

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ

№ 1

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ
ИЗДАЕТСЯ С ИЮЛЯ 1947 ГОДА
ВЫХОДИТ ЕЖЕМЕСЯЧНО

2023

МОСКВА

СОДЕРЖАНИЕ

Философия и идеология

- А.А. Гусейнов** – Идеология в России: прошлое и настоящее..... 5
А.В. Рубцов – Идеология в России времени постмодерна..... 10

Философия, культура, общество

- А.В. Смирнов** – Границы философии..... 15
О.В. Головашина – Как память стала социальной?..... 29
А.О. Карпов – Прологомены исследовательского образования..... 40
Е.В. Косилова – Онтология музыкального смысла..... 52
М.А. Монин – Проблема смысла смерти в эпосе Дж.Р.Р. Толкина
«Властелин колец». Часть I. Издание «Властелина колец»
и его исторические обстоятельства..... 63
А.В. Карабыков – Докинз, мораль и религия. Часть I. Эволюция альтруизма..... 72

Философия и наука

- Б.И. Пружинин, Т.Г. Щедрина** – Играем в бисер?
О достоинстве идеи парадигмы..... 84
Е.В. Брызгалкина – Цифровая биоэтика: дисциплинарный статус
между традицией и вычислением..... 94
А.В. Баева – Трансформация научной объективности и научной самости:
особенности этико-эпистемологического режима цифровизации..... 104
Л.Г. Титаренко – Цифровизация обучения: восприятие студентами
дистанционного обучения и рисков..... 115

История философии

Н.В. Голик, А.В. Цыб – «Картезианский платонизм» Генри Мора и его переписка с Р. Декартом (1648–1649 гг.).....	125
О.Ю. Бахвалова, А.В. Цыб – Из переписки Г. Мора и Р. Декарта 1648–1649 гг.	136
Г. Мор – Первое письмо Г. Мора Р. Декарту. Схолии к ответу Р. Декарта на первое письмо Г. Мора / Пер. с лат. О.Ю. Бахваловой, А.В. Цыба.....	141
С.В. Пахомов – Сотериология индуистской тантрической садханы. Часть I.....	151
М.С. Коляда – Мудрость и мудрецы в «Собрании стародавних повестей».....	161
М.В. Бабкова, Н.Н. Трубникова – Жизнеописания монахов в японской буддийской словесности и «Собрание стародавних повестей».....	174

Из истории отечественной философской мысли

Т.Г. Скороходова – Раммохан Рай и Петр Чаадаев: философы на перекрестке культур Запада и Востока.....	186
А.Ю. Филиппов – Имяславские споры в формировании русской метафизики: В.Ф. Эрн и А.Ф. Лосев.....	198

Критика и библиография

С.А. Дубровская – ГЛАЗОВА Е.Ю. От философии к прозе. Ранний Пастернак.....	209
Указатель содержания журнала «Вопросы философии» за 2022 год.....	213
Contents.....	223

Границы философии*

© 2023 г. А.В. Смирнов

Институт философии РАН, Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: public@avsmirnov.info

Поступила 13.04.2022

Способность к целостности и связности предложено понимать как ключевую способность человеческого сознания. Она лишь отчасти роднит человека с животными (восприятие мира как упорядоченного множества вещей), вместе с тем принципиально отделяя его от них (речь и мышление как практика связности, укоренённая в способности к целостности). Обоснованы недостаточность трактовки языка и мышления как оперирования знаками и необходимость понимания речи и мышления как разворачивания связности. Универсальная для человека в своём неконкретизированном виде, способность к целостности и связности разворачивается всегда как вариант, когда задаются основания большой культуры, получающие осмысление в её философской традиции. Отмечены существенные вехи становления европейской философии, разрабатывавшей связность в её субстанциальном варианте, в учениях Платона и Аристотеля. Прослежено полагание связности в её процессуальном варианте, заложившее основы арабо-мусульманской парадоксы Ткаченко (невозможность концептуализировать какую-либо большую культуру средствами другой, инологичной большой культуры) и Жюльена (невозможность обосновать основания философской традиции средствами самой этой традиции). Показано, что разрешение обоих парадоксов возможно на путях развития логики смысла как работы с целостностью и связностью, преодолевающей ограниченность любой философской традиции её исходным кругом категорий и логических законов, конкретизирующих тот тип связности, что лежит в основании соответствующей большой культуры.

Ключевые слова: целостность, связность, логика смысла, большая культура, субстанциальное смыслополагание, процессуальное смыслополагание, парадокс Ткаченко, парадокс Жюльена.

DOI: 10.21146/0042-8744-2023-1-15-28

Цитирование: Смирнов А.В. Границы философии // Вопросы философии. 2023. № 1. С. 15–28.

* 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).

The Scope of Philosophy*

© 2023 Andrey V. Smirnov

*Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.*

E-mail: public@avsmirnov.info

Received 13.04.2022

The key feature of human consciousness is our ability to access and practice *svyaznost'* (coherence, connectivity) grounded in *tselostnost'* (wholeness). This ability is common to humans and animals in one of its aspects (comprehending the world as an order of things), though animals do not share its other core manifestations (coherent speech and thought as a practice of *svyaznost'*). The commonplace understanding of language as a sign system falls short of grasping the development of *svyaznost'* and therefore needs to be reconsidered. Though universal for humans in its unfolded state, *svyaznost'* ability may be practiced only in one the few variant versions and never as an invariant universal. Any of its variant versions lays down the foundations of one of the big cultures which are reflected upon in its philosophical tradition. Plato's and Aristotle's teachings mark major milestones of elaborating the substance version of *svyaznost'*. The foundations of Arab-Islamic big culture, its autochthonic philosophy included, were laid down by elaboration of the process version of *svyaznost'*. Tkachenko paradox (any big culture cannot be described and analyzed using the theoretical means of a different big culture) and Jullien paradox (foundations of any philosophical tradition cannot be grounded and justified by the means of that tradition) are analyzed. Only the logic of sense is capable of finding the way around both paradoxes by elaborating on *svyaznost'* and *tselostnost'* through their variant versions to escape the limits of the initial circle of logical laws and basic categories that form the basis of any philosophic tradition in this or that big culture.

Keywords: *Tselostnost'* (wholeness), *svyaznost'* (coherence, connectivity), logic of sense, big culture, substance sense-positing, process sense-positing, Tkachenko paradox, Jullien paradox.

DOI: 10.21146/0042-8744-2023-1-15-28

Citation: Smirnov, Andrey V. (2023) "The Scope of Philosophy", *Voprosy Filosofii*, Vol. 1 (2023), pp. 15–28.

