

ПРОБЛЕМА ЕДИНСТВА КУЛЬТУРЫ В ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

Как возможно помыслить единство (в том числе единство культуры), если разнообразие вариантов дано нам в отсутствие очевидных инвариантов? Если классическая западноевропейская философская традиция учит нас любой вариант рассматривать именно и прежде всего как вариант некоего инварианта? Можно ли найти/построить версию такого понимания единства, которое было бы способно включить в себя множественное?

Ю.М.Лотман отмечал: «Семиотическое пространство предстает перед нами как многослойное пересечение различных текстов, вместе складывающихся в определенный пласт, со сложными внутренними соотношениями, разной степенью переводимости и пространствами непереводаемости. Под этим пластом расположен пласт “реальности” – той реальности, которая организована разнообразными языками и находится с ними в иерархии соотнесенностей, оба эти пласта вместе образуют семиотику культуры. За пределами семиотики культуры лежит реальность, находящаяся вне пределов языка»¹. Причем соотнесения этих пластов остаются совершенно нетривиальными. «Таким образом, мир семиозиса не замкнут фатальным образом в себе: он образует сложную структуру, которая всё время “играет” с внележащим ему пространством, то втягивая его в себя, то выбрасывая в него свои уже использованные и потерявшие семиотическую активность элементы»².

Как же можно охватить это многообразие? Для подступа к некоторому ответу, притом такому, который соблюдал бы соответствие способа размышления и предметности мысли, необходимо рассмотреть различные имеющиеся позиции и концепции. Поэтому понадобится, по примеру Ю.С.Степанова, использовать «много цитат: мы хотели, как того требует исторический метод, чтобы звучали голоса самих участников историко-культурного процесса – мыслителей и поэтов. Кто-нибудь может спросить: но где же голос автора? Это то же самое, что требовать голоса дирижера в опере среди голосов солистов. Роль автора, как и роль дирижера, не в этом»³.

Фрагментарность и мозаичность культуры

Полагание относительной автономности или даже абсолютной изолированности каждого отдельного социокультурного ареала по любым измерениям, казалось бы, совершенно отрицает общекультурное единство, утверждая, напротив, принципиальную фрагментарность и мозаичность⁴ различнейших

¹ Лотман Ю.М. Культура и взрыв. М., 1992. С. 42.

² Там же. С. 43.

³ Степанов Ю.С. Язык и метод. М., 1998. С. 179.

⁴ «Монолитность всякой культуры – иллюзия. Восемнадцатый век кажется нам очень законченной, выразительной и монолитной культурой. Только специалисты помнят, что в этом веке для одного читателя существовало только рококо, а для другого – новомодный

компонентов. Действительно, об этом свидетельствуют на первый взгляд и афористический стиль письма Ницше, переполненный мифологическими символами, странными персонажами, необычными сценическими сюжетами, и как бы случайное эпизодически-ассоциативное построение текста у Пруста, представляющее поток сознания, и концепции локально-региональных культур–цивилизаций Данилевского, Шпенглера, Тойнби, и гипотеза лингвистической относительности Сепира–Уорфа и т. д., и т. п. И одновременно эти же примеры самым парадоксальным образом подтверждают и единство культуры, поскольку неявно предполагают так или иначе возможность непрерывной процедуры–стратегии чтения–восприятия–интерпретации⁵, стягивающей и связывающей все разрозненные элементы. Социокультурные инварианты, транснациональные универсалии, разнообразно представленные и варьирующиеся в локальных цивилизациях и культурах, как раз и обеспечивают средства и способы перевода, перекодирования, трансляции, переинтерпретации, взаимосвязь и взаимовлияние соответствующих смыслов, текстов, сообщений, структур и традиций. Несопоставимость и несоизмеримость различных образов, картин мира преодолевается путем адаптирующего (и тем самым искажающего) проецирования, переноса оригинального содержания в иную смысловую среду, в чужую категориальную сетку. Своего рода интерференция разных подходов, взглядов порождает новые смыслы, пересечение различных социокультурных эстафет приносит открытия, неожиданные идеи.

Попытки концептуального отрицания единства мира при ближайшем рассмотрении оказываются отрицанием только вульгарно-натуралистического или классически монистического его понимания, рассматривающего мир как монолитную глыбу субстанции, поскольку всё равно нечто утверждает неизбежно о подразумеваемом мире в целом. Аналогично дело обстоит и с единством культуры, попытки отрицания которого тоже отрицают только определенное прямолинейно-монотонное ее понимание, трактующее культуру как нечто однородное и по большому счету неизменное, ибо концепции автономных и локальных культур–цивилизаций предполагают как минимум автора, способного их все обозреть и увидеть в их различии сходство. Таким образом, любое гипотетическое отрицание единства мира неизбежно предполагает во всяком случае неявную возможность говорить, тем не менее, обо всем мире в целом и сразу (пусть даже отрицая его единство), – что будет представлять некоторую форму перформативного противоречия. В этом смысле уместно охарактеризовать такие попытки фактически как способ утверждения негативного единства мира (наряду с позитивным и в противовес ему) – по продуктивной модели построения негативной (апофатической)

Руссо, а третий еще не шел дальше Вергилия и Корнеля, а четвертый упивался лубочной “синей библиотекой”, – а многие совмещали и одно, и другое, и третье. Такая же живучая иллюзия, что в русском “серебряном веке” все только и читали что Блока: ничего подобного, все читали стихи из журнала “Нива”. Наверное, лучше сказать, что мозаичность – дело дистанции: изблизи она режет глаз безобразными контрастами, а издали сливается в ровный колорит, как у пуантилистов» (*Гаспаров М.Л.* Историзм, массовая культура и наш завтрашний день // *Вестн. истории, литературы, искусства.* Т. 1. М., 2005. С. 28–29).

⁵ Независимо от поставленных целей и достигнутых результатов интерпретативные механизмы не могут не продолжать действовать: «Как можно утверждать, что миры разобщены, если перевод является самой сутью установления отношений между ними? Как можно говорить, что миры разобщены, если мы не перестаем их объединять? Сама антропология... принимает участие в этой работе по установлению отношений, составлению каталогов и музеев, направлению миссий, организации экспедиций и опросов, созданию карт, анкет и баз данных» (*Латур Б.* Нового времени не было. СПб., 2006. С. 190).

теологии или негативной антропологии⁶, которые демонстрируют действенность продолжения и развития соответствующей дисциплины посредством разворачивания негативных утверждений или отрицаний.

