

---

---

# РЕФЛЕКСИЯ НАД: ФИЛОСОФСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

## REFLECTION ON: PHILOSOPHICAL EDUCATION

---

---

Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 1 (507). С. 5–12.

Bulletin of Chelyabinsk State University. 2026;(1(507):5-12.

Научная статья

УДК 130.2; 165

doi: 10.47475/1994-2796-2026-507-1-5-12

### КАК ПРЕПОДАВАТЬ ФИЛОСОФИЮ? НАБРОСОК ОТВЕТА

Андрей Вадимович Смирнов

Институт философии РАН, Москва, Россия, public@avsmirnov.info, 0000-0001-9671-9156

**Аннотация.** Преподавать философию — значит учить чему-то, что превышает простую сумму знаний об истории философских традиций, их архитектонике, их месте и роли в тех больших культурах, в лоне которых они получили развитие. Ответ на вопрос о том, что же именно превышает простую сумму знаний, зависит от того, как понимается философия. Отличие философии от науки заключается в том, что философия не может принять в качестве недоказываемой предпосылки парадигматику, задающую способ постановки и решения научных задач, включая определённую картину мира и онтологию. Основной задачей философии является критическая рефлексия, т.е. выяснение оправданности собственных оснований, а не только оснований любой теоретической или практической деятельности. Множественность независимых в своих основаниях философских традиций служит условием *sine qua non* выполнения философией своей ключевой задачи рефлексии собственных оснований (система базовых категорий и логика), поскольку такая задача не может быть выполнена в пределах одной философской традиции, неизбежно ограниченной как раз теми основаниями рациональности, которые ей надлежит критически рассмотреть. Типология больших культур обоснована типологией сознания, которая представлена как вариативная схематика полагания «что-и-какое». Предложено понимание роли российской большой культуры и её отличия от других больших культур.

**Ключевые слова:** большая культура, связность, целостность, типология сознания, соборность

**Для цитирования:** Смирнов А. В. Как преподавать философию? Набросок ответа // Вестник Челябинского государственного университета. 2026. № 1 (507). С. 5–12. DOI: 10.47475/1994-2796-2026-507-1-5-12.

Original article

### HOW DO WE TEACH PHILOSOPHY? MY ANSWER OUTLINED

Andrey V. Smirnov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, public@avsmirnov.info, 0000-0001-9671-9156

**Abstract.** Teaching philosophy means touching upon something that exceeds the bare sum of knowledge about the history of philosophical traditions, their place and role in the big cultures in which they developed. The answer to the question of what exactly exceeds that bare sum of knowledge depends on how philosophy is understood. The difference between philosophy and science lies in the fact that philosophy cannot accept as an unproven premise the paradigm that defines the way of setting and solving scientific problems, including a certain picture of the world and ontology. The main task of philosophy is critical reflection, i.e. justification of its own grounds, not only the grounds of any theoretical or practical activity. The multiplicity of philosophical traditions independent in their foundations serves as a condition *sine qua non* for the philosophy to fulfill its key task of reflecting its own basis (system of basic categories and logic), since such a task cannot be accomplished within the scope of a single philosophical tradition, inevitably limited by those principles of rationality that it aims to consider critically. The typology of big cultures is based on the typology of consciousness, which is presented as a variable schematic of the «what-and-such» positing. The role of Russian big culture is outlined and its specific traits the make it different from other big cultures are delineated.

**Keywords:** big culture, *svyaznost'* (linkedness, coherence), *tselostnost'* (wholeness, integrity), typology of consciousness, *sobornost'*

**For citation:** Smirnov AV. How Do We Teach Philosophy? My Answer Outlined. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2026;(1(507):5-12. (In Russ.). DOI: 10.47475/1994-2796-2026-507-1-5-12.

В готовящемся в настоящее время учебном пособии по философии принят проблемный (а не историко-философский) подход к изложению материала. Такое решение представляется удачным со всех точек зрения. В этой заметке я хотел бы затронуть некоторые темы, которые требуют внимания в связи с освещением незападных традиций философии и, шире, теоретической мысли.

