автоматически и активно использовались те значения, которые имеются в лексическом наборе. Перифраза предполагает дополнительную рефлекссию и когнитивную нагрузку, так что она востребована лишь в определенных ситуациях. К этому следует добавить, что очень часто мы встречаемся с еще более глубоким видом ограничения: в языке может вообще не быть средств

для выражения некоторых концептов. Так, в языках с дефектной системой числительных («один»/«мало»/«много») точные числовые значения не выражаются. В языках с двухчастной системой цветообозначений («светлый»/«темный») многие цветковые пластинки из системы Манселла не поддаются устойчивому наименованию. В ряде языков отсутствуют абстрактные понятия вроде «дерево», «растение», «животное», «инструмент» и пр. Интересно, что даже при наличии понятий такого типа существуют разные стратегии номинации подвидов, входящих в категорию: в русском и английском неизвестное растение будет обозначено как «растение», а в васко-вишрамском языке в отношении гипонимичного значения не может быть употреблен гипероним, и оно просто никак не будет поименовано. Таким образом, примеры лексической обязательности крайне разнообразны. Лексическая обязательность является логическим следствием ограничений на средства выражения. В самом общем виде ее можно представить в трех формах: необходимость проводить дополнительные демаркации («брат» или «сестра» vs. *sibling*); отсутствие возможности провести дополнительные демаркации («сине-зеленый» vs. «синий» и «зеленый»); отсутствие возможности сказать о чем-либо («справа от дома» или «розовый цвет»).

В дополнение к формально-грамматической и лексической обязательности имеется также *дискурсивная обязательность*. Дискурсивная обязательность подразумевает, что в данной ситуации должно быть употреблено именно это значение, и никакое иное. Она относится к тому, как языковая система воплощается в реальных речевых практиках. Если мы понимаем «язык» максимально широко, то дискурсивная обязательность, связанная с его узусом, является частью языка. Самый простой пример может быть взят из русского языка, где имеются две формы местоимения 2-го лица ед.ч. – «ты» и «Вы»; как известно, местоимение «Вы» является более вежливым, и оно используется в отношении уважаемых или незнакомых людей. Переход на «ты» в некоторых ситуациях придает неуважительные и даже агрессивные коннотации. Употребляя «ты» или «Вы», носитель русского языка демонстрирует свое отношение к собеседнику. Дискурсивной необходимостью такого типа не обременены носители английского языка, где отсутствует вежливая форма 2-го лица ед.ч.; а вот в японском, яванском, ачех и других языках имеются три степени вежливости, которые выражаются не только в системе местоимений, но и в другой лексике. Возникает ситуация, когда говорящий почти в каждом высказывании должен выражать свое отношение к собеседни-

ку (как правило, уничижительное, нейтральное или уважительное). Дискурсивная обязательность проявляется также в ситуационных и социолектных ограничениях: говорящий должен соотносить свою речь со статусом, степенью близости окружения и степенью формальности события. Во многих языках существуют «женские» социолекты, характеризующиеся особой грамматикой и лексикой. В индоарийских языках засвидетельствованы кастовые социолекты, для которых характерны даже фонетические особенности. В австралийских языках распространены специальные формы, используемые в присутствии родителей жены или мужа (так называемые языки избегания, англ. avoidance languages). Дискурсивная обязательность часто касается грамматических категорий. Хороший пример дает васко-вишрамский язык, где будущее время совершенного вида разрешается употреблять только в том случае, если говорящий может поручиться, что событие произойдет; в остальных ситуациях должно использоваться будущее время несовершенного вида¹. Мы привели лишь малую часть возможных примеров, которые отчетливо свидетельствуют о том, что язык – это не просто категориальная система значимых элементов, но и понимание того, как значения должны реализовываться в речевой практике.

К представленным типам обязательности следует добавить *референциальную обязательность*. Референция – по крайней мере, та реальная референция, которая нам знакома на собственном опыте – всегда осуществляется в рамках какого-либо языка и на основе какого-либо языка². Лингвоспецифичность референции имеет несколько измерений. Прежде всего мы всегда отталкиваемся от лексического/морфемного набора, предоставляемого языком. Сказать, что данное дерево – это «дерево», значит использовать уже имеющееся обозначение. Эта ситуация не так проста, если учесть, что не во всех языках возможно замещение гипонимичного значения гиперонимом (об этом уже упоминалось выше). Другая сторона номинации дерева «деревом» состоит в том, что мы – как носители синтетического языка – используем лексему, состоящую из основы и окончания, притом лексему в именительном падеже и среднем роде. Мы также используем лексему определенного класса –

¹ Хаймс Д. Два типа лингвистической относительности // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 7. М., 1975. С. 260.

² Здесь мы понимаем слово «референция» в широком смысле – как «отнесенность» к неязыковой действительности.

класса существительных. Наконец, мы используем именно *лексему*, «слово», т. е. психологически значимый для нас элемент, который занимает в морфосинтаксическом континууме промежуточное место между морфемой и фразой. Референциальная обязательность выводится из лингвоспецифичности любого высказывания. Она состоит в том, что *референция имплицитно вовлекает весь строй языка*. При рассуждении о соотношении «слов» и «вещей» нужно всегда уточнять, какой язык при этом подразумевается. Специфика референции может требовать от носителя языка выражать не падеж и род, а, скажем, время и форму существительного (как в случае субстантивного времени, именных классов и классификаторов числительных). Несмотря на то что прототипически референция связана именно с «существительными», допустимы ситуации, когда использование «существительного» блокируется; в таком случае нельзя будет сказать о дереве как о «дереве», но нужно будет сказать, например, «быть деревом» или «дереветь». Подобный пример приводит Вяч. Вс. Иванов: «Индеец, учивший меня ирокезскому языку онондага, отказывался перевести на него с английского языка слово *tree* “дерево”, говоря, что морф со сходным значением есть только в составе глагольной формы»¹. Учитывая лингвоспецифичность «слова», в референцию может включаться от одной до нескольких морфем – все зависит от того, насколько комплексным в данном языке является типичное «слово». В общем, вариации в этой области обширны. Разные языки понуждают к разным моделям референции, поэтому нерелексивно говорить о беспредпосылочной референции – о «референции вообще» – значит невольно универсализировать референцию, осуществляемую на родном языке исследователя. К сожалению, именно этот путь выбирают многие теоретики со времен Платона и Аристотеля.

Итак, значимые элементы языковой системы негомогенны в функциональном плане. Они характеризуются разной степенью обязательности и конвенциональности. Представленные выше типы обязательности связаны друг с другом, и не всегда конкретный пример легко отнести к какой-то одной группе. Сочетание всех типов обязательности формирует уникальный *риторический стиль* языка.

¹ Иванов Вяч. Вс. Лингвистика третьего тысячелетия. М., 2004. С. 52.

Заключение к рефлексивной философии языка

Итак, к какому пониманию языка мы приходим в результате представленного ранее анализа? Ниже тезисно даны идеи, позволяющие наметить то понимание «языка», которое учитывает реальную широту типологических вариаций и которое способно стать фундаментом для рефлексивной философии языка:

- Язык – это *внутренняя категоризация* значимых элементов, обеспечивающая категоризацию внешнего опыта, т.е. концептуализацию; данная формулировка не препятствует существованию многих других определений языка, поскольку любое определение обусловлено позицией, с которой мы рассматриваем феномен.
- Языки по-разному *организуют значимые элементы*, состав этих элементов также специфичен в каждой языковой системе; притом важно понимать, что такая организация может быть построена как по аддитивной модели, так и по более сложным моделям (ср. в связи с этим проблему неконкатенативной морфологии и многообразия грамматических средств).
- Означивание является *категоризацией* опыта; категоризация подразумевает абстрагирование некоторых свойств, их схематизацию, выделение прототипа, формирование данной категории и ее противопоставление другим категориям.
- Языки не только имеют дело с заранее заданными доменами опыта, но и способны *конструировать* оригинальные семантические пространства; иначе говоря, в ряде случаев означивание креативно.
- Креативность и категориальность означивания ведет к *уникальности* некоторых значений; подобные значения не могут быть переданы на другом языке в полноценном виде; впрочем, не исключено, что любое значение любого языка – ввиду его неповторимой дистрибуции – психологически уникально.
- *Семантическое измерение языка* включает в себе как категоризацию, так и частичное конструирование; кроме того, оно динамично, иерархично и негомогенно; все это обуславливает оригинальность семантики каждого языка.

- Динамичность, иерархичность и неоднородность семантического измерения обеспечивается тем, что принято считать *формальной стороной языка, или внутренней формой*; имеются все основания утверждать, что каждый язык характеризуется неповторимой имманентной структурой.
- Особой психологической релевантностью для носителя языка обладает элемент, находящийся в морфосинтаксическом континууме между морфемой и фразой; этот элемент – *слово* – с пропозициональной точки зрения является единицей, пригодной для прототипической референции; с психолингвистической точки зрения – это единица, составляющая основной фонд языковой памяти; на формальном уровне «слово» всецело лингвоспецифично, как лингвоспецифично и противопоставление морфологии и синтаксиса.
- Базовой классификацией, заложенной в языке, является деление лингвоспецифичных слов на *части речи, или лексические категории*; для выделения частей речи в рамках конкретного языка необходимо сочетание нескольких критериев; прежде всего должна учитываться интуиция носителя языка, который, как правило, чувствует функциональную неоднородность слов/морфем, хранящихся в памяти; с психолингвистическим критерием должны сочетаться морфологический и синтаксический критерии, однако оптимальное соотношение этих критериев зависит от строя конкретного языка; в типологической перспективе знаменательные части речи лучше всего описываются на основе биполярного континуума.
- Помимо имплицитной группировки лексем, каждый язык имеет *внутреннюю функциональную организацию*, которая предполагает формальную грамматичность, лексическую обязательность, дискурсивную обязательность и референциальную обязательность.
- *Формальная грамматичность* обеспечивается набором грамматических категорий, образуемых рядом взаимоисключающих значений, или грамем; значение, являющееся грамматическим в одном языке, может не являться грамматическим в другом языке; теоретически в языке может быть грамматикализован любой семантический домен, однако существуют общие тенденции в грамматикализации тех или иных обла-

стей; оппозицию «грамматическое/неграмматическое» следует мыслить градуально; кроме того, на грамматическую обязательность иногда накладываются лексические, формальные, дискурсивные и культурные ограничения; все эти факторы должны рассматриваться для каждого языка отдельно, поскольку организация грамматических значений лингвоспецифична.

- *Лексическая обязательность* является следствием категориальности и креативности означивания, она обусловлена ограничениями на средства выражения; в самом общем виде ее можно представить в трех формах: необходимость проводить дополнительные демаркации, отсутствие возможности провести дополнительные демаркации, отсутствие возможности сказать о чем-либо на данном языке.
- *Дискурсивная обязательность* относится к тому, как языковая система воплощена в реальных речевых практиках; она подразумевает, что в данной ситуации должно быть употреблено именно это значение, и никакое иное; дискурсивная обязательность касается как отдельных лексико-грамматических значений, так и целых социолектов.
- *Референциальная обязательность* выводится из лингвоспецифичности любого высказывания; она состоит в том, что акт референции имплицитно задействует весь строй языка; реальная референция всегда осуществляется внутри конкретного языка и с привлечением его средств.

Представленный набросок резко расходится с распространенным мнением о языке как о наборе «слов», которые соотнесены с «объектами» внешнего мира. Понимание языка в контексте соотношения «слова» и «объекта» (то, что можно назвать «ономатетической метафорой» или «словоцентризмом») является существенным искажением реальной ситуации. На основе представленных выше идей следует принять другую точку зрения. В этой перспективе язык может быть охарактеризован как *масштабный аппарат по принуждению к определенному изображению события*. Язык заставляет высказываться о событии с использованием ограниченных средств, притом каждое событие он понуждает конструировать и концептуализировать особым образом. В этом заключается *риторический стиль* конкретного языка, или, по словам Уорфа, *конвенциональный способ говорения* (fashion

of speaking)¹. Важно подчеркнуть, что имеется в виду не просто употребление определенных лексем или своеобразная модель соотношения лексем и объектов/ситуаций. Риторический стиль формируется на основе организации значимых элементов в языке в целом, а эта организация затрагивает такие базовые компоненты, как «слово», «морфология», «синтаксис», «часть речи», «обязательность», «функциональная применимость» и пр. Когда мы подчеркиваем специфичность риторического стиля, то имеется в виду его *фундаментальная специфичность*, которая отражает весь строй данного языка – от «слова» до идиоматических средств выражения, востребованных в конкретной речевой практике². Таким образом, каждый язык предоставляет уникальную и ограниченную модель категоризации, конструирования и дескрипции смыслового поля.

Что это означает для философии? Прежде всего нужно признать, что, рассматривая сущность языка, неверно исходить из идеи о соотношении «слов» и «объектов». Безусловно, всякий язык каким-то образом *соотнесен* с миром, однако характер этого соотношения отличается от упрощенной картины, нарисованной в рамках классического подхода. Во-первых, язык соотнесен не с дискретными объектами (и даже онтогенетически такое соотношение не является универсальным, о чем свидетельствует тот факт, что процесс усвоения языка сильно зависит от его лексико-грамматической структуры), а с комплексными *событиями* (или *ситуациями*), которые могут члениться и осмысляться объектно, процессуально, сингулярно, разделенно, с использованием разных моделей действия и каузирования и т.д. – богатый иллюстративный материал по этой проблеме можно найти в работах когнитивных лингвистов³; иначе говоря, в самом языке способ представления того, с чем соотнесен язык, обладает чертами *конструктивности*. Во-вторых, в акте соотношения большую роль играют особенности конкретного языка – заложенные в нем модели категоризации опыта, деление элементов по степени связности, лингвоспецифичные критерии выделения слова, частей речи, паттер-

¹ Whorf B. Language, Thought, and Reality. Cambridge, 1956. P. 158.

² Эта фундаментальная специфичность получила осмысление лишь в одной подробно развитой теории языка, учитывающей, к тому же, широту типологических вариаций, – имеется в виду «радикальная грамматика конструкций» Уильяма Крофта. См.: Croft W. Radical Construction Grammar. Syntactic Theory in Typological Perspective. Oxford, 2001.

³ Ср. разнообразие герменевтических операций: Бородай С.Ю. Язык и познание: введение в пострелятивизм. С. 540–551.

ны формальной, лексической, дискурсивной и референциальной обязательности; иначе говоря, важно то, какую организацию значений и узусных моделей навязывает данный конкретный язык (конечно, степень принуждения разнится в зависимости от того, какой компонент языка мы рассматриваем). В-третьих, сам *характер* соотнесения языка и событий может отличаться от языка к языку, что обусловлено перманентным влиянием языка на когнитивные операции, в частности на селективное внимание, восприятие, рабочую память и др.¹; иными словами, язык в каком-то смысле понуждает нас выбирать и подвергать категоризации то, с чем (и как) он должен быть соотнесен. Таким образом, в схеме «язык – соотнесение – событие» лингвоспецифичность релевантна для всех трех компонентов. К тому же из вышесказанного должно быть ясно, что *языковой знак* – ввиду его включенности в сеть многообразных и разнофункциональных отношений внутри языковой системы – не может пониматься в качестве частного случая более общей концепции знака – по крайней мере, без ущерба для его сущностных черт; вопреки Соссюру, *лингвистика не является частью семиотики*.

Еще раз обращаем внимание: мы рассматриваем *реальную ситуацию* того, как происходит акт соотнесения языка и действительности, т.е. мы пытаемся выделить наиболее общие и универсальные черты, характерные для такого акта. В этой связи может возникнуть вопрос: правильно ли ограничивать философскую позицию позицией носителя конкретного языка, или человек *в принципе* способен преодолеть ограничения, навязываемые ему конкретным естественным языком и понять сущность языка вообще? На это должен быть дан следующий ответ. Конечно, ограничивать философскую позицию – по определению стремящуюся к универсальности – позицией носителя конкретного языка неправильно, однако это – именно то, что делает вся европейская философия языка на протяжении своей истории. Типичный западный теоретик рассуждает о сущности языка *нерефлексивно*, рассматривая эту сущность в связи с наивной схемой «слово – референция – объект». Рефлексивная позиция состоит как раз в том, чтобы посмотреть на функцию языка в более широкой типологической перспективе, и тогда оказывается, что человек *в принципе* способен преодолеть ограничения, навязываемые ему его родным языком (или несколькими языками), и поставить вопрос о сущности «языка вообще» – о том, что характерно для естествен-

¹ Бородай С.Ю. Язык и познание: введение в пострелятивизм. С. 552–561.

ного языка как языка, однако в философии языка, насколько нам известно, этого до сих пор не было сделано. Мы надеемся, что первые шаги в указанном направлении, которые были намечены в данной статье, в конечном счете приведут к более полному пониманию природы языка.

ЛИТЕРАТУРА

- Алпатов В.М. (2018). Слово и части речи. М.: ЯСК.
- Бородай С.Ю. (2020). Язык и познание: введение в пострелятивизм. М.: Садра, ЯСК.
- Иванов В.В. (2004). Лингвистика третьего тысячелетия. М.: ЯСК.
- Лакофф Дж. (2004). Женщины, огонь и опасные вещи: что категории языка говорят нам о мышлении. М.: ЯСК.
- Сенир Э. (1993). Аномальные речевые приемы в нутка. В книге: Избранные труды по языкознанию и культурологии. М.: Прогресс. С. 437–454.
- Хаймс Д. (1975). Два типа лингвистической относительности. В книге: Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 7. М. С. 229–297.
- Baker, Mark (2002). *Lexical Categories: Verbs, Nouns, and Adjectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bisang, Walter (2008). Precategoriality and Argument Structure in Late Archaic Chinese. In *Constructional Reorganization*. Ed. by J. Leino. Benjamins. P. 55–88.
- Croft, William (2001). *Radical Construction Grammar. Syntactic Theory in Typological Perspective*. Oxford: Oxford University Press.
- Dixon, Robert, Aikhenvald, Alexandra (2002). Word: A Typological Framework. In *Word: A Cross-linguistic Typology*. Ed. by R.M.W. Dixon, A. Aikhenvald. Cambridge: Cambridge University Press. P. 1–41.
- Haspelmath, Martin (2011). The Indeterminacy of Word Segmentation and the Nature of Morphology and Syntax. In *Folia Linguistica*, 45 (2), P. 31–80.
- Haspelmath, Martin (2012). How to Compare Major Word-Classes across the World's Languages. In *UCLA Working Papers in Linguistics, Theories of Everything*, 17, P. 109–130.
- Hengeveld, Kees, van Lier, Eva (2008). Parts of Speech and Dependent Clauses in Functional Discourse Grammar. In *Studies in Language*, 32 (3), P. 753–785.
- Sasse, Hans-Jürgen (2001). Scales between Nouniness and Verbiness. In *Language Typology and Language Universals: An International Handbook*. Vol. 1. Ed. by M. Haspelmath et al. Berlin – New York. P. 495–508.

- Silverstein, Michael (1981). The Limits of Awareness. In *Working Papers in Sociolinguistics*. No. 84. Austin: Southwestern Educational Laboratory.
- Talmy, Leonard (2000). *Toward a Cognitive Semantics*. Vol. I: Concept Structuring System. Cambridge, MA: MIT Press.
- Walsh, Michael (1996). Vouns & Nerbs: A Category Squish in Murrinh-Patha (Northern Australia). In *Studies in Kimberley Languages in Honour of Howard Coate*. Ed. by W. McGregor. München. P. 227–252.
- Whorf, Benjamin Lee (1956). *Language, Thought, and Reality*. Cambridge: MIT Press.

КУЛЬТУРА

Р.В. Псху

(Российский университет дружбы народов)

АРАБСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ВОЗМОЖНЫЕ ЛОГИКИ СМЫСЛА¹

В статье «Что стоит за термином “средневековая арабская философия”? Рассмотрение вопроса в ракурсе проблематики истины и причинности» А.В. Смирнов, вплотную занимающийся разрушением различных стереотипов об арабской философии и культуре, дает весьма осторожное определение того, что понимается под этим термином: «Мы будем использовать термин “средневековая арабская философия” для обозначения того феномена интеллектуальной культуры, который характерен для цивилизации, процветавшей на территории арабских и исламских государств в период, датируемый приблизительно IX–XIV вв.»².