Неустранимое классифицирование–фрагментирование мира, встроенное в любую языковую систему, хотя и рассекает мир на отдельные части–элементы, тем не менее, позволяет посредством особого комбинирования конструировать практически любые тексты, выражать и строгие концептуальные теории, и прихотливо-вычурные свободные эссе-настроения, причем естественный язык сам по себе становится носителем определенной целостной картины мира. Недаром Лакофф специально подчеркивает: «Изменить само понятие категории – значит изменить не только наше понятие о разуме, но также наше понимание мира. Категории есть категории *вещей*. Поскольку мы понимаем мир не только в терминах индивидуальных вещей, но также в терминах *категорий*, мы склонны приписывать этим категориям реальное существование. У нас есть категории для биологических видов, физических субстанций, артефактов, разновидностей цвета, родственников, эмоций и даже категории предложений, слов и значений. У нас есть категории для всего, о чем мы можем думать. Изменить само понятие *категории* значит изменить наше понимание мира. На карту поставлена вся наша картина мира – от того, что такое биологические виды... до того, что такое слово»⁷.

Претендуя на максимально широкий охват реальности, мировосприятие формирует соответствующий, как бы псевдоограниченный образ-сферу, задающую замкнутые, содержательно непреодолимые границы⁸ и одновременно поддерживающую неизбежную иллюзию собственной полноты и непрерывности. Вместе с тем в основаниях культуры обнаруживаются наиболее общие, универсальные мировоззренческие категориальные схематизации, постоянно воспроизводящиеся в том или ином виде, поскольку неразрывно сцеплены с деятельностью субъекта, схватывающего предметность в параметризациях пространства, времени, движения, вещи, свойства, отношения и т. д., и т. п. Изучая соответствующие зависимости, Бурдьё пришел к таким выводам: «Если объективные отношения сил стремятся воспроизвести себя в том видении социального мира, которое постоянно включено в эти отношения, то, значит, принципы, структурирующие это видение мира, коренятся в объективных структурах социального мира, а отношения силы также представлены в сознании в форме категорий восприятия этих отношений... Действительно, эта работа по выработке категорий – экспликации и классификации – ведется непрерывно, в каждый момент обыденного существования, вследствие той борьбы, которая сталкивает агентов, имеющих различные ощущения социального мира и позиции в этом мире, различную социальную идентичность, при помощи всевозможного рода формул: хороших или плохих заявлений, благословений или проклятий, злословий или похвал, поздравлений, славословий, комплиментов или оскорблений, упреков, критики, обвинений, клеветы и т. п. Неслучайно *kategorothai*, от которого происходят категории и категоремы, означает “обвинить публично”»⁹.

⁶ Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии // Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. М., 1994. С. 200. Ср.: Чечулин А.В. Негативная антропология. СПб., 1999.

⁷ Лакофф Д. Женщины, огонь и опасные вещи. М., 2004. С. 24.

⁸ См. например: Ильин В.В. Философия и научный метод // Методологические проблемы научно-технического прогресса. М., 1987.

⁹ Бурдьё П. Социальное пространство и генезис «классов» // Бурдьё П. Социология социального пространства. М.–СПб., 2007. С. 23–24.

Другой, в некотором смысле противоположный пример: апофеозом претендующего на универсальность воинствующего регионализма предстает европоцентризм – ценностная и идеологическая позиция, ставящая в центр любого восприятия и представления Европу в качестве олицетворения всей цивилизации и культуры Запада¹⁰. Восходящее к античности прямое провозглашение превосходства европейского человека как цивилизованного и культурного в противопоставлении всем остальным людям как варварам и дикарям практически перестало употребляться к середине XX в. из-за массивной концептуальной критики, развернувшейся вследствие кризисных тенденций в западных обществах, распространения философско-культурологических, востоковедческих и социально-антропологических исследований, а также глобального расширения межкультурных и межкультурных взаимодействий. Более изощренная современная версия европоцентризма (действующая чаще всего как неявная или даже неосознаваемая предпосылка) берет Европу за точку отсчета и главный критерий, но демонстрирует столь ценимые на Западе нейтральность и объективность, предлагая сравнивать достижения разных социумов в экономике, науке, технике, технологии и выводя их соответствующую роль в мировой истории по европейским канонам и образцам или же по результатам конкурентной геополитической борьбы, ориентированной на победу – в выбранном европейцами прогрессе¹¹. Преодоление европоцентризма возможно, по-видимому, только на путях детрансцендентализации и отказа от свойственных западноевропейской философской традиции жестких бинарных оппозиций – в контексте преодоления логоцентризма¹² и антропоцентризма¹³ в целом. Например, исламский макрокультурный ареал «сложен множеством культур, обнаруживающих вместе с тем свое единство... Этот ареал равновелик европейскому макрокультурному ареалу. Не в том смысле, что “суммы” культуры (как бы такие суммы ни понимались), “произведенные” Европой и исламским миром, равны... Равновеликость двух макрокультурных ареалов... означает, что каждый из них обладает *своим* способом выстраивания собственного организма. Такой способ выстраивания тела культуры (духовных и материальных благ, сказали бы одни, текстов культуры, сказали бы другие) я и называю *способом смыслополагания*», – пишет А.В.Смирнов¹⁴.

Регионализация и универсализация

Исходя из перспективы рассмотрения единства культуры в контексте его взаимосвязи с единством мира, необходимость чего востребована последовательным проведением разработанных и принятых современной философией

¹⁰ Ср.: Amin S. L'eurocentrisme. Critique d'une ideologie. P., 1988.

¹¹ См.: Саид Э. Ориентализм. М., 2006.

¹² Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000.

¹³ Нельзя не отметить, что – парадоксальным образом – явно сформулированный и осмысленный антропный принцип позволил, проясняя место человека в мире и положение его в космосе, значительно ограничить действие неосознанно предполагаемых и, соответственно, совершенно незаметных антропоцентристских установок. См.: Балашов Ю.В. Антропные аргументы в современной космологии // Вопр. философии. 1988. № 7.

¹⁴ Смирнов А.В. Смыслополагание и инаковость культур // Россия и мусульманский мир: Инаковость как проблема. М., 2010. С. 19.

принципов постнеклассического¹⁵ мышления, приходится признать также необходимость обеспечить совмещение и охват в рамках единой концепции не только комплексов многочисленных виртуальных миров, но также и многообразия разнообразных социокультурных множественностей как компонентов некоторой связной целостности. «Сам мир культуры был изобретен человеком как такой мир, через который человек становится человеком»¹⁶. Регионализация и универсализация выступают как две взаимосвязанные тенденции эволюции нелокальных и нелокализуемых исчерпывающим образом паттернов интерактивной коммуникации, остающейся условием возможности для воспроизведения внутренней связности любых социокультурных организмов. Поскольку концептуализация единства культуры как комплекса отдельных, относительно автономных социокультурных компонентов осуществляется посредством схватывания их взаимодействия, причем такие компоненты проявляют в этом процессе свою неустранимую телесность и перформативность, отсылающую неизбежно к целостному разнообразию предположительно внешнего мира, постольку тем самым реализуется и демонстрируется взаимосвязь единства мира и единства культуры.