Первое и самое главное: в данном случае, когда идёт речь о неевропейских типах рациональности (или более прицельно, о неевропейских традициях философии), теоретической проблемой оказывается само их наличие.

Это — особая проблема, не одна в ряду других, но из ряда вон выходящая. С одной стороны, это — не просто проблема, а такой их узел, от которого нити ведут к проблематике фактически всей теоретической (а не только философской) мысли, более того, всей сферы разворачивания человеческого сознания, включая язык, поведение и т.д. Ведь если мы принимаем всерьёз множественность разума (в кантовском смысле — чистого разума, задающего принципы познания а priori), нам придётся перестроить в соответствии с этим привычный способ мыслить любой вопрос.

Это с одной стороны. А с другой — такой проблемы не должно быть вовсе. Не должно быть потому, что никто не доказал, да и не доказывал, что разум универсален. Это принималось как догма, и даже Кант, другим названием философии которого стала «критика», эту догму без раздумий принимал.

Почему это так — другой вопрос, и не стоит здесь входить в выяснение деталей, поскольку это ничего не даст для нашей основной темы. Главное, что это так. Если уж действительно необходимо, можно сослаться на психологическую причину — естественный, биологически обоснованный эгоцентризм любого существа, в т. ч. человека, необходимый для выживания, и столь же естественный эгоцентризм культуры.

Итак, никем никогда не было доказано (и в принципе не может быть доказано), что разум универсален и существует в единственном варианте — том, что развит европейской традицией, начиная с греков. А если так, то дверь открыта — добро пожаловать в современный мир, в котором европейская философия, европейская традиция и в целом европейская культура — не единственная, тем более не единственно возможная, а одна из нескольких. Новый мир, расширенный на целый мир.

Чтобы двигаться дальше, обратимся к понятию «большая культура», описанному ранее. «Большая культура — это: 1) исторически подвижное, но в каждый момент фиксированное по своему составу, 2) неформальное, но фактически конституированное сообщество 3) конкретных культур, эмпирически определяемых по множеству известных признаков (этноязыковых, исторических, религиозных и др.)» [12, с. 7–27] и 4) объединённым способом смыслополагания. Таковы четыре основные составляющие определения большой культуры.

Большие культуры существуют на протяжении тысячелетий, и говорить о большой культуре — значит говорить о многотысячелетней истории. У каждой большой культуры свой старт и свой темп развития; нет никакого «осевого времени» как общего начала, как нет и единой линии развития для всех больших культур. Каждая опирается на свою внутреннюю логику, у каждой своё начало и продолжение, своя внутренняя динамика, своя хронология. Попытка вписать развитие всего в европейскую хронологию похожа на попытку создать теорию всего, и столь же удачна.

Сколько их, больших культур? Немного. Сполна себя развернувших в ходе многотысячелетней истории — четыре: европейская, арабо-мусульманская, южноазиатская (Индия), дальневосточная (Китай). Россия как большая культура имеет особый статус, и об этом будет сказано в конце, когда почва для такого разговора будет подготовлена. За пределами этой предварительной карты больших культур (одновременно — и карты типов рациональности) остаются Африка и Америка (до европейского нашествия и после него). Пока берём эти материки в скобки: они ждут своего исследователя.

Остаётся разъяснить, что такое способ смыслополагания. И здесь всё просто: это способ полагания связности «что-и-какое». Почему «что-и-какое»? Возьмём язык: мы говорим предложениями, а нормативное повествовательное предложение — подлежащее («что», о чём высказывание) и сказуемое («какое», качественное описание подлежащего), стянутые в единство благодаря связочной функции. Множественность, представляющая собой строгое единство, и наоборот — единство, являющееся множественностью. Предложение «Этот лес хвойный» — это строгое единство, поскольку это один факт, и истину либо ложь мы приписываем предложению в целом, а не его частям, и «вместе с тем это — нередуцируемая множественность. Значит, наше сознание способно

проводить эту удивительную когнитивную (потому что она протекает «в темноте» для нас, носителей сознания, и может быть представлено как вычисление, правда, в весьма необычном смысле) операцию: представлять множественность как строгое единство и строгое единство — как множественность» [14, с. 23–33].