Подобная осторожность обусловлена не в последнюю очередь тем, что арабская философия может восприниматься как часть наследия западной философии, что в свою очередь является причиной существования одного из наиболее распространенных стереотипов, что арабская философия исчерпывается традицией фальсафы (наиболее известными представителями которой являются Авиценна и Аверроэс). В то время как фальсафа является всего лишь частью богатейшего наследия, большая часть которого не только не испытала/оказала влияния (на) европейской(ую) мысли(ь), к примеру, суфизм, но развивалась независимо и отдельно от нее, а значит, должна изучаться с учетом присущих ей особенностей. Ряд этих особенностей можно встретить уже на уровне языка, которые мы рассмотрим на примере суфийских арабоязычных текстов.

¹ Статья была опубликована в книге: Псху Р.В. Перевод восточных философских текстов в контексте историко-философской проблематики: монография / Р.В. Псху. М.: РУДН, 2017. С. 70–82.

² Смирнов А.В. Что стоит за термином «средневековая арабская философия»? Рассмотрение вопроса в ракурсе проблематики истины и причинности» // [Интернет-источник]: smirnov.iph.ras.ru, дата обращения 11.10.2016)

Арабоязычные суфийские тексты: связь арабского языка и мышления

*Заезжий грек сидел у моря,
что-то напевая про себя, и потом слезно заплакал.
Случившийся при этом русский попросил перевести песню;
грек перевел: сидела птица, не знаю, как ее звать по-русски,
сидела она на горе, долго сидела, махнула крылом, полетела
далеко, далеко, через лес, далеко полетела... И все тут.
По-русски не выходит ничего, а по-гречески очень жалко.*

Вл. Даль¹

Если обратиться к популярным изложениям истории западной средневековой философии, то можно увидеть, что наиболее добросовестные авторы посвящают арабской философии целые разделы². В них освещаются большей частью вопросы проникновения арабской культуры на Запад, философские идеи Авиценны и аристотелизм Аверроэса. Естественной тенденцией отождествления средневековой философии с философией христианского Запада, к примеру, Ф.Ч. Коплстон предваряет изложение философии ислама лишь постольку, поскольку «мы не можем должным образом изучить мысль Аквината или философскую ситуацию в Парижском университете XIII в., если проигнорируем существование исламских философов, таких как Авиценна и Аверроэс»³. Разумеется, автор осознает несовершенство подобного подхода, но, как справедливо он отмечает,

¹ Цит. по: Чуковский К.И. Высокое искусство. Принципы художественного перевода. СПб., 2008. С. 95.

² См., к примеру: Джовани Реале и Дарио Антисери. Западная философия от истоков до наших дней. Том 2. Средневековье. – ТОО ТК «Петрополис», 1994; Коплстон Ф.Ч. История средневековой философии. М.: Энигма, 1997 и др. Хотя, к примеру, достаточно объемная и добросовестная энциклопедия под названием «История философии» вообще не содержит статей, посвященных арабо-мусульманской философии, ее представителям, не говоря уже об упомянутых выше Авиценне или Аверроэсу. История философии представлена исключительно в западноевропейском варианте, но это никак не комментируется в предисловии к изданию. «Энциклопедия “История философии” предлагает читателю комплексное аналитическое рассмотрение историко-философской традиции и включает в себя более семисот статей, посвященных феноменам классической, неклассической и постнеклассической философии». См.: История философии: энциклопедия. Мн.: Интерпрессервис; Книжный дом. 2002. С. 5.

³ Коплстон Ф.Ч. Указ. соч. С. 125.

«всякое широкое или глубокое исследование средневековой философии мусульманского мира требует знания арабского языка»¹. Это замечание содержит в себе гораздо больше смысла, чем это может показаться на первый взгляд. Но чтобы раскрыть всю глубину этого замечания Коплстона, необходимо обратиться к вопросу о том, что же знание арабского языка действительно дает историку философии, или, если ставить вопрос совсем радикально, возможно ли адекватное постижение средневековой мусульманской философии без знания арабского языка, то есть исключительно на основе переводов философских текстов на русский (или иной европейский) язык. Так или иначе, одним из вопросов, первоначально возникающих при обращении к оригинальным арабским текстам, является вопрос о том, как возможен перевод с арабского языка на русский и какими особенностями этот перевод может характеризоваться?

Этот вопрос в отечественной литературе имеет два уровня разрешения: 1) лингвистический (курс теории перевода Н.Д. Финкельберг)² и 2) философский (работы А.В. Смирнова). Первый представляет собой конкретно-научное рассмотрение проблем, связанных с переводом с арабского языка вообще, второй – общетеоретическое разрешение проблемы перевода фрагментов арабоязычной культуры с имплицитными практическими рекомендациями.

Обращаясь к теории перевода Н.Д. Финкельберг, можно увидеть, что применительно к арабскому языку определенные нами во введении к данной работе проблемы могут освещаться следующим образом:

1. Типология текстов. Предлагается деление текстов на нарративные, то есть содержащие простое изложение событий³, и аффективные, то есть призванные воздействовать не только на рациональную, но и чувственную область сознания адресата. Целями аффективных текстов могут быть: 1) формирование у читателя нового понятия или изменение старого, 2) побуждение его к действию, изменение действительности, 3) выражение оценки ситуации. Как замечает Финкельберг, действия переводчика при работе с текстами будут различаться (1) по способу декодирования смысла текста как целого через воплощающие его структуры, (2) по особенностям информации, передающейся

¹ Коплстон Ф.Ч. История средневековой философии. М.: Энигма, 1997. С. 125.

² Финкельберг Н.Д. Арабский язык. Курс теории перевода. М., 2007.

³ Нарративные тексты, главной целью которых является информирование о неких событиях или фактах, подразделяются, в свою очередь, на повествовательные и описательные.

в этих текстах, (3) по языковым особенностям арабских нарративных и аффективных текстов¹.

2. Перевод авторского присутствия в тексте (метафоры, особая терминология, стиль и пр.). Данная проблема может быть перенесена в лингвистическую проблематику частной теории перевода арабского языка, которая будет включать, согласно Финкельберг: 1) сопоставительное изучение функционирования в речи номинативных единиц (слов, словосочетаний, фразеологизмов, терминов); 2) сопоставительное изучение основных семантических категорий, функционально-семантических полей и категориальных ситуаций («качеств текста»); 3) сопоставительное изучение функционально-стилистических параметров текста². Рассмотрению этих вопросов большей частью и посвящена работа Финкельберг. Поскольку деятельность переводчика она понимает как вынужденный вид речевой деятельности³, то он должен (а) понять смысл исходного текста и воссоздать в своем сознании деятельностно-психические сущности, сопряженные с закодированными в этом тексте деятельностно-психическими сущностями, и (б) заместить воссозданные сущности знаками и знаковыми последовательностями языка перевода⁴. А поскольку в основе синтеза смысла, согласно автору теории, лежат значения знаковых форм, то переводчик должен прежде всего понять особенности номинации, характерные для системы арабского языка. В этой связи Финкельберг выделяет ряд особенностей арабской номинации, из которых примечательны следующие:

1) Соответствие арабскому корню постоянного исходного значения и интегрированного понятия, объединяющего в единое семантическое поле все словоформы, образованные от данного корня. Другими словами, если в русском языке этимология слова часто забыта, то в арабском языке первое значение корня всегда присутствует прямо или косвенно в каждом из однокоренных слов. Латентные признаки корня могут обнаружить себя в тексте различным образом: либо в полной мере, либо в виде коннотативных значений, либо посредством влияния на сочетаемость слова.

¹ Финкельберг Н.Д. Указ. соч. С. 160–161. Возвращаясь к вопросу об определении типа философских текстов, можно отметить, что, хотя автор рассматриваемой теории и не затрагивает философские тексты в принципе, тем не менее, исходя из определения, их можно отнести к аффективному типу текстов.

² Финкельберг Н.Д. Указ. соч. С. 13–14.

³ Так как переводчик должен добиваться не своих целей, а целей адресанта и адресата. Финкельберг Н.Д. Указ. соч. С. 36–37.

⁴ Финкельберг Н.Д. Указ. соч. С. 37.

2) Предпочтительное выделение крупных понятийных блоков, сохраняющих свою связь с предметно-чувственным миром. При этом отмечается, что связь с объективным миром, воспринимаемым нами посредством ощущений, присутствует в арабских номинативных единицах больше, чем в русских. Это проявляется в семантической функции арабской фонемы: «Изменение физического качества звука оказывается связанным с изменением значения слоформы – усиление материальных, физических усилий, затраченных на произнесение звука, отражается в усилении качества идеального конструкта – значения языкового знака»¹.

3) Арабская номинативная единица определяется как пример соединения в сознании воображения и рациональной оценки.

Исходя из этих и других особенностей арабской номинации, автор заключает, что «своеобразие номинации арабского литературного языка требует от переводчика особого “нерусского” подхода к анализу информации, содержащейся в номинативной единице арабского языка»². Отсюда и требование, чтобы переводчик арабоязычных текстов аффективного типа был «готов к извлечению не только (и не столько) прямых значений арабских слов, но и к восприятию информации, которая таится в теле знака (инвариант корня, значение словообразовательной модели), а также в аллюзиях, связанных с известными арабскому адресату ситуациями»³.

Что касается «качеств текста»⁴ на арабском языке, то они весьма специфичны. Так, особого внимания при переводе требуют приемы кореферентности – предпочтительное простое повторение слова, употребление определенного артикля и т.д., благодаря чему обеспечивается связность высказываний в рамках одного абзаца и связность абзацев в рамках всего текста. По мнению Финкельберг, недостаточная семантическая конкретность связующих языковых знаков свидетельствует о присутствии в арабском тексте элементов «грамматики широкого контекста»⁵. Другими словами, арабоязычный реципиент,

¹ Финкельберг Н.Д. Арабский язык. Курс теории перевода. М., 2007. С. 57.

² Финкельберг Н.Д. Указ. соч. С. 60.

³ Финкельберг Н.Д. Указ. соч. С. 174.

⁴ Под «качествами текста» имеются в виду связность, цельность, темпоральность, признаковость и образность, из которых наиболее важными являются связность и темпоральность.

⁵ Грамматика широкого контекста отмечается в исторической лингвистике как уровень языка, при котором выражение мысли еще обеспечено четкой языковой формой, но подчиняется свойствам разговорной речи.

несмотря на недостаточную семантическую точность текста, удерживает в уме широкий контекст, позволяющий ему интерпретировать предполагаемый смысл текста.

Особого внимания со стороны переводчика требуют также языковые средства, используемые арабским языком для передачи темпоральных значений. Формально возможности арабского языка выразить то или иное темпоральное значение не отличаются от возможностей русского языка: в обоих языках для этих целей используются глагол, наречие, имя с предлогом и таксис¹. Однако есть и существенные отличия. Согласно Финкельберг, в русском языке темпоральное значение глагола является грамматической категорией, в то время как в арабском языке оно находится в переходном состоянии от понятийной к грамматической категории. Это значит, что темпоральная роль арабского глагола в тексте слабее роли глагола в русском тексте. «Полнота временных признаков, выделяемых в арабском тексте, регулярно оказывается недостаточной для переводчика, который, выбирая соответствующий русский глагол или деепричастие, не может не употребить точной видо-временной формы в существующей оппозиции этих форм»².

Отмечаются также свойственные арабскому тексту скрытое выражение синтаксической связи, синтаксическо-морфологическая избыточность референции, метафоричность мышления, предпочитающего выделять общий признак объекта без достаточной четкости идентификации выделяемого признака. В результате этого образ референтной ситуации формируется в сознании адресанта, а затем выражается им в языке с иными требованиями полноты, латентности и точности по сравнению с таковыми в русском дискурсе.

3. Автор рассматриваемой теории однозначно выражает свое отношение в споре между буквалистами и интерпретаторами: «буквальный перевод – перевод, воспроизводящий формальные и/или семантические компоненты исходного языка, в результате чего нарушаются нормы и узус языка перевода, либо оказывается искаженным или переданным действительное содержание оригинала»³. Другими словами, арабский язык обладает своими специфическими чертами, и потому перевод на русский язык без предварительной «перестройки», адаптации (или перекодирования) невозможен. «Подобно тому, как хамелеон мгновенно изменяет свою окраску, так и в сознании

¹ Временные отношения между действиями в рамках описываемой ситуации.

² Финкельберг Н.Д. Арабский язык. Курс теории перевода. М., 2007. С. 137.

³ Финкельберг Н.Д. Указ. соч. С. 208.

переводчика происходят попеременные переходы от сознания одного монолингва к сознанию другого монолингва. При этом в его собственном сознании остаются неизменными участки, отвечающие за работу перекодирования получаемой информации»¹.

Основной вывод Финкельберг заключается в том, что межкультурная коммуникация не сводится к преодолению лингвистической «чужеродности» двух культур, но подразумевает также и преодоление экстралингвистической инаковости, проявляющейся прежде всего в мышлении. Поэтому профессионализм переводчика подразумевает в нем, помимо владения иностранным языком, также и бикультурность.

Философский уровень проблемы переводоведения (арабский язык) разрабатывается в отечественной литературе А.В. Смирновым. В статье «Как возможен перевод? Язык, мышление и логика смысла»², исходя из того, что перевод – это реализация сглаживания различия языков, автор определяет четыре стратегии перевода, из которых только одна может обеспечить «хороший перевод и разрешает теоретические трудности, не преодолимые» при использовании остальных стратегий:

- 1) Прожективно-мифологическая, или поиск инварианта для разных языков (сведение к общезыковому инварианту, единому языку).
- 2) Прямое приравнивание/отождествление языков.
- 3) Сведение к внеязыковому инварианту (к общей логической форме).
- 4) Поиск тождественности языков за счет их логико-смысловой перекодировки, перевод как «иницирование оригинального высказывания через логико-смысловую трансформацию»³.

Рассматривая трудности, возникающие при следовании любой из первых трех стратегий, Смирнов выделяет оппозицию «переводимость-непереводимость»⁴, выражающую единство языков и их несводимость друг к другу. Именно эта оппозиция является ключевой

¹ Финкельберг Н.Д. Арабский язык. Курс теории перевода. М., 2007. С. 195.

² Смирнов А.В. Как возможен перевод? Язык, мышление и логика смысла // Философия и этика. Сборник научных трудов к 70-летию академика А.А. Гусейнова. М., 2009. С. 360–374.

³ Там же. С. 360.

⁴ «Понятая строго, непереводимость означает невозможность передать на языке перевода конфигурацию временных/вневременных отношений, выстроенную на языке оригинала... Эта непереводимость не связана с референцией к внешнему миру и не предполагает разделения значения и смысла». См.: Смирнов А.В. Можно ли строго говорить о непереводимости? URL: http://iph.ras.ru/~orient/win/publicn/texts_2/neper_i.htm.

для второй и четвертой стратегии, так как именно на ней показана неприемлемость второй стратегии (перевод как прямое отождествление) и адекватность четвертой (перекодировка смысла). Можно привести пример, поясняющий трудности, связанные с использованием второй стратегии. Представим, что слово – это совокупность значений, «компания людей», собравшаяся в одной комнате/словарной статье. Осуществляя перевод, «плохой» переводчик берет одного из них и переводит в другое здание, где он попадает в компанию других людей, и при этом переводчик говорит, что первая компания и вторая практически тождественны. Этот переводчик как бы говорит, что отношения между людьми в первой компании аналогичны отношениям во второй, игнорируя тот факт, что компания, как и слово со всеми его коннотациями, – это некая целостность и неправильно отождествлять оба класса только потому, что и в первом и во втором случаях они содержат некое слово с одним значением. В этом смысле справедливо утверждение А.В. Смирнова, что знать язык, понимать, говорить на иностранном языке отнюдь не означает умение переводить¹. Под хорошим переводом в рассматриваемой статье понимается такой текст, в котором «сказанное на одном языке сказано на другом так, как если бы текст был порожден говорящим, как если бы он был оригинальным текстом, а не переводом»². Хороший перевод подразумевает использование определенной технологии: он «выстраивает последовательность “исходное высказывание → область перевода → переводное высказывание”». Область перевода подразумевает этап, разделяющий «стихии двух языков» и не сводимый ни к одному из них. Затрагивая «гипотезу языковой относительности» Э. Сепира и Б. Уорфа³, Смирнов обращается к субъект-предикатной форме мыш-

¹ Смирнов А.В. Как возможен перевод? Язык, мышление и логика смысла. С. 362.

² Смирнов А.В. Указ. соч. С. 363.

³ Согласно этой теории язык определяет мышление человека. По мнению Смирнова, из этой теории следует тот факт, что «на данном языке можно пожелать выразить только то, что данный язык готов выразить». Другими словами, тезис о языковой относительности перерастает в тезис об относительности мышления. Но сравнение того, как отражается мир в разных формально-языковых системах, предполагает универсальность мышления. Тогда «приравнять два высказывания, принадлежащие разным языковым мирам, можно на уровне мышления», а «универсальность мышления понимается как универсальность той формы, в которую отлиты его результаты» (Смирнов А.В. Как возможен перевод? Язык, мышление и логика смысла. С. 366–367). Интересно привести и мнение Автономовой относительно соотношения языка и мышления в связи с возможностями перевода в про-

ления и показывает, что данная форма характерна для русского и английского языков, в то время как для арабского данная форма не является универсальной. Более того, ее нет в арабском языке в том виде, в каком она есть в русском или английском языках. Есть средства, которые могут выполнять функцию глагола «быть», но они принципиально иные. Тем самым автор рассматриваемой статьи пытается показать, что однозначной связи между языком и мышлением нет: «Мышление действует как будто самостоятельно, избирая из наличных формальных средств одни, а не другие»¹. Другими словами, избегание арабским языком тех языковых форм, которые могут быть сведены к логической форме «S есть P», обусловлено иным типом мышления: «Арабский язык видит мир процессуально», мир – «совокупность процессов, связывающих вещи S и O, которые оказываются сторонами, аспектами процессов»². А это значит, что арабоязычное мышление не может выражать результаты своей деятельности в форме «S есть P»: различие языков обусловлено различием типов мышления. Вместо универсальности мышления Смирнов утверждает вариативность типов мышления. «Язык и мышление скоординированы, хотя не определяют друг друга. Язык..., будучи инструментом мышления..., отбирает и фиксирует именно те языковые формы, которые наиболее пригодны для исполнения задач данного типа мышления»³. А.В. Смирнов показывает принципиальное отличие арабского языка от русского на примере фразы «Зейд [есть] в доме». Арабские варианты передачи смысла этой фразы («фи-д-дар Зайд» – букв. «В доме Зейд»; «Зайд мустакирр фи-д-дар» – букв. «Зейд незыблемый в доме»; «истакарра фи-д-дар Зайд» – букв. «Зейд обрел незыблемость в доме») говорят о том, что глагол «быть» не воспринимается арабским языковым мышлением как выражение связи⁴.

цессе формирования русского философского языка: «Не только язык формирует нас, но и мы можем до известной степени формировать свой язык – по крайней мере в некоторые периоды его развития» (Автономова Н.С. О философском переводе // Вопросы философии, № 2, 2006. С. 96). Другими словами, перевод может и должен рассматриваться как основа процесса сознательного создания русскоязычной философской терминологии.

¹ Смирнов А.В. Как возможен перевод? Язык, мышление и логика смысла. С. 371.

² Смирнов А.В. Указ. соч. С. 372.

³ Смирнов А.В. Указ. соч. С. 372.

⁴ Смирнов А.В. Логика смысла. М., 2001. С. 215–220.

