

**«МЫ РАБОТАЕМ ИМЕННО С НАЧАЛОМ МЫСЛИ И  
СОЗНАНИЯ»: беседа с А.С. Смирновым / Г.Б. Шамилли, 4 июня 2024  
года. Институт философии Российской Академии Наук.**

**От автора**

Я впервые встретила Андрея Вадимовича Смирнова<sup>1</sup> в 1995 году на конференции «Невербальное поле культуры. Тело. Вещь. Ритуал»<sup>2</sup>, организованной рано ушедшим от нас искусствоведом-исламоведом Маисом Джангир оглы Назарли<sup>3</sup>, руководителем одноименного научного семинара «Невербальное поле культуры» в Российском Государственном Гуманитарном Университете. Этот семинар сыграл в свое время заметную роль в развитии постсоветской гуманитарной науки<sup>4</sup>. Накануне Маис сообщил мне, что Андрей (так он называл своего друга и коллегу) отклонил мою статью, подготовленную для сборника материалов конференции. О причине отказа я должна была узнать от рецензента, но так и не решилась к нему подойти. В тот удивительный день судьба будто компенсировала мою неудачу: прочитанный на конференции доклад произвел

---

<sup>1</sup> Андрей Вадимович Смирнов (р. 1958) — доктор философских наук (ИФ РАН 1998), академик РАН (2016), руководитель секции философии, политологии, психологии, социологии и права ООН РАН (2022-), заведующий сектором философии исламского мира ИФ РАН (2008-), ответственный редактор академической серии «Философская мысль исламского мира» (2008-), главный редактор «Философского журнала» (2015-), главный редактор журнала «Ишрак», Президент Российского философского общества (2019-).

<sup>2</sup> Невербальное поле культуры. Тело. Вещь. Ритуал. М.: РГГУ, 1996, 138 с.

<sup>3</sup> Назарли Маис Джангир оглы (1960—2020) — кандидат искусствоведения (1991), ведущий научный сотрудник (1991) Института восточных культур РГГУ, специалист в области культуры ислама, сефевидской миниатюры и пространственных моделей в культуре ислама. Автор монографии «Два мира восточной миниатюры: проблемы прагматической интерпретации сефевидской живописи / М. Д. Назарли; Рос. гос. гуманитар. ун-т. - Москва.: Изд-во РГГУ, 2006. - 286 с., [24] л. цв. ил.: ил. - (Orientalia et Classica : труды Института восточных культур и античности ; вып. 10). - Рез. на англ. - Библиогр.: с. 267—282». См. Памяти востоковеда Маиса Назарли: <https://mardjanifoundation.tilda.ws/maisnazarli> (последнее обращение 10.07.2024).

<sup>4</sup> Его участниками в то время были как именитые ученики Ю.М. Лотмана — советский российский археолог, историк, доктор исторических наук Елена Вадимовна Антонова (р. 1945) и советский и российский фольклорист и востоковед, доктор филологических наук Сергей Юрьевич Неклюдов (р. 1941), так и представители более молодого поколения востоковедов, в числе которых были также и музыковеды.

впечатление на присутствовавших там музыковедов<sup>5</sup>, и они подошли, чтобы поздравить и пригласить на свой сектор «Искусства стран Азии и Африки» в Государственный институт искусствознания. Спустя год я уже работала там научным сотрудником, а моя первая в институте монография о традиционной иранской музыке (2002)<sup>6</sup>, изданная только в 2007 году, послужила началом сотрудничества с сектором Философии исламского мира Института философии РАН<sup>7</sup>, который прошел красной нитью через мою научную судьбу<sup>8</sup>. Наверное поэтому, когда после длительного отсутствия я переступила порог института 4 июня 2024 года и вошла в кабинет Андрея Вадимовича, он улыбнулся и сказал — «Не представляю, как может состояться интервью у людей, столь хорошо знакомых с творчеством друг друга. Ну что ж, давайте попробуем».

### Беседа

— **Г.Ш.:** Андрей Вадимович, видимо, это не случайность, что первое интервью Вы дали именно бакинскому журналу «Musiqi dünyasi». Это случилось в 2002 году, через три года после его основания (1999) и через год после издания Вашей знаменитой книги «Логика смысла» (2001) — не в дельзовской версии этого понятия, конечно<sup>9</sup>. Ваше интервью тогда произвело большое впечатление на читателей журнала и, думаю, Вашего персонального сайта<sup>10</sup>, где оно размещено в открытом доступе<sup>11</sup>. Это был яркий и запоминающийся диалог с музыковедом Анной Амраховой. Из него мы узнали, что «Логика смысла» не имеет отношения к семиотике, к знаковой теории, которая работает с готовыми значениями, привязывая знак к денотату. Вы и сейчас настаиваете на том, что музыка — это не информационная система и что, в отличие от светофора, она формирует смысл не через знак, а благодаря *связности* как ключевой категории теории сознания. Уже тогда читателям стало ясно, что они имеют дело с чем-то совершенно новым, когда «Логика смысла» показала основания мысли через связность как *то же — иначе*. Это

<sup>5</sup> Это были известные специалисты по традиционной музыке Пакистана и Индии — Дилара Рашидовна Рустам-заде (1944—2012) и Татьяна Евгеньевна Морозова (р. 1939).

<sup>6</sup> Шамилли Г.Б. Классическая музыка Ирана. Правила познания и практики. М.: Композитор, 2007. 447 с.

<sup>7</sup> А.В. Смирнов стал заведующим новым сектором в 2008 году и пригласил меня рассказать о своей книге на семинаре «Архитектоника культуры», см.: [https://iphras.ru/shamilli\\_thes.htm](https://iphras.ru/shamilli_thes.htm) (последнее обращение 10.07.2024).

<sup>8</sup> Речь о сборниках, авторской и двух коллективных монографиях, изданных с 2011 по 2020 годы на базе академической серии «Философская мысль исламского мира», см.: <https://iphras.ru/page48544341.htm#ist> (последнее обращение 10.07.2024).

<sup>9</sup> Смирнов А.В. Логика смысла. Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М.: Языки славянской культуры, 2001. 504 с.

<sup>10</sup> См.: <https://avsmirnov.info/win/staff/smirnov.htm> (последнее обращение 22.07.2024).

<sup>11</sup> Смирнов А.В. Культура ислама: от смысла к стилю (интервью А.А. Амраховой) // Musiqi Dunyasi. Баку, № 1—2, 2002, с.169—181 / <https://avsmirnov.info/win/publicctn/texts/md.htm> (последнее обращение 10.07.2024).

русское слово «связность» — оно ведь не имеет точного перевода на английский, поэтому так и приходится вводить его в английские тексты в русской транслитерации<sup>12</sup>. Что определяет уникальность этого слова?

— **А.С.:** Способность к связности — ключевая способность нашего сознания. Например, высказывание «небо — синее»: это два слова, но это одно предложение и одна мысль, один факт мира, а не отдельное «небо» и отдельная «синева». Как склеиваются два в одно, притом что они могут и расклеиваться, поскольку небо может быть свинцовым, хмурым и т.д., а синим может быть море или платок? *Способность к связности — это способность полагать двоицу единицей и наоборот.* Знаковая теория не улавливает эту способность, она может работать со словом как знаком, но не со связностью.