Универсализм и рационализм – две отличительные черты философии. Хотя эта их способность выражать суть философии оспаривалась не раз, и прежде всего самими философами, в целом она остаётся признанной. Важно, что эти две черты идут рука об руку и характеризуют не только философию, но и друг друга, и именно во взаимном переплетении они выделяют философию в сравнении с прочими видами интеллектуальной и духовной деятельности. Наука рациональна, но не универсальна (нет науки Всего), религия универсальна, но не рациональна (нет религии без сверхрационального). Именно и только философия до конца, на сто процентов, и рациональна,

* The research was carried out with a financial support of the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation (Project "New tendencies of the humanities and social sciences development in the context of digitalization and new social problems and threats: interdisciplinary approach", Agreement No. 075-15-2020-798, inside number 13.1902.21.0022).

и универсальна. Философия говорит обо Всём, и говорит об этом именно и только рационально. «Обо Всём», конечно, не в смысле перечисления всего, а в смысле оснований Всего. Поэтому существует и философия науки, и философия религии. Однако до сих пор нет философии философии.

Это удивительно: занимаясь Всем с точки зрения оснований, выводя такие основания на свет и подвергая их критике, философия как будто забывает о самой себе, оставляя свои собственные основания вне поля зрения и уводя их за область внимательного разбора.

«Что-и-какое» философии

Словосочетание «философия философии» употребляется, хотя и не часто, в современной литературе. Оно оказывается, если судить по контекстам употребления, синонимичным вопросу «что такое философия?» [Свендсен 2018] или также термину «метафилософия» [Васильев 2019]. Выражение «философия философии» может подчёркивать утверждение о единственности подлинной философии, философии как таковой, как это имеет место, по мнению Д.Г. Рындина, у Мамардашвили [Рындин 2015, 97], или, напротив, указывать на принципиальную плюралистичность философии [Ойзерман 2008]. Но в любом случае речь идёт не об основаниях философии, не о том, *что* она такое; речь о том, *какова* она. Однако эти два вопроса: вопрос «что это такое?» и «каково оно?» – не тождественны, и ответить на второй, не ответив на первый, вряд ли возможно. Ведь отвечая на вопрос «что?», надо выстроить субъектность; отвечая на вопрос «какое?», надо эту субъектность оснастить предикатами. Говоря о том, «что такое философия», или же о «философии философии», или же о «метафилософии», философию оснащают предикатами, выясняя, какова она; но при этом сама «философия» предъявляется как нечто готовое и не нуждающееся в оправдании своей субъектности, своего «что».

Понятно, почему так происходит, откуда этот странный, постоянный сбой внимания, подмена вопроса. Рассуждая об основаниях чего бы то ни было, философ не становится ни физиком, ни биологом, ни – если продолжать эту линию – священником или верующим *постольку поскольку* говорит об основаниях этих областей знания и духовной деятельности именно как философ. Но тогда, чтобы так же рассуждать о философии, философ должен перестать быть философом! Он должен следовать императиву нулевой предвзятости: не имея ничего готового, отвлекаясь от всех философских инструментов, он должен стать демиургом философии и наблюдать её возникновение. Но тогда он – не философ, ведь философии только предстоит стать, её ещё нет: у неё пустая субъектность.

Выходит, чтобы выполнить свою главную задачу и показать основания философии, тем самым замкнув круг и выявив основания Всего, философ должен перестать быть философом. Это – очевидный парадокс: чтобы говорить о «что» философии, надо быть лишённым этого «что», а значит, не быть философом. Ведь если «что» философии не утрачено до того, как такой разговор начался, если субъектность философии уже наличествует, – тогда эта субъектность будет не выстраиваться, а, уже наличная, лишь обрастать предикатами, и разговор неизбежно пойдёт о «какая», а не о «что».

Парадоксы Ткаченко и Жюльена

Наш замечательный китаист и философ Г.А. Ткаченко (1947–2000) описал затруднение, с которым мы сталкиваемся при описании инокультурной традиции [Ткаченко 1995]. Культура представлена отдельными сегментами – феноменами, которые носят в нашем языке некое универсальное имя: музыка, литература, философия, право, этика, искусство и т.д. и т.п. Опознавая такого рода феномены в другой культуре – культуре, к которой мы не принадлежим, в которой не выросли, не социализировались и интуициями которой не обладаем, – мы неизбежно опираемся на опыт своей культуры,

которому придаём универсальный статус. Мы заранее знаем, «что» такое философия, литература, музыка (и т.д.) *вообще*, и нам остаётся только узнать, «каковы» они *в данном случае*. Это «что», субъектность, неизбежно полагается универсальной, тогда как «какое», предикат или группа предикатов, специфицирует эту универсальность.

Но при этом «какое» для всех выделяемых сегментов описываемой культуры будет одним и тем же. Если речь о китайской культуре, оно будет «китайским», если об арабской – «арабским» и т.д. Тогда во всех этих повторяющихся случаях мы встречаемся с неким устойчивым, а значит, с *субстанциальным* феноменом «китайскости», «арабскости», т.д. «Какое», призванное лишь специфицировать универсальный субъект (литература, искусство, т.д.), само – за счёт бесконечного повторения, а значит, *устойчивости*, начинает приобретать черты субъектности, черты «что». Ведь если смотреть «изнутри» китайской культуры как целого, то мы прежде всего как устойчивое и субстанциальное увидим именно «китайскость», и уже она будет специфицироваться как литература, искусство, философия и т.д. И тогда мы скажем: с чем бы мы ни имели дело в рамках данной культуры, мы всегда встречаем «китайскость», которая специфицируется как литература, живопись, музыка и т.д.

Субстанция и атрибут, универсальное и специфическое меняются местами. В зависимости от точки зрения: извне культуры или изнутри культуры – мы видим как универсальное либо литературу, живопись и т.д., либо китайскость, арабскость, индийскость и т.д. И чем более универсальным будет описание одного полюса такой пары, тем менее универсальным окажется описание второго: чем лучше мы схватываем универсальность «литературы», тем больше теряем именно её «китайскость», и наоборот.