Что касается смысла перевода, то, по мнению Смирнова, он заключается в демонстрации наличия «целостности, в которую сворачиваются миры языка-и-мышления и из которой они разворачиваются в виде конечных текстов... Хороший перевод проходит через стадию целостности. Эта стадия не может быть схвачена с помощью логических форм, хотя логические формы порождены ею... Различие между субстанциальным и процессуальным видениями мира является глубоким логико-смысловым различием, накладывающим свою печать на все феномены языка и мышления. Их экспликация и составляет предмет логики смысла... область целостности, через которую проходит хороший перевод, является логико-смысловой областью»¹.

Как же возможен перевод? «Хороший перевод непременно включает в себя логико-смысловую трансформацию... не сводится к такой трансформации; но он невозможен без нее тогда, когда между мирами исходного и результирующего текстов имеется логико-смысловый контраст»².

Кратко позиция Смирнова включает следующие пункты, которые можно понимать как рекомендации переводчику:

1) Картины мира, отражаемые в русском и арабском языках, различны: в первом случае – это субстанциальная картина мира, во втором – процессуальная картина мира.

2) Переводится не язык и не смысл, а текст/речь, понимаемая как «язык+механизм порождения связной речи»/текста.

3) Непереводаемость с арабского на русский связана с возможностью в арабском языке практики избегать указания на точные временные характеристики.

4) Для араба мир устойчив как процесс, а не как субстанция.

5) Переводчик должен, прежде всего, изучать механизм смыслополагания, который отражен и в языке, впрочем, как и во всем культурном ареале арабского мира.

Рассмотрение двух подходов в теории перевода арабского языка показывает, что оба автора – и Финкельберг, и Смирнов – согласны в том, что подлинная проблема перевода заключается в адекватном понимании иной культуры, того, что определяется Смирновым как логика смыслополагания. А все остальные частные вопросы типоло-

¹ Смирнов А.В. Как возможен перевод? Язык, мышление и логика смысла. С. 373.

² Смирнов А.В. Указ. соч. С. 374.

гии, стиля, буквальности и т.п. – это только та лакмусовая бумажка, которая проявляет поверхностность или, напротив, профессионализм переводчика.

Философские идеи Смирнова, касающиеся не только переводоведения в узком смысле этого слова, но и перевода в смысле перекодирования другой культуры, целиком и полностью подтверждаются лингвистическим исследованием Финкельберг, обобщающей в своем учебном курсе лингвистические разработки по общей и частной теории перевода.

Таким образом, на основе вышеизложенного материала можно сделать выводы, что при изучении арабоязычных текстов суфийской традиции нужно учитывать следующее:

1. В типологии текстов арабоязычной философской литературы суфийские тексты входят в класс аффективных текстов с той оговоркой, что эстетическая ценность (художественная выразительность и пр.) таких текстов важна лишь постольку, поскольку позволяет достичь определенных экстралингвистических целей (состояния), и в этом смысле они могут быть названы текстами-обращениями.

2. Авторские метафоры, языковые особенности суфийского автора, при условии, что переводчик их осознал как отвечающие за «очарование» текста, должны переводиться так, чтобы русскоговорящий читатель мог получить аналогичное арабскому адресату «впечатление» от текста.

3. Буквальный перевод арабского текста исключен как нарушающий нормы и узус русского языка. Научный (в смысле контекстуальный, прокомментированный и т.п.) перевод в прямом смысле также невозможен. Такие тексты надо переводить так же художественно, как они создавались на языке оригинала¹. Весь контекст, комментарий, интерпретации, другими словами, вся «научность» должна оставаться за рамками текста (в приложении, в научном предисловии и т.д.).

¹ «Какой метод перевода следует применять? Прежде всего следует стремиться к тому, чтобы текст перевода мог вызывать тот же эффект, что и оригинал. Это означает, что в определенных обстоятельствах переводчику дозволено больше, чем при переводе других текстов, отклоняться от содержания и формы оригинала... Верность оригиналу в текстах, ориентированных на обращение, прежде всего заключается в достижении намеренного автором эффекта, в сохранении заложенного в тексте обращения». См.: *Раїс К.* Классификация текстов и методы перевода // Вопросы теории перевода в зарубежной лингвистике. М., 1978. С. 221.

4. Это означает, что перевод без включения личного участия переводчика для таких текстов невозможен. Речь не идет о том, что суфиеведам нужно становиться суфиями. Напротив, это лишь увеличивает риск исказить перевод. Как поэзию может перевести только поэт (да и то не каждый)¹, так и аффективные тексты должны переводиться людьми, чуткими к языку, оставившими методологию для послесловия.

¹ Достаточно почитать едкую критику поэтических переводов К. Бальмонта у В. Набокова (см. «Искусство перевода») и К. Чуковского (см. «Высокое искусство перевода»), чтобы понять трудности перевода поэтических произведений.

А.А. Лукашев
(Институт философии РАН)

ПРОБЛЕМА ТИПОЛОГИЗАЦИИ РАЦИОНАЛЬНОСТИ В МУСУЛЬМАНСКОЙ КУЛЬТУРЕ¹

Типологизация рациональности является одной из актуальных проблем современной философии. При попытке осуществления такой типологизации применительно к условно-восточному материалу исследователь сталкивается с дополнительными трудностями. В частности, одной из основных сложностей является то, что Восток является очень разнородным явлением, в его лице мы имеем дело со многими культурами, для которых невозможно найти общий знаменатель. В понятии «Восток» оказываются слиты воедино арабская, индийская, китайская, турецкая и др. культуры. Однако даже если ограничиваться мусульманской культурой и рассматривать рациональность в ее контексте, мы имеем дело с пестрым конгломератом различных тенденций, который не позволяет нам с полной уверенностью установить такое теоретическое основание, которое могло бы объединить их все в некоторое единство. Тем не менее это не говорит о бесплодности попыток определить общие векторы развития мысли, которые бы позволили сделать выводы о возможных типах рациональности, присутствующих в исламской культуре. В настоящее время созданы определенные условия для типологизации рациональности в контексте исламского мира на основании логико-смысловой теории А.В. Смирнова. Однако при этом фактический эмпирический материал далеко не всегда укладывается в теоретические модели, предложенные исследователем, и отдельный интерес представляют случаи, которые так или иначе выбиваются из общей схемы. Их исследование, с одной стороны, дает возможность уточнить отдельные положения общей теории, а, с другой, позволяет выявить границы ее применимости.

¹ Первая публикация статьи: Лукашев А.А. (2019) Проблема типологизации рациональности в мусульманской культуре // Философские науки. 2019. Т. 62. № 6. С. 88–99. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-6-88-99

Статья дополнена и исправлена для настоящего издания.

Введение

Определение того, что такое рациональность, является одной из актуальных проблем философии. Отдельный вопрос – возможны ли иные формы рациональности, чем та, что зафиксирована в европейской философии? Утверждение об универсальности рациональности, имеющей своим основанием античную логику, лишает смысла саму постановку вопроса о типологизации рациональности в незападных культурах¹. Если же мы все-таки хотим говорить об особом типе рациональности в исламской культуре, мы вынуждены ввести допущение о возможности наличия иных типов рациональности, чем тот (или те), что мы наблюдаем в европейской мысли.

1. Проблема типологизации рациональности в арабской культуре

В исламском мире поиск особого пути мусульманской цивилизации нашел свое выражение в том числе и в попытках выявить особый тип рациональности у арабов. В этой связи большое значение имеет книга «Критика арабского разума» Мухаммада аль-Джабири (1935–2010)². В русскоязычном пространстве на данный момент нам известна лишь одна теория, предлагающая такую типологию, чьим объектом была бы рациональность в исламской культуре и ее отличия от условно-европейской рациональности. Это теория, предложенная А.В. Смирновым: логико-смысловая теория.

В ее контексте в самом общем виде рациональность можно определить как общую связность умозаключений, которая делает эти умозаключения осмысленными. Осмысленность возникает за счет связанности базовых логических категорий. Для условно европейской рациональности это связанность субъекта и предиката(ов). Сам по

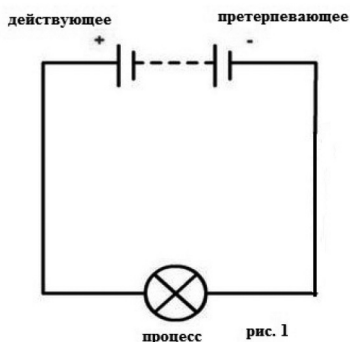
¹ Неслучайно в англоязычной научной литературе мы не встречаем специальных работ, посвященных арабской рациональности как альтернативной европейской. Большинство работ, обсуждающих рациональность в исламской культуре, рассматривают значение рациональности вообще для этой культуры, не предполагая возможности существования более чем одного типа рациональности (см. напр., Özge Koçak Nemmat 2019).

² Определенный интерес представляет работа Ясмина Дайулла, посвященная деколонизализму в философии аль-Джабири (Daifallah 2019), хотя и там вопрос об альтернативности арабского типа рациональности подробно не обсуждается.

себе субъект бессмыслен, пока не получил некоторый набор предикатов. Так же и предикаты сами по себе лишены смысла, пока не стали связанными в своеобразный пучок субстанцией, пока не возникло отношение $S=P_1+P_2+P_n$ [Смирнов 2017. С. 24], например: «яблоко = предмет округлый, сладкий, красный и т.д.». Мы не можем представить себе яблоко в отрыве от его предикатов, равно как и предикаты «быть предметом», «округлая форма», «сладость» и др., взятые по отдельности, не дают нам представление о конкретной вещи.

Альтернативным типом рациональности, в соответствии с теорией А.В. Смирнова, является та рациональность, примеры реализации которой можно найти в исламской мысли. С точки зрения автора логико-смысловой теории, она является основанием для определения границ арабо-мусульманского макрокультурного ареала [Россия и мусульманский мир 2010. С. 17–20, 63, 65, 88, 114]. В отличие от изложенной выше – субстанциальной формы рациональности, она имеет название «процессуальная». Если в фокусе внимания носителя субстанциальной рациональности находится субстанция с некоторым набором акциденций, логически связанных как субъект и предикаты, то процессуально ориентированное сознание сфокусировано на процессе как связанности действующего и претерпевающего.

Это вовсе не говорит о том, что арабы не видели или не знали субстанций. Сами действующее и претерпевающее могут рассматриваться как субстанции при соответствующем взгляде на данное отношение, кроме того, и среди арабоязычных авторов мы находим немало примеров использования той формы рациональности, которая была зафиксирована в античной логике и характеризуется автором логико-смысловой теории как субстанциальная. Тем не менее, в основании логики рассуждений значительного числа арабоязычных авторов лежало все же не отношение $S = P$, а отношение действующее-претерпевающее. В этом отношении связанность элементов достигается не тождеством одного и другого, как мы видим в случае с субъект-предикатным отношением, а процессом, который в паре «действующее-претерпевающее» занимает место знака «дефис». Мы не стали прописывать процесс в этой паре отдельным словом, поскольку он принципиальным образом отличается и от действующего, и от претерпевающего. И первое, и второе являются субстанциями, субъектами, обладающими каждый своими предикатами, акцидентальными свойствами. В то время как процесс не является ни субъектом, ни предикатом, ни их синтезом. Это не-субстанциальная связь действующего и претерпевающего.



В качестве иллюстрации принципа действия процессуальной логики можно привести простейшую схему электрической цепи, данной на рис. 1.

Процесс (в данном случае – свечение лампочки, обозначенной символом \otimes) возникает только в ситуации, когда имеются обе полярности: положительная (действующее) и отрицательная (претерпевающее). При

отсутствии любого из этих элементов свечения не будет. Процесс свечения не является частью ни одной из полярностей и не включает их в себя как целое. То же можно сказать и об отношении «действующее-претерпевающее» в процессуальной парадигме. При этом важной особенностью, на которую достаточно часто обращали внимание суфийские авторы, также является и то, что действующее и претерпевающее взаимно обратимы. Они могут поменяться местами: та субстанция, которая раньше играла роль действующего, может стать претерпевающим, а претерпевающая – действующей, и это никак не повлияет на наличие процесса. Действие все равно совершится, равно как и наша лампочка будет гореть, даже если мы поменяем местами проводки, ведущие к полярностям аккумулятора.

Несмотря на то, что в арабо-мусульманской культуре существовало представление и о материальной вещи, и о наличии у нее определенных качеств, определяющая роль процессуальной интуиции для формирования осмысленности в значительном числе случаев может быть условием для выделения процессуальности в отдельный тип рациональности.

Тем не менее теория всегда имеет дело с чистыми идеями, чья практическая реализация имеет свои границы. Поэтому естественно, что значительный объем эмпирических данных не укладывается в рамки чистой теории, будь то теория логико-смысловая или традиционный универалистский, европоцентристский подход к исследованию мусульманской культуры. Эти неудобные данные требуют теоретического осмысления, поскольку без их учета общая теория будет неполна.

Задача определения типа(ов) рациональности в исламской культуре с учетом различных тенденций, нашедших в ней свое выражение, является серьезным вызовом для исследователя также и ввиду того,

что сама исламская культура вовсе не была гомогенной. Казалось бы, естественно было бы искать источник особой исламской рациональности в доисламском прошлом арабов, ведь именно в этой среде возник ислам, на живом арабском языке был ниспослан Коран, даже значительная часть ритуальной практики, например *хаджа* (паломничества), существовала в Аравии задолго до рождения пророка Мухаммада. Однако даже в эту эпоху культура арабов не была чем-то единым и автохтонным. Уже в доисламскую эпоху она развивалась в контексте влияния как Византии, так и сасанидского Ирана. Отдельным вопросом является влияние иудаизма на культуру доисламской Аравии и формирование ислама, да и сама Аравия не была в доисламскую эпоху единым пространством, в ней выделялись различные регионы, отличавшиеся культурным своеобразием. Таким образом, и здесь мы не можем опереться на твердое эмпирическое основание для того, чтобы реконструировать чистую арабскую рациональность, не допуская возможности того, что используемые нами источники возникли под влиянием извне.

С приходом ислама и арабскими завоеваниями ситуация лишь усугубляется: сперва завоевание Ирана и массовое вхождение персов в пространство исламской культуры оказывает на нее колоссальное влияние. Потом открытие «Домов мудрости» (*байт аль-хикма*)¹ и перевод античных текстов добавляет в исламскую культуру греческую составляющую. По сути, в лице исламской культуры мы имеем дело со сложной смесью различных направлений, идей и тенденций различного происхождения.

Внутри этой культуры, действительно, обнаруживаются и концепции, которые невозможно логически непротиворечиво интерпретировать без допущения о процессуальном характере интуиций, определивших именно такую форму постановки ключевых вопросов исламской мысли. Однако есть и значительное число явлений интеллектуальной, культурной жизни исламского мира, которые восходят именно к античному или иранскому источнику и никак не поддаются процессуальной интерпретации, и здесь уже встает вопрос о том, как в рамках одной культуры различить два разных типа рациональности.

¹ См. подробнее: Сияхпуш С.А. Бейт ал-Хикма. История академии наук на Востоке / пер. с перс. И. Гибадуллина; научн. ред. Д. Мишин. М.: Сафра, 2019.

Столкновение типов рациональности

Начнем с одного примера того, какие сложности возникают при попытках отнесения конкретного историко-философского материала к одному из типов рациональности. Арабский перипатетизм, *фалсафа*, основывается преимущественно на античной, субстанциально ориентированной традиции философствования. Тем не менее там возникали концепции, которые потенциально могут трактоваться в контексте процессуальной логико-смысловой парадигмы, например онтологические модальности Ибн Сины, написавшего целый ряд сочинений на персидском языке¹. Есть и целый ряд пограничных примеров, которые имеют признаки обоих подходов, и отдельной проблемой является определение в этой связи их статуса.

В качестве примера того, как субстанциальная или процессуальная трактовка влияют на понимание ключевых концепций исламской мысли, можно привести проблему интерпретации концепции единства бытия (*вахдат аль-вуджуд*), автором которой считают Ибн Араби. Проблема, связанная с этой концепцией, заключается в том, что субстанциально понятое утверждение о единстве бытия (а бытие Ибн Араби отождествляет с божественной самостью) приводит к трактовке учения Ибн Араби как пантеистического: если бытие мира есть бытие Бога, то мы имеем классический случай пантеизма как учения о тождестве мира и Бога. При этом сам Ибн Араби неоднократно говорит о взаимной инаковости Бога и мира, о необходимости их наличия как двоицы². Возникает противоречие, которое невозможно снять при субстанциальном понимании бытия. Если же мы понимаем под бытием не субстанцию и не атрибут, а процесс «нахождения» (основное словарное значение ар. *вуджуд* – «нахождение»), то для этого единого акта бытия/нахождения необходимо наличие активного и пассивного начал – действующего и претерпевающего. Соответственно, если

¹ Персидский язык был для Ибн Сины родным, он, в отличие от арабского языка (семитского), является индоевропейским. Соответственно апелляция к связи грамматики и логики, которая позволяет предполагать наличие в арабоязычной культуре своей альтернативной логики по отношению к той, которая была сформулирована Аристотелем, в случае с Ибн Синой не работает. Тем не менее, и его подход к выстраиванию отношений между необходимым, возможным и невозможным также нельзя назвать типичным для перипатетической философии. Вопрос о причинах возникновения столь своеобразного учения может быть предметом отдельного исследования.

² Подробнее см.: [Смирнов 2012, С.43–48].

вуджуд – нахождение Богом мира, совершенно очевидна и необходимость наличия их обоих, которая никоим образом не противоречит единству бытия как процесса¹.

При этом существует немало примеров того, что вполне арабские авторы (например, *фаласифа*) в своих трудах воспроизводили античные модели философствования без единого намека на возможность процессуальности их трактовки. Сам термин *вуджуд* достаточно часто употреблялся арабскими авторами в привычном для нас философском значении «бытие». Вместе с тем велись и реальные споры о том, что является более эффективным средством для корректного формулирования мысли – античная логика или арабская грамматика [Таухиди 2012, С. 549–572]. В самой культуре античная логика и арабская грамматика воспринимались как альтернативные, значит, с одной стороны, равно возможные, а с другой – несовместимые средства формулирования умозаключения. Это, кстати, является и дополнительным доводом в пользу возможности делать выводы о логических закономерностях на основании принципов, нашедших свое выражение в грамматике.

Еще одним примером может служить процедура *кийяс* («соизмерение»). Она понималась как особый способ соотнесения правового прецедента, зафиксированного в основных источниках ислама (Коране и хадисах) с конкретными случаями правовой практики. Тот же *кийяс* понимался и как силлогизм античной логики. Показательно, что в этих двух *кийасах* принципиальным образом различалась и сама процедура выведения следствия из посылок. Оба эти вида *кийаса* применялись в пространстве одной и той же исламской культуры, в текстах, записанных на одном и том же арабском языке [Смирнов 2017 (2). С. 72–92], что не позволяет утверждать жесткую детерминированность мышления языком.

С другой стороны, выдающийся персидский поэт и философ Махмуд Шабистари (1288–1321), несмотря на то, что во многом находился под влиянием учения Ибн Араби, выстраивал свою систему взглядов именно на основании того, что в логико-смысловой теории характеризуется как субстанциально ориентированная интуиция. В его работах даже не встречается пара понятий «действующее-пре-терпевающее». Его дискурс принципиально иной. Он выстраивается в виде категориальных оппозиций, с разных точек зрения эксплицирующих отношение «Бог-мир». Важным показателем, который в кон-

¹ Подробнее см.: [Смирнов 2015, С. 329–346].

тексте логико-смысловой теории может свидетельствовать о субстанциональной ориентированности мышления автора, является и то, что Шабистари, утверждая единобожие как единство бытия, решает проблему наличия мира наряду с Богом, которому предидируется единство и единственность, за счет отрицания мира. Это отрицание для Шабистари оказывается средством для обретения искомого единства бытия. Его бытие едино и единственно, это бытие – Бог, а все остальное лишь иллюзия¹.

Однако и этот подход не является ни единым, ни даже доминирующим в персидской суфийской традиции. Родоначальник суфийского философско-дидактического эпоса Абу аль-Маджд Мадждуд ибн Адам Санаи (1081–1141), в отличие от Шабистари, активно использует как пару «действующее-претерпеваемое», так и ее производные: «любящий-любимый», «ищущий-искомый», «разумеющий-разумемый», «опережающий-опережаемый» и др.