Способность к связности, таким образом, это способность развернуть сознание. В примере «небо — синее» мы имеем дело со связностью «что-и-какое»: «небо» — это «что», подлежащее, то, о чём говорится, а «синее» — «какое», качество этого «что», сказуемое. И вместе с тем «что-и-какое» — это одно, но такое одно, которое представляет собой связность двух. Отсюда такое определение: *связность — это нередуцируемая множественность.* Не что-то простое, а такая связность «что-и-какое», множественность, предстающая как единство, и единство, предстающее как множественность, составляет начало нашего сознания. Работая со связностью, мы работаем именно с началом мысли и сознания.

Связность может быть обоснована пространственной интуицией, а может обосновываться интуицией протекания действия. В первом случае мы имеем дело с логикой субстанции, привычной по опыту европейской большой культуры, а во втором — с логикой действия, магистральной для арабо-мусульманской большой культуры. «Логика смысла» начинается с разбора с виду выражения «между водой и огнем». Если его понимать в логике субстанции на основе пространственной интуиции, мы поймём его как указание на нечто, что находится между водой — рекой, например, и огнем — скажем, костром, разведенным на берегу. А если понять его на основе *интуиции действия* и учесть, что арабское «между» (*байна*) означает не только «разъединять», но и «соединять», мы поймём его как протекание действия нагревания воды огнём, которое происходит где-то, например, в бане. Так получаем значение, которое не является родовым понятием ни для воды, ни для огня.

---

<sup>12</sup>Andrey V. Smirnov. Mind as svyaznost' // Музыка – Философия – Когнитивистика – 2018. Памяти М.Г. Арановского. Материалы международной научной конференции / Отв. ред. Г.Б. Шамилли. – М.: Государственный институт искусствознания, 2018. С. 52—53.

— Г.Ш.: Так происходит и в музыке, в азербайджанском мугаме, например, когда выстраивается мелодическая фраза, и мы называем ее *джумла* подобно тому, как в арабском языке называется предложение-фраза. Два выделенных по ряду признаков тона не формируют свои собственные события, а неразрывно соединяются в атемпоральном процессе на парадигматическом уровне благодаря отсутствию промежуточных выделенных «мест», и так же в иранском *аваз-дастгах*, и в арабском *макам аль-ираки*. Этот перечень можно было бы продолжить образцами традиционной музыки, и не только. Я поняла, что в музыке такого типа связность когнитивно выделенных звуков-опор возможна потому, что отсутствует не просто метрическая доля, а метр как таковой, его нет, он никоим образом не стесняет ритмический рисунок, даже когда эта фраза распевается на текст, имеющий поэтический размер — *аруз*, например. Даже в этом случае метрическая основа текста разрушается до основания, а движение не формирует для нас ощущение времени. Мы его не ощущаем. Это и есть то, что передается русским словом «связность». Английские «эквиваленты», а на самом деле их просто нет, они для этого слова предоставляют картинку прилаживания одной вещи к другой. Возьмите любое английское слово по толковым словарям — ни одно из них не даст строгого значения, о котором Вы только что говорили.

— А.С. : Это именно что прилаживание, присоединение одного к другому, как кирпичики прикладываются друг к другу при постройке дома. Кстати, здесь тоже срабатывает пространственная интуиция целого. Мы видим дом, состоящий из кирпичей, каждый из которых, словно нота или звук, занимает свое место.

— Г.Ш.: Греки так и концептуализировали звук как занимающий собственное место, и предельное выражение этого представления — европейская линейная нотация, где звуку прямо-таки показано, какое место он должен занимать, что называется — «знай свое место!». «Шаг влево, шаг вправо — расстрел» — так нас и учили сольфеджировать в школе, когда малейшее отклонение от «занимаемого звуком места» расценивалось как фальшь и незамедлительно отражалось на оценке. Ничего подобного не случилось в регионе Передней Азии. Попробуйте зайти в синагогу сефардских евреев в Иерусалиме, а после перейти в соседний квартал и зайти в католический храм. Если в первой господствует бесконечное вибрато как эстетический идеал, а при респонсорном пении с распевом сложных украшений спонтанно возникает самая настоящая алеаторика, во втором, в храме, даже если одновременно поют сто человек, будет звучать так, словно поет один прихожанин.

— **А.С. :** Поэтому Вы и говорите «звук-субстанция и звук-процесс»<sup>13</sup>. Звук как единица, занимающий свое «место», и звук, место которого совершенно невозможно определить...

— **Г.Ш.:** Вот здесь нас не поймут, Андрей Вадимович, то есть как это невозможно определить «место», если оно всегда имеется на линейной нотации?

— **А.С. :** Но ведь ее же не было в самой культуре...

— **Г.Ш.:** ... это почти кризис, когда мы говорим о проблеме нотной фиксации переднеазиатской классики — его преодолели разве что единицы. Смотрите что происходит. Мы приучены все слышимые нами звуки фиксировать в нотах, и наше ощущение звука совершенно не совпадает с тем, что предъявляет исследуемая культура в практике и своей теоретической мысли. Там это всегда звук и его пролонгация через орнаментальное украшение<sup>14</sup>. Это и есть то, что теоретики прошлого называли словом *нагма* (!)<sup>15</sup>, которая мало того, что не о-граничена, еще и потенциально готова к расширению и сжатию, оставаясь наименьшей единицей, не говоря уже о мелодической фразе.

Но мы ушли в глубины, а хотелось бы начать с вопроса — что поменялось после выхода в свет «Логика смысла»?

— **А.С. :** Со времени выхода «Логика смысла» мало что поменялось с точки зрения моих интересов. Основной вопрос, который меня занимал и занимает, можно сформулировать так: что такое смысл?

Его просто задать, но не так-то просто на него ответить. Смысл — это ткань нашей жизни. Он проявляется и в вербальной речи, и в поведении и, конечно, в музыке. С тех пор вышло несколько книг<sup>16</sup>, в которых я развивал свой подход. И сейчас, как мне кажется, я подошел к этапу, когда для меня достигнута промежуточная (наверное, не окончательная) теоретическая целостность, которая помогает идти дальше, развивать теорию.

— **Г.Ш.:** Можно ли сказать, что созданная Вами логико-смысловая теория посягает на универсальность разума Канта? Как бы Вы это объяснили людям, которые не являются философами?

---

<sup>13</sup> См. *Шамилли Г.Б.* Разомкнутая форма как метафора, термин и феномен // «Рассыпанное» и «собранное»: когнитивные приёмы арабо-мусульманской культуры: коллективная монография. — Серия «Фило-софия исламского мира». Раздел «Исследования». Т. 10. — Отв. ред. ак. А. В. Смирнов. — М.: Языки славянских культур, 2017. С. 92—220.

<sup>14</sup> Там же, с. 161 (Пример 6. Комбинаторика высотных ячеек).

