

† Профессиональное кредо

UDC 101.9

DOI: 10.30936/1606-951X-2018-20-3/4-267-285



Ю.М. РЕЗНИК, А.В. СМИРНОВ

ФИЛОСОФИЯ В ПОИСКАХ СМЫСЛА: РЕФЛЕКСИЯ ИНОГО И ИНАКОВОСТИ (часть III) *



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

***Abstract:** In their new dialogue, Yu. M. Reznik and A. V. Smirnov discuss expanding the paradigmatic field of philosophy, the choice between the two types of logics – logic of substance and logic of process. The dialogue reveals key theses of the logic of sense theory elaborated by A. V. Smirnov since the late 1990s, as well as clarifies a number of concepts relevant to the process-based logic – meaning, meaningfulness, subject-predicate construction, etc.*

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

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

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

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

* Заключительная часть беседы по данной теме. Первую и вторую части смотрите в предыдущих выпусках журнала «Личность. Культура. Общество».

Методология исследования иных культур

Резник Юрий Михайлович: Андрей Вадимович! Наконец, мы подошли к **методологии изучения незападных культур**. Так называется один из параграфов четвертого раздела Вашей книги [2, 379-384]. Для меня как Читателя и Наблюдателя это — самый интересный фрагмент, поскольку в нём обосновывается в тезисной форме методологическая программа сравнительной философии. Ведь «объектом сравнительных исследований выступают культуры, различающиеся между собой в большей или меньшей степени» [2, 409]. Поэтому изучать эти культуры — означает сравнивать их между собой, находя смысловые расхождения.

Для знакомства других читателей с этой программой приведу её некоторые пункты.

1) Представитель сравнительной философии, в т.ч. востоковед, изучает культуру, к которой ни в каком смысле не принадлежит;

2) Он занимается сравнением (нахождением оснований для различения);

3) Методология направлена на поиск способов нахождения таких оснований;

4) Тексты культуры анализируются не только как данность, но и как создаваемость; линия со-здания никогда не стирается, а процесс не отбрасывается;

5) В процессе сравнения инаковость культуры понимается двумя способами: с одной стороны, как содержательная инаковость, с другой стороны, как логико-смысловая;

6) Сравнительно-культурное исследование — это всегда открывание Другого как иного-себя, где в качестве Другого выступает другая культура;

7) При установке на содержательную инаковость другая культура описывается в результате перегруппировки элементов собственной культуры; напротив, если мы берем за основу логико-смысловую инаковость, то будем обязаны раз-монтировать собственную культуру, сменить логико-смысловое основание и воссоздать из него образ чужой культуры;

8) Логика другой культуры — это то, что я могу найти в своем собственном сознании;

9) Субстанционально-ориентированный и процессуально-ориентированный взгляды логически альтернативны, но онтологически взаимно дополнительные; они выстраивают для нас альтернативные миры вещей, за которыми стоит единый мир событий;

10) Разобрать свой мир-вещей, редуцировать привычную логику смысла — значит перейти от мира-вещей к миру событий. Собрать затем заново мир инологичной культуры, опираясь на её логику смысла, — значит выстроить на привычных для неё логико-смысловых основаниях мир-вещей, отправляясь от мира событий [2, 378-383].

Автор подчёркивает, что понять другую культуру и её логико-смысловую инаковость можно, лишь абстрагируясь от присущего нашей культуре способа работы с миром и не стремясь к сведению всего смыслового разнообразия к какому-то единственному корню [2, 384].

Данная программа мне интересна, прежде всего, ориентацией на изучение Иного и инаковости. И все мои фигуранты весьма эмоционально переживают то, что предлагает Автор и Творец Программы. Как Читатель я следую логике Автора, оставляя своё мнение при себе, хотя и отдавая предпочтение логико-смысловому подходу к анализу другой культуры. Ученик во мне восторгается высоким стилем мастера, который последовательно ведет его по ступенькам познания.

Моего же Наблюдателя настораживает лишь одно обстоятельство: где находится предел размонтирования собственной культуры и редуцирования своей логики? Не получится ли так, что, сменив логико-смысловое основание, мы потеряем и всю культуру,

от лица которой исследователь анализирует другую культуру? Так можно слишком увлечься демонтажем своих культурных оснований и принять основание другой культуры. Это напоминает процесс диссимилиации в химии или биологии, который характеризует процесс распада сложных веществ и организмов на более простые и примитивные. Нечто подобное имеет место и в лингвистике, когда происходит упрощение (расподобление) слов и звуков, что ведет к преобладанию обыденных речевых оборотов.

Как бы ни исхитрялся исследователь, создавая интеллектуальные комбинации, ему не удастся полностью сохранить культурный нейтралитет, изучая другую культуру. Об этом много писали антропологи и этнологи прошлого века, начиная с К. Леви-Стросса. Позиция включенного наблюдателя не гарантирует её очищения от ценностных наслоений собственной культуры и их невольного привнесения в объект и процесс исследования. Поэтому до сих пор сохраняются такие атавизмы антропологической науки, как «примитивные культуры», «простые общности» и пр.

Для многих представителей западной философии и науки, базирующихся на субстанциональной логике, характерно высокомерное и предвзятое отношение к иным культурам. Но Автор не ограничивается критикой такой логики, а предлагает сконструировать такую ситуацию, при которой «каждая из перспектив дает нам незаменимо-истинное знание о мире» [2, 383].

Наконец, Критик во мне пытается найти противоречие логико-смысловой конструкции, построенной Автором, отдавая явное предпочтение содержательной инаковости, при которой, по мнению автора, производится перегруппировка элементов собственной культуры. В худшем случае это может привести, на его взгляд, к ассимиляции элементов собственной и другой культур, в результате чего может появиться какой-нибудь культурный гибрид. Не успокаивает и то, что Автор приводит уточнение своей позиции в тезисе 10 [2, 382-383]. Оказывается, периферийные элементы, принадлежащие другой культуре и являющиеся для неё центральными, могут находиться («дремлют») в нашем сознании и быть востребованными в подходящий момент. Но как определить, какой из этих периферийных элементов окажется наиболее подходящим для постижения другой культуры?

Надеюсь, Вы, Андрей Вадимович, как Автор и создатель программы поможете мне преодолеть часть сомнений и лучше понять Вашу собственную логику.

Смирнов Андрей Вадимович: Речь идет о познавательных процедурах, т.е. об исследовательских средствах, которые могут и должны применяться учеными, но в каких-то аспектах, например, прикладных, они должны применяться всеми, я думаю, в т.ч. и практическими деятелями, политиками, всеми, кто имеет дело с инологичными культурами, если они хотят избежать искажений при понимании другой культуры, при взаимодействии с ней. Это как с веслом, погруженным в воду. Оно ломается и не ломается. Мы должны знать, как происходит рефракция. То есть мы должны понять, что вода — это не воздух, а воздух не вода, и световые волны по-разному там распространяются. Если мы не будем это учитывать, если скажем, что свет — везде свет, не будем учитывать разницу, то тогда мы промахнемся и не попадем туда, куда нужно. То есть произойдет искажение на границе преломления.