Царь царей и Властелин, воистину –
 Устроитель души и Абсолютный Действитель.
 Все, что в мироздании (*кавн*) старо и ново,
 Это – претерпеваемое, а он – действитель [по отношению ко] всему.
 [Санаи 1380. С. 24].

Влюбленный (*'ашик*) там – начало возлюбленного (*ма'шук*),
 Опережающий (*сабик*) здесь – напротив опережаемого (*масбук*).
 [Санаи 1379. С. 61]

Кроме того, Санаи любит играть и на оборачиваемости этих позиций: его любящий становится любимым, а любимый – любящим, притом что речь везде идет об отношении Бога и человека:

Влюбленного, возлюбленного и любовь в едином атрибуте
 Сделаем когда Зулейхой, пророком, а когда Иосифом Ханаана!
 [Санаи. Газалият]

То, что в ряде контекстов творчества Санаи Бог и человек меняются ролями, может показаться абсурдным, но в этом нет ничего удивительного, если исходить из описанной выше на примере электрической цепи процессуальной логики. Казалось бы, это ли не основание для определения творчества Санаи как процессуально ориентированного? Однако Санаи, как и Шабистари, от этой двойственности

¹ Подробнее см.: [Лукашев 2017. С.342–383].

и оборачиваемости стремится прийти именно к субстанциальному единству:

Кроме Него (Бога, – *А.Л.*) нет иного принимающего (*кабил*)
и принимаемого (*макбул*),
Влюбленного (*'ашик*) и любви (*'ишк*), понимающего (*'акил*)
и разумеемого (*ма'кул*).
[Там же. С. 92]

Вся эта двойственность у него растворяется в абсолютном единстве божественной самости, не приемлющей наряду с собой никакой двойственности.

Заключение

Таким образом, все это пестрое, даже с точки зрения логико-смысловой теории, разнообразие подходов требует дальнейшего изучения и не позволяет установить какую-то прямую корреляцию между способом выстраивания осмысленности и языком, на котором были составлены сочинения, или даже этнической принадлежностью конкретного автора. Это, впрочем, вовсе не мешает выстраивать типологизацию на основании логико-смысловых особенностей формирования осмысленности. Теория есть теория, она предлагает лишь некоторый вектор, общую тенденцию, позволяющую дать общее объяснение значительному объему эмпирических данных, и чем больший объем этих данных теория может непротиворечиво объяснить, тем выше ее научная значимость.

В ситуации с рациональностью в исламской культуре мы, на данный момент, не можем предложить единую схему, которая была бы способна объяснить все разнообразие материала, с которым сталкивается исследователь. Тем не менее логико-смысловая теория предлагает векторы, которые могли бы помочь систематизировать этот очень разнообразный эмпирический материал. Его анализ способен не только дополнить эмпирическую базу логико-смысловой теории, но и уточнить ее, задать границы применимости и в конечном итоге определить перспективу ее развития.

ЛИТЕРАТУРА

- Daifallah 2019 – *Daifallah, Y.* The Politics of Decolonial Interpretation: Tradition and Method in Contemporary Arab Thought. *American Political Science Review*, 1–14. Cambridge: 2019. doi:10.1017/S000305541900011X (URL: <https://www.cambridge.org/core/journals/american-political-science-review/article/politics-of-decolonial-interpretation-tradition-and-method-in-contemporary-arab-thought/7A3617582102AE0C3CEB06CA73DA64E0>) (дата обращения: 02.07.2019).
- Özge Koçak Hemmat 2019 – *Ayşe Özge Koçak Hemmat.* The Turkish Novel and the Quest for Rationality. Leiden: Brill, 2019.
- Лукашев 2017 – К вопросу об универсальности категориальных отношений (на материале произведений Санаи и Шабистари)// «Рассыпанное» и «собранное»: когнитивные приемы арабо-мусульманской культуры/ Отв. ред. А.В. Смирнов. М., 2017.
- Lukashev (2017) To the question of categorical relations universality (at the material of the treaties by Sanai and Shabistari/ In: “Scattered” and “organised”: cognitive methods of Arabic-islamic culture/ ed. Smirnov A.V. Moscow. 2017. pp. 342–383. (In Russian).
- Россия и мусульманский мир 2010 – Бессмертная О.Ю., Журавский А.В., Смирнов А.В., Федорова Ю.Е., Чалисова Н.Ю. Россия и мусульманский мир: Инаковость как проблема/ отв. ред. выпуска А.В. Смирнов. М., 2010. *Russia and the muslim world (2010) Bessmertnaya O.J. Juravskiy A.V. Smirnov. A.V., Fedorova J.E., Chalisova N.J. Russia and the Muslim world: Otherness as a problem.* Moscow. 2010. 528 p. (In Russian).
- Санаи 1379 – Санаи́й. Маснавӣхәй-и Санаи́й: ‘Акл-нама, ‘Ишқ-нама, Санаи́й-абәд, Тахримат ал-‘ақл, Ғарӣқ ал-таҳқӣқ, Кәрнама-и Балх/ та-сҳйх, шарҳ-и вәжиган ва та’лиқат: ‘Абд ал-Ридә Сайф, Ғуләмхусайн Мурақабӣ. Тихрән, 1379.
- Sanai (1379) The poems by Sanai: the poem of Reason, the poem of Passion, Sanai town, The forbiddance of reason, The way to gain the Truth, The poem of the Balkh’s deeds. Tehran. 1379. (In Persian).
- Санаи 1380 – Ҳаким Санаи́й Ғазнави. Ғарӣқ ал-таҳқӣқ/ ба кӯшиш: дуктӯр ‘Али Муҳаммад Мӯ’зани. [б.м.], 1380.
- Sanai (1380) The way to gain [the Truth]. 1380. (In Persian).
- Санаи. Газалият – *Ҳаким Санаи́й Ғазнави.* Газалият// Ганджӯр. URL: <https://ganjoor.net/sanaee/divans/ghazal-sanaee/sh235/> (дата обращения: 02.10.2019).
- Sanai. *Gazaliyat – Hakim Sanai Gaznavi.* Gazaliyat// Ganjur. URL: <https://ganjoor.net/sanaee/divans/ghazal-sanaee/sh235/> (date of request: 02.10.2019) (in Persian).

- Сияхпуш 2018 – *Сияхпуш С.А.* Бейт ал-Хикма. История академии наук на Востоке / пер. с перс. И. Гибадуллина; научн. ред. Д. Мишин. М.: Садра, 2019.
- Siyahpush* (2019) *Bait al-Hikmat. The History of the Eastern Academy of Science/ tr. from Persian I. Gibadullin; ed. D. Mishin. Moscow: «Sadra», 2019. 400 p. (in Russian).*
- Смирнов 2012 – Смирнов А.В. Бог-и-мир и Истина истин: логико-смысловый анализ оснований концепции Ибн ‘Араби// Ишрак № 3. М., 2012.
- Smirnov* (2012) *The-God-and-the-world and the Reality of Realities: the logic-of-sense analysis of the Ibn Arabi’s concept foundation. In: Ishraq. Moscow 2011. No. 3. pp. 41–61 (In Russian).*
- Смирнов 2015 – Смирнов А.В. Сознание, язык, культура, смысл. М., 2015.
- Smirnov* (2015) *Consciousness, language, culture, sense. Moscow 2015. 712 p. (In Russian).*
- Смирнов (2017 (2)) *Qiyās as a formal proof Part I. In: Philosophy Journal. Moscow 2017. No. 4. pp. 72–92 (In Russian).*
- Смирнов 2017 – Смирнов А.В. Событие и вещи. М.: Языки славянских культур, 2017.
- Smirnov* (2017) *Event and things. Moscow 2017. 232 p. (In Russian).*
- Смирнов 2017 (2) – Смирнов А.В. О формализации умозаключения в процессуальной логике. Часть I // Философский журнал. 2017. Т. 10. № 4.
- Таухиди 2012 – Абу Хаййан ат-Таухиди. Книга услады и развлечения. Восьмая ночь. Диалог логика с грамматиком (в сокращении) / пред. Фролова Д.В. // Ишрак. Ежегодник исламской философии №13. М., 2012.
- Tawhidi* (2012) *The book on enjoyment and conviviality. The eighth night. The dialog between a logician and grammarian. In: Ishraq. Moscow 2018. No 13. pp. 547–572 (In Russian).*

Ю.Е. Фёдорова
(Институт философии РАН)

«СОВЕРШЕННЫЙ ЧЕЛОВЕК» VS. «ПРАВЕДНЫЙ ФАКИХ»: СУФИЙСКИЕ ИСТОКИ ПОЛИТИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ИМАМА ХОМЕЙНИ¹

В статье прослеживается влияние категориальной модели «явное – скрытое» (*zāhir – bāṭin*), сложившейся в классический период развития арабо-мусульманской культуры (VIII–XV вв.), на современный политический дискурс в Иране. В центре внимания – идеолог Исламской революции в Иране 1979 г. аятолла Рухолла Мусави Хомейни (1902–1989) и его концепция «руководство факиха» (*vilāyāt-i faqīh*). Опираясь на сочинение «Руководство факиха: исламское правление» (*Vilāyāt-i faqīh: ḥukūmat-i islāmī*), автор анализирует аргументы, приводимые Хомейни, выявляет классические приемы рационализации и отсылки к философским построениям зрелого суфизма. Рассмотрены взгляды Хомейни на феномен исламского правления, личные качества и обязанности правителя-правоведа (*faqīh*). Показана связь между представлениями о «совершенном» (праведном) правителе (*faqīh-i kāmil*) и учением о совершенном человеке (*'insān kāmil*) крупнейшего суфийского мыслителя Ибн Араби (1165–1240). Совершенный человек в учении Ибн Араби дает возможность сохранить единство мироздания, в котором наличествуют божественный и мирской полюса. Праведный факих Хомейни, осуществляя исламское правление, помогает поддерживать «связь» между Богом и людьми на уровне государствен-

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта Министерства науки и высшего образования РФ (проект «Новейшие тенденции развития наук о человеке и обществе в контексте процесса цифровизации и новых социальных проблем и угроз: междисциплинарный подход», соглашение № 075-15-2020-798).

Статья впервые опубликована в журнале: Вопросы философии. 2022. № 5. С. 181–191.

ной структуры. Установлено, что политическая концепция Хомейни испытала значительное влияние Ибн Араби и представляет собой современную интерпретацию учения о совершенном человеке с поправкой на социально-политическую обстановку в предреволюционном Иране.

Победа Исламской революции в 1979 г. и по сей день остается одним из важнейших событий в политической истории Ирана XX в. «Белая революция» (*инқилāб-и сафīд*) шаха Мухаммада Резы Пехлеви 60–70-х гг., его реформаторский курс на модернизацию и вестернизацию страны обернулись крахом и вызвали к жизни «исламскую революцию» (*инқилāб-и ислāmī*). Явный триумф Исламской революции на социально-политической арене и последовавший за ней подъем авторитета религиозной власти был во многом подготовлен не менее значимым событием – революцией «скрытой», свершившейся в умах (*инқилāб-и зихнī*), в сознании большинства иранцев, открыто поддерживавших идею восстановления «средневековой» модели устройства исламского общества. Решающую роль здесь сыграло слово, нашедшее воплощение в работе «Руководство факиха: исламское правление» («*Вилāйāt-и фақīх: ҳукӯмат-и ислāmī*»)¹ идеолога и лидера Исламской революции имама Рухоллы Мусави Хомейни (1902–1989).

Широкий общественный резонанс и стремительное распространение этого сочинения, несмотря на официальный запрет шахского правительства, способствовали тому, что оно стало восприниматься как главный политический манифест Хомейни². Все началось с того, что, оказавшись в вынужденной эмиграции в Ираке в 1965 г., Хомейни поселился в Неджефе – крупнейшем шиитском духовном и образовательном центре – и начал преподавать основы фикха (исламского права и юриспруденции) в медресе шейха Муртазы Ансари. Через пять

¹ Нельзя не обратить внимание на очень удачно выбранное название сочинения. Оно состоит из двух частей, которые соотносятся как «скрытое» и «явное». Дополняя друг друга, они утверждают и эксплицируют предложенный Хомейни способ понимания исламской формы организации власти в Иране. То есть «руководство факиха» (*вилāйāt-и фақīх*), которое можно толковать максимально широко, подразумевает также «главенство, опеку и защиту» и непосредственно проявляется в исламском правлении (*ҳукӯмат-и ислāmī*). А исламское правление прямо отсылает к руководству факиха. Далее в статье мы поговорим об этом более подробно.

² С его содержанием можно ознакомиться по персидскому оригиналу [Хомейни 1392], а также, с некоторыми оговорками относительно точности перевода, по изданию на русском языке [Хомейни 1993].

лет в этих самых стенах он прочитал программную серию лекций о руководстве факиха (*вилāйāt-и фақīх*) [Algar 2009, 36–37]¹. Затем тексты лекций были собраны под одной обложкой, отредактированы и изданы в Неджефе с одобрения Хомейни осенью того же 1970 г.

Хотя «Руководство факиха» Хомейни – это, безусловно, продукт своего времени, послуживший конкретной цели – доказать легитимность передачи всей полноты власти духовному лидеру и правоведу (*фақīх*) в период «Большого сокрытия» двенадцатого шиитского имама Мухаммада Махди, – для нас он интересен и сегодня. Несмотря на ярко выраженную идеологическую направленность, укорененность в «современности», то есть политических событиях и дискуссиях, предшествовавших Исламской революции, в тексте очень четко прослеживается приверженность Хомейни классическим исламским приемам рационализации, в основе которых лежит соотношение категорий «явное – скрытое» (*зāхир – бāтīн*)². Они обнаруживаются в средневековых трудах по арабо-мусульманской философии, авторы которых самым тщательным образом оттачивали мастерство аргументации во время диспутов с оппонентами, как очных, так и на страницах трактатов. Привлекая оригинальный текст «Руководства факиха», мы проследим за ходом мысли Хомейни, проанализируем приводимые им доводы в пользу исламского правления и попытаемся опреде-

¹ Предварительные наброски этой концепции Хомейни впервые опубликовал в 1943 г. в сочинении под названием «Раскрытие тайн» («*Кашиф ал-асрār*»). Спустя тридцать шесть эти скрупулезные изыскания увенчались успехом и получили закрепление в Конституции Исламской Республики Иран от 15 ноября 1979 г. Установление в Иране исламской формы правления явилось закономерным этапом долгой теоретической работы. Разработка концепции «руководства факиха» фактически велась в шиитском фикхе с XVI в. В ней приняли заметное участие несколько поколений правоведов, среди которых: Мухаккик Караки (ум. 1533), Ахмад Нараки (ум. 1832), Муртаза Ансари (ум. 1864), Мирза Мухаммад Хусейн Наини (1860–1936), Хусейн Боруджери (1875–1961) и др. [Davari 2005, 121–127; Mavani 2011].

² Эти категории – основополагающие для арабо-мусульманского теоретического мышления, так как функционируют в мусульманской культуре с момента ее зарождения. Они стали универсальной моделью для описания соотношений между парами понятий, которые понимаются как противоположащие. Это и соотношение «высказанность (*лафз*) – смысл (*ма‘нан*)», которое играет важнейшую роль в понимании того, как в исламской культуре определяется «слово» (*калима*); и тесно связанное с первым соотношение «истинное (прямое) значение слова (*хақīқа*) – иносказательное (переносное) его значение (*маджāз*)»; и соотношение «намерение (*ниййа*) – действие (*фи‘л*)» – основная модель для осмысления поступка человека в мусульманской этике.

лить, каковы истоки его представлений о роли правителя-правоведа в иранском обществе и государстве.

* * *

В рассматриваемом сочинении не стоит искать системного изложения социально-политических взглядов Хомейни, ведь этот текст сначала появился в устной форме, а уже потом был записан и опубликован. Перед нами действительно тщательно законспектированные лекции, в которых намеренно сохранен экспрессивный публицистический стиль автора. Тем не менее в тексте «Руководства факиха» можно выделить три раздела, в которых Хомейни последовательно обращается к обсуждению наиболее актуальных для его времени тем: о необходимости организации исламского правления и его форме; об обязанностях и обязательствах правителя; о программе борьбы за установление исламского правления¹.

Он ставит под сомнение законность монархического режима шаха Пехлеви, действующего в Иране с 1941 г. Отдавая исключительное предпочтение исламской форме осуществления власти, Хомейни избирает ориентиром традиционную мусульманскую общину-государство, созданную пророком Мухаммадом. Его смерть, а затем и гибель вождя шиитов Али ибн Аби Талиба, наступление периода «Большого сокрытия» имама Махди, утрата исламскими странами независимости и, наконец, установление в Иране чуждого правления составляют, по мнению Хомейни, цепь взаимосвязанных событий, следствием которых стало постепенное смещение ислама на периферию общественной жизни. И теперь, желая способствовать возвращению ислама на лидирующие позиции во всех сферах жизни иранского общества, он апеллирует к аргументу «от разума».

Хомейни указывает, что разум (*'ақл*) велит учредить в Иране исламское правление, чтобы сохранить вероучение, избежать беспорядка и смуты, остановить вторжение неприятеля и быть готовыми защитить честь мусульман от любых посягательств [Хомейни 1392: 94]. Из подобной формулировки целей исламского правления следует закономерный вывод, что оно должно принять особую форму, отличную от

¹ Третий блок рассуждений носит подчеркнуто тенденциозный характер, поэтому здесь мы оставим его за скобками. Отметим лишь, что Хомейни подробно останавливается на двух основных видах общественно-политической деятельности, которые вменяются факихам накануне революции, – пропаганде (*таблӣғāt*) и обучении (*та'лимāt*).

других моделей государственного устройства (в частности, монархии и республики):

Исламское правление – не деспотичное (*истибдддй*) и не абсолютистское (*муллака*), то есть монархическое, но конституционное (*машрұта*). Но не в привычном нам сегодня понимании конституционного правления, когда одобрение законов (*таcвйб-и қавнйн*) зависит от отдельных голосов большинства, а по причине того, что в реализации исполнительной власти и управлении правители (*хукұмат кунандиган*) ограничены сводом обязательств (*маджмұ'а-и шарт*), которые определены в священном Коране и Сунне благороднейшего Пророка (да благословит его Аллах и приветствует!). Этот свод обязательств составляет нормы и законы ислама (*ахкām ва қавнйн-и ислам*), которые надлежит соблюдать и исполнять. Именно поэтому исламское правление – это правление божественного закона над людьми [Хомейни 1392: 115].

Обращает на себя внимание трактовка понятия «конституционный» (*машрұта*), опираясь на которую Хомейни далее будет разворачивать рассуждение о сущности и преимуществах исламского правления. Согласно общепринятому пониманию, при конституционной форме правления вся совокупность социальных, экономических, политических и правовых отношений устанавливается, регламентируется и охраняется главным законом страны – Конституцией. Говоря об исламском правлении, Хомейни подчеркивает, что оно носит конституционный характер по иным основаниям. На правителя, осуществляющего исполнительную власть, налагается ряд обязательств, источником которых служат нормы и законы ислама, выведенные из текста Корана и Сунны.

Когда под конституционностью Хомейни подразумевает действие в соответствии с предписаниями божественного закона (*шарй'ат*), проясняются причины его настороженного отношения к светским монархиям и республикам. Он полагает, что эти формы государственного устройства обладают существенным недостатком. Определяющую роль там играют решения, которые принимают сами люди. Они издают законы, которые не исполняются должным образом; люди договариваются о том, каковы права и обязанности глав государств и остального населения, и зачастую могут погрешить против истины и справедливости и т.п. Иное дело – исламское правление. Его преимущество для Хомейни состоит в том, что оно зиждется на законе, стоящем выше правителей и обычных людей. Этот закон дарован Богом, что гарантирует его беспрекословное исполнение.