<sup>15</sup> *Шамилли Г.Б.* Философия музыки. Теория и практика искусства maqām / Г. Б. Шамилли; отв. ред. И. К. Кузнецов. М.: ООО «Садра»: Издательский дом ЯСК, 2020. — 552 с., ил., вкладка. — (Философская мысль исламского мира: Исследования. Т. 5). С. 93—95.

<sup>16</sup> См. <https://avsmirnov.info/win/staff/smir3.htm#monog> (последнее обращение 10.07.2024).

— А.С. : Кант был следующим после Декарта, кто ответил на очень простой по сути вопрос. Ведь всё, чем мы обладаем, в том числе и то, что называют «объективный мир», дано нашим сознанием. Никак не иначе. У нас нет прямого доступа к внешнему миру. Такой доступ — через наше сознание, ощущения, представления и так далее. Европейская философия всегда пыталась ответить на вопрос: как мы познаем мир? Но она всегда исходила из того, что мир как таковой существует независимо от нашего сознания и сознание подстраивается под этот мир. И идеализм предполагал существование чего-то независимого от сознания, будь то идея, первоначало-бог и так далее. Декарт фактически первым повернул философию в сторону вопроса, который я формулирую так: *что в моем познании мира от самого мира, а что — от моего сознания?* Развивая эту линию, Кант задает вопрос: что в мире такого, что позволяет ему быть познаваемым? Каким образом он становится познаваемым? Ведь мир должен представлять для меня таким, чтобы я мог его познавать, он не может быть каким угодно, он должен быть прилажен к моим (как сказали бы сегодня) когнитивным способностям, к моему сознанию и его архитектонике. Вот кантовский шаг, который он сам назвал *коперниканским переворотом в философии*.

— Г.Ш.: Разъясните это подробнее читателям, пожалуйста.

Коперниканский переворот в астрономии заключался в том, чтобы изменить точку зрения на движение планет таким образом, чтобы накопившиеся данные об их движении оказались представлены наиболее простым и удобным образом. Не описывать движение планет, исходя из догматического тезиса о том, что Земля находится в центре космоса, а вывести порядок планет из наиболее удобной системы описания их движения. Подчинить онтологию гносеологии, понять, каково бытие, исходя из того, как устроено наше познание. Вот тогда Солнце и оказалось в центре нашей системы планет — не потому, что Коперник исходил из необходимости этого, а потому, что описание движения планет было возможным именно при принятии такой посылки.

Каким должен быть мир, чтобы он был познаваем мною так, как я его познаю? Вот смысл коперниканского переворота в философии: не спрашивать, каков мир сам по себе, «как таковой», а спрашивать: как я могу его представить и описать, исходя из того, как я его познаю?

Отвечая на этот вопрос, Кант выделяет априори сознания. Это — формы чувственности (пространство и время) и система категорий. Всё это не берётся из мира, всё это не просто предшествует опыту, но делает опыт возможным: мы можем познавать мир только в формах пространства и времени, только используя категории причинности и так далее. *Всего этого нет в мире, это — та «сетка», которую мы накладываем на сырые*

*данные опыта* (когда вещь-в-себе аффицирует нашу душу, как выражается Кант), *чтобы получить ту «картинку», которую мы и называем «мир».*

Кантовский шаг — великий шаг, он излечивает нас от наивного убеждения в том, что мы имеем прямой доступ к «реальности». Нет, такой доступ всегда — через наше сознание, через те его свойства, способности и структуры, которые и дают нам то, что Кант называет «феномен»: представшая в априорной оснастке нашего сознания вещь-в-себе. К ней как таковой мы никогда не будем иметь доступа, поскольку, освобождая её от априорной оснастки, предоставляемой нашим сознанием, мы получаем ничто — то, что не может быть осознано нами, не может быть фактом нашего сознания.

Теперь следующий шаг, который делаем уже мы: а эта априорная оснастка человеческого сознания всегда одинакова, она универсальна — или может варьироваться? У Канта нет ясного ответа на этот вопрос, да и сам вопрос он так не ставит, а вот вся посткантовская европейская философия (за единичными исключениями) исходит именно из тезиса универсальности разума и непредставимости его вариативности. Кант же, с одной стороны, говорит о том, что априорность равна всеобщности, но с другой — выдвигает тезис о том, что полная система чистого разума (т.е. система априорного знания) ещё не создана и не ясно, может ли быть создана, поскольку дело это чрезвычайно трудное. Значит, Кант фактически оставляет дверь открытой для того, чтобы сделать тот шаг, который мы все и делаем, развивая логико-смысловой подход.

— **Г.Ш.:** Выходит так, что логико-смысловой подход проводит ту же работу, только на «восточном» материале, который в итоге ограничивает масштаб кантовской теории до опыта одной «большой культуры».

— **А.С.:** Дело в том, что *то, что Кант выделяет как априорное, а значит, не зависящее ни от чего и составляющее неотъемлемое свойство человеческого сознания, таковым не является.* На самом деле он выделяет эти априорные свойства сознания исключительно из опыта европейской культуры и считает их универсальными. Во времена Канта вряд ли можно было поступить иначе в силу неразвитости востоковедения. Но сохранять такой же наивный европоцентризм сегодня уже недопустимо: мы слишком много знаем об арабо-мусульманской, индийской, китайской больших культурах, чтобы ограничивать опыт человечества европейской большой культурой.

Фактический европоцентризм кантовского представления об априорном в человеческом сознании легко показать: возьмите хотя бы многократно повторенный тезис о том, что время мы не можем представить иначе, нежели как пространственную линию, или

«бытие» как априорную категорию, означающую непрерывное существование во времени, или категорию «субстанция», без которой невозможно мыслить телесность, и так далее.

Итак, Кант считает априорным то, что на деле не является таковым, что взято из опыта европейской большой культуры и что будет отличаться в других больших культурах. Иначе говоря, это — апостериорное, а не априорное. Отсюда два вопроса. Первый: как отличить априорное от апостериорного? У Канта нет ответа на этот вопрос, он никак не доказывает, что то, что он называет априорным, на самом деле является таковым. И второй вопрос: а что же на самом деле окажется априорным для человеческого сознания, если мы будем учитывать когнитивный опыт всех больших культур человечества? Ведь каждая из больших культур, в которых социализируются их носители, формируют в их сознании определенные познавательные «привычки». Они разные в разных больших культурах, и Кант, вскрывая эти априорные привычки, выделяет не те, что характерны для сознания человека вообще, независимо от какой-либо из больших культур, а *те, что характерны для человека в европейской большой культуре.*

— Г.Ш.: Но это Ваше добавление!

— А.С. : Да, конечно.

— Г.Ш.: Поскольку до Вас так не считали.

— А.С. : И господствующая точка зрения заключалась и заключается в том, что разум универсален. Сознание универсально в смысле своих принципов функционирования и так далее. Хотя, конечно, можно и так считать, можно ставить Землю в центр, описывать движение планет вокруг нее. Точно так же те, кто говорит об универсальности разума, ставят свою большую культуру в центр. Ведь что такое утверждение об универсальности разума? *Это утверждение об универсальности моего разума и моей большой культуры, потому что никакой другой у говорящего нет. Любой человек говорит от имени своей большой культуры.* Поэтому, если мы говорим, что разум универсален, мы фактически говорим, что мой разум универсален. Не в смысле индивидуального разума, а в смысле рациональности той или иной большой культуры, будь то европейская, китайская, индийская или арабо-мусульманская (исламская). Он универсален — тогда мы отрицаем права всех других.