Способность к связности — ключевая способность человеческого сознания, как таковая универсальная для человека как родового существа. Позволим себе такое общее утверждение: все люди как именно люди способны к полаганию связности «что-и-какое» и в силу этого они способны к языку, к восприятию мира как системы вещей, а не россыпи качеств, способны к теоретическому мышлению, когда мир мыслится как *изменяющийся*, т. е. как обновляющийся неизменный, где неизменность обеспечивается полаганием «что», а обновление возможно как смена «какое». Способность видеть изменение (а не просто обновление качеств) даёт человеку когнитивные преимущества в сравнении с животными, поскольку обеспечивает возможность предвидения и планирования вместо простой реакции на обновление мира. Способность к связности, таким образом, это стержневая способность, собирающая функционал человеческого сознания и задающая его «отличие от животных, в т. ч. высших. Животные способны к использованию знаков, но способность к связности — это именно человеческая способность, и она не может быть представлена как обращение со знаками.

Способность к связности — неуничтожимый остаток сознания, это то, что в сознании только от сознания, но не от мира. Об этом говорил Кант, утверждавший, что связность никогда не берётся от предмета познания, но всегда полагается разумом, об этом говорил Шпет» [11, с. 70–82], утверждавший, что задача феноменологии как главной философской науки — вычленив «коэффициент сознания», с которым вещи являются нам [16, с. 53–54]. Такой «коэффициент» и есть *способность к связности, развёрнутая в одном из своих вариантов*.

Здесь — принципиальный момент. Способность к связности универсальна, это — подлинный принцип а priori, всеобщий и строго обязательный для человека как родового существа. Но эта способность должна осуществиться, она должна задать выстраивание феноменов сознания (индивидуального и общественного), а значит, задать и морфологию большой культуры. Однако нет способа развернуть связность «вооб-

ще», инвариантно; её можно развернуть только в каком-то одном из вариантов. Таких вариантов можно указать четыре (об этом ниже), поэтому и о развернувших себя больших культурах можно говорить как о четырёх (в будущем этот список вполне может быть продолжен; о России как большой культуре — особый разговор). «Значит, принципы познания а priori, взятые не как чистая способность, а как конкретная реализация этой способности, всегда (вопреки Канту) вариативны, и таких комплексов принципов познания а priori как минимум четыре, по числу больших культур» [12, с. 7–27].

Это нетрудно сделать ясным, прибегнув к аналогии. Н. Хомский использовал понятие «языковая способность» (language acquisition device), чтобы обозначить удивительную, по его слову, способность носителя языка продуцировать и понимать неограниченное количество предложений вне всяких шаблонов и матриц. Языковая способность универсальна (все люди обладают ею), (инostr. Источник) но она реализуется только как конкретный язык, один из множества: нельзя говорить на языке «вообще», можно говорить только на конкретном языке. Правда, на этом аналогия с генеративной грамматикой Хомского заканчивается: Хомский считал, что можно построить универсальное, годное для всех языков описание «глубинной структуры», равно как задать способ перехода от неё к «поверхностным структурам», т. е. к высказываниям на конкретных языках. Это не получилось, и не случайно: если уж пользоваться метафорой «глубинной структуры», то она представлена *схематикой смыслополагания*, т. е. схематикой полагания связности «что-и-какое», что составляет костяк языка, поскольку определяет способ формирования предложения, определительной конструкции, словообразования и словоизменения. В ряде работ я подробно показал, как схематика действия определяет (и объясняет) факты арабского литературного языка, вскрываемые его теоретическим описанием в арабской языковедческой традиции.

После Канта (у неокантианцев) понятие априорного начала познания пустилось в путь с той высоты, на которую его поднял Кант, к более конкретным, низким уровням. Пристальное и прицельное исследование априорного раздробило его. Не в последнюю очередь априоризм заявил о себе в парадигмальной теории развития науки Т. Куна. Всё это, безусловно, имеет свою ценность; и всё же уровень абсолютного, а не относительного значения, какое имеют принципы

познания а priori, не должен быть утерян. Он обретается благодаря пониманию способности к связности как строго обязательной для человека, всеобщей способности сознания и её вариативной реализации, задающей (как минимум) четыре варианта смыслополагания, т. е. четыре варианта полагания связности «что-и-какое».