Далее, необходимо учитывать исследовательский масштаб. Я как исследователь приступаю к изучению некой культуры и устанавливаю, что эта культура опирается на другую логику. Тогда что значит «разобрать» свою культуру? До какого основания? До основания субъект-предикатного склеивания, до базовой логической процедуры,

которая позволяет нам, во-первых, строить мысль, потому что любая мысль в своем ядре — это субъект-предикатное единство, когда вы что-то о чем-то высказываете. Это — субъект-предикатная склейка, которая позволяет нам осмысливать сигналы внешнего мира, т.е. формировать то, что называется чувственным восприятием, благодаря чему мы видим вещи. Мы же не видим все время меняющийся перелив красок, мы видим вещи, субъектность: происходит ее «вброс» в мир в нашем восприятии. А это тоже — склеивание субъекта с предикатным ореолом, который окружает этот субъект. В языке происходит то же самое. Не знаю, насколько это универсально, но к тем языкам, о которых я могу говорить, это применимо.

Субъект-предикатная склейка — это основа, на которой выстраивается всё, и теоретическое мышление, и наше чувственное восприятие, наш языковой мир. Если брать культуру, то и она выстраивается вдоль этих линий, которые заданы в этой логикой.

Это первое. Понять, как именно наша культура зависит от созданной базовой логики. И второе — что произойдет, если мы заменим эту базовую логику на другую.

Ю.М.: Этим можно объяснить то, что случилось с нами в 1990-е. Мы заменили, по сути дела, собственную логику развития другой и оказались у разбитого корыта.

А.В.: В общем, да. Мы попытались. Не знаю, хотели ли мы заменить логику, но мы попытались сразу переодеться, надеть другое культурное платье, которое предлагает другую культурную логику и другие базовые основания. Потому что другое понимание человека — то, что называют западным индивидуализмом и что, действительно, составляет онтологическую и мировоззренческую основу социальной жизни Запада, — это определенная логика понимания себя, что такое Я в отношении любых других Я. И те формы организации социума и культуры, которые мы сходу решили себе взять, отбросив старое, конечно, предполагали смену логики. Однако культура не может просто взять да выбросить одну логику и принять другую. Триста лет после Петра I показывают, что это невозможно.

Ю.М.: То есть наша старая логика сопротивляется, несмотря на внешнее влияние и заимствования.

А.В.: Мы тогда должны стать другими людьми для того, чтобы органично действовать в новых условиях. Не потому, что западная культура плоха. Нет, она хороша для тех, для кого она органична. Можно найти пограничные варианты, но это редкость.

Ю.М.: Получается, что сравнительная философия — изучение пограничных случаев.

У меня еще один вопрос. Как связаны между собой три мира: мир вещей, мир событий и стоящий за ними мир рационального познания? Философия не тождественна тому, что она описывает, рефлексивует. Как эти миры связаны друг с другом? У Вас получается так, что мы приоткрываем мир вещей, вещи — это практически всё, в т.ч. субъектность, за которой стоит мир событий. И на самом деле, чтобы произвести этот демонтаж в собственной культуре, выстроить заново ее отношения с другой, иной культурой необходимо, по сути дела, окунуться в мир событий. Ваша монография «Событие и вещи» как раз этому посвящена.

А.В.: Да, там речь идет о тех кажущихся универсальными предпосылках современной лингвистики, да и нашего обыденного взгляда на язык, которые, оказывается, не работают в сфере арабского языка. А именно — простой взгляд, что первичной лингвистической реальностью являются звуки. Соответственно графически это — буквы, слова состоят из букв. Конечно, есть языки, где это не так, где иероглифы, как, например, в китайском. А вот арабский язык имеет алфавит, это тоже отдельные

буквы. Тогда почему мы не можем применить привычный ход и считать, что арабское слово состоит из отдельных букв, отдельных звуков и записывается с помощью отдельных букв?

Можем применить. Но в таком случае мы сталкиваемся со следующим. Другие части лингвистической теории, которые объясняют, как функционирует язык, начинают испытывать трудности. Например, с объяснением словообразования. В частности, как объяснить функционирование корня в арабском языке, то, как из корня возникает целое слово? Корень — это абстракция, в реальности мы имеем слова. Как эта абстракция корня связана с реальным словом? Если мы считаем, что первичным является звук, как в европейских языках, то оказывается очень трудно объяснить, как из арабского корня возникает слово. Приходится придумывать разные теории, которые в свою очередь начинают противоречить другим фундаментальным фактам арабского языка. И количество противоречий становится критическим, если мы стремимся системно описать арабский язык.

Это первое. И второе: когда мы смотрим, как его описывает собственная высоко развитая теория, развивавшаяся с VIII века, то оказывается, что она его описывает совсем по-другому. В ней «почему-то» нет такой очевидной вещи, как звук и буквы. Вместо этого есть понятие «харф», а отождествить его со звуком или буквой не получается. Конечно, при желании отождествить можно что угодно с чем угодно, но это системная вещь, нужно менять всю систему представлений. Моя точка зрения, которая представлена в книге, заключается в том, что мы имеем дело в данном случае с другой логикой, которая онтологизирует процессы, а не субстанции.

Звук, звучащая речь — это сплошной поток событий, непрерывный спектр звуковых волн. Если этот поток зафиксировать физическими средствами, нельзя будет объективно увидеть границы между отдельными звуками, т.е. тем, что мы считаем реально существующим. С точки зрения физической реальности никаких отдельных звуков, которые мы сопоставляем с буквами алфавита, нет, есть непрерывный поток звуковых волн. Как же мы нарезаем его на то, что считаем реально существующим — звуки?

Здесь включается наш механизм восприятия как субъект-предикатного склеивания. Мы считаем звук неким субъектом, вещью, которая может иметь атрибуты «гласный / согласный». Согласные могут быть фрикативными, шипящими и т.д., эта классификация может быть очень подробной, но в основе своей она исходит из дихотомии «гласный / согласный». Тогда мы выделяем в потоке звуковых событий отдельные субстанции — звуки, которые обязательно имеют дихотомически соотносящиеся атрибуты «гласный / согласный». И тогда мы имеем основу и для современной западной фонетики и фонологии, и для наивных представлений обыденного человека о том, как устроен язык.

А если мы онтологизируем не субстанцию, а процесс, то тогда для нас обязательным станет выделить в этом же континуальном звуковом потоке минимальные процессы, которые, собственно, и называются словом «харф». В этих процессах есть начало, конец и то, что их соединяет. Потому что в этой логике любой процесс должен иметь начало, конец и само протекание. Начало и конец нужны, чтобы зафиксировать процесс протекания. Если мы смотрим на харф именно так, то тогда все положения арабской языковедческой теории — очень изощренной, теоретически тонкой, не менее развитой, чем современная лингвистика — сразу становятся понятными, приобретают стройность, лишаются внутренних противоречий, и объяснение фак-

тов арабского языка оказывается ясным и понятным. Это и значит размонтировать свою логику, отказаться от самого базового, от чего мы обычно не можем отказаться, потому что это «само собой разумеется». Как же, мол, может не быть звука?