Если же подойти к анализу понятия «исламское правление» с учетом его смыслового наполнения, ход мысли Хомейни обрисовывается более четко. Итак, «правление» (*хукӯмат*) – это действие, которое совершает наделенный властью «правитель» (*хāким*)¹ в отношении того, кто воспринимает эту власть (*махкӯм*). Отметим также, что в самом понятии «правление» можно выделить как минимум два уровня смысла – прямой (*хāқӣқа*), явным образом представленный, и скрыто присутствующий, иносказательный (*маджбāз*). Прямое значение «правления» отсылает к процессу руководства государством, которое возлагается на конкретное лицо или группу лиц. Иносказательное понимание «правления» прочно укоренено в исламской доктрине, согласно которой единый и единственный Бог посредством дарования людям закона осуществляет над ними мудрое и справедливое правление. Эти смысловые уровни точно соответствуют друг другу, так как реконструируются в процессе прямого и иносказательного истолкования одного и того же понятия. Отсюда логически выводится и предложенное Хомейни определение исламского правления как «правления божественного закона над людьми» (*хукӯмат-и қāнӯн-и илахӣ бар мардум*). Из этой трактовки следует, что по форме исламское правление представляет собой воплощенную в структуре государства «связь» между Богом (истинным действующим и установителем закона) и людьми (принявшими этот закон и обязующимися его соблюдать).

Предварительно Хомейни приводит важное пояснение: существование свода законов, дарованных Богом, еще не является гарантией того, что в обществе будут царить порядок, справедливость и благоденствие. Необходимо внедрить нормы закона (*ахкām-и шарʿ*) в обществе, содействовать тому, чтобы они приводились в исполнение, а значит, должны быть учреждены исполнительная власть и ее субъект (*қувват-и иджрāʿийа ва муджриʿ*) [Хомейни 1392: 86]. На заре ислама это сделал пророк Мухаммад: именно он впервые учредил исламское правление, совмещая функции религиозного и политического лидера, главы мусульманской общины, предводителя войска и судьи. С критических позиций оценивая ситуацию в современном Иране, Хомейни проводит мысль, что иранскому обществу особенно необходим человек, который вновь установит исламскую форму прав-

¹ Примечательно, что персидское *хāким* помимо значения «правитель» принимает еще значение «судья», т.е. тот, кто содействует исполнению правовых норм (*ахкām*).

ления, выполняя функции посредника между Богом-законотворцем и людьми – восприемниками божественного закона; наследник миссии Пророка и имамов, образно говоря, «правитель» с маленькой буквы. Так Хомейни переходит к осмыслению фигуры правоведа-факиха, которого считает истинным главой исламского общества, и особенно тщательно анализирует личные качества правителя:

Обязанности, возложенные на правителя (*zamāmdār*), непосредственно проистекают из природы исламского правления. Помимо простых условий, предполагающих обладание разумом (*‘aql*) и рассудительностью (*taḍbīr*), существуют два основных: знание законов (*‘ilm bi qānūn*) и справедливость (*‘adālat*) [Хомейни 1392, 205].

Хомейни рассматривает исламское правление как непереносимое условие утверждения в социуме божественного закона и указывает, что возглавить его должен человек, во всей полноте постигший юридическую науку, мудрый и справедливый. Рассуждая о подходящих правителю качествах, он перемещает дискурс в область мусульманской этики. Осмысление поведения человека здесь опирается на соотношение категорий «скрытое (намерение) – явное (действие)», взаимодействие которых и порождает поступок. Любой поступок представляет собой двуединство «намерение (*nīyya*) – действие (*fi‘l*)». При этом он считается совершенным лишь при условии, что действие осуществляется в соответствии с намерением. Рассматривая управление исламским обществом как поступок правителя, разворачивающийся во времени, мы можем говорить о нем как об осуществившемся и правильно организованном, если выполняется важнейшее условие: «намерение» правителя находит выражение в его «действии» и точно соответствует ему. Тогда знание законов переходит в действие соответственно, достигается точное исполнение обязательств правителя. Для Хомейни это принципиально важный момент. Он неоднократно возвращается к мысли о том, что для правителя недостаточно быть превосходным знатоком законов, необходимо действовать в соответствии с этим знанием.

При этом правителю надлежит обладать и еще одним важным качеством – справедливостью (*‘adālat*). Ниже Хомейни приводит собственное определение справедливости:

Справедливость в истинном смысле слова состоит в том, чтобы в дипломатических отношениях с государствами (*irtibāt ba duval*), взаимодействиях и взаимоотношениях с людьми (*mu‘āsharat bā*

мардум ва ма'мālāt bā мардум), в судебных разбирательствах и распределении общего дохода (*дāдрасī ва қадā ва тақсīm-и дар-āмад*) вести себя, согласно поступкам Повелителя правочерных (мир ему!) [Хомейни 1392, 209].

В этом истолковании примечательным образом соединяются классическое фикховое и современное понимание справедливости как социального феномена. С одной стороны, речь идет о личном качестве правителя: справедливый человек не совершает больших грехов, его добрые дела преобладают над малыми грехами. Образцом для Хомейни, наряду с Мухаммадом, здесь, безусловно, выступает Повелитель правочерных, имам Али. С другой – упомянутые сферы «приложения» справедливости наводят на мысль о том, что не менее значимой задачей для Хомейни является установление и распространение общественной справедливости. Именно справедливый человек, обладающий властными полномочиями, должен использовать их как инструмент для утверждения справедливости в обществе.

Наконец, Хомейни приводит один из ключевых аргументов в пользу своей политической концепции: если главы государств оказываются несведущими в исламской правовой системе, им надлежит следовать указаниям факихов, справляться у них о законах и правовых нормах и приводить таковые в исполнение. Именно поэтому, говорит Хомейни, руководящие должности должны занимать сами факихи и их правление должно быть суверенным:

Факих – преемник (*вақī*) благороднейшего Пророка (да благословит его Аллах и приветствует!), в эпоху сокрытия он становится имамом мусульман и главой нации, он также обязан исполнять полномочия судьи (*қадī*); только он обладает правом судить и вершить правосудие [Хомейни 1392: 161].

Нет ничего удивительного в том, что для Хомейни факихи – это наместники и преемники Пророка и двенадцати имамов. Им надлежит выполнять те же самые функции, которые ранее были возложены на их предшественников, но с учетом актуальной политической ситуации в Иране. Именно факихи управляют государством и надзирают за соблюдением законов, способствуют установлению и поддержанию правильно организованных общественных отношений, служат гарантами независимости, свободы и территориальной целостности страны и т.д. К этому внушительному списку полномочий Хомейни

присовокупляет и такое важное качество, как обладание высшим моральным авторитетом, благодаря которому правитель-факих становится главным нравственным ориентиром для всех членов общества:

Правителю надлежит быть совершенным (*камāl*) как в вере, так и с нравственной стороны, и справедливым (*'адил*), не пятнать себя грехом [Хомейни 1392: 207].

Казалось бы, весь порядок аргументации Хомейни убедительно показывает, что его концепция «руководство факиха» самоочевидным образом выводится из шиитской доктрины имамата [Algar 2009, 37]. Тем не менее в его рассуждениях о совершенном правителе-правоведе (*фақӣх-и кāmил*) и его роли в обществе и государстве можно усмотреть новый виток в развитии суфийского учения о совершенном человеке (*'инсāн кāmил*), существенный вклад в разработку которого внес крупный мыслитель-суфий Ибн Араби (1165–1240). Чтобы разобраться в этих теоретических хитросплетениях, обратимся к текстам Ибн Араби и его представлениям о совершенном человеке.

* * *

С именем Ибн Араби связана едва ли не крупнейшая новация классической эпохи в области осмысления взаимосвязи между Богом и миром, Творцом и творением. К моменту теоретического оформления его идей, названных позднее учением о единстве бытия (*вахдат ал-вуджūd*), в арабо-мусульманской философской традиции уже сформировался комплекс представлений, отражающих иерархический подход к онтологическому устройству мироздания. Предполагалось, что пирамиду строго упорядоченного сущего венчает Бог, который «связан» с сотворенным миром лишь постольку, поскольку является Первопричиной его существования. Сам Бог мыслился абсолютно единым, вечным, трансцендентным по отношению к множественному изменчивому миру. Постулируемая *внеположность* Первоначала-Бога сотворенному миру влекла за собой ряд следствий. Важнейшим из них стало утверждение, что Бог и мир находятся в отношении противопоставления, так что мир представляет собой нечто принципиально иное, нежели Бог [Ибн Араби 2013: 23].

Ибн Араби предложил новый способ мыслить соотношение «Бог – мир», утверждая их *двуединство*. При этом он активно использовал термин «миропорядок» (*'амр*), который ввел для обозначения всей полноты универсума. Бог в этом миропорядке оказывался «скрытой» (*бāтин*), вечностной стороной, а мир – «явной» (*зāхир*) и временной

[Насыров 2009: 140]. Соответственно, Бог и мир мыслились не противоположными, а *рядоположенными*, составляя тем самым условие существования друг друга. Рассматривая мир как *не-иное* Богу, Ибн Араби, тем не менее, не приходил к утверждению их сущностного единства. Речь здесь идет о таком понимании единства, которое предполагает связь с внеположной ему множественностью¹. Это единство устанавливается не по принципу объединения на основании сходства, а благодаря тому, что помимо пары «Бог – мир» в универсуме наличествует еще один, третий элемент, некий «посредник», соединяющий оба эти элемента и обеспечивающий единство.

В небольшом трактате «Составление окружностей» (*«Иншā' ад-давā'ир»*) Ибн Араби прямо пишет о трех элементах, составляющих универсум: Бог, создатель всех вещей, существующий благодаря самому себе; мир, получивший существование от Бога; так называемая «Третья вещь», которая занимает совершенно особое место в онтологии универсума. Она не существует извечно, не была сотворена, внеположна и Богу, и миру, в то же самое время связана и с безначальным Истинным, и с сотворенным миром [Ибн Араби 2013: 58–59]. Именно она выполняет функции *процессуального посредника* между Богом и миром, который ничему не «причастен», но соединяет две эти стороны универсума, как процесс соединяет действующего и претерпевающего, не будучи им «причастен». Так, к примеру, творение как *процесс* соединяет Бога (главного действующего), инициирующего этот процесс, и мир (его восприемника).

В текстах Ибн Араби встречается еще один термин, который несет схожую с «Третьей вещью» смысловую нагрузку. Речь идет о термине «совершенный человек» (*'инсāн кāmил*) [Смирнов 2012: 56]. Вот что пишет о нем мыслитель в первой главе «Гемм мудрости» (*«Фусūб ал-хикам»*):

Благодаря его существованию мир обрел полноту, а потому он для мира то же, что гемма (*фаḥḥ*) для перстня. Он – вместилище надписи, он – тот знак, которым Вседержитель опечатывает Свою сокровищницу. Посему Он и нарек его преемником, ибо им Всевышний охраняет Свое Творение, подобно тому как печать охраняет сокровища: пока на сокровищнице печать владельца, никто не отважится открыть ее, разве что с его разрешения, став в таком случае его пре-

¹ Этот механизм осмысления единства (*тавхūd*), характерный для арабо-мусульманской процессуально-ориентированной парадигмы мышления, подробно рассмотрен в работе: [Смирнов 2015: 226–255].

емником в охране сокровищ. А потому мир пребывает в сохранности, пока в нем сей совершенный человек (*'инсāн кāmил*). Разве не видишь ты, что, если он исчезнет и будет изъят из сокровищницы мира, не останется в ней ничего, вложенного в нее Богом, одно со вместится с другим, весь миропорядок переместится в потусторонний мир и станет навечно (*'абадийй*) печатью на том мире? [Ибн Араби 2012: 63].

Перед нами – важнейший тезис Ибн Араби о положении и функциях совершенного человека в универсуме: его появление дало миру возможность обрести «полноту», то есть абсолютную законченность. В подкрепление этого утверждения следует безупречное в своей ясности и лаконичности рассуждение Ибн Араби о том, что совершенный человек для мира подобен гемме для перстня. Концептуально нагруженный термин «гемма» (*фаṣṣ*) служит основанием для выстраивания двух смысловых уровней понимания всей цитаты – «явного» (*зāхир*), связанного с его прямым (*хақйқа*) обыденным пониманием, и «скрытого» (*бāтин*), суфийского, который проявляется благодаря иносказательному (*маджāз*) истолкованию.

Сначала Ибн Араби использует прямое (*хақйқа*) значение термина «гемма» и говорит о ней как о драгоценном камне, традиционно украшающем перстень. Он вставлялся на завершающем этапе изготовления перстня в специально подготовленное углубление на его внешней части. Зачастую на гемму наносили надпись, особую метку владельца украшения, благодаря чему она служила печатью для маркировки ценных вещей, опечатывания сокровищницы и т.п.

Параллельно «явному» уровню смысла, фиксирующему сугубо обыденное понимание геммы, выстраивается «скрытый», суфийский, который проявляется в результате перехода к иносказательному (*маджāз*) пониманию «геммы» как совершенного человека. Опираясь на понятийный ряд, представленный «владельцем перстня», «сокровищницей» и «перстнем-печатью», Ибн Араби разворачивает рассуждение о Боге, мире и человеке. Мир – это сокровищница, которую оберегает Бог – владелец перстня. С появлением совершенного человека, той самой геммы-печати, все творение обретает завершённую форму: «Человек и является печатью мироздания, поскольку с ним достигается совершенство структуры мироздания» [Ибн Араби 2012: 74]. Как наложение печати на вещь полностью фиксирует ее состояние, препятствуя дальнейшему изменению, так и совершенный человек служит печатью Бога, наложенной на мир, становится его преемником в охране мира.

Самое совершенное творение Бога, человек, «совмещает» в себе божественный и мирской аспекты (стороны) миропорядка и таким образом обретает совершенство и полноту. Описывая этот уникальный статус человека, ученик и комментатор Ибн Араби, Садр ад-Дин ал-Кунави (1207–1274), называет его «перешеечностью» (*барзахиййа*), что предполагает «собрание того, что имеет отношение к необходимости (*вуджуд*) и возможности (*имкән*), так, что он охватывает обе стороны» [Ибн Араби 2012, 73]. Именно на совершенном человеке, с одной стороны, зиждутся единство и целостность универсума с его божественным (область необходимости) и мирским (область возможности) полюсами, а с другой – сохраняется различие Бога и мира. А.В. Смирнов отмечает, что «человеком фактически исчерпывается миропорядок, во всяком случае, исчерпывается логически: в мире и в Боге нет ничего, чего нет в человеке; далее, мир и Бог находятся в состоянии *зāхир-бāтин*-соотнесенности только потому, что их единство обеспечено человеком» [Ибн Араби 2012: 74]. Он является той самой «сцепкой» Бога и мира, благодаря которой они оказываются едины, но не тождественны. Если он вдруг исчезнет, останется лишь необходимо сущий Бог, а мир навсегда вернется в Бога.

Философские взгляды Ибн Араби глубоко интересовали Хомейни. Еще во время обучения в Куме он тщательно изучал и комментировал труды Ибн Араби, уделяя большое внимание «Геммам мудрости». Хомейни особенно привлекали размышления Ибн Араби о совершенном человеке, *процессуальном* посреднике, связывающем божественную и мирскую стороны миропорядка. Впоследствии под влиянием своего учителя Мирзы Мухаммада Али Шахабади (1875–1950) Хомейни переосмыслил этот суфийский термин и предпринял попытку интегрировать его в политическую концепцию, апеллируя тем самым к классическому исламскому теоретическому наследию. «Скрытое», метафизическое измерение, в котором пребывает совершенный человек, Хомейни намеренно дополнил «явным», социально-политическим, создавая гармоничное единство. В его теоретических построениях совершенный человек, наместник Бога (*халīфа*) на земле, является также и его единственным «законным» представителем среди всего сущего; именно ему доверено управлять сотворенным миром и оберегать его [Knysh 1992: 645].

Обратимся к избранному Хомейни названию его политической концепции. Разъясняя смысл «руководства факиха», он указывает, что:

Речь идет не привилегированном положении, а об обязанности и долге (*вазйфа*). *Вилāйāt*, то есть управление и руководство страной (*хукумат ва идāра-и кишвар*) вкупе с соблюдением установлений священного закона (*иджрā'-и қавāнйн-и шар'-и муқаддас*), – обязанность непростая и важная [Хомейни 1392, 124].

Здесь Хомейни делает акцент на «явный» (*зāхир*), политический аспект истолкования *вилāйāt* как способа управления государством. Он дополняется «скрытым» (*бāтин*), но подразумеваемым суфийским пониманием *вилāйāt* как особого положения, которое достигает *валī* – «друг Божий» или «избранник Божий» [Seyed-Gohrab 2011: 441]. То есть, говоря о *вилāйāt-и фақйх*, Хомейни подразумевает такого правителя-правоведа, который, как и *валī*, преуспел на пути богопознания, находится под особым покровительством Бога. Так, уже в названии концепции «руководство факиха» заложено соединение двух аспектов «деятельности» правителя: политической (*фақйх*) и духовной (*валī*). По существу, это и есть совершенный человек Ибн Араби, но уже принявший физический облик праведного факиха – политического и духовного лидера государства: на него возложена особая миссия, он постоянно поддерживает «связь» с Богом, несет ответственность только перед ним и тем самым отличается от остальных людей, над которыми поставлен главенствовать. Этот статус «совершенного факиха» (*фақйх-и кāmил*) благодаря деятельности Хомейни устойчиво закрепляется за всеми последующими высшими руководителями Ирана.

* * *

Предпринятое нами исследование позволяет заключить, что вестернизация Ирана, настойчиво проводимая правительством шаха Пехлеви, не привела к полному вытеснению исконной арабо-мусульманской категориальной системы и классических приемов рационализации. Они и сегодня определяют дискурсивные практики и прослеживаются в реалиях современного иранского общества. Это ярко демонстрирует политический дискурс Хомейни. На уровне «явного» его рассуждения о принципах исламского правления подкрепляются отсылками, с одной стороны, к общеисламскому и шиитскому «скрытому» – Корану и Сунне, высказываниям Пророка и имамов, а с другой – к «скрытому» суфийскому, онтологической трактовке совершенного человека, предложенной Ибн Араби. В результате последовательного совмещения «явного» и «скрытого» пластов смысла, заложенных в концепции «руководства факиха» Хомейни, мы полу-

чаем органичную интеграцию суфийского понятия «совершенный человек» в шиитскую доктрину имамата.

Как показал сопоставительный анализ политических взглядов Хомейни и философского учения Ибн Араби, концепция «руководство факиха» обнаруживает тесную взаимосвязь с представлениями Великого шейха о совершенном человеке, которые аятолла изучал особенно тщательно. Ключом к установлению и осмыслению этой взаимосвязи послужило привлечение к исследованию категориальной пары «явное – скрытое» (*ẓāhir – bāṭin*), которой была отведена определяющая роль в текстах обоих мыслителей.

«Совершенный человек» Ибн Араби одновременно и соединяет, и разделяет Бога и сотворенный мир, как и процессуально трактуемая «Третья вещь». В совершенном человеке достигается единство мира и Бога, осуществляется «переход» между Богом и миром, скрытой (*bāṭin*) и явной (*ẓāhir*) сторонами миропорядка.

В работе «Руководство факиха: исламское правление» мы наблюдаем социально-политическое приложение онтологических построений Ибн Араби. Критически переосмысливая воззрения Ибн Араби на совершенного человека, Хомейни находит наиболее действенный способ внедрить в сознание иранцев идею о насущной потребности в правителе, который бы поддерживал непрерывную «коммуникацию» между Богом и социумом, и затем воплотить ее в политической организации общества.

