

**Диалог культур:
трансформации философии**

**Проблема типологизации рациональности
в мусульманской культуре**

А.А. Лукашев

Институт философии РАН, Москва, Россия

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-6-88-99

Оригинальная исследовательская статья

Аннотация

Типологизация рациональности является одной из актуальных проблем современной философии. При попытке осуществления такой типологизации применительно к условно восточному материалу исследователь сталкивается с дополнительными трудностями. В частности, одной из основных сложностей становится то, что Восток является очень разнородным феноменом, в его лице мы имеем дело со многими культурами, для которых невозможно найти общий знаменатель. В понятии «Восток» оказываются слиты воедино арабская, индийская, китайская, турецкая и другие культуры. Однако даже если ограничиваться мусульманской культурой и рассматривать рациональность в ее контексте, мы имеем дело с пестрым конгломератом различных тенденций, не позволяющим нам с полной уверенностью установить такое теоретическое основание, которое могло бы объединить их все в некоторое единство. Тем не менее это не говорит о бесплодности попыток определить общие векторы развития мысли, которые бы позволили сделать выводы о возможных типах рациональности, присутствующих в исламской культуре. В настоящее время созданы определенные условия для типологизации рациональности в контексте исламского мира на основании логико-смысловой теории А.В. Смирнова. Однако при этом фактический эмпирический материал далеко не всегда укладывается в теоретические модели, предложенные исследователем, и отдельный интерес представляют случаи, которые так или иначе выбиваются из общей схемы. Их исследование, с одной стороны, дает возможность уточнить отдельные положения общей теории, а с другой – позволяет выявить границы ее применимости.

Ключевые слова: рациональность, типология, ислам, мусульманский, культура, арабы, Иран, доисламский, Византия, античность.

Лукашев Андрей Александрович – кандидат философских наук, научный сотрудник сектора философии исламского мира Института философии РАН.

andrew_l@inbox.ru

<https://orcid.org/0000-0001-6328-9196>

Для цитирования: Лукашев А.А. (2019) Проблема типологизации рациональности в мусульманской культуре // Философские науки. 2019. Т. 62. № 6. С. 88–99. DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-6-88-99

The Problem of the Typology of Rationality in Muslim Culture

A.A. Lukashev

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-6-88-99

Original research paper

Abstract

The typology of rationality is one of major issues of modern philosophy. In an attempt to provide a typology to Oriental materials, a researcher faces additional problems. The diversity of the Orient as such poses a major challenge. When we say “Oriental,” we mean several cultures for which we cannot find a common denominator. The concept of “Orient” involves Arabic, Indian, Chinese, Turkish and other cultures, and the only thing they share is that they are “non-Western.” Moreover, even if we focus just on Islamic culture and look into rationality in this context, we have to deal with a conglomerate of various trends, which does not let us define, with full confidence, a common theoretical basis and treat them as a unity. Nevertheless, we have to go on trying to find common directions in thought development, so as to draw conclusions about types of rationality possible in Islamic culture. A basis for such a typology of rationality in the context of the Islamic world was recently suggested in A.V. Smirnov’s logic of sense theory. However, actual empiric material cannot always fit theoretical models, and the cases that do not fit the common scheme are interesting per se. On the one hand, examination of such cases gives an opportunity to specify certain provisions of the theory and, on the other hand, to define the limits of its applicability.

Keywords: rationality, classification, Islam, Muslim, culture, Arabs, Iran, preislamic, Byzantine, antiquity.

Andrey A. Lukashev – Ph.D. in Philosophy, Research Fellow at the Department of Philosophy of Islamic World, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

andrew_l@inbox.ru

<https://orcid.org/0000-0001-6328-9196>

For citation: Lukashev A.A. (2019) The Problem of the Typology of Rationality in Muslim Culture. *Russian Journal of Philosophical Sciences = Filosofskie nauki*. Vol. 62, no. 6, pp. 88–99.
DOI: 10.30727/0235-1188-2019-62-6-88-99

Введение

Определение того, что такое рациональность, является одной из актуальных проблем философии. Отдельный вопрос – возможны ли иные формы рациональности, чем та, что зафиксирована в европейской философии? Утверждение об универсальности рациональности, имеющей своим основанием античную логику, лишает смысла саму постановку вопроса о типологизации рациональности в незападных культурах (1). Если же мы все-таки хотим говорить об особом типе рациональности в исламской культуре, мы вынуждены ввести допущение о возможности наличия иных типов рациональности, чем тот (или те), что мы наблюдаем в европейской мысли.