Парадокс Ткаченко выступает в форме дополнительности универсального и специфического: мы теряем либо лицо описываемой культуры, либо предметный профиль и не можем удержать их одновременно. В общем виде его следует сформулировать как парадокс невозможности описать инологичную традицию средствами иными, нежели её собственные. Этот парадокс подсказывает, что проблема, возможно, кроется в использовании теоретического аппарата европейской философии (и в целом – европейского мышления). Да, этот аппарат претендует на универсальность; но чем подтверждается эта претензия? Чем она обоснована, кроме совсем уж беспомощного аргумента вроде «иногo языка у нас нет – давайте использовать этот», «иначе мы мыслить не умеем – значит, будем мыслить так, и только так»?

А в самом деле, *можно ли мыслить иначе?* Этот вопрос подводит нас к другому важнейшему парадоксу, который я называю парадоксом Жюльена. Он заключается в том, что предельные основания философской традиции не могут быть обоснованы в рамках самой этой традиции.

Этот парадокс фактически изложен (хотя и не сформулирован в том виде, в каком даю его я, как именно парадокс) уже в установочной работе большого французского философа и китаиста Ф. Жюльена «Стратегия смысла» [Jullien 1995; Жюльен 2001]. В этой книге определена и поставлена та гигантской важности проблема, о возможном подходе к решению которой автор говорит едва ли не во всех своих работах (например, [Жюльен 2015] и др.).

Жюльен утверждает: мы, европейцы, привыкли воспринимать основания своего мышления и своей культуры в модусе «иначе быть не может». Это мешает нам понять, что же на самом деле сделали греки, насколько *негарантированной* является Греция, насколько она оригинальна. Поэтому, говорит Жюльен, необходимо выстроить «другую точку зрения» (*un autre point de vue*), в которой не было бы ничего от греков. Чтобы понять самого себя, то есть понять собственные истоки и собственные основания, европейцу надо понять, что такое Греция на самом деле. Но Греция как основание европейского мышления не откроется европейцу, пока он не устранил эти основания из собственного мышления. – Но тогда как сохранить европейское мышление? и даже мышление вообще, если мы принимаем, что европейское мышление универсально как именно мышление?

Из этого вытекает, что, оставаясь в рамках европейской традиции, можно лишь выявить и принять её основания, но невозможно обосновать их. И это верно для любой традиции. Иначе, если бы мы утверждали, что это возможно, мы бы считали возможным подвиг барона Мюнхгаузена, который выдернул себя за волосы из болота, избежав верной гибели. В бинокль можно рассмотреть всё, кроме самого бинокля; философия способна критически разобрать основания всего, кроме оснований собственной критической способности; инструмент мышления невозможно изготовить с помощью него самого. И т.п.

Отсюда парадокс: основания философской традиции невозможно оправдать средствами самой этой традиции; и *если эта традиция действительно универсальна, если она задаёт инвариант человеческого мышления, то сделать это невозможно вообще*. Тогда европейская философия никогда не сможет выйти из тупика неоправданности собственных оснований, никогда не поймёт и не оправдает саму себя – а значит, никогда не станет настоящей философией. Это станет непреодолимой для неё границей.

Вот-универсализм и вот-рационализм

Парадоксы Ткаченко и Жюльена ставят под вопрос то, в чём сама европейская философия никогда не сомневается: универсальность её рационализма, или – что то же самое – рациональность её универсализма. Ни то, ни другое не обоснованы как таковые, как начало; они предъявлены. Универсализм предъявлен как предельный круг категорий, прежде всего – «бытие» (а также сущность, явление, идеальное, материальное, и т.п.): всё, о чём можно говорить, укладывается в эти категории и только благодаря этому становится предметом разговора. Рационализм предъявлен как предельные законы разума, которые невозможно нарушить. Это прежде всего – закон противоречия, охраняющий границы порядка и не дающий хаосу прорвать их; этот закон может работать, только если принять вместе с ним и закон тождества. То и другое: универсализм бытия и рациональность так предъявленной логики – неразъёмно сплавляются в законе сохранения: внешний мир, субстанциально (неуничтожимо) бытийствующий, равен сам себе, оставаясь тем же – хотя и всякий раз иначе, меняя формы и свои ипостаси.

Так конкретизировано «что-и-какое» европейской философии. Это значит, что рационализм-и-универсализм (будем писать так, через дефис, подчёркивая их взаимную переплетённость) предъявлены ею не как таковые, в чистом виде; они даны как конкретные, как вот-такие. Наша задача – понять, как они стали возможны: каков путь, который ведёт к ним?

Связность мира и связность самосознания

Каким условиям должно удовлетворять моё сознание (к чему оно должно быть способно), чтобы я видел мир так, как вижу – как связность, а не россыпь несвязанных пятен данных? Что совершает моё сознание, когда тело, начиная с рецепторов кожи и т.п., снабжает меня – моё сознание – данными? Почему эти данные не остаются «данными», когда бы они точно отображали мир, а обрабатываются столь сложно и причудливо, что в конце концов я вижу привычную «картинку» мира, которая не имеет ничего общего с сигналами, получаемыми от мира моим телом?

Способность *знать* мир обеспечивает преимущество в эволюционной гонке, поскольку даёт возможность действовать не через бездействие (положив бревно на дороге, ждать, когда бегущий заяц ударится в него лбом и потеряет сознание) и не в ответ на воздействие (больно – отдернуть руку), а по плану, предвидя результаты действия и выстраивая мир под свои потребности и нужды. Чтобы знать мир, мы должны уметь *собрать* множественность данных (качественные содержательные пятна) в единство вещи. Способность полагать *вещь* – первый шаг к нашей способности знать. Далее, мы должны уметь видеть и мыслить *изменение* вещи. И наконец – видеть и мыслить

связность мира и связность самосознания. Способность к связности – вот ключевая способность нашего, человеческого сознания, проявляющая себя на уровне восприятия мира (мы умеем собирать множество данных в системы вещей), обыденной речи (мы говорим связно, а не россыпью знаков), мышления (мы способны делать выводы, основываясь на связности) и самосознания (мы отвечаем за прошлое и планируем будущее, поскольку устанавливаем связность всех своих многообразных я как единственное и неумножаемое Я).

Это – неразвёрнутое описание ключевой способности нашего сознания – способности к связности, которая даёт нам возможность знать мир и строить своё поведение в мире. Осмысливая эту возможность, европейская философия разворачивает, предъявляет нашу способность к связности как вот-такую, в конкретной форме рационализма-и-универсализма. Так европейская философия даёт возможность знать мир как изменяющийся. Как именно она это делает? И можно ли делать *то же* самое – *иначе*?