Поскольку мир чрезвычайно велик и разнообразен, постольку любые человеческие попытки его воспринять дают нам только набор некоторых весьма ограниченных образов мира, которые каким-то способом нужно совместить. Например, по модели известной древней восточной притчи – распространённой в различных вариантах в индуизме и джайнизме, буддизме и суфизме, а также в более современных стихотворных версиях Дж.Г.Сакса и С.Я.Маршака («Ученый спор») – о слоне и слепцах, пытающихся познать его ощупыванием и сравнивающих его то со столбом (нога), то с опахалом (ухо), то с трубой (хобот)¹⁷. Ведь – очевидно для тех, кто видел слона целиком, – ошибались персонажи этой притчи в том, что (некритично) принимали часть за целое, но вовсе не в том, что они ощутили. Применительно к миру это означает, что (несмотря на крайне различные его трактовки в различных концепциях) не стоит полагать, что речь идет о разных вещах – и даже не столько потому, что теории омонимии весьма проблематичны¹⁸, сколько

¹⁵ Здесь и далее мы опираемся на концепцию постнеклассики, предложенную Степиным для науки (См.: *Степин В.С.* Становление идеалов и норм постнеклассической науки // Проблемы методологии постнеклассической науки. М., 1992; *Его же.* Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различения // Постнеклассика: философия, наука, культура. СПб., 2009) и адаптированную нами для философии (См.: *Кузнецов В.Ю.* Сдвиг от классики к неклассике и наращивание порядков рефлексии в философии // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 2008. № 1).

¹⁶ *Мамардашвили М.К.* Введение в философию // *Мамардашвили М.К.* Необходимость себя. М., 1996. С. 71.

¹⁷ Джалал ад-дин Руми (у которого, правда, слона в темноте ощупывают зрячие) отмечает: «И так каждый, потрогав одну часть, [потом] понимал его как ее, где бы ни услышал [о слоне]. Из-за места, куда они смотрели, слова их стали противоречивыми», а чуть ниже призывает: «О ты, на корабле тела отправившийся в сон, ты видел воду, смотри же на воду воды!» (*Руми, Джалал ад-дин Мухаммад.* Разногласие относительно формы слона // *Руми, Джалал ад-дин Мухаммад.* Маснави-йи ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). Третий дафтар (байты 1–4810). СПб., 2010. С. 89).

¹⁸ Что весьма наглядно показали Лакофф и Джонсон на примере исследования метафор: «Насколько мы знаем, никто *открыто* не придерживается позиции омонимии в сильном смысле, согласно которой концепты, выраженные одним и тем же словом (как два смысла слова *buttness* или множество смыслов, связанных с предлогом *in*), независимы и не имеют значимых взаимосвязей. Те, кто придерживается концепции омонимии, стремятся причислить себя к сторонникам омонимии в слабом смысле. В рамках последней взаимозависимость, наблюдаемая между концептами, и их взаимосвязь объясняются сходством, которое внутренне присуще самому концепту. Однако, насколько мы знаем, никто не пытался

потому, что мимо мира просто невозможно промахнуться (и попасть куда-то еще), хотя вполне можно (точнее, нельзя не) воспринять мир только частично, в том или ином определенном ракурсе и/или аспекте.

Поскольку у нас предположительно нет возможности непосредственно воспринимать мир как он есть «на самом деле», помимо каких бы то ни было чувств и культурных форм (а если бы такая возможность у нас была, тогда нам не нужна была бы никакая философия), постольку остается использовать максимальным образом всё имеющееся многообразие. Во всем разнообразии своих вариантов, компонентов, ракурсов и аспектов единство мира выражается и отображается с наибольшей возможной полнотой только в единстве человеческой культуры¹⁹ посредством всей совокупности дополняющих друг друга воззрений, концепций, стратегий и дискурсов. Хотя соответствующие описания и представления мира могут оцениваться по-разному (в зависимости от конкретных задач в разных ситуациях), в философских целях максимально всестороннего рассмотрения и понимания мира приходится учитывать всё многообразие несовместимых и взаимоисключающих подходов, высвечивающих различные стороны, срезы, ракурсы и аспекты мира.

Принцип дополнительности

Разнообразные взгляды, позиции, теории и концепции могут дополнять друг друга не потому, что легко и просто совмещаются друг с другом или непосредственно продолжают друг друга применительно к разным областям мира. Наоборот, они взаимоисключают друг друга – и именно поэтому способны выступать как взаимодополнительные. Дополнительность должна пониматься тут как некоторый принципиально неклассический методологический принцип²⁰, выдвинутый и разработанный первоначально в рамках кван-

детально разработать теорию сходства, которая бы работала на таком широком языковом материале, который мы обсудили. Хотя на словах все теоретики омонимии отстаивают слабую версию, на практике, похоже, существуют только теории омонимии в сильном смысле, так как никто не пытался дать исчерпывающее описание понятия сходства, необходимого для функционирования слабой версии теории» (*Лакофф Д., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем. М., 2004. С. 146–147*).

- ¹⁹ Культура здесь понимается в максимально широком безоценочном смысле как все то, что создано человеком. Ср.: «Культура – это всё, т. е. вся совокупность проявлений человеческого мышления и деятельности. ...Культура – это специфически человеческий способ бытия» (*Пелипенко А.А., Яковенко И.Г. Культура как система. М., 1998. С. 7*).

И в этом смысле, противостоя номинально природе как всему остальному (предположительно внешнему и только открываемому человеком), культура тем не менее парадоксальным образом включает и природу – постольку поскольку освоение и представление человеком природы (в том числе и в качестве объективно и независимо от человека существующей) ведется и осуществляется так или иначе всё равно неизбежно культурными средствами и способами.

- ²⁰ «Это – принцип дополнительности, сформулированный Нильсом Бором в квантовой механике... а затем перенесенный на любое научное описание» (*Руднев В. Прочь от реальности. М., 2000. С. 9*). Ср.: «Классическая логика оказывается недостаточной для описания внешнего мира. Пытаясь это осмыслить философски, Бор сформулировал свой знаменитый принцип дополнительности, согласно которому для воспроизведения в знаковой системе целостного явления необходимы взаимоисключающие, дополнительные классы понятий» (*Налимов В.В. Вероятностная модель языка. М., 1979. С. 102*). «Недостаток информации компенсируется ее стереоскопичностью – возможностью получить совершенно иную проекцию той же реальности, перевод ее на совершенно другой язык» (*Лотман Ю.М. Феномен культуры // Лотман Ю.М. Избр. ст.: в 3 т. Т. 1. Таллинн, 1992. С. 45*).