Ю.М.: *Со звуком мне более или менее понятно. А как можно «пощупать» харфы? В чем они выражаются?*

А.В.: Если мы спрашиваем, что такое звук, фиксируемый буквой алфавита, то указываем на минимальную субстанциальную единицу, вычленимую в звуковом субстрате. А если мы спрашиваем, как сами арабские ученые объясняют, что такое харф, то оказывается, что они дают троичную структуру – начало, звучание и окончание. Начинают там, где рождается звучание. Это «хамза» – горловая смычка, то, что мы назвали бы согласным. Потом – то, что мы называем «гласный» (-и- / -а- / -у-), и затем окончание – то, что мы назовем «согласный». Они не дают то, что мы могли бы отождествить с единичным звуком, в наших терминах это было бы три звука: согласный-гласный-согласный. А вот процесс звучания здесь – один, поэтому с процессуальной точки зрения мы имеем дело с минимумом звукового субстрата. Например, что такое харф «ба'» – так он называется в арабском алфавите? Для арабской теории это – трехчастная структура, что отражено и в его названии, только здесь «хамза» – на последнем месте, а на первом – то, что мы назовем согласным звуком «б». Но главное, что процесс звучания имеет полную процессуальную структуру: начало-протекание-окончание и выступает как процессуальный минимум.

Ю.М.: *Получается так, что мы своим европейским ухом вычленим в звучании только протекание, и то в единичном смысле?*

А.В.: Мы вычленим субстанциальную единицу, поскольку говорим о «звуке “б”», который является согласным». А арабская теория говорит, что это – харф «ба'», т.е. у него есть начало, протекание и окончание. У него нет атрибутов «согласный / гласный» – говорить об этом бессмысленно в данной логике. Точно так же в субстанциальной логике бессмысленно говорить о «харфах» и «хараксах» в русском языке.

Ю.М.: *Правильно ли я понял, что текущие харфы – это своего рода события, а связь между ними порождает речь? А чем же они сцепляются друг с другом?*

А.В.: Нет, харфы – не события, харфы – процессы, точнее, минимальные, атомарные процессы, вычленимые из звукового субстрата благодаря субъект-предикатному склеиванию. Значит, это – вещи, но вещи процессуальные, не субстанциальные. А сцепляются они началом и концом. Конец одного протекания оказывается началом следующего. Получается цепь.

Ю.М.: *Вернемся к вопросу о событиях. Мир событий, в Вашей логике, первичен по отношению к миру вещей. А что находится за миром событий? Ведь мы наблюдаем за миром вещей, в т.ч. за людьми. А как мы можем определить при помощи Вашего подхода природу событийности, текучести, расплавленности вещей?*

А.В.: В том-то и дело, что мыслить мы можем только то, где есть субъект-предикатная склейка. Неважно, воспринимаем ли мы мир субстанциально или процессуально, у нас все равно есть субъект-предикатная склейка. А мир событий является необходимой гипотезой для того, чтобы объяснить, как возможны разные миры вещей так, чтобы при этом реальный мир не удваивался. Мир чистых событий – это гипотетическая первичная реальность, та, о которой можно говорить до работы нашего когнитивного аппарата. Ведь всё, что мы воспринимаем, – это результат работы нашего когнитивного аппарата, сложнейших когнитивных процессов.

Ю.М.: *Возможно, прежняя (субстанциальная) онтология объясняет мир вещей, но не видит мир событий. Она свидетельствует о нечто, а не о ничто.*

А.В.: Да. Но с одним уточнением: она всегда говорит о субстанциальных вещах и не умеет работать с вещами-процессами.

Ю.М.: *А в арабской терминологии есть аналог слову «Ничто»?*

А.В.: Есть, абсолютное отрицание, которое означает полное отсутствие, не предполагающее парного ему «нечто». «Ничто» логически не предполагает, что есть «нечто», — может иметься только «ничто». Отсюда известный вопрос: почему существует нечто, а не ничто? Помните, пару лет назад наш замечательный логик А.А. Карпенко опубликовал блестящую статью на эту тему. В самом деле, «нечто» не является логически необходимой парой к «ничто». То же самое возможно в арабском: абсолютное отрицание вечности. А «вещь» в арабском словоупотреблении — это любая субъектность. Вещь — не обязательно субстанция. Вещью является и человек, и Бог, и процесс, и делание, и говорение... Отрицание вечности — это абсолютное отрицание субъектности.

Мир текущих событий — это мир, из которого наше сознание выхватывает субъектности. Оно может это делать по субстанциальной логике, по процессуальной и т.д. Наш когнитивный аппарат нацелен на работу по той или иной логике субъект-предикатного склеивания. И в тоже время ограничен этим. Мы не можем воспринимать мир, познавать его и говорить о нем иначе, нежели вещно. Это и есть граница нашего познания. То есть мы не можем говорить ни о чем, что не имело бы субъект-предикатной структуры. Может быть, мы способны проникнуть в иные сферы во всякого рода мистических озарениях, поэтических предчувствиях, ожиданиях, через религиозное чувство и т.п. Проникнуть куда-то, где преодолевается субъект-предикатная форма. Но то, что мы называем «знание», — это то, что выражено в субъект-предикатной форме.

Ю.М.: *Попробую проиллюстрировать сказанное Вами. Вот я говорю о Вас «директор вышел из кабинета», чтобы зафиксировать момент Вашего выхода. И это самое действие имеет начало (выход), протекание (движение по коридору) и окончание, когда Вы возвращаетесь обратно. Субъект-предикатное высказывание — «директор вышел». Кроме самого этого действия, есть действующий и претерпевающий. Есть также то, что отражается в сознании присутствующих. Например, некоторые из сотрудников заинтересованы попасть к Вам на прием в этот день и отслеживают, когда и где Вас можно перехватить. У них есть информация, что директор вышел. Значит, нужно найти момент, чтобы с Вами встретиться либо по пути, либо в приемной. То есть само это действие облекается его участниками в рефлексивную оболочку и обуславливает выбор той или иной стратегии поведения.*

Получается так, что Ваш логико-смысловой подход способен описать эти события. Ведь имеются субъект действия (директор), само действие (передвижение по институту), и, наконец, те сотрудники, которые ждут Вашего возвращения, чтобы решить какой-то вопрос. Вы находитесь в центре события, формируя информационный повод и создавая конструкцию.

А.В.: Давайте попробуем разобрать эту простую ситуацию с точки зрения логики субъект-предикатного склеивания. И покажем, что её, как и всё на свете, можно осмысливать по меньшей мере в двух логиках и получать разные результаты.

Чтобы осмыслить ситуацию субстанциально, мы должны выделить субъекта-субстанцию (человек, директор) и наделить ее каким-то предикатом — идущий, сидя-

щий, принимающий. В таком случае, если мы хотим поговорить с директором, что мы должны делать? Предположим, «директор» сейчас имеет предикат «ушедший». Значит, нам нужно, чтобы «директор» получил предикат «пришедший», чтобы мы могли с ним встретиться и поговорить. Как мы можем поменять один его предикат на другой? В данном случае — никак. Нам остается сидеть и ждать в приемной

Если мы воспринимаем ту же ситуацию процессуально, то для нас важен не «директор» как субстанциальный субъект, а процесс — «хождение», «прохождение», «уход», «приход». Если мне нужно встретиться с ним до того, как он придет сюда, если я не хочу быть «ждушим», то я попытаюсь встроиться в один из процессов, где «директор» выступает как активная сторона, стать в таком процессе пассивной стороной. Например, если директор — активная сторона процесса «прохождение», я постараюсь стать его пассивной, оконечивающей стороной — сделать так, чтобы этот процесс был направлен ко мне как к своему окончанию. То есть попросту говоря, чтобы директор оказался «пришедшим» ко мне. В какой точке процесса «хождение» это произойдет, зависит уже от моей изобретательности и смелости.