Универсализм бытия: европейская конкретизация связности «что-и-какое»

Изменение, как его привык мыслить европейский ум, возможно как изменение только благодаря прежде него (логически прежде) полагаемому неизменному, иначе оно рассыпается на последовательность атомарных состояний, не связанных одно с другим. Мир может стать предметом знания только как изменяющийся, только как *то же иначе*: как тот же, но всякий раз иной, как удивительным образом сплавивший парменидовскую неуничтожимую тожесть своего бытия и гераклитовскую неостановимую инаковость своего становления и уничтожения. Чтобы не мочь войти в одну и ту же реку, надо прежде того (логически прежде) уже иметь «одну и ту же реку» – иначе утверждение о вечно обновляющейся «реке» не имеет смысла (поскольку нет «реки»), иначе нужно говорить об атомарных и не зависящих одна от другой конфигурациях водных масс, а не о каждом мгновение новой реке. Значит, надо уметь полагать «реку» как вещь, причем вещь неизменную. Платонизм столь надёжно встроен в европейское мышление и языковые практики, что его невозможно изъять, не разрушив само это мышление и способность говорить на языке: отказавшись от ставшего, неизменного бытия, предшествующего любым обновлениям (то есть от мира идей, предшествующего зыбкому материальному миру), мы откажемся от возможности говорить об этих изменениях – то есть, собственно, от возможности вообще говорить о мире. Изменение – это не просто обновление, но обновление-неизменного; можно сказать и так: изменение – это неизменность-и-обновление, где всё начинается с неизменности: она полагается первой.

Поэтому бытие, ставшее, неизменное, идея – не просто философское учение; это суть и стержень возможности говорить и мыслить, как эти две возможности открыты и развиты европейской философией и в целом – европейской культурой. Много говорили о том, что «бытие» как понятие подсказано древнегреческим языком. Однако гораздо важнее, что им подсказано бытие как подлинность и устойчивость вещи, обособывающая возможность говорить о ней как об изменяющейся. Не только этим языком, конечно, но и другими языками, которыми пользовалась и пользуется европейская большая культура. И подсказано оно не просто наличием слова или же корня, обросшего семейством слов; оно подсказано всей системой этих языков, раскрывающейся в языковых практиках. Мы и шагу не можем ступить, рта не можем раскрыть, не подтверждая своей приверженности платонизму.

Таким образом, универсализм, предъявляемый европейской философией, – это универсализм бытия. Но что такое само это «бытие», дальше (или глубже) которого философия не может заглянуть – потому что она тогда перестаёт быть философией, утрачивая свою рациональность и перемещаясь, намеренно или незаметно для себя, в религиозно-мистическую стихию? И если бытие действительно задаёт рамку и предел философствования и мышления (поскольку мышление – о бытии и мышление

бытия), то почему бытие то и дело оказывается в забвении, так что его надо какими-то специальными приёмами отыскивать, добываясь его открытости?

Предъявляя бытие как предельную рамку, европейская философия не умеет сказать, *что* оно такое. Субъектность бытия не даётся в руки – видимо, потому, что бытие служит принципом субъектности, само не обладая субъектностью. С одной стороны, согласно Логике Пор-Рояля, бытие – «самый общий из атрибутов» [Арно, Николь 1997, 89], поскольку предиктируется любому существу (Всё – бытие); а с другой – «*бытие* не есть реальный предикат» [Кант 1964, 521], поскольку никогда не задаёт «какое» в субъект-предикатной склейке (бытие – Ничто). Бытие, предельная категория, ускользает от осмысления: ни субъектность, ни предикатность бытия не могут быть предъявлены. Предел не может быть осмыслен так, как мы привыкли осмысливать всё, для чего он служит пределом. Обо всём, о чём мы умеем говорить, мы говорим как о «что-и-какое»; а о бытии так говорить не получается.

Бытие и «бытие» – не «что-и-какое», а *способ склейки «что» и «какое»*. Бытие по сути – это наше право поставить дефисы между «что» и «какое». Об этом праве не задумывались, полагая его гарантированным и инвариантным; потому и не видели необходимости его проблематизировать, что инвариантность его полагали гарантированной, равно как и само это право. Поэтому Кант говорит, что бытие – «только полагание вещи или некоторых определений само по себе», полагание субъекта самого по себе со всеми его предикатами [Кант 1964, 521], как если бы такое полагание было само собой разумеющимся. Но именно потому, что право поставить дефис между «что» и «какое» – это 1) проявление ключевой способности нашего сознания, способности к связности, и 2) такое проявление вариативно, – именно поэтому это прежде не замечавшееся право должно стать центром внимания.

Бытие принадлежит нам, а не миру, поскольку бытие – один из вариантов осуществления связности. Вариант, найденный греками и лёгший в основание европейской философии, европейского мышления и в целом – большой европейской культуры.

Как мыслить изменение? Открытие связности: Платон

Решение Платона – коренное решение европейского способа мыслить и в целом – с-мыслить: придавать, начиная с полагания вещи, смысл данным, которыми тело снабжает нас. Оно является коренным постольку, поскольку мыслить – значит полагать «что-и-какое», где «что» отвечает за неизменность, за бытие, тогда как «какое» превращает все перемены в обновления этого «что», а не в рассыпанное множество всякий раз новых атомарных вещей. Известное замечание Уайтхеда глубоко обосновано: открытый Платоном способ смыслополагания стал ключевым для развития европейской философии и мысли в целом. Так *Платон открывает связность*.

И закономерно, что именно у Платона ясно обозначено ускользание бытия. Бытие трансцендентно: будучи всеобщей рамкой и обосновывая возможность мыслить что-либо и говорить о чём бы то ни было, бытие оказывается вместе с тем вне нашего мира – того мира, о котором мы говорим. Это парадоксально: неизменность необходима именно для того, чтобы говорить об изменениях. Значит, неизменность должна быть встроена в вещи, иначе найденное решение окажется мнимым. Но как идея, то есть подлинность бытия данной вещи, оказывается соединена с материей; и что такое материя, не лежащая в основании подлинности вещи и тем не менее для этой подлинности, для бытия вещи, необходимая, – эти вопросы не получают ответа в платонизме, да и вряд ли могут получить. Ускользнувшее в горние выси бытие улизнуло из нашего мира; зато платоническая парадигматика иерархии двух миров оказалась удобной рамкой для европейской концептуализации христианства.