товой механики²¹, но находящий всё более широкое применение²² по мере распространения и утверждения неклассических предпосылок, установок и допущений применительно к ситуациям, которые классическими средствами описать невозможно. Так, например, невозможно ограничиться описанием только волновых или только корпускулярных свойств электрона, хотя два этих описания исключают друг друга, поэтому приходится рассматривать их как взаимодополнительные, т. е. полагать, что только совокупность и тех, и других описаний может дать нам адекватное представление об электроны, который в разных ситуациях способен проявлять различные типы свойств. Аналогично, на примере социальных эстафет М.А.Розов демонстрирует проявление таких же эффектов. «Имея образцы и действуя соответствующим образом, мы не можем зафиксировать правило нашего действия, т. е. содержание образцов, ибо этого содержания просто нет, оно объективно не определено. А при попытке предусмотреть все возможные вариации и сформулировать общее правило действия, мы не можем предъявить образец реализации этого правила, ибо оно в принципе нереализуемо. ... Описание содержания образцов и описание соответствующих эстафетных структур взаимодополнительны... Поскольку эстафеты – это базовый механизм социальной памяти, то можно говорить о дополнительности при описании содержания и строения социальной памяти... Принцип дополнительности позволяет подойти с единой точки зрения к большому количеству, казалось бы, разнородных проблем, с которыми мы сталкиваемся в разных областях гуманитарного знания»²³.

Парадоксальным образом единство культуры объясняет и ее взаимодействие с природой. Различение искусственного и естественного – одна из фундаментальных бинарных оппозиций классической философии (восходящая к Платону, но наиболее отчетливо сформулированная в Новое время), которая противопоставляет культурное/цивилизационное (придуманное и специально сделанное человеком) природному (существующему независимо от человека и только найденному, открытому им)²⁴.

²¹ См.: Алексеев И.С. Концепция дополнительности. Историко-методологический анализ. М., 1978.

²² Хоружий отмечает, что не-философия (НФ) Ларюэля «решает не “научные”, а исключительно философские задачи, точнее даже сказать внутри-философские, и привлечение науки целиком этим задачам подчинено. В соответствии с такой установкой, НФ берет некий удобный ей условный образ квантовой механики, условную “квантовую науку” – и использует ее как источник метафор и вольных интуиций, как *sui generis фонд альтернативных философии содержаний*. И эти метафоры и интуиции оказываются эффективны для истинных целей НФ – для расширения философского пространства за пределы собственно философии, в Не-Философию. Естественно также, что для таких целей достаточна и даже предпочтительна вовсе не настоящая квантовая механика как цельный, не допускающий произвольного обращения дискурс со своим уставом, а только отдельные выхваченные ресурсы квантовой механики – отдельные понятия, парадигмы, факты, законы, как то корпускулярно-волновой дуализм, соотношения неопределенности Гейзенберга... При этом, привлекая все эти содержания, НФ толкует и переинтерпретирует их совершенно по-своему, отнюдь не сверяя и не соотнося своего толкования с исходной наукой, откуда они берутся» (Хоружий С.С. Контексты проекта не-философии. URL: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/08/hor_ne-philosophy.pdf).

²³ Розов М.А. Теория социальных эстафет и проблемы эпистемологии. Смоленск, 2006. С. 205.

²⁴ См.: Рорти Р. Релятивизм: найденное и сделанное // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. М., 1997. Ср.: «Достаточно комплексные системы способны применять различение системы и окружающего мира также и к самим себе. Но это возможно лишь в том случае, если для этого они проводят собственную операцию, в ходе которой и осуществляется это самоприменение. Другими словами, они способны отличать себя самих от их окружающего мира, но это осуществляется лишь как внутрисистемная операция» (Луман Н. Общество как социальная система. М., 2004. С. 66–67).

Продуктивность этого приема демонстрируется систематическим различием искусственных и естественных: языка, классификации, отбора, освещения, питания, рельефа, материала; выделение естественных религии, установки, теологии, права, монополии, как и искусственного интеллекта имплицитно предполагает наличие или, по крайней мере, возможность соответствующей оппозиции. Однако подобное противопоставление не является абсолютным и универсальным: в мистических и религиозно-теологических концепциях, например, естественному противопоставляется сверхъестественное, т. е. надприродное, трансцендентное (боги, демоны, духи, Абсолют, высшие силы, могущественные существа и т. п.). А поскольку человек, не являясь богом, не может сотворить что-то из ничего, постольку всё искусственное представляет собой не что иное, как естественное, в той или иной степени преобразованное, причем опять-таки с помощью естественных процессов, происходящих по естественным законам. Поэтому для внешнего наблюдателя (не встроенного в контекст деятельности) совершенно неочевидно отличие искусственных артефактов от естественных объектов. Возможно, именно этим объясняется астросоциологический парадокс (так называемый феномен «Молчания Космоса/Вселенной») – отсутствие наблюдаемых сигналов от внеземных цивилизаций и/или признаков астроинженерной деятельности («космического чуда»), несмотря на многолетние попытки их обнаружить в рамках реализации программы Ceti/SETI (**Communication with/Search of Extraterrestrial Intelligence**)²⁵.

Современные мыслители если и не отказываются²⁶ от жесткого противопоставления искусственного и естественного, природы и культуры, то предлагают рассматривать их как гипотетические полюса более или менее непрерывного континуума²⁷ или достаточно условной шкалы²⁸, ибо все возможные образования в этом смысле синтетичны²⁹ и даже природа воспринимается с помощью социокультурных средств³⁰. И наоборот, сторонники современного натурализма тоже стремятся преодолеть эту дихотомическую оппозицию: «То, что культура – природный факт, просто означает, что она составляет часть видовой биологической идентичности человека. Из этого не вытекает никакой редукционистской установки с моей стороны, а стало быть, это не обязывает меня сводить культуру к какому-либо *другому* аспекту человеческой биологии (таким, например, как борьба за выживание, приспособление и т. д.). Фактически в такой дефляционистской перспективе *различие* “природы” и “культуры” и не является *оппозицией*: оно не служит для противопоставления двух областей бытия, то есть не функционирует как онтологи-

²⁵ См.: Рубцов В.В., Урсул А.Д. Проблема внеземных цивилизаций. Кишинев, 1987.