— Г.Ш.: И что делать востоковеду в таком случае?

— А.С. : А востоковед по определению (по крайней мере, меня так учили) — это ученый, который стремится постичь культуру, к которой не принадлежит. Он изначально имеет дело с межкультурным барьером, зиянием, которое он должен преодолеть. А как его



преодолеть? Есть известные востоковедные практики вживания в изучаемую культуру. Постепенно, через язык, через знакомство со всем богатством опыта другой культуры...

— Г.Ш.: Но когда я вижу студентов на защите диплома в национальных костюмах исследуемых ими культур, меня одолевает чувство досады и абсолютное недоверие не только к такой внешней театрализации, которая якобы помогает постичь *Другого*, скорее, к тому, что называется «прочувствовать» культуру, потому как чувства не помогут ни в выборе методологии, ни в определении языка описания культуры, более того, растворившийся в *Другом* человек уж точно не схватит контраст между культурой чужой и собственной. Здесь, мне кажется, все обстоит с точностью «до наоборот».

— А.С. : Такое внешнее подражание может быть только первым шагом, за которым последует настоящее овладение изучаемой культурой. Постепенно востоковед проходит тот путь, который человек, рожденный в этой культуре, проходит естественным путем, когда он социализируется, овладевает всеми культурными практиками и впитывает в себя интуиции своей культуры с самого рождения. А востоковед делает это не с младенчества, он проходит этот путь уже сознательно, овладевая языком, овладевая знаниями. Востоковедение — это комплексная дисциплина, нельзя стать востоковедом, только изучив язык, нужно всестороннее знание о культуре. Почему? Потому что нужно компенсировать отсутствие социализации в этой культуре. И вот эта комплексность в зависимости от того, насколько мы успешно проходим этот путь, приоткрывает для нас интуиции этой культуры. *Эта культура становится для нас почти родной*. Когда я говорю «культура», я имею в виду те культуры, которые входят в состав неевропейских больших культур. Потому что одно дело — разница между французской и английской, или французской и немецкой культурами (естественно, есть разница, везде нужно вживаться в другую культуру), и совсем другое — разница между любой европейской культурой и, скажем, китайской культурой, или любой из европейских и какой-то из исламских культур — арабской, персидской и так далее. Это совсем другого типа разница.

— Г.Ш.: Вы обозначили для этой области, для востоковедения, которое изучает Переднюю и Центральную Азию, понятие большой культуры, имея в виду классическую арабо-мусульманскую культуру. Очень жаль, что многим не понятно, что именно несет это словосочетание. К сожалению, по инерции оно воспринимается в значении «культуры арабов» или «культуры мусульман», и слово «арабо-» для многих имеет этническую привязку, а не языковую, хотя мы все время говорим и пишем, что речь о языке, о том, как язык управлял большой территорией, как он стал языком науки, права, религии и так далее. Ну да ладно.

Прошло столько времени — больше двадцати лет с момента появления «Логика смысла» — и теперь вот «Слово и смысл» (2024), Вы вернулись к тому, с чего начали, но на новом уровне, сохранив логико-смысловый подход. Что изменилось?

— А.С. : Мне удалось развить свой подход. Более молодые коллеги, которые воспринимают эти идеи, так или иначе их используют, транслируют в своих исследованиях. Это можно представить в виде системы концентрических кругов, которые расходятся, когда бросаешь камень в воду. В центре может быть чистая теория, которую мне интересно развивать. Это философская теория сознания — как устроено сознание, учитывая опыт разных больших культур.

Сегодняшние теории сознания строятся исключительно на европейском опыте, не учитывая родной опыт других больших культур. Эти архивы не прочитаны адекватно. *А что значит адекватно? Это значит: через категориальный аппарат самих этих культур, а не через сетку европейских категорий.* Вот следующий круг, шаг от чистой теории: выделение базовых категорий для каждой из больших культур. У каждой теоретической традиции, в том числе философской, есть исходный круг категорий и логика, на которых она основана и которые она разворачивает.

Для арабо-мусульманской большой культуры такими базовыми категориями служат *захир-батин* (явное-скрытое) и *асл-фар'* (корень – ветвь). Первая пара описывает действие противоположения и подразумевает объединение противоположностей (без возможности объединения они бы и не были противоположностями), а вторая — выстраивание целого из того, что берётся как исходное. Логика этих двух пар задана как *логика протекания действия* между началом и концом, т.е. между действующим и претерпевающим. Устойчивость и неизменность для мышления, построенного на этой логике, — это *устойчивость протекания действия*, а не устойчивость неизменной сущности, субстанции. Значит, «что» для мышления, построенного на логике действия, — это само действие, а «какое» — это действующий и претерпевающее данного действия. Отсюда схематика вещи как устойчивого протекания между явным и скрытым, между *захир* и *батин*: именно в этой логике давались определения в исламских науках.

— Г.Ш.: Кстати, и для музыки эта логика основополагающая, особенно в условиях устной профессиональной традиции, когда *макам* как «смысл» принадлежит к области скрытого, он присутствует в сознании исполнителя как нечто целостное, а разворачивается, становится явленным, буквально «рассыпается» на фразы, уже в процессе исполнения.

— А.С. : Основополагающий тезис исламского вероучения — постоянное, ежемгновенное обновление действия, протекающего между Действующим (Творцом) и

миром. Это действие — постоянно поддерживаемое, постоянно протекающее, не в том смысле, что оно непрестанно, а в том, что оно заново повторяется каждое мгновение. Пока такое действие протекает между явленным нам миром и его скрытым Действователем-Творцом, мир остается устойчивым. Бог просто не может исчезнуть из этой картины мира. Тогда все рассыпается. И если в Европе произошел переход от средневековой картины мира к нововременной, к гуманизму, поставившему человека на то место, которое прежде занимал Бог в теоретической картине мира, и Бог остался частью личной жизни, веры, но он был устранен из теоретической картины, его место теперь занимает человек, то в исламской картине мира этого не может произойти.

У Ибн Араби<sup>17</sup> очень хорошо показано: между Богом и миром, между Истиной и Творением, если говорить его словами, протекает постоянный процесс, постоянное обновление действия, которое и служит для его двух сторон — Бога и мира — Третьей вещью. Эта Третья вещь – говорит Ибн Араби – открыта им, ее никто до него не описывал так. Но здесь важно, что эта Третья вещь становится фактически важнее Бога и мира, потому что именно она удерживает эти обе стороны действия, будучи протеканием действия между ними. Это и есть *инсан камил* — Совершенный Человек. Через него Бог ежемгновенно воплощается как мир, а мир возвращается в Бога. *Так человек оказывается в центре картины мира, но в силу другой логики, нежели в Европе.*

Однако этот взгляд, который у Ибн Араби очень четко проведен, ясно выражен, не стал общепринятым. В исламской культуре не произошло парадигмальной ломки, и классический период не сменился другим, аналогичным европейскому нововременному.