Проблема типологизации рациональности в арабской культуре

В исламском мире поиск особого пути мусульманской цивилизации нашел свое выражение в том числе и в попытках выявить особый тип рациональности у арабов. В этой связи большое значение имеет книга «Критика арабского разума» Мухаммада аль-Джабири (1935–2010) (2). В русскоязычном пространстве на данный момент нам известна лишь одна теория, предлагающая такую типологию, чьим объектом была бы рациональность в исламской культуре и ее отличия от условно европейской рациональности. Это теория, предложенная А.В. Смирновым, – логико-смысловая теория.

В ее контексте рациональность в целом можно определить как общую связность умозаключений, которая делает эти умозаключения осмысленными. Осмысленность возникает за счет связанности базовых логических категорий. Для условно европейской рациональности это связанность субъекта и предиката(ов). Сам

по себе субъект бессмысленен, пока не получил некоторый набор предикатов. Так же и предикаты сами по себе лишены смысла, пока не стали связанными в своеобразный пучок субстанцией, пока не возникло отношение $S = P_1 + P_2 + P_n$ [Смирнов 2017а, 24], например: «яблоко = предмет округлый, сладкий, красный и т. д.». Мы не можем представить себе яблоко в отрыве от его предикатов, равно как и предикаты «быть предметом», «округлая форма», «сладость» и др., взятые по отдельности, не дают нам представление о конкретной вещи.

Альтернативным типом рациональности, в соответствии с теорией А.В. Смирнова, является та рациональность, примеры реализации которой можно найти в исламской мысли. С точки зрения автора логико-смысловой теории, она является основанием для определения границ арабо-мусульманского макрокультурного ареала [Россия и мусульманский мир 2010, 17–20, 63, 65, 88, 114]. В отличие от представленной выше субстанциальной формы рациональности, она называется процессуальной рациональностью. Если в фокусе внимания носителя субстанциальной рациональности находится субстанция с некоторым набором акциденций, логически связанными с ней как предикаты с субъектом, то процессуально ориентированное сознание сфокусировано на процессе как связанности действующего и претерпевающего.

Это вовсе не говорит о том, что арабы не видели или не знали субстанций. Сами действующее и претерпевающее могут рассматриваться как субстанции при соответствующем взгляде на данное отношение, кроме того, и среди арабоязычных авторов мы находим немало примеров использования той формы рациональности, которая была зафиксирована в античной логике и характеризуется автором логико-смысловой теории как субстанциальная. Тем не менее в основании логики рассуждений значительного числа арабоязычных авторов лежало все же не отношение $S = P$, а отношение «действующее – претерпевающее». В этом смысле связанность элементов достигается не тождеством одного и другого, как мы видим в случае с субъект-предикатным отношением, а процессом, который в паре «действующее – претерпевающее» занимает место знака «тире». Мы не стали прописывать процесс в этой паре отдельным словом, поскольку он принципиальным образом отличается и от действующего, и от претерпевающего. И первое, и второе являются субстанциями, субъектами, обладающими каждый своими предикатами, акцидентальными

свойствами. В то время как процесс не является ни субъектом, ни предикатом, ни их синтезом. Это несубстанциональная связь действующего и претерпевающего.

В качестве иллюстрации принципа действия процессуальной логики можно привести простейшую схему электрической цепи, данную на рис. 1.