Другой пример. Вот ситуация: человек гневается, а мы хотим изменить его состояние на противоположное. Если мы подходим субстанциально, то видим, что данный субъект наделен атрибутом «гневающийся». Тогда нам надо сменить его атрибут на «спокойный». Что мы будем делать? Мы будем как-то воздействовать на него, успокаивать, т.д. Будем, одним словом, воздействовать на субстанцию для того, чтобы ее атрибут поменялся. А если мы подходим к этому процессуально, то для нас он — «гневающийся», действующий, он — источник «гнева» как процесса. Но если я не хочу, чтобы он на меня гневался, я тогда не должен быть претерпевающим. Я должен делать вид, вести себя так, как будто он на меня не гневается, как если бы между нами протекал процесс дружеского общения. Так я замещу процесс «гнев» на процесс «дружба». Замещу только со своей стороны, конечно, и теперь весь вопрос в том, какая из двух сторон победит, в какой из двух процессов, гнева или дружбы, теперь встроится оба. Я думаю, что многие психологические аспекты человеческого общения очень удачно описываются в такой процессуальной модели.

Кстати, мамы так и поступают с детьми: ребенок плачет, но мама не становится второй стороной процесса плача. И она не пытается его успокоить, изменить его атрибут. Если бы она так поступала, то действовала бы в соответствии с субстанциальной логикой. И тогда ее действия, если их рассматривать в процессуальной логике, означали бы, что она стала второй стороной «плача», или «страдания», ребенка. Включившись — с точки зрения ребенка — в этот процесс, она только подстегнет его. Поэтому мудрые мамы в таких случаях просто не обращают внимания — и это совершенно правильно с точки зрения процессуальной логики. Они тем самым включают ребенка в другие процессы, в процессы нормальной жизни. В таком случае мама относится к ребенку не как к субстанциальному субъекту, где нужно сменить его атрибут с помощью какого-то воздействия. Будь так, ребенка нужно было утешать, вытирать слезы, чтобы он перестал плакать — а он, наоборот, будет еще больше плакать, потому что ребенок воспринимает это скорее всего процессуально. Вообще процессуальность вполне естественна в отношениях между ребенком и матерью.

Ю.М.: Недавно у меня возник к Вам новый вопрос. Я встретил в одной из Ваших статей термин «коллективное когнитивное бессознательное». Как оно сопряжено со сравнительным подходом, изучением западных и незападных культур? И вторая часть

вопроса. Сообразно тому, как у Юнга есть коллективное и индивидуальное бессознательное, не предполагаете ли Вы, что имеется также индивидуальное когнитивное бессознательное?

А.В.: Индивидуальное когнитивное бессознательное, конечно, есть. В психологии оно хорошо исследовано, хотя его обычно называют «когнитивное бессознательное», опуская предикат «индивидуальное», поскольку не противопоставляют коллективному. Индивидуальным когнитивным бессознательным можно называть когнитивные механизмы и процессы, которые индивидуализируют человека и специфичны именно для него. А коллективное когнитивное бессознательное является общим в пределах какого-то сообщества. Обычно это совпадает с тем, что мы называем культурой, цивилизацией, нацией, народом, языком — ареалы, которые более-менее задают общность.

Ю.М.: У Вас еще есть выражения «способ смыслополагания». Он как-то связан с коллективным когнитивным бессознательным?

А.В.: Безусловно. Коллективное когнитивное бессознательное — база когниции, то, где начинается полагание осмысленности. Ведь познавательные процессы запускаются тогда, когда наше сознание образует субъект-предикатную склейку. Мы должны сначала увидеть «вещь», вещь как субъект-предикатное единство, — а уже потом воспринять ее, говорить о ней или строить логически связанные высказывания. Или же: мы должны иметь механизм построения фразы — подлежащее, сказуемое, — и только потом мы можем говорить о языке, о грамматике, о падежах и т.п. Сначала мы должны иметь этот базовый механизм, потому что, если его у нас нет, то тогда мы — не люди. У животного нет доступа к этому механизму. Например, оно не говорит предложениями, хотя могут быть слова, эмоции, но нет этого механизма.

Я думаю, что это — хороший критерий отличия человека от животного. Сейчас эта граница все больше размывается. Оказывается, то, что мы считали отличительным для себя, доступно и животным. Казалось бы, что тогда для нас остается? Одно у нас отняли животные, другое отнимают роботы и искусственный интеллект. Тогда где мы? Мы потерялись? Я думаю, что мы остаемся. Ясная граница задана коллективным когнитивным бессознательным — механизмом субъект-предикатного склеивания, возможно, имеющим нейронное обеспечение и уникальным для человека. Только мы способны связывать субъект и предикат.

Ю.М.: Получается, что коллективное когнитивное бессознательное — это один из механизмов склеивания, причем самопроизвольный механизм. Правильно ли я Вас понял?

А.В.: Я усваиваю его вместе с языком, культурой — это комплексный процесс. Я родился там, где родился, учился там, где учился. Во всем многообразии этих культурных практик я усвоил этот механизм, он вошел в плоть и кровь. Я его не учил специально, как учат таблицу умножения, которая только потом становится настолько привычной, что как будто вытесняется в бессознательное, так что мы способны помножить два на три или даже девять на девять, не вспоминая школьную тетрадку. Здесь не так. Мы никогда не заучивали способ субъект-предикатного склеивания эксплицитно, специально. У нас этот механизм усвоен неререфлективно вместе с языком, мышлением, в целом — с культурными практиками.

И первейшая задача философии — этот механизм отрефлектировать, вытащить на свет. В нашей культуре он один. А в другой культуре он другой. И тогда, если я сталкиваюсь с другой культурой, то должен дойти до основания собственного кол-

лективного когнитивного бессознательного, понять, как возможно другое и каково оно, и попытаться встать на эту, другую точку зрения, запустить этот другой механизм познания внутри себя.

Конечно, это не просто. Это можно делать в режиме теоретического моделирования, т.е., не меняя собственное мышление, строить эту модель, смотреть на нее извне. Это один способ. А другой способ — попытаться на самом деле запустить ее внутри себя, скажем, забыть свои речевые, мыслительные, культурные привычки, впустить в себя другое, перевоплотиться. Тогда, если тебе это удастся, ты станешь в той или иной степени другим человеком — человеком, воплотившим в себе другую культуру. Вопрос в том, не забудешь ли ты о своей когнитивной родине, сможешь ли ты туда вернуться. И второе — насколько успешно ты можешь чужое, которое теперь стало тебе родным, развить, вырастить что-то на его основе.

Это — два разных способа работы с коллективным когнитивным бессознательным. Ученые идут по первому пути. А обычный человек? Вот вы попали в исламскую страну, сознательно приняли ислам, начали жить этой жизнью. Или другие примеры, когда люди целиком перемещаются в другую культуру. Если ты действительно органично вживаешься в неё, усваиваешь язык, то усваиваешь и когнитивные привычки вместе с культурной практикой. Конечно, если ты способен, восприимчив, и это не наталкивается на какое-то твое внутреннее сопротивление, потому что люди разные. Кто-то может всю жизнь прожить в другой культуре и остаться там чужаком, всё время смотреть на нее со стороны. Скажем, представители западной культуры обычно сохраняют по отношению к другим культурам критический взгляд, удерживают дистанцию и очень редко действительно полностью вживаются. А мы, как мне кажется, более склонны к вживанию.