²⁶ «Неужели мы так и будем считать универсальным противопоставление природы и культуры...? <...> Будем ли мы и дальше забывать, что сами выковали эту оппозицию в условиях нашей жизни, и выковали достаточно поздно? ...Надо ли по-прежнему разделять мир надвое, опираясь на ту культуру, что ограничена во времени и пространстве?» (Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры. М., 2012. С. 118–119).

²⁷ «...Расположение сознания и его образований мы должны представлять в измерении, которое я и называл неразделимым континуумом “бытия–сознания”» (Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. М., 2004. С. 89).

²⁸ «...Это скольжение, начинающееся с крайних точек и идущее к центру и дальше вниз, заставляющее вращаться и объекты и субъекты вокруг практики квазиобъектов и медиаторов» (Латур Б. Нового времени не было. С. 149).

²⁹ Ср.: Аркадьев М.А. Конфликт ноосферы и жизни // Ноосфера и художественное творчество. М., 1991.

³⁰ См.: Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М., 1995.

ческая категоризация, позволяющая полагать онтический разрыв. Оно всего лишь выражает (смутно) различие между тем, что относится к соматической и экзосоматической сфере, то есть отсылает к проблеме стратификации человеческой реальности»³¹.

Доминионы культуры

Среди всех сфер и областей культуры имеет смысл выделить пять доминионов³² – философию, науку, религию, искусство и мистику³³ – по критерию охвата каждым из них всего мира в целом, хотя и своим собственным способом в своем специфическом ракурсе, и построения своими собственными характерными средствами соответствующей картины мира³⁴. Любой целостный компонент любого доминиона обладает аналогичной способностью³⁵ – скажем, структурализм как направление философии тоже описывает весь мир, хотя и иначе, чем физика, буддизм или поэзия. Каждый из доминионов (в своих компонентах) отображает тогда не только сам мир, но и все остальные доминионы с их своеобразными картинами мира. Поскольку других средств восприятия и освоения мира у нас нет, ничего другого, помимо доминионов и их картин, мы увидеть не в состоянии, подобно тому как не можем предположительно выпрыгнуть из собственного тела, чтобы помимо наших органов чувств разглядеть, как там всё обстоит на самом деле (а если бы могли – тогда, конечно, никакая философия, да и культура в целом нам была бы совершенно не нужна)³⁶.

³¹ Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности. М., 2010. С. 189.

³² Доминионами (англ. dominion, от лат. dominium – владение) исторически назывались фактически независимые государства в составе Британской империи (позднее – в составе Британского Содружества), равные по статусу и никоим образом не подчинённые одно другому ни в одном из аспектов своей внутренней или внешней политики. Термин «доминионы культуры» ввел К.А.Свасьян (См.: *Свасьян К.А.* Проблема символа в современной философии. Критика и анализ. М., 2010), используя его, правда, скорее как синоним для «сфер» и «областей» культуры.

³³ Причем принципиальной особенностью такого выделения будет отсутствие какого-либо общего основания или универсального фундамента (какой вводится, например, в марксистском учении о так называемых «формах общественного сознания»), что позволяет избежать жесткой редукции и дает возможность отчетливо поставить вопрос о специфике отдельных доминионов (культура в данном случае выступает простой внешней рамкой указания на общий горизонт, который образует полная совокупность соответствующих сфер и областей).

³⁴ Ср. с кардинальными способами или видами мышления и действия, которые выделяет Андре Мерсье (*Мерсье А.* Философия и наука // Хрестоматия по философии / Сост. П.В.Алексеев. М., 2005. С. 233–234).

³⁵ А.В.Смирнов, например, настаивает на необходимости понимать каждую «восточную культуру как целостность, включающую язык, литературу, историю, религию, доктрину, право, общественную мысль, философию, искусство (разумеется, выделение таких сфер может быть различным, но важна именно целостность)» (*Смирнов А.В.* Смыслополагание... С. 18).

³⁶ Ср.: «Здесь очерчивается пространство, каждая частичка которого есть место дифференциации, точка зрения на целое, пытающаяся восстановить это целое полностью, но под специфическим углом зрения. Эти пучки представлений, организующих огромное количество одновременно связанных и субъективных видений мира, являются для социолога совершенно отдельным объектом исследования. И действительно, социальные особенности (singularités) являются носителями видений мира только потому, что эти видения объективно составляют часть их собственного утверждения в социальном мире, которому они принадлежат» (*Карсенти Б.* Социология в пространстве точек зрения // S/L'98. Поэтика и политика. М.–СПб., 1999. С. 271).

Подобным образом стоило бы, скорее всего, расположить и зеркальные³⁷ поверхности всех разновидностей культуры – не в виде запутанного лабиринта с разветвляющимися коридорами, убегающими в разные стороны, а в виде просторного зала: тогда можно ожидать³⁸ проявления своего рода голографического изображения как результата интерференции отблесков соответствующих ячеисто-мозаичных структур. Аналогичные эффекты подмечал и Мамардашвили: «...Есть социальная система, представляющая собой множество каких-то элементов, есть многообразие ее отражений или отображений, поскольку объекты самих этих систем (или “субъекты” этих систем) есть субъекты, наделенные сознанием, т. е. отражениями состояний самой системы, элементами которой они являются. Значит, мы имеем не просто систему многообразия отражений, а мы имеем такое многообразие отражений, которые являются элементами самой же системы, которые, в свою очередь, порождают многообразие. Здесь очень сложно обстоит дело с теорией множеств, которая явно здесь будет неприменима. Элементы из многообразия отображений, входящие в саму же систему, отображаемую многообразием отображений, порождают еще, в свою очередь, многообразие отображений»³⁹. Изоляция, установление барьеров, наоборот, только мешают и пониманию, и развитию культурных феноменов.

Взаимное отображение доминионов культуры

Среди всего разнообразия многообразных эффектов взаимосвязи единства мира и единства культуры представляются особенно важными (по своему эвристическому и продуктивному потенциалу) те, которые вызываются и производятся посредством взаимного отображения и проецирования друг на друга всех сфер, областей и доминионов культуры. Ведь их ценность заключается не столько в том, что они уже актуально в себе содержат и непосредственно собой представляют, сколько в их способности предоставлять специфические средства и способы видения⁴⁰, своеобразную оптику рассмотрения, позволяющие разглядеть то, чего иначе не было бы видно⁴¹, в том числе и друг в друге. Применительно к проблеме единства

³⁷ В смысле отображения ими мира. Ср.: *Порти Р.* Релятивизм: найденное и сделанное // *Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст.* М., 1997.

³⁸ Если удастся так настроить всю систему, чтобы разные отображения друг друга не экранировали.