Идея даёт возможность установить *связность одной и той же вещи во времени*. Фиксируя бытие, идея вместе с тем фиксирует и неповторимую индивидуальность вещи, её собственную физиономию, ни к чему не сводимую. Каждая идея качественно своеобразна и неповторима, она пропитана содержательностью и без содержательности

невозможна. Таковы два неразрывных лика идеи: совершенной, крайней отвлечённости от конкретного содержания (бытие) – и углублённости в содержательную определённую (собственное лицо любой данной идеи). Только благодаря углублённости в конкретную, сочную содержательность идея способна выполнить потрясающую по своей глубине задачу: *собрать рассыпанность содержания в корзинку «вещи», взяв множественность содержаний как спектр изменения одной вещи.*

Так становится возможным мышление как собирание множественности, как полагание связности рассыпанного.

Язык как связность

Отмечу очень кратко, мимоходом, одно связанное с этим обстоятельство, крайне важное, требующее, однако, разговора совсем другого масштаба для своего подлинного раскрытия. Я имею в виду известную знаковую теорию языка. Ставшая популярной в прошлом веке на волне популярности семиотики, эта теория не имеет даже преимуществ простоты, поскольку представляет язык не в простом, а до крайности упрощённом виде, упуская его суть и сосредотачиваясь на второстепенном.

Философия Платона доводит до теоретического осознания, именно до рефлексии то, что до того в течение длительного времени обкатывалось и оттачивалось языком. Это – потрясающая возможность полагать связность (а не просто различие содержания). Полагать одну и ту же реку в безостановочном водном потоке. Полагать одного и того же человека в ни в чём не похожих младенце, юноше и старике. И так далее: полагать устойчивость в неустойчивом и полагать изменение благодаря неизменности. Язык предоставляет нам доступ к связности вещи. Так становится возможным мышление вещи, тогда как до того был уже возможен разговор о вещи. Здесь язык вплетён, по выражению С.Ю. Бородая, в нашу когнитивную архитектуру [Бородай 2020, 566], он служит таким же каналом смыслополагания, как рефлексивное мышление.

Но связность – никак не знак и в принципе не может быть понята как знак. Связность и есть само мышление, в языке – встроенное в языковую стихию и неотрефлексированное, в философии – выводимое на поверхность и представляемое взору. Но знак не есть само мышление, он всегда требует внешнего ему интерпретатора. Сказать, что язык – система знаков, значит ничего не объяснить, а лишь заменить одно неизвестное на другое. Если мы не знаем, как работает язык и почему он способен сообщать нам что-то, зачем он вообще нужен как отдельная, особая система сообщения, то, указав на его знаковую природу, что мы объясняем? – ведь знак, а тем более система знаков всегда требуют расшифровки, как любой код требует раскодировщика. Знак или код сам по себе бессмыслен, смысл ему придаёт тот, кто его воспринимает как именно знак или же интерпретирует как код. Но тогда подлинная проблема – в том, как действует интерпретатор: без него «знак» или «код» – пустой звук. Среди людей обнажённые в улыбке зубы – знак дружелюбия, а среди зверей – знак агрессии. Но обнажение зубов само по себе ничего не значит, его воспринимает как знак и придаёт ему значение интерпретатор.

Животные, безусловно, способны использовать знаки и сигналы; но суть человеческого языка, встраивающая его именно в человеческую когнитивную архитектуру и неразрывно сплавляющая его с мышлением, – в установлении связности, а вовсе не только в обозначении. Человеческий язык способен, конечно же, обозначать; но именно человеческий язык способен устанавливать связность. Установление связности – общее для человеческого языка и мышления свойство смыслополагания: и язык, и мышление осмысливают (а не просто обозначают).

Открытие целостности: Аристотель

Связность бытия-и-обновления, то есть изменение, устанавливается благодаря содержательности, вложенной в идею. Каждая из идей Платона – ключ к связности, но связности самой себя (идеи), собственного движения в мире. А можно ли говорить

о связности разных идей? Что в содержательности от бытия и что от обновления? Ответ на эти вопросы нашёл Аристотель, открывший предикацию благодаря открытию целостности.

Предикационная связность возможна только благодаря целостности. Способность полагать целостность обеспечивает связность нашего полагания мира, нашей речи и самосознания. Способность к целостности – не что-то иное, нежели способность к связности: одно проявляется как другое, через другое и благодаря другому. Целостность в том её варианте, который открыт греками, возможна благодаря пространственной интуиции (об этом ниже).

Как и в случае открытия связности Платоном, целостность открыта Аристотелем, во-первых, после её «обкатки» языком (хотя в языке она гораздо менее ясно выражена, нежели связность) и, во-вторых, открыта фактически, как основание построения метафизики и логики, но не отрефлектирована как таковая – как именно целостность.

Теоретически открыв предикацию, Аристотель показал, как содержательность связана не только с бытием, но и с обновлением. Разделив категории на две большие группы, группу субстанции и группу акциденций, Стагирит показал, как возможна связность обновления и бытия: как может оказаться, что одно и то же (субстанция, бытие, неизменность) предстаёт как постоянно новое (смена акциденций субстанции), то есть как непрестанное изменение. Так Аристотель показал, что изменение может мыслиться только как *то же иначе*. Он открыл универсальный «механизм» европейского мышления, дав субстанциалистскую трактовку *то же иначе*.

Открытие субстанции как высшей категории решило проблему связности вещей, не поставленную по-настоящему в платонизме и оставшуюся нерешённой в неоплатонизме. Все вещи, то есть всё, что способно изменяться, суть субстанции, и эта базовая, исходная содержательность обосновывает связность мира как собрания субстанциальных вещей. Теперь мы можем связно мыслить мир – как прежде умели связно говорить о мире. Способность, неотрефлектированно данная языком, была теоретически обоснована и осмыслена философией. Связность бытия-и-обновления, то есть изменение, и связность бытия как такового (бытие субстанциально) и обновления как такового (смена акциденций: движение к бытию или от бытия, становление и разрушение) обеспечены одним и тем же механизмом – механизмом предикации.

Пространственная интерпретация целостности и связности

Так закладываются те основания, о которых говорит Жюльен: так греческая философия дала европейской традиции обосновывающий её вариант «что-и-какое», вариант устройства связности, лежащий в основании полагания вещи, мира как системы вещей и мышления изменения как *то же иначе* каждой вещи и систем вещей. В основании этого типа связности лежит пространственная интуиция, обеспечивающая неразъёмное и одновременно неслиянное единство-и-множественность субъекта и предиката.