Ю.М.: В антропологии это называется методом включенного наблюдения. Он тоже до конца не осмыслен. По большому счету метод включенного наблюдения у западных ученых не сложился. Так или иначе собственная культура у них выходит на первый план, и они сопоставляют непрерывно с ней то, что видят. Чтобы вжиться в другую культуру, как Вы говорите, необходимо перевоплотиться, стать иным.

Когда я рассматриваю Вашу схему субъект-предикатного конструирования, то предполагаю, что ей предшествуют механизмы, в т.ч. коллективного когнитивного бессознательного. Но есть и рациональные пути постижения иных культур, например, теоретическое моделирование, о котором Вы говорили выше. С этой точки зрения я могу теоретически смоделировать любую ситуацию, задать условно параметры желаемого состояния и проиграть это на табло сознания. А могу естественным образом воспроизвести и запустить субъект-предикатное моделирование, интуитивно полагаясь на внутренние интенции и процессы, которые мне заведомо не ясны. То есть я не знаю об их существовании, но ими пользуюсь, поскольку я впитал эту культуру с молоком матери. Не знаю, согласны ли Вы с таким вольным изложением Вашей позиции.

Я все время пытаюсь перейти к Вашему логико-смысловому подходу и связать воедино субъект-предикатное конструирование и механизмы смыслополагания.

Возможности и ограничения логико-смыслового подхода к изучению культур

Ю.М.: Андрей Вадимович! Я бы хотел пояснить читателям, что в основе Вашей версии сравнительной философии лежит тщательно разработанный Вами логико-смысловой подход [2, 392-396]. Как мне представляется, это необходимо для понимания дру-

гих и, в особенности, незападных культур. Опираясь на Ваши тексты, изложу вкратце суть этого подхода, а Вы сможете меня по ходу поправить.

Во-первых, данный подход, в отличие от цивилизационного подхода, который связан к содержанию, делает акцент на принципе построения содержания культуры или на способе его создания, а также на обнаружении различий. Он позволяет установить предел, за которым та или иная культура перестаёт быть сама собой.

Во-вторых, универсальность такого подхода к изучению культуры состоит в том, что он использует разные типы смыслополагания, которые присутствуют в сознании любого человека.

В-третьих, логико-смысловой подход преодолевает ограничения двух стратегий исследования культур – универсалистской и цивилизационной. С одной стороны, культура рассматривается как целостность бытия человека как личности. Человек целостен, но он не герметичен. Он всегда открыт в отношении окружающего мира и в отношении будущего (проективность). Культура же обладает самостью и в каком-то смысле собственным Я. Она остаётся собой, пока не потеряет это Я. С другой стороны, универсальность культуры понимается не как общечеловеческое в ней, а как всечеловеческое, которое вбирает в себя различные возможности реализации механизмов смыслополагания.

Получается так, что, возражая против универсализма и его критики цивилизационного подхода, Вы как Автор наделяете механизмы смыслополагания свойствами универсальности, которые присутствуют в сознании каждого человека и обнаруживают себя на стадии практической реализации. С Вашей точки зрения, только логико-смысловому подходу присуща ориентация на подлинную универсальность и подлинную самость культуры. Но ведь примерно так же рассуждают и сторонники универсализма.

Я согласен с Вами как с Автором в том, что нельзя строить образ чужой культуры из материала собственной культуры, которая в одностороннем порядке наделяется признаками общечеловеческой. Но мне как Читателю не понятно то, как строится сама модель доминирующей (западной) культуры и как осуществляется её экспансия в мире других культур. Можно ли это объяснить средствами логико-смыслового подхода?

А.В.: И универсалистская, и цивилизационная стратегии не обращают внимания на базис, основание, на то, каким образом выстраиваются наши мыслительные конструкции, по какой логике. Универсалистская принимает за единственно возможный тот способ субъект-предикатного конструирования, ту логику, которая является родной для данной культуры и к которой данный исследователь принадлежит. Но это всегда европейская культура. Европейцы породили европоцентризм. В этом нет ничего плохого. Это не оценочная категория, просто констатация факта. Любая позиция должна быть каким-то образом определена: либо как европоцентристская, либо как арабоцентристская, либо как русскоцентристская, либо еще как-то: она не может быть никакой или быть универсально-неопределенной, потому что, если есть тот или иной способ субъект-предикатного склеивания, то он должен быть либо субстанциальным, либо процессуальным, либо каким-то другим.

Универсалистский подход, практикуемый европейскими мыслителями, идеологами, политическими деятелями и т.д., означает, что европейская, субстанциально-атрибутивная логика берется как единственно возможная. Культурные формы, характерные для Европы, рассматриваются как универсально применимые для всего человечества. Если рассматривать это с позиции логики субъект-предикатного скле-

ивания, окажется, что европейский универалистский подход акцентирует субъектность: рассматривая субстанциально понятого субъекта как универсального (это естественно в этой логике), он нивелирует культурные различия, считая их акцидентальными, второстепенными.

Цивилизационный подход больше обращает внимание на предикаты, придавая им решающее значение. Различные предикатных полей, описывающих разные культуры, рассматривается здесь как решающий аргумент в пользу различия культур и невозможности их универсализации.

Но ни та, ни другая стратегии не обращает внимания на то, как склеен субъект с предикатом, по какой логике. А это и есть суть логико-смыслового подхода. Увидеть, что такая логика субъект-предикатного склеивания есть. Это во-первых. Во-вторых, понять, что она вариативна. И в-третьих, увидеть, что всё разнообразие содержания если и не выводится, в смысле строгой дедукции, полностью из различия этих способов смыслополагания, но все же всегда имеет под собой эту основу.

Ю.М.: Насколько я понимаю, здесь нет противоречий между подходами. Они говорят о разном. Вы же предпринимаете попытку показать, что логико-смысловая теория предшествует и цивилизационному, и универалистскому подходам. Благодаря ему Вам удалось интерпретировать универсализм по-своему и наделить понятие цивилизации несколько иным, не совсем привычным для нас содержанием. При этом сам цивилизационный подход становится более вариативным. И вместо одной глобальной цивилизации, указывающей нам единственный магистральный путь развития человечества, у нас возникает множество других. Получается этакий плюрализм цивилизаций, где каждая переплетается с другой, проникает в неё. Только на этой основе, как я полагаю, возможен диалог цивилизаций, которые отличаются друг от друга способом смыслополагания, а также механизмами субъект-предикатного конструирования. А есть ли предел у этого способа?

А.В.: Его границы? Я думаю, что его границы – это границы нашего познания. Познание начинается с субъект-предикатной склейки, если мы говорим о теоретическом познании, а не о способе художественного освоения мира. Мой подход нацелен на то, чтобы в самой основе, ядре вскрыть основу познавательного процесса, понять, как совершается познание и почему, например, три закона аристотелевской логики для нас абсолютно убедительны и их не надо доказывать. Скажут, что это – очевидность. Но в чем заключаются основания такой очевидности? Я делаю этот шаг и обнаруживаю коллективное когнитивное бессознательное как ответ.

Ю.М.: Получается, что тем, что очерчивает границу этого подхода, является когнитивная деятельность. Но есть и другие виды деятельности, где, по-видимому, логико-смысловой подход не работает. Можно ли так предположить?

А.В.: Какие виды деятельности?

Ю.М.: Ну, например, художественная деятельность.

А.В.: Да, я сразу оговорился, что это совсем другая история, это наши эмоциональные переживания, т.е. то, где мы не находим субъект-предикатную склейку.