— Г.Ш.: Почему?

— А.С. : Трудно сказать почему. Все время задают этот вопрос.

Может быть, предложенный Ибн Араби взгляд был слишком необычным. А может быть, дело в том, что любая парадигмальная ломка предполагает отказ от наследия. А наследие исламской мысли к тому времени — Ибн Араби умер в 1240 году — было настолько мощным, что представлялось просто невозможным отбросить его и начать строить что-то другое, начать заново. Культура на это не решилась.

— Г.Ш.: К тому же аристотелизм был введен с начальной школы в медресе — как тут поменять научную парадигму?

— А.С. : Комментаторы Ибн Араби сделали все для того, чтобы вписать его теорию в традиционную парадигму, истолковав его в неоплатоническом духе. Культура в лице

---

<sup>17</sup> Ибн Араби (1165—1240) — арабо-мусульманский богослов из Испании, крупнейший представитель и теоретик суфизма.

этих комментаторов сделала Ибн Араби тривиальным и приемлемым для классического взгляда.

То же самое получилось с Ибн Халдуном<sup>18</sup>. Ведь он как раз и совершает мировоззренческую революцию, отказывается от классического исламского взгляда на человека как преемника Бога, как исполнителя определенной миссии. Он рассматривал человека как исключительно природное существо с его инстинктами, пороками, с его сугубо физическими потребностями, и показывает, каким образом человек выстраивает общество, развивает науки и прочее. Его взгляд — это совершенно не традиционный исламский взгляд в том смысле, что там нет ничего от религии. Но и Ибн Халдун как теоретик общества фактически не получил продолжения. Как историк — да, у него были ученики, и он был знаменит, но эти его философия истории и общества оказалась слишком необычной для классической исламской культуры. Не получилось эти идеи подхватить и переварить.

В общем, такой мировоззренческой революции, как нововременная в Европе, в исламском мире не произошло. Но это, может быть, и не предмет нашего разговора, а главное, о чем мы говорим — то, что есть иные, нежели выработанные европейской культурой, механизмы сознания (слово «механизм» здесь, конечно, условное), мыслительные процедуры, которые позволяют упорядочить мир как целое, состоящее из частей.

— **Г.Ш.:** То есть классифицировать его в соответствии с «деревом Порфирия».

— **А.С.:** Европейское мышление берет высший, самый общий уровень и дальше внутри его делит — любая классификация так устроена, то же «древо Порфирия». Если же мы выстраиваем целое в соответствии с логикой действия, которая описывается парой «корень-ветвь», то по мере «ветвления», когда наращиваем цепочку шагов выведения ветвей из корня, мы не уменьшаем и не увеличиваем степень абстрактности или конкретности. Корень столь же единичен, как и любая ветвь. И от корня мы отпочковываем ветвь благодаря некоторой добавке.

Но главное, что *из одного корня могут расти разные ветви*. Возьмите исламское право. У него один и тот же «корень» как сумма норм, которые выделяются в Коране и сунне, но правовые школы (*мазхаб*) разные. Это и есть «ветви» исламского права. Каждая из них согласована с корнем, а не с другими ветвями (правовыми школами). Различные школы не должны, да и не могут быть координированы друг с другом. Они же разные. *Они*

---

<sup>18</sup> Ибн Халдун (1332—1406) — арабский мусульманский философ, историк, социальный мыслитель.

по-разному решают один и тот же юридический вопрос, но при этом они обязательно должны возводиться к «корню». Значит, механизм легитимизации, обоснования как возведения к «корню», то, что называется *та'сил*, нахождение *'асл*-«корня», — это иной механизм, это не механизм вписывания в общие рамки, который служит механизмом легитимизации для европейского мышления.

— Г.Ш.: Какие практические выходы могут быть из «Логика смысла»?

— А.С. : Практические выводы заключаются в том, что когда мы читаем архивы других больших культур, читаем тексты, общаемся с носителями той или иной культуры, и вообще, когда пытаемся понять что бы то ни было в другой культуре, *мы должны понимать ее на основе ее собственной логики, ее собственного базового теоретического инструментария.*

— Г.Ш.: И если мы ее поняли...

— А.С. : ... тогда мы можем избежать тех ошибок, которые неизбежны, если мы этого не делаем...

— Г.Ш.: ... и которые приводят к чему?

— А.С. : К ошибкам, иногда очень серьезным...

— Г.Ш.: ... причем не только в науке, к сожалению... И в обычной жизни тоже... во взаимодействии членов общества...

— А.С. : Безусловно. Это именно концентрические круги. Мы от чистой теории, от базовых категорий, переходим к практике. А почему это базовые категории? Да потому что *они управляют процессом смыслопорождения вообще.* Они в том числе управляют ежедневным поведением. Не напрямую, а опосредованно. Тем не менее управляют. Поэтому, конечно, если мы не прослеживаем всю эту цепочку, или хотя бы ее часть в понятиях самой культуры, логики культуры, тогда мы ее теряем. Теряем понимание.

Посмотрите учебники по философии или по истории философии. Если они написаны не востоковедами, они показывают неспособность вписать неевропейские традиции в общую линию истории философии. Потому что есть европейская линия, и есть непонятно как к ней относящиеся традиции Китая, Индии, исламского мира. Они оказываются, что называется, сбоку припёка.

— Г.Ш.: Вот здесь сторонники универсализма иронично улыбнутся.

— А.С. : Дело по сути не сдвинулось со времен Гегеля. Сейчас мы гораздо больше знаем о Китае, Индии и исламе, но в общих историях философии, написанных не востоковедами, эти традиции не удается вписать в общее русло...

— Г.Ш.: Поэтому философское наследие и расходится то по религии, то...

— А.С. : ... по хронологии, искусственно заданной европейской историей, а не какой-либо другой, поэтому (*смеется*) арабо-мусульманская философия вставляется в Средневековье, но на каком основании? Какое там Средневековье? Почему она средневековая? В том смысле, что она совпадает с европейским средневековьем? Но разве это основание, чтобы ее характеризовать как средневековую? Эти остатки старых европоцентристских представлений встречаются на каждом шагу.

— Г.Ш.: Меня восхищала в процессе работы в семинаре «Культура как способ смыслополагания» связь теоретической абстракции с Вашими наблюдениями за поведением людей в будничной жизни. Она объясняла элементарные вещи — почему, например, не нужно обижаться на мусульманина, если он пообещал что-то выполнить и не сделал вовремя, не испытывая угрызений совести, потому как для него намерение важнее выполненного действия, которому вполне могли бы помешать внешние обстоятельства. Важна связь намерения-с-действием, а не что-то одно из них. И здесь речь о таких глубинах сознания, которые даже не регулируются логикой. Мне, кстати, приходилось слышать отзывы слушателей после Ваших лекций, которым казалось, что Вы хотите, образно говоря, проникнуть в мозг носителя культуры через его ухо.

— А.С. : На самом-то деле в свой собственный мозг. Ведь если мы поймем, как работает сознание носителя другой культуры, мы поймем, как работает наше собственное сознание. Мы себя лучше поймем.