Эта интуиция, обеспечивающая возможность предикации и в целом – связности, открыта, и давно, самой европейской традицией, хотя и не осмыслена как таковая – как именно интуиция целостности и связности. Она обосновывает понимание того, что такое бытие («бытие» перестаёт быть загадкой) и почему закон противоречия и закон сохранения императивны для субстанциального мышления (подробнее см.: [Смирнов 2021, 42–51]). Исходный круг базовых категорий и логических законов – те самые основания, которые, по слову Жюльена, заложили греки, – служит первым шагом смыслополагания и *целиком* разъясняется и обосновывается пространственной интуицией связности.

Так разрешается парадокс Жюльена: мы видим, откуда берутся основания европейской философии и почему они именно таковы, какими их заложили греки.

Процессуальный вариант целостности и связности

Нам остаётся сказать о том, как может быть решена задача Жюльена – выстроить «другую точку зрения»; иными словами, как закладываются основания *другой*, инологичной традиции философии и в целом – традиции мышления. Так мы узнаём, как можно решить парадокс Ткаченко и получить в своё распоряжение адекватные средства концептуализации инологичной традиции мысли – те, что предоставляет нам она сама. Ведь тогда мы сможем, выстраивая её (этой традиции) точку зрения с самого начала, понять, как заложены её основания и каков смысл её (а не нашего) теоретико-категориального аппарата.

Что нужно для этого сделать? *То же*, что мы делали, выясняя основания европейской традиции, – но сделать это *иначе*. Основания смыслополагания выступают в неразвёрнутом виде как способность к связности (ключевая способность человеческого сознания), разворачиваясь всякий раз как вариант, выступающий для других вариантов как *то же иначе*.

Значит, нам надо пройти *те же* шаги: 1) выявить исходную интуицию связности; 2) понять, как задаётся «что-и-какое» на основе этой интуиции; 3) развернуть исходный круг категорий и логических законов; и 4) «далее – везде»: развернуть смыслополагание так, как оно разворачивается в открытой нами другой (нежели привычная) логике смысла, сверяя шаги по архиву той большой культуры, которая уже исторически прошла этот путь, и дополняя – где необходимо – этот большой текст. Выстраивая «другую точку зрения», мы должны пройти *те же* шаги – но пройти их *иначе*.

Начало этой работе положено в ряде публикаций моих коллег и моих. Интуиция протекания, точно выраженная А. Бергсоном [Смирнов 2021, 64–66] и отражённая в самой арабо-мусульманской традиции (например, у ат-Тафтазани; см.: [Там же, 62–64]), обосновывает картину мира, систему категорий и логику, где первоосновным выступает действие, а не субстанция. Здесь действие – первая действительность, и здесь нельзя пересечь границ действия и его утверждённости – а не субстанции и её бытия. Следить за разворачиванием смыслополагания на основе этой интуиции и, в частности, за выстраиванием теоретического мышления, включая строгое логическое доказательство, – увлекательная, хотя и невероятно сложная работа. Работа с *основаниями смыслополагания*.

Действие протекает между инициатором (действователем) и воспринимающим (претерпевающим). Протекание действия зафиксировано между этими двумя сторонами и в силу этого неизменно. Смыслополагание (восприятие мира, язык и мышление), разворачивающее интуицию целостности как протекания, обнаруживает неизменность как фиксированность действия. Тогда обновление – это смена либо действующего, либо претерпевающего. И если знать мир можно как изменение, то есть неизменность-и-обновление, то в данном случае знать мир – это знать закономерность протекания всех действий между их иницирующим началом и воспринимающей стороной при обновлении претерпевающего и/или действующего.

Так конституируется действие как «что-и-какое». «Что» действия (его неизменность) получает качественную определённость (возможность обновления) с двух своих сторон: со стороны действующего и со стороны претерпевающего, выступающих как его «какое». Так закладывается возможность знать мир как изменяющийся: как неизменные действия, протекающие между новыми действующими и претерпевающими.

Мы можем видеть мир, говорить о нём и мыслить его как «что-и-какое» (но никогда не как чистое «что» или чистое «какое»). Это одинаково верно и для субстанциальной логики смыслополагания, и для процессуальной; но разворачивается это одно и *то же* положение взаимно *иначе* в двух логиках. Процессуальный взгляд – взгляд, разворачивающий интуицию протекания, – видит мир, говорит о нём и мыслит его как собрание действий, каждое из которых протекает между инициатором и воспринимающим. Тогда объяснить мир – значит, во-первых, увидеть и описать его как совокупность действий, а во-вторых, для каждого действия определить две его стороны, иницирующую и воспринимающую.

Для процессуального взгляда неизменность мира – это неизменность действий. В этом, наверное, наибольший контраст привычному в рамках субстанциального взгляда словоупотреблению, который привык связывать неизменность с субстанциальностью, а обновление субстанций называть словом «процесс». Об этом – то, что называется «философия процесса» (process philosophy) [Rescher 2000]: Гераклит, Бергсон, Уайтхед – обычно упоминаемые в этом контексте имена. Эта путаница названий не должна сбивать нас с толку, коль скоро мы понимаем, о чём идёт речь. Выстроить процессуальный взгляд как другую точку зрения можно только с самого начала, и выстроить его как *то же иначе* для привычного европейцу субстанциального, в рамках которого и на основе которого выстраивается process philosophy. Ключевой вопрос: будет ли задана неизменность как неизменность протекания, неизменность действия? обновление – как обновление действия? и изменение – как неизменность действия при его обновлении? Если да, то мы выполним задачу Жюльена и построим другую (относительно европейской) точку зрения – ту, в которой действительно нет ничего от греков. Изменение всегда, в неразвёрнутом виде, – это обновление «какое» для неизменных «что»; здесь оно разворачивается как обновление претерпевающих и/или действующих для неизменных действий.