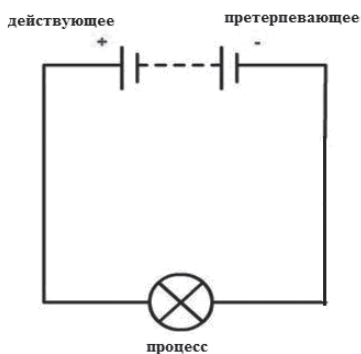


Рис. 1.

Процесс (в данном случае – свечение лампочки, обозначенной символом ⊗) возникает только в ситуации, когда имеются обе полярности: положительная (действующее) и отрицательная (претерпевающее). При отсутствии любого из этих элементов свечения не будет. Процесс свечения не является частью ни одной из полярностей и не включает их в себя как целое. То же можно сказать и об отношении «действующее – претерпевающее» в процессуальной парадигме. При этом важной особенностью, на которую достаточно часто обращали внимание суфийские авторы, также является и то, что действующее и претерпевающее взаимно обратимы. Они могут поменяться местами: та субстанция, которая раньше играла роль действующего, может стать претерпевающим, а претерпевающая – действующей, и это никак не повлияет на наличие процесса. Действие все равно совершится, равно как и наша лампочка будет гореть, даже если мы поменяем местами проводки, ведущие к полярностям аккумулятора.

Несмотря на то, что в арабо-мусульманской культуре существовало представление и о материальной вещи, и о наличии у нее определенных качеств, определяющая роль процессуальной интуиции для формирования осмысленности в значительном числе случаев может быть условием для выделения процессуальности в отдельный тип рациональности.

Тем не менее, теория всегда имеет дело с чистыми идеями, чья практическая реализация обладает своими границами. Поэтому естественно, что значительный объем эмпирических данных не укладывается в рамки чистой теории, будь то теория логикосмысловая или традиционный универсалистский, европоцентристский подход к исследованию мусульманской культуры.

Эти неудобные данные требуют теоретического осмысления, поскольку без их учета общая теория будет неполна.

Задача определения типа(ов) рациональности в исламской культуре с учетом различных тенденций, нашедших в ней свое выражение, является серьезным вызовом для исследователя также и ввиду того, что сама исламская культура вовсе не была однородной. Казалось бы, естественно искать источник особой исламской рациональности в доисламском прошлом арабов, ведь именно в этой среде возник ислам, на живом арабском языке был ниспослан Коран, даже значительная часть ритуальной практики, например *хаджа* (паломничества), существовала в Аравии задолго до рождения пророка Мухаммада. Однако даже в эту эпоху культура арабов не была чем-то единым и автохтонным. Уже в доисламскую эпоху она развивалась в контексте влияния как Византии, так и сасанидского Ирана. Отдельным вопросом является влияние иудаизма на культуру доисламской Аравии и формирование ислама, да и сама Аравия не была в доисламскую эпоху единым пространством, в ней выделялись различные регионы, отличавшиеся культурным своеобразием. Таким образом, и здесь мы не можем опереться на твердое эмпирическое основание, чтобы реконструировать чистую арабскую рациональность, не допуская возможности того, что используемые нами источники возникли под влиянием извне.

С приходом ислама и арабскими завоеваниями ситуация лишь усугубляется: сперва завоевание Ирана и массовое вхождение персов в пространство исламской культуры оказывает на нее колоссальное влияние. Потом открытие «Домов мудрости» (*байт аль-хикма*) (подробнее см.: [Сияхпуш 2018]) и перевод античных текстов добавляют в исламскую культуру греческую составляющую. По сути, в лице исламской культуры мы имеем дело со сложной смесью различных направлений, идей и тенденций разнообразного происхождения.

Внутри этой культуры действительно обнаруживаются и концепции, которые невозможно логически непротиворечиво интерпретировать без допущения о процессуальном характере интуиций, определивших именно такую форму постановки ключевых вопросов исламской мысли. Однако есть и значительное число явлений интеллектуальной, культурной жизни исламского мира, которые восходят именно к античному или иранскому источнику и никак не поддаются процессуальной интерпретации,

и здесь уже встает вопрос о том, как в рамках одной культуры различить два разных типа рациональности.