³⁹ *Мамардашвили М.К.* Классический и неклассический идеалы рациональности. С. 61. Подобным образом Бахтин характеризует полифонию Достоевского: «Перед Достоевским разворачивается не мир объектов, освещенный и упорядоченный его монологической мыслью, но мир взаимно освещающихся сознаний, мир сопряженных смысловых человеческих установок» (*Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского // *Бахтин М.М.* Собр. соч.: в 7 т. Т. 6. М., 2002. С. 110).

⁴⁰ Ср.: «Не только мир является миром лишь постольку, поскольку он получает языковое выражение, – но подлинное бытие языка в том только и состоит, что в нем выражается мир» (*Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. М., 1988. С. 513).

⁴¹ Например, «наука есть нечто такое, посредством чего мы впервые что-то можем испытать, чего не могли бы испытать без науки, и что является таким же источником опыта, как наши ощущения. Ведь сказать, что наука для опыта, означает ввести особые источники опыта. Не теорию или чистые суждения, а источники опыта. Иначе говоря, Кант предполагал существование при этом каких-то особых вещей, которые могут производить опыт, но которые не рождены природой и не являются органами нашего физиологического и психического устройства» (*Мамардашвили М.К.* Органы онтологии // *Мамардашвили М.К.* Необходимость себя. М., 1996. С. 294).

мира это означает, что как раз доминионы, поскольку они способны выразить и отобразить весь мир в целом (включая и друг друга, что как раз и обеспечивает единство культуры), оказываются наиболее показательными (при всей условности их выделения), хотя культура, конечно, их совокупностью не исчерпывается. Концептуализируя соответствующие взаимодействия, философия из своей собственной перспективы и своими собственными средствами демонстрирует, что благодаря высоким уровням собственной рефлексивности сама должна и может ограничивать свои собственные претензии на привилегированный статус среди других доминионов, которые выражают и отображают мир (и друг друга) иными способами. «Нефилософское, возможно, располагается в самом сердце философии, еще глубже, чем сама философия, и означает, что философия не может быть понята одним лишь философско-концептуальным способом, что в сущности своей она обращается и к нефилософам»⁴².

Однако именно философия, благодаря своей рефлексивности и посредством своих гибких концептуальных инструментов, способна в своем поле и пространстве не только выразить и отобразить другие доминионы, но и смоделировать их взаимные отображения друг в друге. Тем самым философия как бы включает в себя, в свое внутреннее единство (соразмерное, конечно, единству каждого другого доминиона), не поглощая их и не редуцируя их к чему бы то ни было, все остальные (предположительно располагающиеся вовне ее) доминионы, а также – в той или иной степени – другие сферы и области культуры, дисциплины и т. д.⁴³ «Требование описывать внесистемное наталкивается на значительные трудности методического характера. С одной стороны, внесистемное в принципе ускользает от аналитической мысли, с другой – самый процесс описания с неизбежностью превращает его в факт системы. Таким образом, формулируя требование включить в область структурных описаний обволакивающий структуру внесистемный материал, мы, казалось бы, полагаем возможным невозможное. Дело, однако, предстанет перед нами в несколько другом свете, если мы вспомним, что внесистемное отнюдь не синоним хаотического. Внесистемное – понятие, дополнительное к системному. Каждое из них получает полноту значений лишь во взаимной соотнесенности, а совсем не как изолированная данность»⁴⁴.

⁴² Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М., 2009. С. 50.

Одну из самых интересных попыток в современной философии предпринял Франсуа Ларюэль: он обращается к некоторой Всецелости, которую характеризует как «нефилософскую» и, странным образом, «научную» и в которой коренится «философское решение». Такая Всецелость напоминает Спинозу. См.: *Laruelle F. Philosophie et non-philosophie. Liège-Bruxelles, 1989.*

⁴³ «Все эти дисциплины, без которых нам не обойтись, расположены тем не менее в одной и той же области, причем расположены перед лицом философии как таковой, состоят в прямом отношении к ней, каким бы образом ни определять это отношение подробнее. Интернациональная ситуация... есть одновременно ситуация философии как таковой. Называть ли это исторической ситуацией, или эпохой в истории бытия, или как-нибудь еще, остается неизменным то, что каждое из названных понятий, привлекаемых для определения и обозначения этой ситуации, соответствует философскому или, если хотите, метафилософскому жесту, но ни в коем случае не может принадлежать одной области знания, той или иной гуманитарной, общественной науке: социологии, лингвистике, истории, политологии, техноэкономике, политической экономике, взятым в специальном смысле, какими бы они ни были» (*Деррида Ж. Национальность и философский национализм // Деррида Ж. Позиции. М., 2007. С. 134.*)

⁴⁴ Лотман Ю.М. Динамическая модель семиотической системы // Лотман Ю.М. Избр. ст.: в 3 т. Т. 1. Таллинн, 1992. С. 93. Ср.: Шушарина О.П. Диалектика единства системности и несистемности // Филос. науки. 1983. № 2.

Проследить, как конкретно происходит подобное проецирование, и продемонстрировать, какие эффекты вызывают соответствующие взаимные отображения различных доминионов культуры, можно на нескольких парадигмальных примерах, весьма наглядных и показательных, которые стали уже хрестоматийными.

Обсуждая взаимодействие философии и искусства, Сурио среди прочих типов их отношений выделяет, в частности, спекулятивное отношение, понимаемое как «место, которое, поразмыслив, философ отвел в своей философии (или в философии в целом, как он ее понимает) размышлению об искусстве»⁴⁵. Иными словами, поскольку философия (в виде той или иной фундаментальной и претендующей на универсальность концепции) подвергается рассмотрению всё в мире, постольку охватывает в том числе и искусство; причем получившаяся в результате конкретная философия искусства (или эстетика как философская дисциплина) занимает в общей композиции всей концепции (или в соответствующей дисциплинарной матрице) вполне определенное положение. Однако Сурио такой констатацией не ограничивается и обращает внимание на более глубокий эффект: «...Явная эстетика, которой философ удовлетворяет в архитектурном решении требования этого спекулятивного отношения, часто представляется чем-то незначительным в сравнении со скрытой эстетикой, которую можно извлечь из изучения его произведений, что, впрочем, является трудной операцией, иногда рискованной, но всегда сулящей успех»⁴⁶. И чуть далее поясняет на конкретном примере: «Самое важное, что есть в эстетике Канта, – это тот способ, которым она внедрилась в его систему; это органическая и функциональная роль, которую она здесь выполняет; это потребность, которую он почувствовал в некий момент своего философского развития, рассмотреть критику способности суждения под эстетическим углом зрения»⁴⁷. В некотором смысле обратным оказывается еще одно отношение, которое Сурио обозначает как «жизнь философии в искусстве»⁴⁸ и которое можно наглядно проиллюстрировать (в дополнение к многочисленным фактам, приводимым Сурио) примером известнейшей фрески Рафаэля «Афинская школа» или картины Нестерова «Философы» (изображающей С.Н.Булгакова и П.А.Флоренского). Тем самым речь идет не просто о том или ином влиянии одного доминиона на другой, но о различных уровнях выражения и отображения одного в другом.