Так задаётся изменение, то есть неизменность-и-обновление, для каждого «что-и-какое» мира и всего мира в целом, когда взгляд изначально сосредоточен на действии. Пара «явное-скрытое» (*захир-батин*) служит целям категориального осмысления такого взгляда и задаёт стиль теоретизирования. Эта пара имеет собственное значение в каждой из теоретических областей, где она употребляется, которое обнаруживает общее происхождение. Исходной моделью служит парадигма действия с неразъёмностью трёх её составляющих. Явным и скрытым может быть и действователь, и претерпевающее, но главное, что между ними протекает действие и что оба необходимы для такого протекания. Понятия задаются по этой тройственной модели. Например, в исламской этике «по поступок» (*'амал*) – это безостановочное протекание между внутренним намерением (*ниййа*) и внешним действием (*фи'л*). Исключительно и целиком логико-смысловыми чертами этой модели определены такие принципиальные положения исламской этики, как всегда-совместность намерения и действия (намерение не может предшествовать действию, действие без намерения, даже самое невинное, сурово осуждается как ненадлежащее); ясное различие поступка и действия; извинимость прерывания действия по не зависящим от человека причинам и неизвинимость порчи намерения и т.д. Именно формирование и внедрение этой модели как ведущей и преимущественной, как ценностно безусловной составляет основную мировоззренческо-нравственную и психологическую революцию, совершённую исламом, наряду с утверждением единственности Действителя (об этом ниже); оба этих переворота совершены в рамках процессуального мышления и не будут уловлены в их подлинном значении мышлением субстанциальным. Место намерения в этой модели могут занимать природные предрасположенности-нравы (*ахлак*) или состояния-порывы души (*ахвал*), но смысл и логика функционирования этих категорий по-прежнему полностью определяются этой моделью. Точно так же логико-смысловыми неотъемлемыми от этой модели «явное-скрытое» свойствами объясняется тот факт, что арабская языковедческая теория не считает слово знаком: знаковая теория языка здесь была бы невозможна. И т.д.

Так задаётся связность одной вещи, взятой как протекание действия. Удивительным свойством действия, на которое не обращают внимания в ареале субстанциального мышления, но которое имеет решающее значение для мышления процессуального, служит тот факт, что действия могут сцепляться своими «концами» в цепочку за счёт того, что претерпевающее одного действия выступает как действователь другого. Отметим в скобках, что здесь не соблюдается закон тождества (равно как не действует правило транзитивности), но это несоблюдение не только не ведёт к неустойчивости логического результата, но, напротив, даёт возможность построить строгое доказательство [Смирнов 2021, 167–215]. Смысл этого доказательства заключается в том,

что *устойчивость (неизменность) действия действующего сохраняется при обновлении претерпевающего*: процессуальный силлогизм построен целиком в презумпциях процессуальной логики и с использованием её ресурсов.

Ключевым вопросом процессуальной метафизики является вопрос о количестве действующих: наивно-языковое приписывание действия многим якобы-действующим (камень падает, стрела летит, река течёт и т.д.) оказывается логически и метафизически ничтожным. Обсуждение этого вопроса – основная и теоретически плодотворная линия автохтонной метафизики (мутазилиты, суфии) и вероучения. Смысл этой метафизики и логику её развития, вплоть до положения о двойном действующем любого действия у Ибн Араби, равно как смысл вероучительных споров и теорий, можно понять, только основываясь на логико-смысловых закономерностях: для взгляда, определённого субстанциальным мировоззрением и логикой, они попросту не видны, остаются в зоне слепого пятна. Понять, что это означает для методологии сравнительных исследований, в том числе в области историко-философского востоковедения, и какова цена тезиса о «философии как таковой», в каком бы виде этот тезис ни выступал: заявляется ли он с гегелевской прямолинейностью, прячется ли под обложкой университетского учебника, на которой написано «Философия», или выступает в сверхсовременном облике «межкультурной философии», суть одна: попытка подогнать любое содержание под европейскую субстанциальную логику смыслополагания, а не открыть собственную логику смыслополагания изучаемых западных культур.

Вторая из двух метакатегориальных пар, «корень-ветвь» (*'асл-фар'*), служит неконкретизированным, неразвёрнутым выражением собирания неограниченно многих действий в пучок, восходящий к единственному действующему и способный бесконечно разветвляться. Как модель осмысления она действует, как и пара «явное-скрытое», фактически во всех областях арабо-мусульманской теоретической культуры, собирая множество действий в один упорядоченный пучок, способный продолжаться (разветвляться) и так наращивать свою сложность. Для этой модели собирания множественности в единство не имеет значения принцип непротиворечия между ветвями, зато существенен принцип возведения любой ветви к корню. Так собирается в одну исламскую культуру та невероятная пестрота мусульманства, доходящая до прямых взаимоисключающих противоречий, о которой пишет Ш. Ахмед [Ahmed 2016]: здесь ветви ощущают своё единство как возведение каждой из них к корню, и именно подтверждение такой укоренённости удостоверяет принадлежность к одной исламской культуре (а не причастность к чему-то общему: ценностям, правам человека, универсальной этике или чему-то ещё), несмотря ни на какие противоречия, сколь бы острыми они ни были. И т.д.: чтобы описать все примеры действия этой модели, нужна книга или несколько.

Так мы начинаем выстраивать другую точку зрения в её собственных категориях и исходя из её логики и смысла, не привнося ничего «от греков», как выразился Жюльен. То же касается и арабского языка: он также нуждается в том, чтобы быть описан в собственных терминах и собственной логике, а не в логике и терминах западной лингвистики, претендующей на универсальность. Эта наука рассматривает язык как знаковую систему, а значит (поскольку язык прежде всего – связность), по умолчанию привносит те представления о связности и её законах, что характерны для субстанциального мышления и языков, к этому типу мышления приспособленных. Именно здесь «ломается» описание: западная лингвистика нуждается в неимоверном количестве гипотез *ad hoc*, чтобы залатать дыры в описании, вызванные расхождением принципов связности в описываемом языке и в языке описания. Логико-смысловое описание арабского языка, учитывающее опыт арабской языковедческой традиции и схватывающее принцип процессуальной связности, хорошим выражением которой служит арабский язык, начато мною и нуждается в продолжении и развитии. Исходная категория фонетико-фонематического описания (*харф*), принципы словообразования и словоизменения, способ построения высказывания (*джумла*), связочная функция – вот самый начальный список участков логико-смыслового описания арабского языка, за которыми последует открытие новых.

За этим следует развёрнутое описание различных сегментов вербальной и невербальной культуры, основывающееся на достигнутом и использующее выстроенный изнутри культуры категориальный аппарат.

Так разрешается парадокс Жюльена – так выстраивается «другая точка зрения» как разработка отдельного варианта связности на основе особой интуиции целостности с самого начала: мы узнаём, каковы основания данной философской традиции и в целом – данной большой культуры. Так разрешается парадокс Ткаченко: мы получаем адекватные средства описания данной большой культуры и её философской традиции «изнутри», её собственным теоретическим языком.

Способность к связности, укоренённая в целостности, – ключевая способность человеческого сознания. Мы проследили её разворачивание в двух вариантах, субстанциальном и процессуальном, задающих два типа рациональности, два способа осмысления мира, два пути практикования способности к связности. Впереди – разработка ещё двух способов смыслополагания, лежащих в основании большой индийской (южноазиатской) и китайской (дальневосточной) культур.