Для европейского мышления объяснить мир — значит понять вещи как субстанции, устойчивые во времени, которые могут менять дополнительные признаки, но при этом сохранять свои существенные признаки, и понять причинно-следственные связи между ними. Вот что значит объяснить мир. А если мы мыслим в логике действия, то понять мир — значит увидеть его как сумму действий и для каждого действия определить его источник, то есть его действующателя, и его претерпевающее.

Тогда устойчивость мира — вот самое главное — *видится не как обладание сущностью, а как повторение действий*: повторение действий создает устойчивый ритм мира. Базовый ритм мироздания задан повторяющимися действиями Творца, который ежемгновенно уничтожает-и-сотворяет мир заново. Эта теория времени, вещи и действия была создана мутазилистами<sup>19</sup>, затем в упрощенном виде вошла в ашаризм<sup>20</sup>, стала достоянием вероучения, а значит, и широких масс верующих. Она вошла в плоть и кровь

<sup>19</sup> Мутазилиты (мутакаллимы) — ранее направление философской мысли в исламе.

<sup>20</sup> Ашариты — последователи выдающегося мусульманского мыслителя Абу-ль-Хасана Али аль-Ашари (873/874—935).

культуры. Вот они, эти концентрические круги. Философия и мировоззрение суфизма, который имеет широкое распространение и влияние на массы, также основаны на теории времени и теории действия, которые были созданы еще в мутазилизме. Эта метафизика действия, которая задала стиль и логику мышления арабо-мусульманской культуры, была разработана в самом начале.

— **Г.Ш.:** И поэтому как тип мышления так ярко проявилась в искусстве.

Именно так. Масиньон написал классическую статью «Методы художественного выражения у мусульманских народов»<sup>21</sup>. Он — исламовед с большой буквы, но он выражает удивление, когда не встречает в исламской культуре то, что ожидает встретить. Масиньон замечательно вскрывает герменевтические ожидания европейца: *он должен увидеть сущности — а их нет. И ему кажется, что мир рассыпается. Ему кажется, что мир исламской культуры — это рассыпанный мир*. Раз нет сущностей, раз нет того, что пребывает во времени, раз каждое мгновение мир творится заново, а он действительно творится заново, значит, нет устойчивости, говорит он, а как же тогда искусство?

Ведь оно должно отражать устойчивые формы? Субстанциальность мира? А оно не может это отражать. И он не замечает, что *устойчивость мира задана устойчивостью ритмически повторяющихся действий*. Это — ритм действий, именно действия обеспечивают повторяемость и устойчивость мира. А вовсе не субстанциальность мира, который действительно обновляется каждое мгновение.

Масиньон спрашивает: как возможно искусство, если нет устойчивых форм, нет субстанций? Европейцу, говорит он, кажется, когда он слушает исламскую музыку, что звучит одна и та же нота. Но это значит, что эта музыка устроена по-другому. Она не устроена как целое, которое внутри делится на части.

— **Г.Ш.:** Да, именно так, и поэтому кажется иррациональной.

— **А.С.:** Исламское мировоззрение часто характеризуют как фидеизм<sup>22</sup>, поскольку мы постоянно встречаем отсылку к Богу. Но ведь только так, отослав к Действователю, можно объяснить мир, если мы мыслим в логике действия. Кто отвечает за большинство вещей, которые мы видим? Мы же видим вещи-действия, а не вещи-субстанции: растет трава, падают капли дождя, пасется скот, плывут облака по небу, рождаются и растут дети — это все действия. Кто является действователем этих действий? Конечно, не человек, а Бог.

<sup>21</sup> Масиньон Л. Методы художественного выражения у мусульманских народов // Арабская средневековая культура и литература. М., 1978. С. 46—59.

<sup>22</sup> Фидеизм (от лат. *fidēs* — вера) — философское учение, утверждающее главенство веры над разумом и основывающееся на простом убеждении в истинах откровения.

Поэтому отсылка к Богу — это способ рационально объяснить мир. Это не фидеизм, как кажется европейскому наблюдателю.

Точно так же как *отсылка к Корану и сунне — это не признак возвращения в Средневековье*, а элементарный логический ход, отсылка к «корню»-асл. Такие реформаторы, как Мухаммад Абдо, отсылая к Корану и сунне, говорят: мы должны вернуться к «корню» и проследить всю логическую цепочку вывода юридических норм. Мы должны выводить юридические нормы рационально вместо того, чтобы повторять то, что говорили юристы прошлого, не прослеживая всю логику обоснования каждой нормы. А это и есть рациональная процедура вывода «ветвей» из «корня»: любая принимаемая сейчас норма будет «ветвью», выводимой из «корня». А что такое «корень»? Это Коран и сунна. Значит, отсылка к Корану и сунне — это требование возвращения к рационализму исламского права, а вовсе не признак неспособности воспринять современность.

Такие сбои в оценках неизбежны, если не понимать логику культуры. Поэтому знание логических механизмов, того что задает смыслоположение, совершенно необходимо.

— **Г.Ш.:** Объединить внешне разные вещи — суфизм, теорию Ибн Араби и музыку — позволило именно мышление, механизм, отвечающий за связность, иначе говоря субъект-предикатный комплекс, как минимум два их типа. И даже несмотря на то что не во всех языках мира концептуализированы субъект и предикат, это не значит, что они отсутствуют в сознании, то есть в ежесекундном творении мира сознанием человека. И с этой точки зрения, конечно, некая «музыкальная» предопределенность логики смысла существовала в ней изначально. Кроме того, Анна Амраховна не случайно пришла к Вам за интервью двадцать лет назад, будучи в авангарде «музыкальной» когнитивистики, которая сегодня собирает науки в целое, пытается преодолеть разрыв между сегментами знания. Как бы Вы соотнесли логико-смысловой подход и когнитивистику сегодня?

— **А.С. :** Когнитивные науки, конечно же, разные, но это именно науки, а не философия. Мой подход исходит из того, что все что нам дано — дано через сознание. И пока мы не поймем, как устроено наше сознание, мы не поймем мир. А наука исходит из того, что у нее есть некий доступ к миру. Причем прямой. И когнитивисты тоже из этого исходят. Однако они не видят, что те теоретические инструменты, которые они используют, а это и категории, и логика, уже заданы тем, что они пытаются исследовать. Ведь они пытаются понять, каким образом выстроена наша познавательная деятельность, как протекают познавательные процессы. Но, обрабатывая эмпирический материал и делая выводы, они уже используют познавательные инструменты, которые они и пытаются



исследовать. Когнитивистике не хватает этого осознания, этой рефлексии. Такая рефлексия всегда была делом философии.