Откуда эта вариативность, где её исток? И как именно она осуществляется, что именно варьируется?

Исток — в целостности самосознания. Кант говорил о трансцендентальном Я и я эмпирическом; и в самом деле, всякому ясно, что человек может сохранить самотождественность только как тождественность Я, абсолютного, вне предикации. Но наряду с этим чистым Я мы всегда имеем бесчисленные, вечно-изменяемые я, погруженные в мир и связанные с многочисленными Другими, и без множественности этих я наше сознание, каким мы его знаем, невозможно. Чистое Я и я эмпирические — не одно и то же, но и не разное. Вот самое удивительное: их не связывает тождество (будь так, целостность Я-и-я схлопнулась бы в пустопорожнее, как выразился Шпет, самотождество фихтевского Я [17, с. 179]), но их не связывает и отрицание (будь так, сознание распалось бы, утерев свою целостность, что и случается, впрочем, у душевнобольных, хотя такие случаи, вопреки Вл. Соловьёву с его модисткой [13, с. 175] и последовавшему за ним Шпету [17, с. 187–188], нельзя принимать за опровержение Я, хотя они правы в том, что о таком чистом Я нельзя ничего сказать, кроме того, что оно — чистое, и уж тем более нельзя оснащать его без специальной оговорки априорным категориальным каркасом, возможным только как вариативный и привязанный к определённой большой культуре, как это сделал Декарт, заявивший о субстанциальности и бытии Я).

Это замечательное состояние, которое мы носим в себе как самосознание, выражается удивительным термином Николая Кузанского «неинаковость». Формально-логически «неинаковость» — двойное отрицание (отрицание отрицания тождества), а значит, утверждение (утверждение тождества), но такой вывод сигнализирует об ограничениях формальной логики в данной её конкретной реализации, не способной справиться с задачей описания смыслополагания, и не случайно современные логики не говорят о том, что логика исследует законы мышления: логика — вот парадокс — утерела логос, променяв его на многочисленные броские, но мелкие преи-

мущества технического характера, сами по себе ценные, но уведящие в сторону от основной задачи — задачи логоса.

Вообще же путь формализации, а затем и математизации логики, столь многое открывший, никогда не был оправдан как таковой, поскольку очевидно, что формальное само по себе содержательно, а значит, окончательная формализация невозможна, мы всегда будем иметь «что-и-какое», а не чистое «что», годное для любого «какое», в чём и состоит главная претензия формальной логики. Поскольку это в принципе невозможно (не бывает «что» без «какое» и «какое» без «что»: закон полагания «что-и-какое» как единственный путь работы человеческого сознания нельзя обойти, что, вероятно, первым понял Аристотель с его блестящей системой гилеморфизма и родовидовой логики, реализовавшей максимально полно на тот момент принцип смыслополагания как полагания «что-и-какое» и благодаря этому органично связавшей онтологию и теорию познания), то и формализация и математизация логики не может не быть выполнена в определённой логике смыслополагания, т. е. в определённой логике полагания «что-и-какое».

Речь просто-напросто о рефлексии: если логика претендует на универсальность, она прежде прочего должна подвергнуть логическому анализу себя саму, т. е. оправдать собственные основания (показать, по какому праву они принимаются), в данном случае — формализацию и математизацию. Знак должен явить своё нутро: показать, по какой схематике он работает. А таких схематик — как минимум две, что было замечено ещё Ч. С. Пирсом, фактически описавшим схематику действия [8, с. 64], но представившим её как вторую, после той основной, что была позже осмыслена как «семантический треугольник» и легла в основании европейской и американской семиотики (и которая в основных чертах намечена ещё Аристотелем). Интересно, что в современной арабской мысли замечено фактически то же, что отмечено Пирсом (но без ссылки на него, напротив, со ссылкой на арабскую языковедческую традицию): несовпадение схематик [4, с. 159–161]. Это расхождение схематик «в глубине» вызывает «на поверхности», т. е. в конкретных разнообразных теориях смысла (в арабо-мусульманской большой культуре) и семиотических теориях (в европейской большой культуре), неустранимые расхождения, прежде всего — понимании связи между означающим и означаемым.