Ю.М.: Получается так, что практически к любому познавательному действию применим Ваш логико-смысловой подход?

А.В.: Да. И даже художественная, и эмоциональная сфера – театральная постановка, формы искусства, и религия. Ведь мы не можем не относиться к ним и познавательно. Скажем, поэт в состоянии экстаза, исступления создает стихотворение. Но, воспринимая стихотворение, мы не можем не задействовать когнитивные механиз-

мы. Точно так же, как и ученый. У него есть озарение, он создает теорию. Но дальше эту теорию мы пропускаем через все когнитивные приемы, через теоретическую критику. Поэтому в смысле механизмов восприятия из логико-смыслового подхода уже нет изъятий.

Ю.М.: *То есть в каком-то смысле логико-смысловой подход шире?*

А.В.: Если мы спросим, можно ли с помощью этой теории объяснить, что я чувствую, когда смотрю на прекрасную картину, то я могу описать только базовые когнитивные механизмы. То есть, скажем, вычленяю ли я субстанциальную субъектность или вижу процессуальную субъектность. Вот, например, исламский орнамент — это процессуальная субъектность или субстанциальная? Если ты смотришь глазами европейца, ты естественно схватываешь узоры, то, что должно быть поймано внутри некой границы. А если смотришь процессуальным взглядом, то онтологизируешь процесс и видишь связанности. Тогда орнамент — это система связанностей.

Ю.М.: *Я всё же пытаюсь понять ограничения Вашего подхода, хотя и делаю это не специально. Просто хочу дойти до конца. Воспользуюсь Вашим примером и приведу свою иллюстрацию. Так, культуры подобны звездам или созвездиям. Некоторые звезды уходят, перестают существовать, но остаётся их свет. Так, погибшая звезда продолжает светить еще миллионы лет. Если взять эту аналогию, то насколько применим Ваш подход к ушедшим культурам, оставившим после себя след, и можем ли мы их воспринимать по каким-то атрибутам, артефактам? Как он работает?*

А.В.: Вполне работает. Скажем, арабская культура, которой я занимаюсь, конечно, жива в том смысле, что сегодня есть арабский мир. Но все-таки сегодняшний арабский мир — совсем не тот мир, который я изучаю, не мир классической культуры. Нельзя сказать, что та культура полностью ушла. Она жива в сознании, скажем, арабской интеллигенции, потому что ее не бывает без освоения классической культуры. Но она не жива в том смысле, что сегодня ее уже никто не производит, никто ее не развивает. Это факт прошлого. Он входит в сознание современных носителей арабской культуры и, наверное, присутствует в их творчестве, но они не являются уже творцами той культуры.

А, скажем, древнеегипетская культура ушла уже во всех смыслах. С ней, конечно, труднее, потому что с классической арабской хотя бы где-то имеются пересечения. Так же и древнегреческая. Но та перетекла в плоть и кровь европейской культуры. В этом смысле она не ушла. Мы имеем к ней интуитивный доступ, если считаем родной для себя европейскую культуру и через европейское образование получаем доступ к базовым интуициям.

От общечеловеческого к всечеловеческому

Ю.М.: *Андрей Вадимович! В контексте сравнительного анализа культур Вы предлагаете переосмыслить категорию «общечеловеческое», являющуюся данью универалистскому подходу, и рассматривать универсальность как всечеловеческое. Вслед за Н.Я. Данилевским Вы отдаете предпочтение всечеловеческой цивилизации, которая «суммирует уникальные достижения всех культур, а не нивелирует каждую из них до уровня абстрактного общего, которое на самом деле выражает сущность только одной культуры — европейской» [2, 400].*

Следуя Вашей логике, можно констатировать, что всечеловеческое полицентрично, а общечеловеческое — моноцентрично. Поэтому каждый культурно-исторический

тип имеет право на создание уникальной цивилизации, которая предполагает свободное творчество всех субъектов истории человечества, а не только избранных, присвоивших себе монопольное право на исторический прогресс. С точки зрения всечеловечности исследователь, изучающий другие культуры, должен «перешагнуть границы смысловой логики своей культуры и увидеть оправданность логик других культур» [2, 401].

Соглашаясь, в принципе, с таким взглядом, хочу задать Вам как Автору следующий вопрос: Как реализовать всечеловечность на практике? Можно ли рассматривать такой путь в качестве альтернативного сценария глобализации или нужно отказаться от последней, найдя ей адекватную замену? И стоит ли к выбору такого пути относить деятельность антиглобалистских движений, которые противостоят сегодня глобализации по западному (американскому) сценарию?

И еще один уточняющий вопрос: всечеловечность — это универсальный способ существования любой цивилизации, в т.ч. российской, или это — судьба избранных сообществ, на которую российская цивилизация не может претендовать?

А.В.: Я думаю, что и то, и другое. Если мы берем всечеловеческое как общую рамку, то это означает, что мы признаем не один способ смыслополагания, а несколько. Мы говорим, что человечество развивается не вдоль одной линии, и, следовательно, линейное сравнение цивилизаций некорректно. Развитие идет вдоль разных линий, на основе разных способов смыслополагания, разворачиваемых в культурной практике.

Ю.М.: По сути дела, всечеловечность допускает множество цивилизационных идентичностей и соответствующих им стратегий.

А.В.: Конечно. Это разные аспекты человеческого духа, человеческой способности образовывать субъект-предикатную склейку, способности полагать вещи. Но мы должны понимать, что не можем одновременно задействовать два или больше способа субъект-предикатного склеивания. Может быть, когда-нибудь люди смогут. Они тогда должны получить, наверное, другое «железо», нужны другие нейронные структуры. Но это сегодня — фантастика. Сегодня наше познание устроено так, что мы можем задействовать только один способ смыслополагания. Следовательно, каждая отдельная культура, какой бы великолепной она ни была, всегда ограничена своим способом смыслополагания. И если мы говорим, что эта культура воплощает общечеловеческое и все культуры непременно должны следовать тем же путем, то мы просто отсекаем прочие варианты смыслополагания и цивилизационного развития.

Ю.М.: Пока же то, что нам предлагается, это — путь экспансии западной культуры?

А.В.: Фактически, да. Идея общечеловеческого родилась в Европе.

Ю.М.: Мне всегда интуитивно не нравились общечеловеческие ценности. Ведь за ними всегда угадывались западные истоки. И хотя я не считаю себя антизападником или почвенником, мне хотелось бы объяснить цивилизационную специфику российской цивилизации из её собственных оснований.

А.В.: Если их брать в номинальном выражении, скажем, свобода, то кто против свободы сегодня? Или кто против ценности человеческой жизни? Но даже и здесь всё не так очевидно. Если мы возьмем культуру майя, культуру доколумбовой Америки, то отдать свою кровь, свое сердце богам считалось здесь честью, они шли на это с радостью, почитали это за счастье. Здесь надо быть осторожным, остерегаться, чтобы не навязывать свои ценности, этические и эстетические системы другим.

Помните, были времена, когда истребляли волков. Считали, что вот истребим вредных хищников, и всё будет хорошо. Или осушали болота. Но оказалось, что всё

это нужно: и волки, и болота, и надоедливые насекомые. То, что считалось вредным, оказалось нужным для экологического равновесия. Точно так же и здесь. Между тем в культурно-цивилизационной сфере мы вместе с Европой как будто застряли на стадии примитивного мышления вековой или полувековой давности, когда все «точно знали», кого нужно истребить в животном мире, чтобы всё было хорошо, кто вредный, а кто полезный.