Значит, мы должны всегда задавать себе вопрос: *с помощью каких теоретических инструментов я описываю и анализирую предмет своего исследования?* И в пределе задача заключается в том, чтобы открывать теоретические инструменты прочтения архивов больших культур по мере чтения этих архивов, *эти инструменты не могут быть предзаданы.*

Ведь мы не можем, приступая к изучению Китая, сказать, что у нас уже есть необходимый категориальный каркас и логика осмысления китайского материала. Если так, то мы будем считать, что человек — это индивид и будем искать индивида: где индивид, где личность в китайской культуре? С этих позиций мы не найдем его таким, каким ожидаем найти (так же история, что и с Мансиньоном – Г.Ш.:) по опыту европейской культуры. Мы тогда скажем, что там индивидуальное сознание не развито. Похожие исследования, я знаю, были (не буду называть авторов) в области арабо-мусульманской культуры, где говорилось, что индивидуальность и личность — естественно, в их европейском понимании, — не были найдены этой культурой. А они и не могли быть найдены, потому что человек понимается по-разному в разных больших культурах. *Европейская культура выработала понимание человека как субстанциального индивида, который должен вокруг себя провести границу, которая отделяет его от всех других людей, и тем самым задав область своей свободы.* Только тогда он может быть свободен благодаря этой отделенности.

А в Китае человек конституирован не как такая субстанция, а системой отношений внутри сообщества, в котором люди принципиально не равны, они не могут быть одинаковы, потому что это отношения между отцом и сыном, братом и сестрой и так далее. И здесь логика заключается в том, чтобы сразу обозначить свое отношение к другому человеку в этой системе категорий. Отсюда и представление о государстве как о большой семье. Это вовсе не какие-то патриархальные пережитки, это следствие другой логики понимания человека.

В арабо-мусульманской культуре, как мне представляется, человек всегда обретает себя в обращенности к другой стороне — или к Богу, или к другому человеку. Это и в праве, и в этике. Он — не субстанциальный индивид, а всегда должна быть другая сторона, с которой ты связан каким-то действием. Или ты торговец, а он покупатель, или ты ученик, а он учитель, и так далее. Или самое общее отношение: ты поклоняющийся, а он Бог. Это самое фундаментальное отношение, которое задает человечность, откуда вырастает

представление об исламском законе, об исламском праве, исламской этике и так далее. И это, кстати говоря, имеет, насколько я понимаю, прямое следствие для этики поведения, ежедневной этики поведения мусульманина, который не должен себя лелеять как субстанциальную единицу и выставлять какие-то свои отличительные качества (что раньше пропагандировалось у нас): стань лучше всех и так далее. Нет, тут, если брать отношения с Богом, ты всегда принижен, скромн...

— Г.Ш.: ... «факир» и «сагир»...

— А.С. : ... да, это отношение большого и малого (*смеется*). А ведь это — логические вещи, которые имеют прямое отношение к тому, с чего я начал. Если базовая парадигма — это парадигма действия, то всегда присутствуют две стороны. И человек сам конституирован этой логикой. И тогда понимание человека другое.

Теперь что касается субъект-предикатного комплекса. Я действительно эту линию рассуждения начинал с использованием этих слов, но со временем, не меняя ничего по сути, заменил это понятие на «что-и-какое». Нашел более общую формулировку. Она очень простая. Субъект — это «что», то что мы выделяем в мире. Некая устойчивость. Европейский взгляд выделяет субстанцию, арабо-мусульманский — действие. А «какое» — это то, что придает ему качественную определенность. Определенность субстанции придают её атрибуты, а действию придают определённости две его стороны — действитель и претерпевающее. Они могут обновляться, а действие будет по-прежнему совершаться, будет устойчивым.

Нетрудно заметить точку напряжения между вероучительной мыслью ислама, которая настаивает на неизменности Бога, и чистой логикой этого построения. Потому что уже у мугазилитов вскрылась сложность утверждения, что Бог неизменен, когда другая сторона действия постоянно меняется. Уже у них много рассуждений на тему о том, как сохранить утверждение о неизменности Бога. А у Ибн Араби, напротив, вся система построена на том, что Бог и мир в своем многообразии и ежесекундном изменении зеркально отражают друг друга. Поэтому у него Бог, а не только мир, меняется каждое мгновение. И он неслучайно отправляет к кораническому *кулл йавм ва-хува фи ша'н* (Коран 55:29) — это обычно переводят как «каждый день Он за каким-либо делом», но по-арабски *ша'н* — это некое состояние. Ибн Араби, толкуя этот *айат*, хочет сказать, что каждое мгновение Бог меняется в соответствии с изменением мира, а мир соответствует изменившемуся состоянию Бога. Логика взаимного соответствия внешнего-и-внутреннего руководит этими построениями.

Поэтому мне кажется, что если мы говорим о «что-и-какое», то мы имеем по сути то же самое, субъект и предикат, но без мыслительной привязки к европейскому опыту.

— Г.Ш.: ... либо к языку или к музыке, например, или к орнаменту...

— А.С.: ... да, я сейчас не держусь за именно эти слова.

— Г.Ш.: В каком-то смысле это упрощает дело. Давайте вспомним нашу последнюю совместную междисциплинарную работу 2022—23 гг., посвященную надындивидуальным механизмам восприятия-передачи и сохранения информации<sup>23</sup>. Мне кажется, был сделан важный шаг к обоснованию универсальной грамматики больших культур, когда именно такая формулировка стала платформой для философии, музыки и лингвистики в поиске того, что можно было бы называть инвариантом мышления. Мы, конечно, долго к этому шли, если учесть работу и над моей книгой «Философия музыки», посвященной искусству *макам*. В ней было важно показать, что контраст составляющих данное искусство музыкальных традиций исходит не из того, что один исследователь правильно описывает его, а другой ошибается — так это воспринималось длительное время, а из того, что музыка даже внутри «большой культуры» на примере ее классического образца предьявляет разные логики смысла, поэтому не нужно ломать копыя в спорах, а только внимательнее отнестись к звучащей материи и слову, которым она анализируется.

Если смысл в музыке постигается структурно, а не через эмоции, которые доносятся до нас в звуках, смылопорождение протекает не только по пути, показанному Лердалом и Джекендофом в их «генеративной» теории. Будто можно применить ее к любому музыкальному опыту. Нет, конечно. Она покрывает область тональной музыки с ее событийно-иерархическим нарративом, а это совсем не универсальное явление. А вот когда мы задумались на тем, что называется надындивидуальными механизмами, над типами связности в ее двух, по крайней мере, вариантах, и выработали язык описания наименьшей единицы для каждого из них в сегментах языка и музыки, здесь, мне кажется, обнаружилась обнадеживающая перспектива для теории сознания. Пусть это останется интригой для читателя, так как я надеюсь, что мы опубликуем результаты в жанре коллективной монографии. Хотя статья, в которой Вы последовательно показываете, как можно контрастно описать одну и ту же речевую единицу, пользуясь европейской методологией и собственно арабской, уже сегодня поможет задать правильные вопросы.

Как Вы думаете, в каком направлении нужно двигаться дальше?

---

<sup>23</sup> См. *Бородай С.* К вопросу о связи структуры языка и логико-смысловых конфигураций // Вопросы философии, № 12, 2023. С. 37–49; *Смирнов А.* Априори языка и языкознания: слово и его минимальный сегмент // Вопросы философии, 2023. № 9. С. 167—181; *Шамилли Г.Б.* Надындивидуальные механизмы языка и музыки: три шага к формулировке гипотезы // Вопросы философии, № 12, 2023. С. 26—36.