Исследуя онтологические возможности помыслить науку в ее социокультурном контексте (из перспективы современной философии науки), Мамардашвили формулирует проблему следующим образом: «Сама возможность постановки вопроса о культуре и науке как о различных вещах (что, безусловно, таит в себе парадокс, поскольку науку ведь мы всегда определяем как часть культурного достояния) связана... с различием между содержанием тех интеллектуальных или концептуальных образований, которые мы называем наукой, и *существованием* этих же концептуальных образований или их содержаний»⁴⁹. То есть налицо принципиальное несовпадение картины мира, как она изображается наукой, и картины мира, которую выстраивает философия и в которую предполагается эту науку («науку как культуру») вписать. «С одной стороны, мы имеем дело с человеческой установкой на содержания,

⁴⁵ Сурио Э. Искусство и философия // *Вопр. философии*. 1994. № 7–8. С. 109.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ Там же. С. 112.

⁴⁹ Мамардашвили М.К. Наука и культура // *Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию*. Изд. 2. М., 1992. С. 292.

на видение *через* них (через идеальные абстрактные объекты и их связи, *через* инварианты и структуры симметрий, *через* чтения экспериментальных показаний, отождествляемых со следствиями, выводимыми из первых, и т. д.) законов и объективной упорядоченности мира, которые выражаются в терминах и характеристиках, независимых от случайности исполнения или невыполнения мыслящим существом целого его жизни, от того, в каком режиме она протекает и воспроизводится как нечто устойчивое и упорядоченное. А с другой стороны, совершенно несомненно, что указанные содержания, в терминах которых формулируются универсальные и объективные законы (а это – идеал знания), сами *существуют* в этом режиме актуализации сознательной жизни, так как являются реальным феноменом жизни определенных существ во Вселенной, которые из-за того, что они занимаются теорией, не перестают быть сами *эмпирическим* явлением (именно в качестве познающих, а не психологически), которое в свою очередь должно случиться (или не случиться), пребыть и состояться (или не состояться), реализуя какое-то условие бытия как целого (и, можно сказать, даже “в малейшем” мы реализуемся, лишь реализуя при этом некое бытийное условие). А субъект события (т. е. такого знания или состояния, о котором *можно* сказать, что оно случилось, реально имело место) всегда, как известно, принадлежит определенному обществу, определенному времени, определенной культуре. Мы ведь не просто видим через “сущности” мир, но сами должны занимать место в нем в качестве мыслящих»⁵⁰. Таким различием перспектив науки и философии (каждая из которых при этом охватывает весь мир и отводит определенное положение для другой) высвечиваются проективные и проецирующие взаимодействия между этими доминионами культуры.

Аналогичные эффекты проявляются и при столкновении различных культурных образов даже одного доминиона, выделяемого более или менее условно – тем или иным способом. Например, рассматривая проблему очерчивания границ того, что с полным основанием можно было бы назвать арабской философией, А.В.Смирнов обнаруживает – по разным резонам – два различных ответа. «Парадоксальность ситуации в конечном счете обусловлена нашей попыткой понять иную культуру, используя собственный язык, оценить основания мышления иной цивилизации, исходя из собственных. Мучительная необходимость выбирать (а следовательно, и навязывать свое понимание) вытекает в данном случае из представления о том, что общность обсуждаемых проблем предполагает и общеродовое единство (принадлежность к роду “философия”). Именно поиск такого родового единства заставляет нас считать выработанное “теоретическое” понимание арабской философии в принципе корректным, однако странным образом несогласующимся с некоторыми историческими фактами (среди которых прежде всего – отсутствие свидетельства самих арабских мыслителей о таком единстве), а “историческое” понимание – недостаточно широким (поскольку оно исключает течения, принадлежавшие единому проблемному полю)»⁵¹. И далее, признавая возможность одновременной правильности обоих несовместимых подходов, приходит к выводу, что «неправильным и неверным является в данном случае... то основание, которое заставляет нас ожидать единственно верного ответа. Это основание, очевидно, состоит в представлении о единстве процессов осмысления, принятых в разных

⁵⁰ Мамардашвили М.К. Наука и культура. С. 293.

⁵¹ Смирнов А.В. Существует ли «всемирная философия», или Проблема преодоления чуждости чужого // Ист.-филос. ежегодник-1994. М., 1995. С. 359.

культурах. Наверное, ценность и смысл изучения чужих философских традиций историко-философским востоковедением как раз и состоит в возможности усомниться в этом постулате и поставить вопрос о существенно иных основаниях мышления, положивших основу этим традициям»⁵². Тем самым оказывается, что даже при отсутствии одинакового общего фундамента, универсальной монокристаллической основы, к которой можно было бы редуцировать разные культурные образы философии (гипотетической «всемирной философии», «философии вообще», «философии как таковой»), вполне возможно их взаимодействие посредством проецирования друг на друга, дающего различные результаты, верные каждый по-своему.

* * *

Существует очевидное множество различнейших, взаимоисключающих, несравнимых и несоизмеримых позиций. Эти позиции, как и соответствующие перспективы, неизбежно оказываются односторонними. «Подобно тому как мы в соответствии с основными положениями критического подхода, обладаем единством природы лишь благодаря тому, что “вкладываем” его в отдельные явления, что как единство мыслительной формы мы не столько извлекаем природу из частных феноменов, сколько с их помощью изображаем и производим ее – то же самое имеет место в случае единства культуры и каждого из ее изначальных направлений»⁵³. Целое собирается целью, разные цели порождают разные концепции. Сцепленность же сохраняется всегда. Потянув за нее, можно по ниточке вытянуть различные связи. Может быть много разных с(о)боров⁵⁴. Если же всё рассыпается, мы ничего не можем сказать. Или все, что мы говорим, оказывается равнозначным. (И еще неизвестно, что хуже.) Мы уже не можем (как классические мыслители) утверждать: «существуют только мои истинные высказывания и прочие заблуждения». Что-то вижу я, другое увидит другой, остальное – для остальных⁵⁵.

Список литературы

Алексеев И.С. Концепция дополнительности. Историко-методологический анализ. М.: Наука, 1978.