Эту идею, впрочем, не следует воспринимать как теоретическую новацию Хомейни. В исламской доктрине содержится положение о том, что «связь» между Богом и людьми носит вневременной характер. Еще до обретения физического облика люди «присягнули» в вере и верности единому и единственному Богу (Коран 7:172). Опираясь на исламскую доктрину, Хомейни апеллирует к современной политической и религиозной ситуации в Иране и соответствующим образом расставляет акценты. Он отмечает, что внутренне эта «связь» с Богом не была утрачена иранцами, хотя внешне они оказались заключены в рамках инородной государственной структуры. Именно на восстановлении нарушенного соответствия между «внутренним» (*bāṭin*) отношением к Богу и «внешним» (*ẓāhir*) аспектом его проявления и обращает основное внимание Хомейни. Наиболее точно передает его мысль определение исламского правления как возвращения к истинной форме устройства отношений между Богом и людьми. Для установления и сохранения этого баланса «отношений» на уровне государства необходим посредник, который бы регулировал отношения

между членами исламского общества и божественным законом, взяв бы на себя ответственность за реализацию исламского правления. Этим *процессуальным* посредником, мистическим образом соединяющим потусторонний и этот мир, становится в концепции Хомейни «совершенный» (праведный) факих.

В личности аятоллы Хомейни соединились две ипостаси: «явная», религиозного деятеля и идеолога Исламской революции, и «скрытая», в которой он предстает незаурядным мыслителем, представившим собственную интерпретацию идей Ибн Араби. Соответственно, и его проработанная политическая концепция, предлагающая ответ на актуальный запрос иранского общества, была в известной степени навеяна концепцией Ибн Араби, обращенной к проблеме соотношения единого вечного Первоначала и множественного сотворенного мира. В итоге концепция «руководство факиха», несмотря на ее «современную» форму, оказывается переосмысленной и очень компактно упакованной классической суфийской концепцией, спроецированной на современные социально-политические реалии. Сквозь фигуру факиха эмпирического, помещенную в центр политической концепции Хомейни и соединяющую в процессе утверждения исламского правления Бога и людей, исподволь проступает и четко обозначает себя «совершенный человек» Ибн Араби – наделенный уникальным онтологическим статусом и сопрягающий сферы божественного и мирского.

Источники и переводы

Ибн Араби 2012 – *Ибн ‘Араби. Геммы мудрости*. Пер. с арабского и коммент. А.В. Смирнова // Эшотс Я. (гл. ред.). Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 3. М.: Вост. лит., 2012. С. 62–76 (Ibn ‘Arabī, *Bezels of Wisdom*, Russian Translation).

Ибн Араби 2013 – *Ибн Араби. Избранное*. Т. 1 / Пер. с арабского, введ. ст. и коммент. И.Р. Насырова, отв. ред. А.В. Смирнов. М.: Языки славянской культуры; Садр, 2013 (Ibn ‘Arabī, *Selected works*, Russian Translation).

Хомейни 1392 – *Хумййнӣ, Р.М. Ҳукӯмат-и исломӣ ва вилайят-и фақих дар андӣша-и имам Хумййнӣ*. Тибйән-и асър-и мавду‘и (дафтар 4–5). Тихрән: Му’ассаса-и танзӣм ва нашр асър-и имам Хумййнӣ, 1392 [2013/2014], (Khomeini, Ruhollah Musavi, *Islamic Government & Governance of the Jurist: the Views of Imam Khomeini*).

Хомейни 1993 – *Аятолла Хомейни. Исламское правление*. Алматы: Атамұра, 1993 (Khomeini, Ayatollah, *Islamic Government*, Russian Translation).

ССЫЛКИ

- Насыров 2009 – *Насыров И.Р.* Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М.: Языки славянских культур, 2009.
- Смирнов 2012 – *Смирнов А.В.* Бог-и-мир и Истина истин: логико-смысловый анализ оснований концепции Ибн ‘Араби // Эшотс Я. (гл. ред.) Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 3. М.: Вост. лит., 2012. С. 41–61.
- Смирнов 2015 – *Смирнов А.В.* Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М.: Языки славянской культуры, 2015.

REFERENCES

- Algar, Hamid. (2009) “A short biography”, Koya Abdar Rahman (ed.), *Imam Khomeini. Life, thought and legacy: essays from an Islamic movement perspective*, Islamic Book Trust, Kuala Lumpur, pp. 19–60.
- Davari, Mahmood T. (2005) *The political thought of Ayatullah Murtaza Mutahhari: an Iranian theoretician of the Islamic state*, Routledge, London, New York.
- Knysh, Alexander. (1992) “*Irfan Revisited: Khomeini and the Legacy of Islamic Mystical Philosophy*”, *Middle East Journal*, Vol. 46, Iss. 4, pp. 631–653.
- Mavani, Hamid. (2011) “Ayatullah Khomeini’s Concept of Governance (*wilayat al-faqih*) and the Classical Shi‘i Doctrine of Imamate”, *Middle Eastern Studies*, Vol. 47, Iss. 5, pp. 807–824. DOI: <https://doi.org/10.1080/00263206.2011.613208>
- Nasyrov, Ilshat R. (2009) *The Foundations of Islamic mysticism (genesis and evolution)*, Yazyki slavyanskikh kultur, Moscow.
- Seyed-Gohrab, Asghar. (2011) “Khomeini the Poet Mystic”, *Die Welt des Islams [International Journal for the Study of Modern Islam]*, Vol. 51, Iss. 3–4, pp. 438–458. DOI: <https://doi.org/10.1163/157006011X603550>
- Smirnov, Andrey V. (2012) “The God and the world in their relation to the Third Thing: a logic-and-meaning analysis of Ibn ‘Arabi’s philosopheme”, Eshots Yanis, ed., *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook 3*, Vostochnaya literatura, Moscow, pp. 41–61.
- Smirnov, Andrey V. (2015) *Mind. Logic. Language. Culture. Sense*, Yazyki slavyanskikh kultur, Moscow.

Т.Г. Корнеева
(*Институт философии РАН*)

ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ СРЕДНЕВЕКОВЫХ ПАРАДИГМ В ЭПОХУ ЦИФРОВИЗАЦИИ НА ПРИМЕРЕ ОБЩИНЫ ИСМАИЛИТОВ¹

В статье поднимается вопрос о влиянии арабо-мусульманской философской парадигмы, эксплицированной в трудах средневековых исмаилитских философов, на выбор пути развития общины исмаилитов в XXI в. В первой части статьи рассмотрены основные категориальные пары арабо-мусульманского дискурса: «явное – скрытое» и «основа – ветвь». Сотворение мира, согласно исмаилитским мыслителям, есть, по сути, воплощение «тонкого» знания в грубую материю. Всеобщая Душа, истинный демиург нашего мира, облекла знание Всеобщего Разума в материю как на уровне физического мира, так и на уровне мира религии. Задача человека в картине мира, заданной этими парами метакатегорий, – «раскрыть» сокрытое знание и познать «истинность» каждого явления, которая достигается при балансе скрытого и явного аспектов. Во второй части рассматриваются основные направления деятельности исмаилитской Сети Ага-Хана по развитию в XXI в. и анализируются высказывания исмаилитского имама, определяющие направление деятельности исмаилитского социума в наши дни. Автор делает вывод, что в XXI в. сохраняется тот же категориальный аппарат, что и в XI в., и он оказывает существенное влияние на формирование концепций развития и направления деятельности общины исмаилитов. Категория знания

¹ Статья впервые опубликована в журнале: Вопросы философии. 2022. № 5. С. 59–69.

Исследование проведено при финансовой поддержке гранта Министерства науки и высшего образования РФ (проект «Новейшие тенденции развития наук о человеке и обществе в контексте процесса цифровизации и новых социальных проблем и угроз: междисциплинарный подход», соглашение № 075-15-2020-798).

остаётся одной из фундаментальных категорий современной исмаилитской общины и определяет вектор деятельности разветвленной сети фондов, институтов и организаций. Вместе с тем в самой структуре устройства Сети Ага-хана по развитию можно проследить влияние пары метакатегорий «основа – ветвь», которая стала базовой для формирования исмаилитского государства в X–XI вв.

Читаем ли мы труд современного исламского теоретика или анализируем стратегию мусульманского политика, необходимо держать в уме, что ход их мысли в большой степени определен традицией и неразрывно связан с установками, заложенными в арабо-мусульманской философской традиции. Исламский интеллект ХХI в. обращается не только (и иногда не столько) к современникам, но, ко всему массиву интеллектуального дискурса, он не стремится разрушить старое, но встраивает новое в уже существующее. Именно поэтому нельзя подходить к комплексному анализу политических и социально-экономических процессов в исламском мире без обращения к традиционному категориальному аппарату, сложившемуся в ходе многовековой истории развития арабо-мусульманской философии. При анализе процессов, протекающих в исламском мире, зачастую не учитывается специфика той ментальности, того типа рациональности, которые сложились за более чем тысячелетнюю историю развития мусульманской цивилизации.

В этой статье я хочу рассмотреть влияние фундаментальных пар арабо-мусульманской философии на политику, проводимую в XX–XXI вв. исмаилитской общиной. Исмаилизм, второе по численности течение шиитского толка ислама, берет начало в VIII в., а община исмаилитов активна и деятельна и сегодня. Какое место занимает человек в мире? Какова роль исмаилитской общины в масштабе всего мироздания? Каким образом влияет фундаментальная парадигма, заложенная и выраженная в трудах средневековых исмаилитских мыслителей, на представителей исмаилитской общины в эпоху цифровизации и глобализации? Эти и другие вопросы будут рассмотрены ниже.

Метакатегории в средневековой исмаилитской философии

Человек объединил в себе материальное тело и чувственно неощущаемую душу. Тело человека рассматривается в исмаилитском учении не как препятствие для души на пути к Богу или «темница», из которой через аскезу необходимо вырваться, но как важный инстру-

мент для развития духовной составляющей человека. Неоспоримо, что тело занимает подчиненное положение по отношению к душе, однако это не означает, что душа самостоятельна и не нуждается в теле. Как и о всяком инструменте, который исправно служит своему хозяину, о теле необходимо заботиться.

Исмаилитский философ XI в. Нәсир Хусрав посвятил много размышлений двухчастной природе человека. В одной из касыд он писал:

Тело и душа твои – друзья в знании и делании,
Ты же не ведаешь о деяниях лучшего и старшего из друзей.
Обиталище твоего видимого тела – этот зримый мир,
Поскольку душа невидима, скрыта и ее обитель.
Душа твоя – скиталец, а тело – города житель, из-за
Проблем твоего горожанина нет внимания и твоему страннику.
Неимушим и обделенным остался у тебя чужестранец,
Дурной прием странников не в обычае благородных¹.

Мы не можем сказать что-либо существенное о вещи без сравнения и сопоставления ее с другой вещью. Так и о человеке мы не можем ничего сказать, не поместив его в некую систему координат. Для ислама характерна строгая дихотомия «Бог – все, что кроме Бога», таким образом, систему координат для человека задают две оси: одна определяет отношения Бога и человека, а вторая задает направление взаимоотношениям человека и мироздания, куда мы включаем и материальный окружающий мир, и нематериальные духовные сущности, такие как Всеобщий Разум и Всеобщая Душа, о которых мы скажем далее.

Рассмотрим отношения между Богом и человеком. Согласно исмаилитскому учению, Бог трансцендентен, не имеет ничего общего с тварным миром, не постижим разумом и неопишуем. Существует единственный способ, которым мы можем охарактеризовать Его, не умаляя Его величие и силу, – указать на Него при помощи местоимения «Он» (араб. *хува*). В арабо-мусульманской философии закрепился производный от местоимения «он» термин «оность» для максимально абстрактного указания на вещь, в которой не мыслятся никакие содержательные характеристики, даже существование или несуществование. Что же касается каких-либо иных характеристик, то мы не можем

¹ Додыхудоева Л., Рейснер М. Поэтический язык как средство проповеди: концепция «Благого Слова» в творчестве Насира Хусрава. М.: Наталис, 2007. С. 331.

ни приписать атрибут Богу, ни отрицать его наличие. Исламитский философ X в. 'Абū Йа'қўб ас-Сиджистāнī (ум. около 972/973) ввел метод двойного отрицания для высказываний о Боге: «Бог *не* знающий и *не* не знающий». Впоследствии этот же метод использовали и другие исмаилитские философы, такие как Ҳамїд ад-Дїн ал-Кирмāн-нї и Нāсир Ҳусрав.

Итак, как же выстраиваются отношения Бога и человека? Положение Бога в исмаилизме очень интересно: Он дает начало всему существу посредством слова («Будь!»), однако в дальнейшей судьбе своего творения никакого участия не принимает именно из-за абсолютной трансцендентности и несвязанности с творением. Таким образом, обратной связи от Бога не поступает, и отношения *между* Богом и человеком следует понимать как отношение человека к Богу.

Человек призван поклоняться Богу. Поскольку человек – существо двухчастное, то и поклонение Богу должно отвечать его двойственной натуре: есть поклонение действием (*амал*), а пару ему составляет поклонение знанием (*'илм*). В процессе поклонения участвуют обе составляющих человеческой целостности: поклонение действием доступно телу, а поклонение знанием – обязанность души. Разберем подробнее, какой смысл вложен в два способа поклонения.

Поклонение действием включает в себя соблюдение законов шариата и изучение буквального смысла текста Откровения, которое было передано людям через пророка Мухаммада. Поклонение знанием охватывает познание окружающего мира и постижение скрытого смысла Откровения. Согласно исмаилитскому учению, история человечества прошла шесть пророческих эпох (*давр*), начало которых обозначалось появлением пророка – *нāтиқ* («глаголющий»). «Глаголющие» дали человечеству внешние аспекты Откровения – шариат (от глагола *шара'а* «направлять прямо, наводить»). Однако Откровение не ограничивалось лишь некими предписаниями практического характера и тем буквальным смыслом текста, который был доступен каждому. Внешняя форма нуждалась в пояснении и раскрытии внутреннего смысла, и эта задача лежала на плечах «преемника» пророка (*вақї*). *Вақї* посвящал в эзотерический смысл лишь узкий круг избранных. Ему было доступно особое знание, которое он получал не благодаря способностям разума, а в силу мистического откровения, или божественной «поддержки» (*та'ийд*), как это называли исмаилитские философы. Божественное знание в дальнейшем передавалось имаму времени – духовному лидеру общины исмаилитов в ту или иную эпоху. Самостоятельно, без разъяснений одаренного

божественной «поддержкой» имама правильно раскрыть сакральный смысл Писания – непосильная задача для обычного человека. Нāсир Хусрав утверждал, что «каждый, кто не стремится к имаму времени (*имām-и рузгār*) своего и не ищет у него истины, а полагается на свое могущество и силу, тот несправедлив»¹.

Каким же образом преемник-*ваṣī* получает «поддержку» от Бога, если Бог никоим образом не связан со своим творением и, по сути, выведен за рамки обсуждения? Чтобы ответить на этот вопрос, нам необходимо обратиться к пониманию процесса сотворения мира. Как уже было сказано, Бог вводит бытие как категорию посредством своего слова «Будь!». В этом слове потенциально заложены весь мир в его многообразии, а также пространство и время дальнейшего «развертывания» вселенной. Исламиты признавали, что и в духовном, и в физическом мире Бог сотворил все одновременно (*даф‘атан ваḥīда-тан*), но различные части универсума появляются постепенно из-за причинно-следственной связи между ними. Чем дальше находится следствие от первопричины, тем больше препятствий на пути его реализации, а потому процесс «разворачивания» причинно-следственной связи в масштабах всего мироздания растягивается во времени. Как в семечке потенциально содержится все дерево вместе с древесиной, корой, листьями и цветами, так и в одном слове содержится весь мир.

В рамках исмаилитского течения были разработаны два варианта дальнейшего развития мироздания: один был предложен Хамид ад-Дином ал-Кирмāни (начало XI в.), второй разрабатывался в течение нескольких десятилетий хорасанскими философами-исмаилитами: ан-Насафй (ум. 943), ас-Сиджистāни (ум. ок. 972/973) и Нāсиром Хусравом (1004 – после 1074). Вторым вариантом мы рассмотрим подробнее.

Согласно их взглядам, Бог посредством своего повеления вводит в бытие первое творение – Всеобщий Разум – актом вневременного изначального творения (*ибдā‘*) из ничего. Следовательно, между Богом и сотворенным есть посредник – повеление Бога. Всеобщий Разум (*‘ақл*) пребывает вне времени, неподвижен и совершенен. Разум порождает Всеобщую Душу (*нафс*), которая несовершенна по своей природе и нуждается в помощи Разума. Нāсир Хусрав писал, что происхождение Всеобщей Души подобно зарождению мысли в уме², то есть, по сути, она появляется в результате эманации. Всеобщий Разум

¹ Нāсир Хусрав. Гушайиш ва рахайиш. London: I.B.Tauris & Co, 1999. С. 2.

² Там же. С.4.

и Всеобщая Душа образуют пару «дающий пользу – принимающий пользу» (*ḥā'ida ḍāḥanda – ḥā'ida naẓīranda*): Всеобщая Душа обладает творческой энергией для преобразования умопостигаемого, но бестелесного знания, которым владеет Всеобщий Разум, в чувственно-ощущаемые формы. Однако любой процесс может быть обратим, и знание, закованное в материальную оболочку, требует «раскрытия».

В основе понимания творения мира и роли человека в нем нам необходимо рассмотреть пару фундаментальных понятий арабо-мусульманского теоретического мышления «явное – скрытое» (*ẓāhir – bāṭin*). Для определения соотношения явного и скрытого принципиальную роль играет представление о том, что они составляют условие друг для друга и обосновывают друг друга, причем ни одно, ни другое не обладает исключительным статусом истинности. «Истиной» (*ḥaqīqa(m)*) именуется такое соотношение явного и скрытого, когда одно правильно представляет другое. Поэтому ни явное, ни скрытое в отрыве друг от друга не должны пониматься как подлинность вещи¹.

Как мы уже сказали, Всеобщая Душа воплотила знание Всеобщего Разума в чувственно постигаемой оболочке, а человек имеет способность «раскрывать» это знание. Человек как существо двухчастное является «мостиком», соединяющим оба мира – материальный и духовный. Он обладает телом, которое помогает его душе познавать чувственно-ощущаемые формы окружающего мира и таким образом «раскрывать» сокрытое в материальной оболочке знание. Полученное знание не исчезает после смерти человека, но хранится его бессмертной душой. Кроме того, человеку, в отличие от всех других существ и вещей мира, доступно осознанное, осмысленное поклонение Богу. Область поклонения Богу образует религиозный мир, который устроен по тем же принципам, что и два других. Здесь следует отметить, что для исмаилизма в целом характерна идея изоморфизма всех уровней мироздания. И устройство, и принципы взаимодействия во всех пластах сотворенного мира едины: есть пара «дающий пользу – принимающий пользу», каждое явление может быть рассмотрено с позиции «явное – скрытое», на каждом уровне происходит процесс заключения знания в некую материальную форму и его обратное «раскрытие».

Пару религиозного мира «дающий пользу – принимающий пользу» образуют пророк-*nāṭiq* и преемник-*waṣī*, знание, которое яв-

¹ Смирнов А.В. Словарь категорий: арабская традиция // Универсалии восточных культур. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2001. С. 347.

лено в материальной оболочке и нуждается в раскрытии, и текст Откровения. Откуда же пророк-*нāтиқ* получает явную и доступную всем форму Откровения, а преемник-*вақӣ* – «поддержку» для его правильного толкования и раскрытия скрытого смысла? Раз Бог выведен за рамки дискурса, Всеобщий Разум полноценен сам по себе и не участвует напрямую в процессах, проходящих в материальном мире, значит, способность осуществлять действия с знанием присуща Всеобщей Душе. Все вещи этого мира суть знание, облеченное в материю, и это же утверждение справедливо и по отношению к Корану: сам текст Откровения и есть знание, которому придали форму, подходящую для этого материального мира. Процесс облечения знания, заложенного в Коране, в доступный людям текст есть «ниспослание» – *танзӣл*.