Столкновение типов рациональности

Начнем с одного примера того, какие сложности возникают при попытках отнесения конкретного историко-философского материала к одному из типов рациональности. Арабский перипатетизм, *фалсафа*, основывается преимущественно на античной, субстанциально ориентированной традиции философствования. Тем не менее там возникали концепции, которые потенциально могут трактоваться в контексте процессуальной логико-смысловой парадигмы, например онтологические модальности Ибн Сины, написавшего целый ряд сочинений на персидском языке (3). Есть и целый ряд пограничных примеров, которые имеют признаки обоих подходов и отдельной проблемой является определение в этой связи их статуса.

В качестве примера того, как субстанциальная или процессуальная трактовка влияют на понимание ключевых концепций исламской мысли, можно привести проблему интерпретации концепции единства бытия (*вахдат аль-вуджуд*), автором которой считают Ибн Араби. Проблема, связанная с этой концепцией, заключается в том, что субстанциально понятое утверждение о единстве бытия (а бытие Ибн Араби отождествляет с божественной самостью) приводит к трактовке учения Ибн Араби как пантеистического: если бытие мира есть бытие Бога, то мы имеем классический случай пантеизма как учения о тождестве мира и Бога. При этом сам Ибн Араби неоднократно говорит о взаимной инаковости Бога и мира, о необходимости их наличия как двоицы (подробнее см.: [Смирнов 2012, 43–48]). Возникает противоречие, которое невозможно снять при субстанциальном понимании бытия. Если же мы понимаем под бытием не субстанцию и не атрибут, а процесс «нахождения» (основное словарное значение араб. *вуджуд* – «нахождение»), то для этого единого акта бытия/нахождения необходимо наличие активного и пассивного начал – действующего и претерпевающего. Соответственно, если *вуджуд* – нахождение Богом мира, совершенно очевидна и необходимость наличия их обоих, которая никоим образом не противоречит единству бытия как процесса (подробнее см.: [Смирнов 2015, 329–346]).

При этом существует немало примеров того, что вполне арабские авторы (напр. *фаласифа*) в своих трудах воспроизводили

античные модели философствования без единого намека на возможность процессуальности их трактовки. Сам термин *вуджуд* достаточно часто употреблялся арабскими авторами в привычном для нас философском значении «бытие». Вместе с тем велись и реальные споры о том, что является более эффективным средством для корректного формулирования мысли – античная логика или арабская грамматика [Таухиди 2012, 549–572]. В самой культуре античная логика и арабская грамматика воспринимались как альтернативные, значит, с одной стороны, равно возможные, а с другой – несовместимые средства формулирования умозаключения. Это, кстати, является и дополнительным доводом в пользу возможности делать выводы о логических закономерностях на основании принципов, нашедших свое выражение в грамматике.

Еще одним примером может служить процедура *кийас* («соизмерение»). Она понималась как особый способ соотнесения правового прецедента, зафиксированного в основных источниках ислама (Коране и хадисах), с конкретными случаями правовой практики. Тот же *кийас* понимался и как силлогизм античной логики. Показательно, что в этих двух *кийасах* принципиальным образом различалась и сама процедура выведения следствия из посылок. Оба эти вида *кийаса* применялись в пространстве одной и той же исламской культуры, в текстах, записанных на одном и том же арабском языке [Смирнов 2017б, 72–92], что не позволяет утверждать жесткую детерминированность мышления языком.

С другой стороны, выдающийся персидский поэт и философ Махмуд Шабистари (1288–1321), несмотря на то, что во многом находился под влиянием учения Ибн Араби, выстраивал свою систему взглядов именно на основании того, что в логико-смысловой теории характеризуется как субстанциально ориентированная интуиция. В его работах даже не встречается пара понятий «действующее – претерпевающее». Его дискурс принципиально иной. Он выстраивается в виде категориальных оппозиций, с разных точек зрения эксплицирующих отношение «Бог – мир». Важным показателем, который в контексте логико-смысловой теории может свидетельствовать о субстанциальной ориентированности мышления автора, является и то, что Шабистари, утверждая единобожие как единство бытия, решает проблему наличия мира наряду с Богом, которому предиктируется единство и единственность, за счет отрицания мира. Это отрицание для Шабистари оказывается средством для обретения искомого единства бытия.