Точно так же поступают сегодня с культурой. Кстати говоря, то же самое происходит в церковной жизни. Господствующая церковь пытается подавить секты, она устанавливает, что правильно и неправильно. Поэтому в рамках всего мира, я думаю, всечеловеческое устройство, идея которого сформулирована Н.Я. Данилевским, обсуждалась и до, и после него, будет востребована. Иначе мы окажемся раздавлены катком глобализации. Можно ли сопротивляться? Да, можно. Бессмысленно говорить, что глобализация по западному сценарию плоха. Надо предложить работающую альтернативу. Идея всечеловеческого может стать основой для такой альтернативы.

Что же касается России, то она — как целый мини-мир. В ней соединилось столько разных субъектностей, что они могут сосуществовать только по идеологии всероссийского, а не общероссийского устройства. Если же взять за основу общероссийское, то это будет означать, что у нас есть центр, который всё и всем навязывает.

Ю.М.: *Не значит ли это, что у нас складывается собственная модель мироустройства?*

А.В.: Ну, если хотите, микрокосм.

Ю.М.: *Маленький микрокосм, в котором можно отрабатывать разные технологии цивилизационного строительства.*

А.В.: Да. И тогда всечеловеческое — это не умозрительная модель, которую мы придумали, а то, собственно, что вычитано из опыта России, как она складывалась на протяжении веков. Это имеет под собой реальную основу. Этот исторический опыт является бесценным достоянием. Наша абсолютно западническая ориентация привела к забвению собственной культуры. От нее отвернулись как от чего-то отсталого, того, что нужно вытоптать и пересадить на его место европейское. Культура была забыта, а ведь в ней имеются бесценные вещи — всечеловеческое, то, что в реальной жизни, опыте, во взаимодействии и проявилось.

Ю.М.: *Получается ли так, что всечеловеческое можно рассматривать в качестве содержательной канвы альтернативного цивилизационного проекта России?*

А.В.: Я думаю, да.

Ю.М.: *То есть это можно рассматривать и как альтернативу американскому проекту глобализации.*

А.В.: Да, у этого есть и теоретическое основание, и прикладной аспект. На самом-то деле к этому всё и идет. Ведь идея многополярного мира именно об этом. Но если мы просто говорим, что хотим многополярный мир, хотим, чтобы было много валют, а не одна, и так далее, то нам говорят: а зачем? Что плохого в том, что будет везде доллар? Удобно. Или один язык — английский. Как хорошо общаться. Одно мировое правительство — никаких войн не будет. Одна этическая система. Вот этим нас соблазняют. Что вы имеете против этого? А я против этого, собственно, ничего не имею — то есть ничего не имею против общения или всеобщего мира. Но я против обеднения человека, человеческого духа. Потому что, если вы это сделаете, то вы сами себя лишите других возможностей.

Ведь европейская культура не является универсальной. Она не может реализовать все проявления человеческого духа, хотя сама о себе думает именно так. Но это не так, потому что возможны равномошные, равно логичные и полноценные, но не сводимые один к другому и не объединяемые в инвариант способы смыслополагания. Вот это — теоретическое обоснование необходимости всечеловеческого, а не общечеловеческого, мироустройства. Дальше мы говорим: а как это сделать реально? А это уже практическая плоскость. Многополярный мир — в политической области, в экономической — разные валюты. Дальше пошли практические вещи.

Ю.М.: Получается так, что мы на самом деле не хотим этой унификации подобно тому, как мы не хотим уничтожать один вид волков, полагая, что достаточно иметь степного, зачем какие-то еще разновидности, давайте их истребим. Мы радуемся тому, что есть амурский тигр, есть бенгальский и масса других хищников. Как было уже сказано, они нужны, чтобы удерживать в мире экологическое равновесие.

По-видимому, точно так же нужно поступать и в отношении культуры. Мы можем унифицировать культуру, оставив ее усредненный вариант, будто бы идеальный, общечеловеческий. Но это путь в никуда. Исчезнет культурное разнообразие, исчезнем и мы как homo sapiens.

Андрей Вадимович! Осталось еще два вопроса, которые я не успел конкретизировать. Поэтому сформулирую их в общем виде.

Как Вы представляете себе новую историческую субъектность — носителя всечеловечности (всесубъектность)? Какими качествами должен обладать, на Ваш взгляд, человек, придерживающийся данной цивилизационной идентичности? Можно ли говорить об этике межцивилизационного взаимодействия и что такое этика всечеловечности?

А.В.: Я думаю, что это и есть наши люди, наш народ. Это способ нашей самореализации, существования. Если мы, конечно, не вытопчем его в себе, потому что, наверное, всё можно попытаться вытоптать. А ведь мы так и существуем.

В России, несмотря ни на какие осложнения, сосуществовали мусульмане, иудеи, православные, всё это реально было и есть. Если бы этого не было, России не было бы как государства. И хотя мы привыкли слышать: «Россия — православная страна», это не так, Россия — это всеконфессиональная страна. Если мы только попробуем сделать православную идентичность общероссийской, России тут же не станет.

Или, скажем, идея сделать Россию славянской страной. Она не только отдаст расизмом — она означает её гибель. Потому что устройство России, после того, как она перестала быть Московским княжеством, это — всероссийское, а не общероссийское устройство. Она по-другому жить не может. И это пробивалось в реальных политических формах. В последние десятилетия у нас возникло две новых республики — Татарстан и Башкирия. В первой республике президент, во второй — глава. У них есть право внешней политики. Но это противоречие. Если будем подходить с точки зрения общероссийского, то это неправильно. А с точки зрения всероссийского, — может, так и надо делать.

Конечно, нужно смотреть все нюансы, но пока это работает. И работает против распада государства. Это — реальная логика устройства нашей жизни. Иначе мы вместе не удержимся. Мы слишком разнообразны. Другой способ — сказать, как американцы, что это всё не имеет никакого значения. Главное — политические процедуры. Но Америка — другая страна, она по-другому возникла. Это — страна иммигрантов. Здесь сам факт иммиграции является отказом от культурных корней, их доброволь-

ным если не забвением, то уж точно маргинализацией всего этого, всего твоего культурного многообразия. Приезжая в Америку, человек соглашается, что в качестве общих и первостепенных, так сказать, сущностных, он принимает американские ценности, а всю свою культурную начинку оставляет для домашнего потребления — на кухне, в национальной одежде и т.п. Кроме того, Америка создана протестантскими ценностями, без этого она не могла бы существовать. В каком-то смысле это общеамериканские, а не всеамериканские ценности. Модель общеамериканского развития США и пытаются навязать всему миру. Это — другая модель, модель «обще-», а не «все-».

Ю.М.: И внутри своей страны они также ее навязывают людям, так и не придя к идее всеамериканского. Скажите, а почему сопротивляются влиянию России наши бывшие собратья, входившие ранее в Советский Союз?

А.В.: Это — очень многоаспектный вопрос. Если говорить кратко, то я думаю, здесь одно дело — массы, другое — политические лидеры, которым нужно как-то самоутвердиться. Этим объясняется во многом собственно и распад СССР — желанием растащить по национальным квартирам общее достояние.