Аркадьев М.А. Конфликт ноосферы и жизни // Ноосфера и художественное творчество. М., 1991. С. 74–87.

Балашов Ю.В. «Антропные аргументы» в современной космологии // Вопр. философии. 1988. № 7. С. 117–127.

Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского // Бахтин М.М. Собр. соч.: в 7 т. Т. 6. М., 2002. С. 5–300.

Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М.: Медиум, 1995.

⁵² Смирнов А.В. Существует ли «всемирная философия», или Проблема преодоления чуждости чужого. С. 360.

⁵³ Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2. М.–СПб., 2002. С. 24.

⁵⁴ «Зеркалом этой эклектичности и мозаичности нашей культуры может служить школа. Это одно из самых болезненных мест сегодняшней культурной жизни. Почему? Потому что объем культуры бесконечен, а сознание отдельного человека конечно, стало быть, мы можем предложить ему лишь ее фрагменты. Отбор этих фрагментов – важнейший элемент единства культуры» (Гаспаров М.Л. Историзм, массовая культура и наш завтрашний день. С. 28).

⁵⁵ «Именно этому и соответствует “диовинность”: каждая единичность – это иной доступ к миру» (Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. Минск, 2004. С. 34).

- Бурдьё П.* Социальное пространство и генезис «классов» // *Бурдьё П.* Социология социального пространства. М.–СПб., 2007. С. 14–48.
- Вышеславцев Б.П.* Вечное в русской философии // *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного Эроса. М., 1994. С. 153–324.
- Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. М.: Прогресс, 1988.
- Гаспаров М.Л.* Историзм, массовая культура и наш завтрашний день // Вестн. истории, литературы, искусства. Т. 1. М., 2005. С. 26–29.
- Делёз Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? М.: Акад. проект, 2009.
- Деррида Ж.* Национальность и философский национализм // *Деррида Ж.* Позиции. М., 2007. С. 126–144.
- Деррида Ж.* О грамматологии. М.: Ad Marginem, 2000.
- Дескола Ф.* По ту сторону природы и культуры. М.: Новое лит. обозрение, 2012.
- Ильин В.В.* Философия и научный метод // Методологические проблемы научно-технического прогресса. М., 1987. С. 174–182.
- Карсенти Б.* Социология в пространстве точек зрения // S/L'98. Поэтика и политика. М.–СПб., 1999. С. 271–291.
- Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 1–3. М.–СПб.: Университет. кн., 2002.
- Кузнецов В.Ю.* Сдвиг от классики к неклассике и наращивание порядков рефлексии в философии // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7: Философия. 2008. № 1. С. 3–18.
- Лакофф Д.* Женщины, огонь и опасные вещи. М.: Яз. славян. культуры, 2004.
- Лакофф Д., Джонсон М.* Метафоры, которыми мы живем. М.: УРСС, 2004.
- Латур Б.* Нового времени не было. СПб.: Изд-во ЕУСПб, 2006.
- Лотман Ю.М.* Динамическая модель семиотической системы // *Лотман Ю.М.* Избр. ст.: в 3 т. Т. 1. Таллинн, 1992. С. 90–101.
- Лотман Ю.М.* Культура и взрыв. М.: Гнозис; Прогресс, 1992.
- Лотман Ю.М.* Феномен культуры // *Лотман Ю.М.* Избр. ст.: в 3 т. Т. 1. Таллинн, 1992. С. 34–45.
- Луман Н.* Общество как социальная система. М.: Логос, 2004.
- Мамардашвили М.К.* Введение в философию // *Мамардашвили М.К.* Необходимость себя. М., 1996. С. 7–154.
- Мамардашвили М.К.* Классический и неклассический идеалы рациональности. М.: Логос, 2004.
- Мамардашвили М.К.* Наука и культура // *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. Изд. 2-е. М., 1992. С. 291–310.
- Мамардашвили М.К.* Органы онтологии // *Мамардашвили М.К.* Необходимость себя. М., 1996. С. 285–302.
- Мерсье А.* Философия и наука // Хрестоматия по философии / Сост. П.В.Алексеев. М., 2005. С. 231–235.
- Налимов В.В.* Вероятностная модель языка. М.: Наука, 1979.
- Нанси Ж.-Л.* Бытие единичное множественное. Минск: Логвинов, 2004.
- Пелипенко А.А., Яковенко И.Г.* Культура как система. М.: Яз. рус. культуры, 1998.
- Розов М.А.* Теория социальных эстафет и проблемы эпистемологии. Смоленск: СмолГУ, 2006.
- Рорти Р.* Релятивизм: найденное и сделанное // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. М., 1997. С. 11–44.
- Рубцов В.В., Урсул А.Д.* Проблема внеземных цивилизаций. Кишинев: Штиинца, 1987.
- Руднев В.* Прочь от реальности. М.: Аграф, 2000.
- Руми Джалал ад-дин Мухаммад.* Разногласие относительно формы слона // *Руми, Джалал ад-дин Мухаммад.* Маснави-йи ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). Третий дафтар (байты 1–4810). СПб., 2010. С. 88–92.
- Саид Э.* Ориентализм. М.: Рус. Мир, 2006.
- Свасьян К.А.* Проблема символа в современной философии. Критика и анализ. М.: Акад. проект, 2010.

Смирнов А.В. Смыслополагание и инаковость культур // Россия и мусульманский мир: Инаковость как проблема. М., 2010. С. 15–123.

Смирнов А.В. Существует ли «всемирная философия», или Проблема преодоления чуждости чужого // Ист.-филос. ежегодник-1994. М., 1995. С. 352–361.

Степанов Ю.С. Язык и метод. М.: Яз. рус. культуры, 1998.

Степин В.С. Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различения // Постнеклассика: философия, наука, культура. СПб., 2009. С. 249–295.

Степин В.С. Становление идеалов и норм постнеклассической науки // Проблемы методологии постнеклассической науки. М., 1992. С. 3–16.

Сурио Э. Искусство и философия // Вопр. философии. 1994. № 7–8. С. 104–117.

Хоружий С.С. Контексты проекта не-философии. URL: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/08/hor_ne-philosophy.pdf

Чечулин А.В. Негативная антропология. СПб.: Изд-во РГПУ, 1999.

Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности. М.: Новое лит. обозрение, 2010.

Шушарина О.П. Диалектика единства системности и несистемности // Филос. науки. 1983. № 2. С. 82–89.

Amin S. L'eurocentrisme. Critique d'une ideologie. P.: Antropos, 1988.

Laruelle F. Philosophie et non-philosophie. Liège–Bruxelles: Pierre Mardaga, 1989.