Итак, две схематики полагания связности «что-и-какое». Вот где исток вариативности. Речь о самой «глубине» работы сознания, можно сказать, о той границе, что разделяет уже-осмысленное и ещё-бессмысленное. Здесь мы встречаемся с интуицией — прямым усмотрением, ни на что не опирающемся, поскольку оно само создаёт опору для всего последующего смыслополагания. Первый вариант: «интуиция ограниченного пространства, совпадения и несовпадения — круги Эйлера, открывшие базовую схематику европейской мысли, схематику полагания связности «что-и-какое» субъекта и предиката, на основе интуиции пространственного совпадения и несовпадения. Второй вариант: интуиция протекания действия между действующим и претерпевающим, выведенная на свет А. Бергсоном» [2, с. 9], до того обозначенная Фахр ад-Дином ар-Рази [9, с. 78–79] и позже переоткрытая Ч. С. Пирсом.

«Итак, полагание связности «что-и-какое» интуитивно, и возможны как минимум два варианта такой интуиции. Эти исходные интуиции задают и понимание «что», и понимание «какое», и понимание» [10, с. 25–35] того, как «какое» может быть приписано данному «что». Так задаётся — вариативно в самом основании — логика, так задаётся базовый и вторичный категориальный каркас, так задаётся мировоззрение, и т. д. Иначе говоря, так задаётся морфология большой культуры. В своём разделе готовящегося учебного пособия я дал, в пределах выделенного объёма, описание арабо-мусульманской большой культуры в этой методике. Конечно, это только сгусток, начальный конспект, который должен быть далее раскрыт на материале развёрнутого учебника истории арабо-мусульманской философии, с опорой на тексты (для этого составлена антология). Всё это, в свою очередь, опирается на весь массив исследований как философской арабистики и исламоведения, так и арабистики и исламоведения в целом. Освоение, хотя бы в основных чертах, этого многослойного «пирога» знаний необходимо для преподавателя.

Итак, две базовые интуиции. Далее, полагание «что-и-какое» всегда — это полагание единства-и-множественности, где «что» выражает единство множественного качественного разнообразия. В субстанции полагается единство всех акциденций, в действии полагается единство действующего и претерпевающего. И европейская, и арабо-мусульманская большие культуры отдают первенство единству перед множественностью: объяснить — значит свести множествен-

ность к единству, развернуть — значит вывести множественность из единства.

Начало для обеих больших культур — единство, не множественность. Различие в том, что европейская большая культура и её традиция философии полагает единство мира как единство субстанции, а арабо-мусульманская — как единство действий. Интересно, конечно, что «что» в обоих случаях остаётся спрятанным от любого наблюдения, кроме интеллектуального. Никто никогда не видел и не фиксировал приборами субстанцию как таковую, только её качественное наполнение (не случайно Кант отметил убеждённость европейской философии в том, что субстанция всегда явлена только как сумма своих предикатов, но не как таковая [6, с. 154]). И точно так же никто никогда не видел действие как таковое и не фиксировал его приборами, но только действующего или претерпевающего. «Что» спрятано за «какое», но именно единство «что» собирает множественность «какое» в осмысленный мир.

В паре единство-множественность приоритет может быть отдан не единству, а множественности. Тогда она служит исходным началом, единство которого достигается как *упорядоченность*, не уничтожающая и никак иначе не «снимающая» множественность, но лишь *располагающая* её в определённом порядке. Упорядочивание множественности. Моя гипотеза состоит в том, что такой способ полагания «что-и-какое» задаёт смысловую логику индийской (южноазиатской) и китайской (дальневосточной) больших культур.