Ю.М.: Андрей Вадимович! Вы работаете сейчас над решением всех этих проблем, и можно говорить о первых попытках построить концепцию всечеловечности. Вы предлагаете не возрождать былое (например, идею всеединства, разработанную в русской философии), а выстроить свою концепцию на новых основаниях, в т.ч. на базе логико-смыслового подхода, который, с моей точки зрения, очень подходит к анализу и конструированию всечеловеческого. Как Вы считаете, возможна ли этика всечеловечности? Получается, что нам нужна и философия всечеловечности, позволяющая по-новому взглянуть на диалог цивилизаций и возможности межнационального согласия внутри собственной страны? Наверное, об этом нужно вести разговор?

А.В.: Я не могу сказать, что у меня есть готовый ответ, готовая концепция, но что касается этики, то она должна учитывать фундаментальный факт, который я считаю доказанным и который невозможно опровергнуть. Он лежит и в основе моей интерпретации всечеловеческого. А именно — факт разнологичности культур. Это значит, что к проекту всечеловеческой (а не общечеловеческой) этики нельзя подходить с точки зрения фундаментальных категориальных структур, к которым привыкла европейская мысль: универсальный моральный субъект, универсализуемость этического императива, т.д. И дело не в признании или отрицании этих установок — дело в любом случае в их наличии, которое выдает изначальную, исходную привязанность только к одному варианту смыслополагания, к одному варианту субъект-предикатной логики. Так можно построить обще-, а не все-человеческую этику, систему ценностей и т.п. Но в таком случае это и будет европейской этикой, европейской системой ценностей, распространенной на весь мир и заявившей о своей непререкаемой универсальности.

А если мы хотим построить действительно все-человеческую этику, надо научиться работать с разными субъект-предикатными логиками, научиться видеть любую ситуацию в оптике разных способов смыслополагания. Это — серьезная работа, которую нужно делать. Нужно понять, как устроены собственные этические системы разных культур, не предполагать заранее, что мы непременно найдем в них «несомненные» для нас и представляющиеся нам безальтернативными основополагающие вещи, вроде «золотого правила» или чего-то еще. Так, в Средневековье люди везде

видели ангелов или чертей. Они их находили просто потому, что их искали. Так же и мы ищем что-то универсальное — и непременно его найдем. А все, что не подойдет под это, сочтем не заслуживающим внимания.

Это — универсалистский подход. А увидеть, как на самом деле устроена этика, система ценностей в других культурах, а уже потом и на основе этого собирать это во всечеловеческую систему — совсем другой подход. И это — большая теоретическая и практическая работа, некая программа действий.

Ю.М.: *По сути дела, это — то, чем мы уже начали заниматься в рамках научного направления «Российский проект цивилизационного развития».*

У меня появился еще один вопрос, который имеет непосредственное отношение к проблеме всечеловеческого. Речь идёт о «Центре философских коммуникаций», который недавно утверждён Ученым советом института. Несмотря на свой преимущественно научно-организационный статус, он может руководствоваться в своей деятельности концепцией всечеловеческого, что означало бы на практике принятие идей всех участников проекта, восприятие их как естественного единства, много-единого. По большому счету в качестве теоретической платформы Центра можно было бы взять сравнительную философию (и непосредственно — логико-смысловой подход), которая даёт ключ к тому, как относиться к идеям и людям, представляющим самые разные философские сообщества. И коммуникации с ними было бы правильно вести с позиции полилогичности. А как Вы представляете себе работу Центра? К сожалению, в Положении о центре не вошли многие содержательные идеи.

А.В.: В Положении фиксируются общие вещи. То, что ушло из первоначального проекта, может воплотиться в каких-то отдельных документах, когда Центр заработает в полную силу. И я думаю, что не будет ничего плохого, если Центр со временем подключится к международной деятельности. Но начинаем мы, конечно, с себя. Почему не попробовать отработать всероссийскую модель, построить философское пространство России как полицентричное? Исследовать идею всероссийского как всечеловеческого в приложении к России? Это и значит «начать с себя». Естественно, это не означает, что мы изолируемся или отгораживаемся от других философских традиций. Но все-таки наш первичный интерес, как и то, чем мы интересны для других, — это наши собственные проблемы. Потому что мы вряд ли интересны другим, если мы их просто пересказываем, — они о себе расскажут лучше, чем мы о них. А вот о России — здесь, наверное, совсем другое дело.

Я думаю, что философская проблематика, философское поле, избегая резких поворотов, постепенно обретёт вектор естественной ориентации на себя, на свои вопросы и их решение. Ведь мы существуем в обществе и для общества. И естественно, что люди хотят получить от нас ответы на какие-то свои вопросы. Поэтому, если Центр сможет как-то этому поспособствовать, налаживанию такой сети, коммуникации, ориентации, будет здорово. А дальше, если это пройдет хорошо, будет выход за пределы, контакты с зарубежными Центрами, тогда мы будем интересны для них как настоящая философия, занимающаяся подлинными философскими проблемами.

Ю.М.: *Насколько стоит ставить ограничения для так называемых самостоятельных философов? Вы знаете, что имеется масса людей, которая ходит вокруг института и предлагает почитать их толстые книги об устройстве мира. Будем ли мы специально отсекают эту категорию людей или стоит с ними терпеливо работать, перево-*

дять их в конструктивное русло, что потребует от нас дополнительных усилий, в т.ч. эмоциональных? Это вопрос для размышления.

Второй вопрос связан с территорией Центра. Она не должна, на мой взгляд, ограничиваться обычной комнатой или кабинетом. Мне представляется, что это должно быть что-то на подобии философской гостиной, о которой мы говорили с Вами в самом первом интервью. И именно там, при ней может существовать Центр, работающий постоянно в интерактивном режиме. Мне кажется, что одна из обязанностей Центра — продвигать наших сотрудников, прежде всего, тех, кто достиг определенных высот на профессиональном поприще. И творческий вечер или встреча с известным философом будут более востребованы, чем обычный семинар. К тому же это будет поучительно для молодых исследователей, которые только начинают свой путь в философии.

А.В.: То есть коммуникация начинается с Института, вокруг него.

Ю.М.: *Согласен. Вместе с тем появятся и новые формы философской деятельности.*

Андрей Вадимович! Большое спасибо за содержательный разговор. Мы завершили с Вами обсуждение темы «Философия в поисках смысла» и я надеюсь продолжить с Вами беседу о евразийском выборе России и других, не менее интересных проблемах, которыми Вы занимаетесь в последние годы.

ЛИТЕРАТУРА

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

BIBLIOGRAPHY

1. Reznik Yu.M. Fenomenologiya cheloveka. Bytie vozmozhnogo: monografiya. — M.: Kanon+, ROOI «Reabilitatsiya», 2017. — 632 s.
2. Smirnov A.V. Soznanie. Logika. Yazyk. Kultura. Smysl. — M.: Yazyki slavyanskoy kultury, 2015. — 712 s.
3. Smirnov A.V. Sobytie i veshchi. — M.: Yazyki slavyanskoy kultury, 2017. — 232 s.
4. Smirnov A.V. Logika smysla. Teoriya i ee prilozhenie k analizu klassicheskoy arabskoy filosofii i kultury. — M.: Yazyki slavyanskoy kultury, 2001. — 505 s.
5. Smirnov A.V. Logiko-smysloviye osnovaniya arabo-musulmanskoy kultury: semiotika i izobrazitelnoe iskusstvo. — M.: IF RAN, 2005. — 254 s.

Поступила в редакцию 20.06.2018 (№ 2286)