Связность вариативна, в том числе – связность «что» и «какое», подлежащего и сказуемого высказывания. Способность к такой связности Кант называл способностью суждения. Он считал её инвариантной и, следовательно, не дающей априорных законов [Кант 1966, 107–108, 174–181]. Но это неверно: способ связывания «что» и «какое» в неразъёмное «что-и-какое», способ полагания вещи и способ полагания суждения (того и другого, а не только второго) – вариативны, и эта вариативность составляет область априорных законов, которые уже открыты и которые ещё предстоит найти и исследовать. Мы обнаружим, что чистое знание возможно не только как всеобщее, а суждение – не только как подведение особенного под всеобщее.

Философия и логика смысла

Философия может оставаться в своих границах, не пересекая их и не заглядывая в основание своих оснований; не разрешая парадоксы Ткаченко и Жюльена. Это касается любой философии – европейской или иной.

Философия не будет иметь границ – если она поднимется до уровня логики смысла. Логике смысла в подлинном значении – как логике смыслополагания (не в том, какой придавал этому выражению Делёз). Иначе говоря, логики смыслополагания, логики связности, раскрывающей варианты логико-содержательной соотносённости (базовой категориальной и логической оснастки любой философской и мыслительной традиции). Логика смысла и есть та самая загадочная «не-философия», о которой говорили Делёз и Ларюэль: место, где берёт начало философия, но где философии ещё нет [Жеримов 2022]. Философия как логика смысла, или логика смыслополагания, способна заглянуть туда, куда не заглядывает никакая традиционная философия (философия, ограниченная рамками своей традиции), – туда, где берёт начало человеческое сознание как способность к связности.

Источнику – *Primary Sources and Translations*

Арно, Николь 1997 – Арно А., Николь П. Логика, или Искусство мыслить / Пер. В.П. Гайдамака. 2-е изд. М.: Наука, 1997 (Arnauld, Antoine, Nicole, Pierre, *La Logique, ou L'Art de penser, contenant outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles, propres à former le jugement*, Russian Translation).

Кант 1964 – Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения. В 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964 (Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Russian Translation).

Кант 1966 – Кант И. Первое введение в критику способности суждения; Критика способности суждения // Кант И. Сочинения. В 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 101–527 (Kant, Immanuel, *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft; Kritik der Urteilskraft*, Russian Translation).

Ссылки – References in Russian

- Бородай 2020 – *Бородай С.Ю.* Язык и познание: Введение в пострелятивизм / Отв. ред. В.А. Лекторский, А.В. Смирнов. М.: ООО «Садра»: ЯСК, 2020.
- Васильев 2019 – *Васильев В.В.* Метафилософия: история и перспективы // Эпистемология и философия науки. 2019. Т. 56. № 2. С. 6–18.
- Жюльен 2001 – *Жюльен Ф.* Путь к цели: в обход или напрямик (стратегия смысла в Китае и Греции). М.: Московский философский фонд, 2001.
- Жюльен 2015 – *Жюльен Ф.* Великий образ не имеет формы, или Через живопись – к не-объекту. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015.
- Керимов 2022 – *Керимов Т.Х.* Не-философия и пределы философии: Ж. Делёз и Ф. Ларюэль // Философский журнал. 2022. Т. 15. № 2. С. 64–79.
- Ойзерман 2008 – *Ойзерман Т.И.* Философия философии // Философский журнал. 2008. Т. 1. № 1. С. 6–13.
- Рындин 2015 – *Рындин Д.Г.* М.К. Мамардашвили: история философии и событие мысли // История философии: история или философия? Алёшинские чтения – 2015 / Отв. ред. Т.А. Шиян. М.: РГГУ, 2015. С. 95–99.
- Свендсен 2018 – *Свендсен Л.* Философия философии. М.: Прогресс-Традиция, 2018.
- Смирнов 2021 – *Смирнов А.В.* Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. М.: ЯСК, 2021.
- Ткаченко 1995 – *Ткаченко Г.А.* К проблеме построения языка описания культур Востока (и Запада) // Историко-философский ежегодник 1994. М.: Наука, 1995. С. 361–364.

References

- Ahmed, Shahab (2016) *What is Islam? The Importance of Being Islamic*, Princeton University Press, Princeton, Oxford.
- Boroday, Sergey (2020) *Language and Cognition: an Introduction to Post-relativism*, ed. V. Lektorsky, A. Smirnov, Sadra, YaSK, Moscow (in Russian).
- Jullien, François (1995) *Le Détour et l'Accès. Stratégies du Sens en Chine, en Grèce*, Grasset, Paris (Russian Translation 2001).
- Jullien, François (2003) *La Grande Image n'a pas de Forme, ou, Du Non-objet par la Peinture*, Seuil, Paris (Russian Translation 2015).
- Kerimov, Tapdyg (2022) "Non-philosophy and the Limits of Philosophy: G. Deleuze and F. Laruelle", *Filosofskii zhurnal*, Vol. 15, No. 2, pp. 64–79 (in Russian).
- Oyzerman, Teodor (2008) "Philosophy of the Philosophy", *Filosofskii zhurnal*, Vol. 1, No. 1, pp. 6–13 (in Russian).
- Rescher, Nicholas (2000) *Process Philosophy. A Survey of Basic Issues*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.
- Ryndin, Dmitri (2015) "Mamardashvili: History of Philosophy and an Event of Thought", *History of Philosophy: History or Philosophy? Aleshin Scientific Conference 2015*, RSUH, Moscow, pp. 95–99 (in Russian).
- Smirnov, Andrey (2021) *Logic of Sense as a Philosophy of Mind*, YaSK, Moscow (in Russian)
- Svendsen, Lars (2004) *Hva er filosofi*, Universitetsforlaget (Russian Translation 2017).
- Tkachenko, Grigori (1995) "Reconsidering the Issue of Language Fit to Describe the Cultures of the East (and of the West)", *History of Philosophy Yearbook 1994*, Nauka, Moscow, pp. 361–364 (in Russian).
- Vasilyev, Vadim (2019) "Metaphilosophy: History and Future", *Epistemology & Philosophy of Science*, Vol. 56, No. 2, pp. 6–18 (in Russian).

Сведения об авторе

СМИРНОВ Андрей Вадимович – доктор философских наук, академик РАН, главный научный сотрудник Института философии РАН.

Author's Information

SMIRNOV Andrey V. – DSc in Philosophy, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Main Research Fellow of the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.