А для чего нужно всё это, для чего такие сложности? Зачем *ломать голову*, почему не остаться с добрыми старыми европейскими интеллектуальными привычками? Во-первых, потому, что мы способны к большему: мы способны *собрать* разные способы смыслополагания в одну большую культуру, восстановив целостность после её утери в дискурсивном разворачивании связности. В этом логико-смысловая суть российской большой культуры. А во-вторых, потому, что только так можно выполнить основную задачу рефлексии собственных оснований, которую европейская (и любая другая) философия иначе выполнить не может. Европейская традиция (включая философию), даже если сознательно взять в скобки все прочие традиции, не может остаться собой, ограничившись собой: она тогда будет лишена возможности дать отчёт в собственных основаниях — в том, почему её мышление (шире — смыслополагание) устроено так, как оно устроено. А рефлексия — основная претензия европейской

философии: она-де занята тем, что критически разыскивает основания всего, и занималась этим не только со времён Канта, но всегда. Но если основания всего, то и себя самой; однако кто в традиции европейской философии объяснил, почему она устроена именно так, как устроена? почему принимает именно тот круг предельных категорий (бытие, сущность, т. д.), который принимает? почему верит в незыблемость законов тождества и противоречия? и т. д. Пока европейская философия не выполнила эту, самую главную работу рефлексии собственных оснований, она не по праву именуется философией.

Об этом говорил замечательный французский философ и китаист Ф. Жюльен [5]. По его признанию, невозможность для него самого, француза (т. е. европейца), постичь подлинное значение Древней Греции, её *негарантированность*, а значит, уникальность её гения, и заставило его обратиться к китаистике ради решения этой задачи. Франция (и в целом Европа сегодня) — не Греция, но Греция везде вокруг нас, говорит Жюльен, она встроена в нашу жизнь. Слишком привычна и воспринимается как нечто само собой разумеющееся. Невозможность отрефлексировать — вот о чём он говорит, невозможность *отстранить* собственные основания. И это не случайно, поскольку инструменты рефлексии не могут не быть предпосланы рефлексии (что она делает без теоретических инструментов?), а между тем именно оправданность этих базовых инструментов разума (базовой логики и базовых категорий) мы и хотим выяснить. Вот и получается, что без того, чтобы выстроить целиком «другую точку зрения», в которой, по слову Жюльена, *нет ничего от Греции*, саму Грецию как основание европейского разума не рассмотреть.

Но с чем же мы останемся, если возьмём в скобки не только мир, но и европейский разум, если совершим самое кардинальное эпохе, на которое не отважился отец феноменологии? Многие думают, что ни с чем, а потому объявляют такой путь ложным. Но это неверно. Беря в скобки один вариант полагания «что-и-какое», мы остаёмся с неустраимой и неотъемлемой от нашего сознания способностью к связности, а значит, с принципиальной возможностью развернуть другой вариант связности «что-и-какое», другой вариант разума. Никакое эпохе не устраняет способности к связности, способности к смыслополаганию (к полаганию «что-и-какое»), поскольку устранение этой способности равнозначно устранению человеческого сознания, каким мы его знаем.

Значит, полное исполнение философской задачи — в том, чтобы проследить, с самого основания, вариативное разворачивание сознания как полагания «что-и-какое» в максимально возможном числе вариантов, с заданием принципов познания а priori и прослеживанием их действия в формировании целостного облика каждой большой культуры, в том числе — в задании оснований (категории и логика) и развитии её философской традиции.

Если такова задача философии, достигающей рефлексии предельных оснований, т. е. оснований себя самой, оснований любого способа смыслополагания, то не вытекает ли из этого, что научить этому и значит научить философии?

Вариативное разворачивание рассыпает целостность сознания; большие культуры, воплощающие разные варианты, задают вектор расхождения. Но должен быть задан и вектор схождения. Как же?

Есть уровень коллективной идентичности, определяемый конкретной культурой, и есть более высокий, второй уровень идентичности, задаваемый большой культурой. Большие культуры приводят к единству способа смыслополагания рассыпанную множественность конкретных, эмпирически данных культур, либо упорядочивают их множественность, задавая их расстановку. Однако третий уровень идентичности, уровень планетарного человечества не может быть задан ни как единство множественности, ни как упорядоченная множественность, поскольку любой из этих четырёх способов будет ставить акцент на одной логике смыслополагания, игнорируя прочие. Он может быть задан только как *соборность*. Соборность больших культур.