— А.С. : (Смеется). Хотелось бы добраться до уровня текста. Если говорить о языке, то да, арабская языковедческая традиция хорошо описывает все до уровня предложения. А как из предложений делается текст? Это чрезвычайно интересно.

— Г.Ш.: Кстати, мне приходилось слышать похожее пожелание при обсуждении моей книги.

— А.С. : Да, но не все же сразу. Скажем, Маркс в «Капитале» — в чем его открытие? В том, что он нашел то, из чего все вырастает, нашел формулу товарного производства, из которой вырастает вся его теория. Точно так же и Вы в Вашей книге «Философия музыки» сделали этого же рода открытие. Насколько я понимаю, там показано, я все-таки не музыковед, но насколько я понимаю, Вы открыли именно эту клеточку, не элементарную частицу, не атом субстанциальный, а клеточку, из которой вырастет целое. Вы показали, как она устроена. И, может быть, тем самым сняли удивление Масиньона.

— Г.Ш.: На самом деле и раньше до меня музыковеды писали о застывшем времени в музыке «мусульманского Востока», просто никто не выходил на конкретную формулу процесса, на тип мышления, который это обуславливает. Его называли любыми другими словами — «мугамным», или «макамным» — как угодно, но никогда не рассматривали как тип рациональности, скорее, как признак иррациональности, вот в чем проблема, будто Восток лишен рациональности как таковой, иррационален. Такая была установка со знаком минус для Востока.

— А.С. : А Вы показали, как это возникает и где основание этого контраста. Мне кажется, это важное открытие, и, если пойти дальше по пути разворачивания — как это разворачивается, как эта «стволовая клетка» порождает весь организм, это будет очень интересно и захватывающе. Это сложный шаг, но его надо сделать.

— Г.Ш.: И этому поможет переосмысление единицы речи в арабской языковой теории, показанное в 2023 году в рамках нашего проекта: не существует таких универсалий, как «гласный» и «согласный», для всех языков мира<sup>24</sup>. Если учебный вариант объяснения арабского языка через эти термины еще был приемлем в определенный период, то для современной науки, чтобы двигать ее вперед и глубоко понимать «восточные» культуры, этого уже недостаточно. Когда же мы усвоим, что начало арабского слова (и не только) — это связка *харф-харака*, что единицей является «движущийся харф» или «покоящийся харф», это сдвинет с мертвой точки и музыкальную теорию. Ведь нет «чистого звука» в

---

<sup>24</sup> Смирнов А. Априори языка и языкознания: слово и его минимальный сегмент.

переднеазиатском искусстве *макам*, там звук — это звук-«точка»-и-его-пролонгация, то есть звук и выходящее из него украшение как внутреннее «содержание» звука, а не прикрепленный к нему орнамент в пределах определенной метрической доли. Мой вывод состоит в том, что *харф* — это и есть *нагма*, как ее описали с XIII века на арабском языке. И если вдуматься и проанализировать это описание, станет ясно, почему именно *нагма* указывает как на единицу, так и на композиционное целое. Это несовпадение всегда смущало ученых. Основанием такой нестыковки является потенциальная открытость звука-*нагма* к его «наращиванию» до композиционного целого. Это и есть та самая *повторяемость действия как множественность единичного*. «Чистый» звук и звук-пролонгация — две разные истины звука, которые лежат в основании культур и любых их сегментов — от этики до искусства. Две параллельные рациональности. Поэтому сделать следующий шаг к описанию универсальной грамматики больших культур легче сегодня, чем, скажем, двадцать лет назад. Сегодня наконец-то правильно описаны наименьшие единицы языка и музыки, как их понимают классическая арабо-мусульманская и европейская культуры (последняя — исходя из древнегреческого наследия).

Что на пути создания Текста большой культуры можно было бы назвать инвариантом?

— А.С. : Инвариантом для самих культур?

— Г.Ш.: Возьмем то же предложение в понимании арабской языковой теории.

— А.С. : Инвариантом будет механизм разворачивания смысла.

— Г.Ш.: Именно так. А не «музыкальная тема», или нечто ее напоминающее.

— А.С. : Да, то, как они следуют друг за другом, словно серпантин, кольца, продетые одно в другое. То есть именно механизм сцепленности! Сцепленность одной фразы с другой. Инвариантом, я думаю, будет *способ сцепленности единиц в тексте*. Не в арифметическом смысле, что была одна, а стало много, а в органическом, когда из одной получается целое. Способ сплести целое. Потому что одно дело, если целое у вас устроено иерархически, тогда вы должны иметь некий абсолютный уровень, который будет члениться на части внутри себя, максимально подробно выписать это членение, а другое дело, когда вы плетете целое, сцепляя друг с другом неиерархические единицы.

— Г.Ш.: Согласна, инвариант — это не вещь, не нечто материальное, а способ организации текста. Тогда мы вновь придем к логико-смысловым процедурам и увидим их действие в разных масштабах текста.

Возвращаясь к первому вопросу о музыке и логико-смысловой теории, как Вы полагаете, в чем ее музыкальная сущность?

— А.С. : Мне кажется, музыка — это гармония, это связность мира, собственно, музыка менее, чем вербальный язык, подвержена тому, чтобы ее упростить и огрубить до знаковой теории. Если считать, что слово — это знак, то это вынимает душу из человеческого языка, поскольку душа его — это связность, то, как мы можем сжать и разжать, это удивительное свойство нашего сознания, сжимать и разжимать, сворачивать и разворачивать. А в музыке, наверное, это более прозрачно происходит, чем в человеческом языке. Она меньше рискует быть огрубленной знаковой теорией. Мне кажется так. Это — чистая гармония, чистая связность, и в этом смысле она сродни математике, которая тоже, я бы сказал, наука о связности, но именно что наука, а все-таки музыка — в ней больше души. Поэтому, если теория звучит, если она красива, она, скорее всего, верна. Наверное, общее для них — это красота. Теория правильна, когда красива. И музыка хороша, когда выверена теорией.

— Г.Ш.: Сотый номер журнала не предстался полным без Вашего участия с точки зрения главреда «Musiqidünyası», Тариеля Айдыновича Мамедова<sup>25</sup>, сохранившего журнал вместе со своей командой в непростые годы в Азербайджане. В силу географических причин мне было легче осуществить его план. И хотелось бы, чтобы связь между Вами и читателями не прерывалась надолго. Ведь охватить в одной беседе масштаб работы, проделанной за двадцать лет, невозможно. Вспоминая годы совместной работы в проектах, я с досадой думаю о том, что можно было делиться с читателями журнала сведениями о важных открытиях по мере того, как они осуществлялись, чтобы ученые не были разделены областями науки. Мне кажется, этому и способствует логика смысла. Она собирает рассыпанное.

— А.С. : Буду рад продолжить общение с читателями «Musiqi dünyası», и большое спасибо за интересную беседу!

---

<sup>25</sup> Тариель Айдынович Мамедов (р. 1949) — музыковед, главный редактор журнала « Musiqi dünyası», заведующий кафедрой Этномузыковедения и современных технологий Бакинской Академии Музыки им. Узеира Гаджибейли.