Однако должен быть процесс, обратный ниспосланию, дабы можно было раскрыть скрытые смыслы Откровения. Этот процесс именуется *та'вӣл*. Сам процесс *та'вӣл* означает возвращение к оригиналу, поиск первоначального смысла. *Та'вӣл* – это не простое истолкование, но раскрытие внутреннего смысла вещи и соединение с ее внешней формой. В результате процесса *та'вӣл* рождается *ҳақӣқа(т)* – «истинность» вещи, вещь во всей полноте ее смыслов. Таким образом, в исмаилизме *ҳақӣқат* (мн.ч. *ҳақā'иқ*) – это духовная истина, которая одновременно и явлена (*зāхир*) всем, и сокрыта (*бāтӣн*) от непосвященных. *Та'вӣл* – это деконструкция процесса развития некой вещи, переход от «ветвей» (*фурӯ'*, ед. ч. *фар'*) к «основе» (*'ақл*). Соотношение *'ақл* – *фар'* является одним из основополагающих для арабо-мусульманской философской традиции, при этом основа (*'ақл*) не обязательно связана с «ветвью» генетически. Основа (*'ақл*) априорна, предшествует своей «ветви» во времени или логически и приоритетна по отношению к ней.

Преемник пророка обладает знанием скрытых смыслов Откровения, но постигает их не с помощью своего разума, а при «поддержке» того, кому доступно знание в его чистом, первоизданном, виде и кто запустил двухфазный процесс преобразования знания, – при поддержке Всеобщей Души. Всеобщая Душа направляет знание в материальный мир разными способами, в том числе и «говорит» через своих посланников: через пророка она дает людям внешнюю форму Откровения, а через его преемника и последующих имамов помогает стремящимся к истинному знанию постичь его.

Философы-исмаилиты придавали особый смысл человеческой жизни. Жизнь человека в этом мире и его поклонение Богу действи-

ем и знанием вели не только к индивидуальному спасению и получению благ, так сказать, в частном порядке, но человек и его выбор пути имели значение в масштабе всего мироздания. История человечества понимается как история «общины истинной веры», под которой подразумевается исмаилитский социум. Основная цель человека – выбрать правильный путь (то есть принять исмаилитское учение) и максимально полно постичь сокрытое знание. Накопление знаний не будет напрасным, потому что душа после смерти человека в этом мире объединится с такими же совершенными душами, и все вместе они образуют Второй Предел: «...первый и второй пределы всего сущего суть Творение (то есть Первое Сотворенное) и человек, значит, они подобны; если же они подобны, то форма первого и есть форма второго. Здесь разумею я под человеком лишь того, кто по истинной сущности своей человек, подобно предержателям циклов¹, в особенности же предержателю седьмого цикла², соборно соединившему глаголющих, истоков, исполненных и последователей их, каковые люди, стяжав добродетели, стали актуально сущими разумами, – но не тех, кто похожи на человека телесной формой своей, а по душевной форме суть хищные звери, волки, обезьяны, свиньи, скорпионы или собаки; таковым не уготовано награды»³. Итак, начало миру было положено Первым Пределом, то есть Первым Разумом, а если есть Первый Предел, то должен быть и Второй, который может быть создан лишь при участии человека, имеющего волю и выбор. Второй Предел так же совершенен, как и Первый, а потому столь же идеален. Человек наделен возможностью стать со-творцом мира и завершителем его построения⁴.

Подытоживая вышесказанное, отметим несколько основных положений исмаилитской философии. Во-первых, парадигму исмаилитского учения задает пара категорий «явное – скрытое» (*ẓāhir – bāṭin*). Всякое явление может быть интерпретировано с точки зрения этой парадигмальной пары, и на каждом из трех уровней мироздания – духовном, материальном и религиозном – постоянно протекают два противоположных процесса: «сокрытие» знания в некоей оболочке и его обратное «раскрытие». Во-вторых, особая роль отводится

¹ То есть пророкам и *васи́* пророческих эпох (*давр*).

² То есть пророк Муḥаммад.

³ *Аль-Кирмани, Хамид ад-Дин*. Успокоение разума (Рахат аль-акль). Москва: Ладомир, 1995. С. 164.

⁴ *Смирнов А.В.* Основные черты философского учения Хамид ад-Дина ал-Кирмани // *Ишрак: Ежегодник исламской мысли*. 2013. № 4. С. 215–218.

разуму и знанию. Разум – не только первое творение Бога, но в рамках исмаилитского учения – высшая духовная сущность, Первый Предел. Человек связан с духовным миром своей способностью осознанно принимать и сохранять знания, чего лишены все остальные существа в мире. Знание – связующий элемент трех уровней мироздания. И в-третьих, следует отметить антропоцентричность и человекоориентированность исмаилизма. Человек наделен разумом, границы познания которого потенциально равны границам всего мироздания и совпадают со Всеобщим Разумом. У человека есть воля и свобода выбора, которые даны ему для совершения поклонения действием и знанием в этом мире, чтобы после материальной оболочки стать со-творцом всего мироздания.

Исмаилитский социум в XXI в.

Сегодня община исмаилитов активна во многих сферах: социальной, экономической, образовательной, культурной. Особенностью общины исмаилитов-низаритов¹ является то, что она находится под руководством имама, ведущего свою линию от пророка Мухаммада и его двоюродного брата и зятя ‘Али б. ‘Абӣ Тāлиба. На данный момент во главе исмаилитского имамата стоит 49-й имам – Шах Карим Ага-Хан IV (р. 1936).

В обращении к обеим палатам парламента Канады в палате общин 27 февраля 2014 г. в Оттаве Ага-Хан подчеркнул, что «исмаилитский имамат – наднациональное образование, представляющее преемственность имамов со времен пророка Мухаммада. [...] Роль исмаилитского имама духовная; его авторитет – это авторитет религиозной интерпретации. Это не политическая роль; в современную эпоху имамы не управляют никакими землями»².

¹ Исмаилиты-низариты выделились в отдельную группу в результате раскола единого исмаилитского течения в 1094 г. На сегодняшний день низариты представляют собой наиболее многочисленную общину исмаилитов. В данной статье термины «исмаилиты» и «исмаилиты-низариты» используются как синонимы. О положении дел в других общинах исмаилитов см.: Новейшая история исмаилитов: Преемственность и перемены в мусульманской общине / Отв. ред. Фархад Дафтари. М.: Наталис, 2013. С. 359–429.

² Address to both Houses of the Parliament of Canada in the House of Commons Chamber, 2014. URL: <https://the.akdn/en/resources-media/resources/speeches/address-both-houses-parliament-canada-house-commons-chamber-his-highness-the-aga-khan>. Дата обращения 17.10.2022

Заявление 49-го имама исмаилитов полностью соответствует доктрине имамата, разработанной пятым исмаилитским имамом Джа'фа-ром аҫ-ҫадиқом (ум. 765). Согласно учению последнего, претендент на имамат становился имамом только при получении *наҫҫ* (явного указания) от умирающего действующего имама. Имамат как форма духовного управления общиной принадлежал определенному лицу вне зависимости от притязаний этого лица на халифат, то есть вне зависимости от наличия или отсутствия политической власти. Таким образом, роли имама как духовного лидера и халифа как государственного лидера были разведены, и имам получил независимость своего статуса от политических и военных действий¹.

Карим Ага-Хан IV принял титул имама исмаилитов-низаритов после смерти своего деда Султан Мухаммад Шаха Ага-Хана III (1877–1957) и начал работу по развитию и укреплению связей внутри исмаилитской общины без формализации данного процесса на государственном уровне: «Хотя были времена, когда исмаилитские имамы были также халифами, другими словами, главами государств, например, в Египте во времена Фатимидов, мои обязанности сегодня стоят вне политики. Все исмаилиты – в первую очередь граждане своей страны рождения или страны, принявшей их»².

Хотя у имама отсутствуют рычаги прямого политического давления, тем не менее он несет ответственность за благополучие своей общины не только в рамках духовной сферы жизни, но принимает активное участие в решении актуальных проблем: «Эта духовная роль, однако, не предполагает отделения от практических обязанностей. На самом деле для мусульман верно обратное: духовный и материальный миры неразрывно связаны. Лидерство в духовной сфере – для всех имамов, будь то сунниты или шииты, – подразумевает ответственность в мирских делах; призвание улучшать качество человеческой жизни»³. Взаимосвязанность внешнего (*зāхир*) и внутреннего (*бāтин*), духовной и материальной частей жизни определяют вектор деятель-

¹ Дафтари Ф. Исмаилиты: их история и доктрины. М.: Наталис, 2011. С.121–122.

² Address to both Houses of the Parliament of Canada in the House of Commons Chamber, 2014. URL: <https://the.akdn/en/resources-media/resources/speeches/address-both-houses-parliament-canada-house-commons-chamber-his-highness-the-aga-khan>. Дата обращения 17.10.2022

³ Interview of His Highness the Aga Khan with Henri Weill de La Cohorte, 2019. URL: <https://the.akdn/en/resources-media/resources/speeches/his-highness-aga-khan-his-highness-aga-khans-interview-henri-weill-la-cohorte>. Дата обращения 17.10.2022

ности имама исмаилитов и в XXI в. Как мы уже рассмотрели в первой части этой статьи, путь к сокрытому знанию лежит через познание внешнего. Чтобы достичь духовных высот и обогатить свою душу исмаилитским знанием, необходимо погружение в материальный мир в том смысле, что требуется активное участие человека в улучшении окружающей действительности.

Попечение об уровне и качестве жизни в этом мире имам Ага-Хан IV осуществляет в рамках Сети Ага-Хана по развитию (Aga Khan development network, AKDN). Сеть включает в себя разнообразные фонды, институты и программы по многим направлениям: архитектура, музыка, образование, здравоохранение, сельское хозяйство и многое другое¹.

Сеть Ага-Хана по развитию ведет работу более чем в тридцати странах, а в ее задачи входит обеспечение здравоохранения, образования и культуры, предоставление услуг всему обществу, вне зависимости от вероисповедания и этнической принадлежности, а также стимулирование развития путем инвестиций в социально выгодные (коммерческие и некоммерческие) учреждения и компании². Сеть по развитию Ага-Хана выражает готовность принять участие в проектах, нацеленных на улучшение жизни людей в регионе, где проживают исмаилиты³. Как указано на официальном сайте Сети Ага-Хана по развитию, миссия организации с течением времени вышла за рамки помощи только исмаилитской общине или регионам с исмаилитским населением, и сегодня ряд программ Сети реализуются среди населения, где нет общин исмаилитов (например, в Египте, Индии, Кыргызстане и Мали).

Подобный космополитизм и веротерпимость также берут свое начало в истории исмаилитского *да'ва*. Этот термин имеет несколько значений: организация религиозно-политической миссии; область

¹ Подробнее о структуре Сети Ага-Хана по развитию см.: Рутвен М. Сеть Ага Хана по развитию и ее учреждения // Новейшая история исмаилитов: Преемственность и перемены в мусульманской общине. М.: Наталис, 2013. С. 231–271.

Схема организации представлена на сайте АКДН: <https://www.akdn.org/about-us/organisation-information>.

² Новейшая история исмаилитов: Преемственность и перемены в мусульманской общине / Отв. ред. Фархад Дафтари. М.: Наталис, 2013. С. 231.

³ Address to both Houses of the Parliament of Canada in the House of Commons Chamber, 2014. URL: <https://the.akdn/en/resources-media/resources/speeches/address-both-houses-parliament-canada-house-commons-chamber-his-highness-the-aga-khan>. Дата обращения 17.10.2022

распространения исмаилитского учения; конкретные приемы исмаилитских проповедников-*дā'ī*. Информация об организации исмаилитского призыва держалась в секрете, поэтому до наших дней дошли всего несколько трактатов, посвященных организации *да'ва* и функциям *дā'ī*¹. Как организация религиозно-политической миссии *да'ва* берет свое начало со времени образования Фатимидского халифата – первого государства исмаилитов. *Да'ва* включал в себя не только территорию Фатимидского государства (*давла*), но и регионы за пределами владений Фатимидов, в которых проживали и вели миссионерскую деятельность исмаилитские проповедники. Такие регионы назывались «островами» (*джазā'ир*, ед.ч. *джазīра*). Во главе каждого «острова» стоял наместник – *худжжа(т)* («доказательство»), которому подчинялись все местные *дā'ī*. *Худжжа* назначались исмаилитским имамом и вели проповедь в рамках официальной доктрины Фатимидского халифата. Другой пример из истории исмаилитов – государство исмаилитов-низаритов Персии и Сирии с центром в крепости Аламут. Оно было основано в 1090 г. *Хасаном ас-Саббāхом* и просуществовало 166 лет до распада в 1256 г. Аламутское государство представляло собой ряд крепостей и городов Хорасана и Сирии, объединенных общей религиозной принадлежностью, но не территориально. В периоды же отсутствия государства исмаилиты нередко прибегали к практике «благоразумного сокрытия веры» – *тақиййа*, которую разработал *Джа'фар ас-Сāдиқ*, в результате чего исмаилиты внешне «принимали» вероисповедание того общества, в котором жили. Эта практика позволила исмаилитам не только выжить в сложные времена, но и послужила импульсом для развития этно- и веротерпимости, способности включать в свой культурный код новые идеи и практики и изучать Другого, не вставая в прямую оппозицию к нему.

Исмаилиты сумели сохранить свою религиозную идентичность, несмотря на долгие столетия проживания в иной – зачастую враждебной – среде. В обращении к парламенту Португалии в июле 2018 г. Ага-Хан поднял вопрос о проблеме глобализации в связи с развитием новых технологий и сокращением расстояния между людьми по сравнению с предыдущими тысячелетиями: «С одной стороны, мы

¹ Подробнее об этом см.: Walker, Paul E. (2007) Master of the age: an Islamic treatise on the necessity of the imamate: a critical edition of the Arabic text and English translation of Hāmīd al-Dīn Aḥmad b. 'Abd Allāh al-Kirmānī's al-Maṣābilīh fiithbāt al-imāma, I.B. Tauris, London & New York. P. 3–5; Иванов В.А. Организация фатимидской пропаганды // Иванов В.А. Очерки по истории исмаилизма. СПб.: Зодчий, 2011.

должны реально признать, что наш взаимосвязанный мир может вызвать растущее чувство подозрительности, страха и, возможно, даже головокращения, когда мы смотрим в будущее. Различные народы, к сожалению, иногда могут интерпретировать свои различия как угрозы, а не как возможности, определяя собственную идентичность тем, против чего они выступают, а не тем, за что они выступают. С другой стороны, более тесное взаимодействие в нашем мире также создаст замечательные новые возможности для творческого сотрудничества, для здоровой взаимозависимости, для новых открытий и вдохновляющего роста. Когда это происходит, возможность общаться с людьми, которые отличаются от нас, не должна восприниматься как бремя, а скорее, как благословение»¹.

Другой аспект, которому имам исмаилитов также уделяет внимание, – важность вклада каждого в общее дело. Ага-Хан называет это «одухотворенной самореализацией» (*enlightened self-fulfillment*) – добровольный вклад индивидуальной энергии в улучшение жизни других². То, что мы находим в средневековых философских трактатах как призыв обогащать каждую отдельно взятую душу знанием для наполнения Всеобщей Души и завершения творения мира, в XXI в. трансформировалось в призыв принять участие в социально значимой работе на добровольческих началах и победить бедность и несправедливость.

Однако концепция знания как краеугольного камня всего мироздания не канула в Лету. Джа‘фар ас-Ќадиќ в VIII в. утверждал, что при передаче имамата посредством *насс* передается и особое божественное знание (*‘илм*), позволяющее разъяснять скрытый смысл явленного текста Откровения и осуществлять руководство духовной жизнью мусульман. Данный тезис, как мы показали в первой части статьи, был принят философами-исмаилитами и получил свое развитие в утверждении особого статуса знания как в этой земной жизни, так и в жизни после смерти. Сеть Ага-Хана по развитию включает в себя ряд образовательных организаций и программ, которые охватывают все уровни образования – от начальной школы до исследовательских институтов. Вера в силу разума и «преобразующую силу челове-

¹ Address to the Parliament of Portugal, 2018. URL: <https://www.akdn.org/speech/his-highness-aga-khan/address-parliament-portugal>. Дата обращения 17.10.2022

² Address to both Houses of the Parliament of Canada in the House of Commons Chamber, 2014. URL: <https://the.akdn/en/resources-media/resources/speeches/address-both-houses-parliament-canada-house-commons-chamber-his-highness-the-aga-khan>. Дата обращения 17.10.2022

ского интеллекта» сохраняется и в XXI в., как подчеркивает Ага-Хан¹. Знанию и образованию в XXI в. отводится особая миссия – решение проблемы «столкновения цивилизаций». Рассуждая на тему возможности построения гармоничного общества в условиях глобализации, имам исмаилитов указывает на невежество как основную причину страхов, фобий и нетерпимости. Каждый человек, каждое сообщество опасается, что в результате контакта с Другим, или более сильной культурой, если мы говорим о сообществе, потеряет свою идентичность, а потому вместо конструктивного диалога начинает обороняться от любой возможности контакта и влияния. В лекции, прочитанной в Гарварде в 2015 г., Ага-Хан говорит о столкновении цивилизаций как о «столкновении невежеств» (*clash of ignorances*)². Однако, как было сказано выше, разность культур и ценностей – это возможность обменяться лучшим из того, что есть у обоих, и синтезировать нечто общее – то, что положительным образом связывает людей при сохранении их особенностей. Ага-Хан последовательно проводит мысль, что «гармонизация» общества не равна «гомогенизации»: «путь к более сплоченному миру требует от нас не стирания наших различий, а их понимания»³. Эта мысль как нельзя лучше отражает пару категорий «основа – ветвь» применительно к реалиям XXI в.

Заключение

В отличие от парадигмы, характерной для европейского мышления, в соответствии с которой внутреннему духовному присваивается неоспоримое преимущество над явным материальным аспектом сущего, парадигма ислама, а особенно исмаилизма, задающая вектор деятельности человека, выстроена не просто на балансе внутреннего и внешнего, но на их *взаимозависимости* и неотделимости друг от друга. Пара категорий «явное – скрытое» (*zāhir – bāṭin*) постулирует неразрывность внутреннего «делания» человека и его активности во внешнем мире. Если посмотреть на этот вопрос более широко, то

¹ Address to both Houses of the Parliament of Canada in the House of Commons Chamber, 2014. URL: <https://the.akdn/en/resources-media/resources/speeches/address-both-houses-parliament-canada-house-commons-chamber-his-highness-the-aga-khan>. Дата обращения 17.10.2022

² Lecture at Harvard University, 2015. URL: <https://www.akdn.org/speech/his-highness-aga-khan/samuel-l-and-elizabeth-jodidi-lecture-harvard-university>. Дата обращения 17.10.2022

³ Ibid.

указанную пару метакатегорий можно применить в рамках проблемы идентичности личности в эпоху массовой цифровизации: нарастает разрыв между внутренним образом Я, который человек конструирует о себе сам, и тем Я, которое он транслирует в мир посредством взаимодействия с Другим. Таким образом, мы имеем две стороны медали: приватную и публичную, границы между которыми благодаря цифровым технологиям размываются и сфера ответственности индивидуального субъекта теряет четкие границы¹.

Исмаилитская община, опираясь на традицию баланса между явным и скрытым, стремится выработать новые критерии идентичности не только человека, но и общества в целом. Как было показано в статье, лишь в результате соединения обеих частей можно прийти к истинности (*хақйқа(т)*), которая и является единственно верным осуществлением вещи, явления, человека и общества в целом. Ага-Хан IV предлагает следовать концепции гражданского общества (*civil society*), которое объединяет усилия государственных институтов и коммерческих структур как публичных акторов и индивидуальный вклад отдельно взятых людей. Имам исмаилитов придерживается идеи объединения внутренней мотивации, обусловленной верой, и действиями, направленными вовне: «Вера (*faith*) не отстраняет мусульман или их имамов от повседневных, практических дел в семейной жизни, в бизнесе, в общественных делах. Вера, скорее, является силой, которая должна углубить нашу заботу о нашей мирской среде обитания, о принятии ее вызовов и об улучшении качества человеческой жизни»².