В соборности-соборности нет никакой загадки, и соборные сообщества, соборные (но не приведённые и не приводимые к единству) окружают нас. Счастливая семья — соборность, но не единство; соборность приводит к гармонии общего дела неповторимую субъектность каждого, не жертвуя никакой из них, тогда как формальный брак сохраняет единство семьи, подавляя субъектность её членов и приводя к утрате жизненного импульса. Это можно считать предварительным определением соборности, которое, с одной стороны, показывает исток этого понятия, коренящегося в традиции христианства (сохранённого православием, но странным образом утраченного в латинстве с его креном в сторону формализма, до такой степени, что даже слово «соборность» оказалось в наше время непереводимым на европейские

языки в своём подлинном значении), а с другой — выводит его принципиально за рамки конфессиональных ограничений. Собрана, а не приведена к единству, театральная труппа или футбольная команда, вообще любой творческий коллектив или коллектив работников, гармонично сплавливающих свои усилия во имя общего дела. К единству, а не соборности приводят общество демократические процедуры, и в этом очевидное ограничение демократии (неотъемлемое от её достоинств); не случайно, что критика правового государства в классическом евразийстве [15; 1] обращала внимание именно на этот момент утраты подлинного правомочия в демократическом обществе. Классическое евразийство (до Л. Н. Гумилёва), первую скрипку в философии которого играл Н. С. Трубецкой, стало продолжением традиции разработки идеи всечеловеческого в русской философии XIX в., родившейся сразу в противопоставлении идее общечеловеческого [3]. Не случайно, что эти смысловые средоточия русской философии: соборность, всечеловеческое, общечеловеческое, целостность, связность, смысл, правда, справедливость (это не исчерпывающий список) — либо не переводятся вовсе на другие языки, либо, имея формальный эквивалент (как «смысл»), понимаются существенно иначе, чем в других традициях.

Собранность ради общего дела, а не единство целого нетрудно обнаружить и во многих неживых вещах, что окружают нас. Таковы, например, механические часы, детали которых, не приводимые к единству материала или механических движений, собраны ради одной цели — показывать время. Даже простые варианты часов, как песочные или солнечные, таковы, что не могут быть поняты без трансцендентного им целеполагания, ради которого они собраны пусть и в простейшую, но всё же такую конструкцию, которая не приводима к единству материала или внешней формы, а непременно предполагает трансценденцию к цели. Таковы любые механизмы и изделия, от простых до необычайно сложных, которые созданы человеком: автомобиль, самолёт, атомная станция, шариковая ручка, и т. д., и т. п. Здесь целое не измеряется (и не может измеряться) своей частью, как куча песка измеряется тем или иным количеством песчинок, линия — отрезком, стена — блоками, из которых сложена, и т. д.

Целеполагание для собранного целого, вроде часов или самолёта, осуществляет человек. Но разве не таким же собранным целым является любой организм в природе, начиная с одноклеточных? Разве не таков сам человек и та боль-

шая культура, к которой он принадлежит? В ряду этих очевидных наблюдений большая культура занимает своё место. Большая культура, с одной стороны, превышает масштаб любого человека как во времени, так и в пространстве, в прямом смысле и в переносном (в пространстве мысли). При этом любая большая культура собрана индивидуальными усилиями людей, но собрана как будто по общему плану, превышающему любой индивидуальный масштаб. (Так и ДНК человека собирается из отдельных молекул как будто по общему плану, далеко выходящему за пределы каждой отдельной молекулы и её физических, химических, биологических свойств.)

Каким будет целое планетарного человечества — целым единой кучи песка или целым соборным организмом? К единству обезличенного ведут нацеленные на *общечеловеческое* европейские проекты вроде демократии, либерализма или коммунизма. Соборность целого — основание *всечеловеческого* проекта собирания больших культур, составляющее альтернативу целому семейству давно и активно разрабатываемых общечеловеческих проектов. Нельзя не понимать, со всей ясностью, различие двух типов проектов. Первый, общечеловеческий, построен на идее исключительности и безальтернативности логики только одной из больших культур. Второй, всечеловеческий, нацелен на сохранение и развитие каждой из них.

Всечеловеческое собирание больших культур — настоятельная потребность сегодня, когда обостряется борьба разнологичных глобалистских проектов, каждый из которых грозит нивелировать логико-смысловое разнообразие человечества. Российская большая культура строилась и строится — как большая культура — на логике всесубъектности. Всесубъектность (или неутрачиваемая субъектность каждого) — логическое выражение идеи всечеловеческого, идеи соборности и соработничества ради общего дела. Российский цивилизационный проект, проект собирания различных больших культур в российскую большую культуру, — это проект, фрактальный в отношении к миру. Особое место и особая роль российской большой культуры состоит тогда в том, что она первой поднимается на третий уровень идентичности. За ней последуют, будем надеяться, другие. Этот проект служит предложением пути к соборному человечеству — к человечеству неутрачиваемой субъектности больших культур. Значит, настоящей задачей русской философии сегодня становится осмысление и разработка этого пути.

## Список источников

1. Алексеев Н. Н. Евразийцы и государство // Евразийская хроника / под ред. П. Н. Савицкого. Вып. IX. Париж, 1927. С. 31–39.
2. Бергсон А. Введение в метафизику // Бергсон А. Собрание сочинений. Т. 5. СПб. : Издание М. И. Семёнова, 1914. С. 3–47.
3. Данилевский Н. Я. Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. СПб. : Тип. брат. Пантелеевых, 1895. 628 с.
4. Джабал Мухаммад Хасан Хасан. Ал-Ма'на ал-лугавийй Дираса 'арабиййа му'ассала назариййан ва татбикиййан (Языковой смысл. Арабское исследование, обоснованное теоретически и практически). Ал-Кахира : Мактабат ал-'адаб, 2009. 256 с.
5. Жюльен Ф. Путь к цели: в обход или напрямик? Стратегия смысла в Китае и Греции / пер. В. Г. Лысенко. М. : Московский философский фонд, 2001. 359 с.
6. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Сочинения в шести томах. Т. 4. Ч. 1. М. : Мысль, 1965. 544 с.
7. Кант И. Критика чистого разума // Сочинения на немецком и русском языках / под ред. Н. В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: Наука, 2006. Т. 2. Ч. 1. 1081 с.
8. Пирс Ч. С. Принципы философии. Т. II. СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2001. 316 с.
9. Смирнов А. В. Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. М. : Издательский дом ЯСК, 2021. 446 с.
10. Смирнов А. В. «Стволовая клетка» сознания, культуры, цивилизации (к 90-летию академика В. А. Лекторского) // Вопросы философии. 2022. № 9. С. 25–35.
11. Смирнов А. В. Загадки сознания и кантианские ответы // Философский журнал. 2025. Т. 18. № 2. С. 70–82.
12. Смирнов А. В. Значение когнитивного опыта незападных больших культур // Человек. 2025. Т. 36. № 5. С. 7–27.
13. Соловьёв В. С. Теоретическая философия // Собрание сочинений В. С. Соловьёва. Т. VIII. СПб. : Издание товарищества «Общественная польза», 1903. С. 148–221.
14. Шамилли Г. «Мы работаем именно с началом мысли и сознания» : беседа с А. В. Смирновым / Г. Б. Шамилли, 4 июня 2024 года. Институт философии Российской Академии Наук. Musiqi Dünyası. 2024. № 3 (100). С. 23–33.
15. Шахматов М. В. Государство правды. М. : ФондИВ, 2008. 310 с.
16. Шпет Г. Явление и смысл: феноменология как основная наука и её проблемы. М. : Гермес, 1914. 219 с.
17. Шпет Г. Сознание и его собственник. (Заметки) // Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве, 1891–1916. Статьи по философии и психологии. М. : Товарищество типографии А. И. Мамонтова, 1916. С. 156–210.

## Информация об авторе

**А. В. Смирнов** — доктор философских наук, академик РАН, главный научный сотрудник Института философии РАН.

## Information about the author

**A. V. Smirnov** — Doctor of Philosophical Sciences, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Main Research Fellow at the Institute of Philosophy, RAS.

*Статья поступила в редакцию 08.11.2025; одобрена после рецензирования 02.12.2025; принята к публикации 15.01.2026.*

*The article was submitted 08.11.2025; approved after reviewing 02.12.2025; accepted for publication 15.01.2026.*

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.