Другая пара метакатегорий арабо-мусульманской философии «основа – ветвь» (*'ақл – фар'*) реализуется в рамках Сети Ага-Хана по развитию. Как в X–XI вв. на основании этой пары была разработана система «островов» (*джазйра*) исмаилитского призыва, так и в XXI в. мы видим эту же систему, воплощенную в социально-экономической среде. В прошлых столетиях была «основа» – государство Фатимидов, а от него расходились ветви – «острова». При сохранении единого источника – *'ақл* – деятельность в каждом направлении–*джазйра* обуславливалась как внешними факторами, так и личностью руководи-

¹ Труфанова Е.О. Идентичность личности в цифровую эпоху: утрата приватности, границы ответственности // *Studie Culturae*. 2020. № 3 (45). С. 62.

² Address to both Houses of the Parliament of Canada in the House of Commons Chamber, 2014. URL: <https://the.akdn/en/resources-media/resources/speeches/address-both-houses-parliament-canada-house-commons-chamber-his-highness-the-aga-khan>. Дата обращения 17.10.2022

ля-худжжа. Как в X–XI вв. имамы не осуществляли прямой контроль над «островами», но задавали направление развития и делегировали ответственность своим худжжа, так и в XXI в. Сеть Ага-хана по развитию представляет собой взаимосвязанные, но самостоятельные организации, фонды и институты, подчиненные одной цели, которую задает имам, – построению гражданского общества на принципах бананса явного и скрытого.

Источники и переводы

- Address to both Houses of the Parliament of Canada in the House of Commons Chamber, 2014. URL: <https://the.akdn/en/resources-media/resources/speeches/address-both-houses-parliament-canada-house-commons-chamber-his-highness-the-aga-khan>. Дата обращения 17.10.2022
- Lecture at Harvard University, 2015. URL: <https://www.akdn.org/speech/his-highness-aga-khan/samuel-l-and-elizabeth-jodidi-lecture-harvard-university>. Дата обращения 17.10.2022
- Address to the Parliament of Portugal, 2018. URL: <https://www.akdn.org/speech/his-highness-aga-khan/address-parliament-portugal>. Дата обращения 17.10.2022
- Interview of His Highness the Aga Khan with Henri Weill de La Cohorte, 2019. URL: <https://the.akdn/en/resources-media/resources/speeches/his-highness-aga-khan-his-highness-aga-khans-interview-henri-weill-la-cohorte>. Дата обращения 17.10.2022
- Аль-Кирмани, Хамид ад-Дин*. Успокоение разума (Рахат аль-акль). Введение, пер. с арабского и коммент. А.В. Смирнова. Москва: Ладомир, 1995 (Al'-Kirmani, Hamid ad-Din, *Peace of Mind (Rahat al'-akl')*, Russian Translation).
- Наџир Хусрав*. Гушайиш ва рахайиш. London: I.B.Tauris & Co, 1999 (Nasir Khusraw, *Knowledge and Liberation (Gushajish va rahajish)*, in Persian).

Ссылки

- Дафтари Ф. Исмаилиты: их история и доктрины. М.: Наталис, 2011.
- Додыхудоева, Рейснер 2007 – Додыхудоева Л., Рейснер М. Поэтический язык как средство проповеди: концепция «Благого Слова» в творчестве Насира Хусрава. М.: Наталис, 2007.
- Иванов В.А. Организация фатимидской пропаганды // Иванов В.А. Очерки по истории исмаилизма. СПб.: Зодчий, 2011. С. 21–60.
- Новейшая история исмаилитов: Преемственность и перемены в мусульманской общине / Отв. ред. Фархад Дафтари. М.: Наталис, 2013.

- Рутвен М. Сеть Ага Хана по развитию и ее учреждения // Новейшая история исмаилитов: Преемственность и перемены в мусульманской общине. М.: Наталис, 2013. С. 231–271
- Смирнов А.В. Словарь категорий: арабская традиция // Универсалии восточных культур. М.: Изд. фирма «Вост. лит.» РАН, 2001. С. 346–382
- Смирнов А.В. Основные черты философского учения Хамид ад-Дина ал-Кирмани // Ишрак: Ежегодник исламской мысли. 2013. № 4. С. 204–218.
- Труфанова Е.О. Идентичность личности в цифровую эпоху: утрата приватности, границы ответственности // *Studie Culturae*. 2020. № 3 (45). С. 59–68.
- Walker, Paul E. (2007) *Master of the age: an Islamic treatise on the necessity of the imamate: a critical edition of the Arabic text and English translation of Ḥamīd al-Dīn Aḥmad b. ‘Abd Allāh al-Kirmānī’s al-Maṣābīḥ fīthbāt al-imāma*, I.B. Tauris, London & New York.
- Daftari, Farhad. (2011) *The ismailis. Their history and doctrines*, Natalis, Moscow (in Russian).
- Dodyhudoeva, Leila R., Reisner, Marina L. (2007) *Poetry as a means of preaching: the Concept of Good Word, in Nasir Khusraw’s poetry*, Natalis, Moscow (in Russian).
- Ivanov, Vladimir A. (2011) *Essays on the history of Ismailism*, Zodchii, Saint-Petersburg (in Russian).
- A modern history of the Ismailis: Continuity and Change in a Muslim Community* (2013), ed. Farhad Daftary, Ladomir, Moscow (in Russian).
- Smirnov, Andrey V. (2001) “Dictionary of Main Cultural Categories and Notions: Arabic tradition”, *The Universals of Oriental Cultures*, Izd. fir. “Vost. lit.” RAN, Moscow (in Russian).
- Smirnov, Andrey V. (2013) “The Main Features of the Philosophic Teachings of Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī”, *Islamic Philosophy Yearbook*, Vol. 4, pp. 204–218 (in Russian).
- Trufanova, Elena O. (2020) “Personal Identity In Digital Age: The Loss Of Privacy, The Limits Of Responsibility”, *Studie Culturae*, Vol. 3 (45), pp. 59–68 (in Russian).

ARTICLES' SUMMARY

Andrey V. Smirnov

LOGIC OF SENSE: 2021 VERSION

Logic of sense is presented as a theoretical approach which avoids the “hard problem of consciousness” pitfall. The logic of sense theory objective is to follow the consciousness development “from inside”, as an answer to the question “how can we explain the consciousness and its content on the basis of itself with no dogmatic presupposition”. Nothing is accepted, however evident or complying with common sense it may seem, if not justified from that point of view. The basic categories of the logic of sense are introduced: *smysl* (sense), *smyslopolaganiye* (sense positing), *tselostnost'* (integrity, wholeness), *svyaznost'* (coherence, linkage) and others, and its main theses are argued for. The pure principle of consciousness could not have been disclosed without a close scrutiny of the millennia-old non-Western big cultures which unfold, in the course of their history, the non-Western versions of consciousness, thus testifying to plurality, and not universality, of reason. The philosophy of mind, as well as philosophy on the whole, remained so far limited by the initial set of dogmatically accepted presuppositions which they could not get rid of, erroneously taking them as having no alternative. Hence the importance of an attentive study of big cultures as a precious experience of unfolding the reason alternative to the version which lies at the basis of the philosopher’s native big culture. The main lines of a logic-and-meaning study of the big Arab-Islamic culture are discussed and its results are analyzed. The principal one is the discovery of process logic (P-logic, not to be confused with what is meant by this expression in contemporary Western philosophy) as an alternative to substance logic (S-logic) which lies at the basis of the big European culture. Any of the variety of the logics of sense is first and foremost the logic of predication, i.e., the way of defining the epistemic chain unfolding itself as the technology of the subject-predicate glue-together, which explains the coherence of human consciousness at the traditionally defined levels of sense perception, speech ability and reason. The results of implementing the logic-and-meaning approach in psychology are described. The objectives of further development of the logic-and-meaning project are sketched.

Andrey V. Smirnov

CONSCIOUSNESS, CULTURE AND CIVILIZATION STEM CELL

(IN COMMEMORATION OF V.A. LEKTORSKY'S 90TH ANNIVERSARY)

It is culture and society that make it possible for human consciousness to emerge and develop, yet it is human consciousness that gives an impulse to culture and society and sets their guidelines. This inevitable self-reference makes it impossible to define straight cause-and-effect dependence between consciousness, culture and society. Traditionally, the dialectics of individual and collective consciousness was supposed to solve the puzzle. In its stead, it is proposed to understand all the three as the unfolding of the same 'stem cell', i.e., the 'what-and-such' *svyaznost'* (connectivity and linkage) that displays itself at every level of consciousness: perception, speech and thought. The 'what-and-such' *svyaznost'* cannot be further reduced, because the 'what' loses its 'whatness' without its 'such', and its 'such' dissolves when not linked to its 'what', and at the same time the 'what' and 'such' stay always distinct and unmerged. The technology of setting the 'what-and-such' linkage varies, accounting for the basic variability of human reason. There is a pressing need to scrutinize the archive of non-European big cultures in order to disclose new, hitherto unknown types of reason. This task had been carried out to a large extent in regard to the substance reason (European big culture) and process reason (Arab-Muslim big culture), where fundamental specificity of worldview, language usage and society are set by the specific type of rationality. The perspective of studying the South-Asian and Far-Eastern types of reason is outlined. The detailed definition of the 'what-and-such' as the principle of consciousness, culture and society is proposed.

Andrey V. Smirnov

VSECHELOVECHESKOYE AND OBSHECHELOVECHESKOYE:

THE WEST, THE ARAB WORLD, AND RUSSIA

Vsechelovecheskoye and *obshechelovecheskoye* are the two Russian words that cannot be rendered into English without distorting their meaning. They both point to universality of human mind, human culture, and human civilization, but there is a fundamental difference in logical vehicles used to arrive at universal. *Vsechelovecheskoye* presupposes 'gathering' the logically diverse models without imposing any general restriction on them, while *obshechelovecheskoye* is a well-known for a Western reader understanding of universal as grounded in generic or general. The article exposes at length evidence for the basic thesis: Greek,

European, and Western thinking is grounded in substance-based logic (S-logic), while the process-based logic (P-logic) had shaped the Arab, and later Arab-Islamic, thought, culture, and society. Basing himself on theoretical elaboration of that thesis in his last works, the author provides ample illustrations to verify this standpoint: no branch of Islamic culture, neither the basic categories of classical Arab-Islamic thinking ('*aṣl-far'* and *ẓāhir-bāṭin*), can be adequately interpreted outside the domain of P-logic.

Boris I. Pruzhinin, Vladislav A. Lektorsky, Sergey Yu. Boroday, Natalia A. Kasavina, Vladimir A. Konev, Igor F. Mikhailov, Konstantin A. Pavlov-Pinus, Andrey V. Paribok, Ruzana V. Pskhu, Lora T. Ryskeldiyeva, Andrey V. Smirnov, Vladimir K. Solondaev

THE A.V. SMIRNOV'S CONCEPT OF LOGIC OF MEANING AND PHILOSOPHY OF CONSCIOUSNESS (MATERIAL OF THE ROUND TABLE)

In February 2022, a "round table" was held to discuss the concept of the "logic of meaning", set forth by the academician A.V. Smirnov in a number of monographs and articles. The participants focused their attention on the following questions:

What is the practical significance of the thesis about the possibility of initially variable ways of sense-making?

What philosophical conclusions can be drawn based on the thesis about the non-universality of reason in its European understanding and the non-universality of philosophy in its European version?

What conceptual perspectives does the interpretation of procedurality and substantiality as epistemological strategies open up?

Is it possible to recognize the variability of the ability of judgment, i.e. variability of methods of subject-predicate binding, clarifying Kant's thesis about its invariance?

Is P-logic possible as an organon of strict thinking?

If each one of the "big" cultures is based on a special logic of sense-making, will then the logical-semantic culturology and typology of "big" cultures be simultaneously a study of consciousness in its variability and typological completeness?

Does philosophical orientalism turn out to be fundamentally necessary for the construction of a working philosophy of consciousness?

The discussion opened up prospects for further research on this issue. The round table materials are published below.

Lora T. Ryskeldieva

TEXTUAL CULTURE AS AN OBJECT OF STUDY IN THE HISTORY OF PHILOSOPHY

The 'turn towards the text', which can be witnessed in recent social and cultural studies, is determined by the ever-expanding textual space and the increasingly mass character of textual activity. The latter circumstance is an indication that the textual constituent of philosophy has risen to prominence. In this paper, the author discusses what it takes for a philosophical text to succeed as such, which historical and cultural destiny it has. How does one write a philosophical text, who will be its readers, how will it be understood? To answer these questions, the phenomenon of a philosophical text must be viewed against the vast background of 'textual culture', the totality of means employed to create, preserve and transmit the texts. Within textual culture there can be singled out its 'format', which is a set of conditions determining the way a text originates, its form and the nature of the communicative situation proper to it. The analysis of the format of textual culture allows the student of philosophical texts to take full account of extratextual facts while sparing him the risk of reductionism, in particular from that of excessive philologism which prompts one to regard a philosophical text as one of literary kind. Proper understanding of the importance of textual culture may lead to expanding the existing research programmes in the history of philosophy and adding to them the study of philosophical textology.

Andrei V. Paribok

THE IDEAL SENSE OF A WORD AND THE REAL MEANING OF IT: THE DIVERGENCE POINT OF THE ANCIENT GREEK AND INDIAN PHILOSOPHIES

The article discusses a possible reason for the mutual disinterestedness of the Greek and Indian philosophical traditions. The philosophers ignored each other, and it is a problem, since for six centuries (3 BC – 3 AD) Indian and Greek cultures closely interacted on the territory of the Greco-Bactrian and Indo-Greek kingdoms. To find the answer, it is proposed to take into account that both philosophical intuitions appeared and developed in cultures with different schemes of rationality. The Greek scheme is based on a pair of *logos-praxis*. Two skills are specifically combined in the *logos* as activity: to think and to generate rational speech according to special rules. The Indian scheme is based on the opposition of intentional acts of consciousness to its objects among which there are both acts with material things and speech acts. This scheme emerged first in the ritual context. Due to the specifics of their rationality scheme, the Greeks are looking for an

ideal object associated with the word, expanding the rules for using their native language and not quite noticing it. In the dialog "Hippias Major," Socrates applies the distinction of syntactical constructions with or without a definite article. Without this distinction, it is impossible to formulate the problem of a possible existence of the beautiful in itself (eidos of the beautiful). The translation of this passage into languages with an article is trivial, as but in languages devoid of article, as Latin, translators were forced to make additions. As a result, a new ideal object appears for Greek thought. In the Buddhist dialogue *Milindapañha* in the Pali language the interlocutors wonder what is the real object of the word «chariot». They come to the conclusion that it does not exist in the world. Later the arguments of the same Buddhist school indicate that the chariot is to be found not in the natural world, but in encompassing human activity. Thus, the Indian reasoning deprives everyday naive consciousness of the illusion of the reality of the chariot. Thinking about words as connected with thoughts, as Greeks do, and as connected with things, along with the Indians, are not compatible within one discourse and are mutually almost incomprehensible. The interaction of these philosophical traditions seems unnecessary and improbable.

Andrey A. Lukashev

THE PROBLEM OF THE RATIONALITY CLASSIFICATION IN THE MUSLIM CULTURE

Typologization of rationality is one of the actual problems for the modern philosophy. In attempt to typologizate the oriental material, a researcher faces additional problems. One of the most important difficulties he has to deal with is the diversity of the Orient. When we say "Orient", we mean several cultures, we cannot find a common ground for. In the "Orient" we find Arabic, Indian, Chinese, Turkish and other cultures altogether, and the only common thing they have, is that they are not "Western". Moreover, even if we focus just at the Islamic culture, and research rationality in its context, we have to deal with a conglomerate of various trends, which does not let us to reveal with a full confidence a common theoretical basis to explain it as some kind of unity. Though it does not witness the futility of attempts to find common directions of the thought development, that would let us to make conclusions about possible types of rationality in Islamic culture.

Some conditions for the rationality typology in the context of Islamic world are recently created in the "Logic of Sense Theory" by A. Smirnov [Смирнов 2015]. However, the real empiric material can hardly fit any

theoretical models of a researcher, the cases that fall out from the common scheme are interesting by themselves. The research of such cases gives an opportunity on one hand to specify certain provisions of the theory, and on the other hand to define the limits of applicability of the theory.

Yulia E. Fedorova

“PERFECT HUMAN BEING” VS. “RIGHTEOUS JURIST”: SUFI ORIGINS OF THE POLITICAL CONCEPT OF IMAM KHOMEINI

The main models of rationalization formed in the classical period of the Arab-Muslim culture (VIII–XV centuries) have had a notable impact on Modern political discourse in Iran. The paper presents an analysis of the political concept of the ideologist of the Islamic revolution in Iran in 1979 Ayatollah Khomeini (1902–1989). Applying the categorical model “explicit – hidden” (*zāhir – bāṭin*) to the analysis of Khomeini’s argumentation makes it possible to identify the most important references to the major philosophemes of mature Sufism in his main work “Governance of the Jurist: Islamic Government” (*Vilāyāt-i faqīh: hukumat-i islāmi*). The paper explores Khomeini’s views on the phenomenon of Islamic rule, personal qualities and duties of the ruler-jurist (*faqīh*). The result shows how the concept of the “Perfect Human Being” (*insān kāmil*), of the greatest Sufi thinker Ibn ‘Arabi (1165–1240) is realized and fundamentally reconsidered in Khomeini’s political manifesto. In Ibn ‘Arabi’s philosopheme the unity of God-and-world is manifested by the “Perfect Human Being”. The governance of Khomeini’s “Righteous Jurist” helps maintain God-and-people “connection” at state level. A comparison of Ibn ‘Arabi’s philosopheme and the political concept the “Governance of the Jurist” sheds light on the ways the “Perfect Human Being” concept increasingly associated with the figure of “Righteous Jurist” in sociopolitical reality of pre-revolutionary Iran.

Tatiana G. Korneeva

RETHINKING MEDIEVAL PARADIGMS IN THE ERA OF DIGITALIZATION ON THE EXAMPLE OF THE ISMAILI COMMUNITY

The article raises the question of the influence of the Arab-Muslim philosophical paradigm, explicated in the works of medieval Ismaili philosophers, on the choice of the path of development of the Ismaili community in the 21st century. In the first part of the article, the

main categorical pairs of the Arab-Muslim discourse are considered: “explicit – hidden” and “basis – branch”. The creation of the world, according to Ismaili thinkers, is, in fact, the embodiment of “subtle” knowledge into coarse matter. The Universal Soul, the true demiurge of our world, has clothed the knowledge of the Universal Mind in matter both at the level of the physical world and at the level of the world of religion. The task of a person in the picture of the world given by these pairs of metacategories is to “reveal” the hidden knowledge and to know the “truth” of each phenomenon, which is achieved by balancing the hidden and explicit aspects. The second part examines the main activities of the Aga Khan Ismaili Network for development in the 21st century and analyzes the statements of the Ismaili imam that determine the direction of the Ismaili society in our days. The author concludes that the same categorical apparatus remains in the 21st century as in the 11th century, and it has a significant impact on the formation of the concepts of development and direction of the Ismaili community. The category of knowledge remains one of the fundamental categories of the modern Ismaili community and determines the vector of activity of an extensive network of foundations, institutions, and organizations. At the same time, in the very structure of the structure of the Aga Khan’s Development Network, one can trace the influence of a pair of meta-categories “basis – branch”, which served as the basis for the formation of the Ismaili state in the 10–11th centuries.

Научное издание

ОСОЗНАТЬ СМЫСЛ, ОСМЫСЛИТЬ СОЗНАНИЕ:
манифест Другой философии

Ответственный редактор серии *Р.В. Псху*

Ответственный редактор тома *А.В. Смирнов*

Дизайн обложки *И.Т. Картвелишвили*

Корректор *Т.Ю. Кречко*

Оригинал-макет подготовлен *Я.К. Полонской*

Подписано в печать 10.11.2022. Формат 60×90/16.

Гарнитура: IPH Astra Serif. Усл. печ. л. 24,5.

Тираж 600 экз. Заказ №

ООО «Садра»
www.sadrabook.ru