Его бытие едино и единственно, это бытие – Бог, а все остальное лишь иллюзия (подробнее см.: [Лукашев 2017, 342–383]).

Однако и этот подход не является ни единым, ни даже доминирующим в персидской суфийской традиции. Родоначалник суфийского философско-дидактического эпоса Абу аль-Маджд Мадждуд ибн Адам Санаи (1081–1141) в отличие от Шабистари активно использует как пару «действующее – претерпеваемое», так и ее производные: «любящий – любимый», «ищущий – искомый», «разумеющий – разумеемый», «опережающий – опережаемый» и др.

«Царь царей и Властелин, воистину –
Устроитель души и Абсолютный Действитель.
Все, что в мироздании (*кави*) старо и ново,
Это – претерпеваемое, а он – действитель [по отношению ко] всему»
[Санаи 1380 с.х., 24].

«Влюбленный (*'ашик*) там – начало возлюбленного (*ма'шук*),
Опережающий (*сабик*) здесь – напротив опережаемого (*масбук*)»
[Санаи 1379 с.х., 61].

Кроме того, Санаи любит играть и на оборачиваемости этих оппозиций: его любящий становится любимым, а любимый – любящим, при том что речь везде идет об отношении Бога и человека:

«Он – любящий меня, а я – возлюбленный,
Он – ищущий меня, а я – искомый» [Санаи 1379 с.х., 61].

То, что в ряде контекстов творчества Санаи Бог и человек меняются ролями, может показаться абсурдным, но в этом нет ничего удивительного, если исходить из описанной выше на примере электрической цепи процессуальной логики. Казалось бы, это ли не основание для определения творчества Санаи как процессуально ориентированного? Однако Санаи, как и Шабистари, от этой двойственности и оборачиваемости стремится прийти именно к субстанциальному единству:

«Кроме Него (Бога. – А. Л.) нет иного принимающего (*кабил*) и принимаемого (*макбул*),

Влюбленного ('*ашик*) и любви ('*ишк*), понимающего ('*акил*) и разумемого (*ма'кул*)» [Санаи 1379 с.х., 92].

Вся эта двойственность у него растворяется в абсолютном единстве божественной самости, не приемлющей наряду с собой никакой двойственности.

Заключение

Таким образом, все это пестрое даже с точки зрения логико-смысловой теории разнообразие подходов требует дальнейшего изучения и не позволяет установить какую-то прямую корреляцию между способом выстраивания осмысленности и языком, на котором были составлены сочинения, или даже этнической принадлежностью конкретного автора. Это, впрочем, вовсе не мешает выстраивать типологизацию на основании логико-смысловых особенностей формирования осмысленности. Теория есть теория, она предлагает лишь некоторый вектор, ключевую тенденцию, позволяющую дать общее объяснение значительному объему эмпирических данных, и чем больший объем этих данных теория может непротиворечиво объяснить, тем выше ее научная значимость.

В ситуации с рациональностью в исламской культуре мы на данный момент не можем предложить единую схему, способную объяснить все разнообразие материала, с которым сталкивается исследователь. Тем не менее логико-смысловая теория предлагает векторы, способные помочь систематизировать этот очень разнообразный эмпирический материал. Его анализ способен не только дополнить эмпирическую базу логико-смысловой теории, но и уточнить ее, задать границы применимости и в конечном итоге определить перспективу ее развития.

ПРИМЕЧАНИЯ

(1) Неслучайно в англоязычной научной литературе мы не встречаем специальных работ, посвященных арабской рациональности как альтернативной европейской. Большинство работ, обсуждающих рациональность в исламской культуре, рассматривают значение рациональности вообще для этой культуры, не предполагая возможности существования более чем одного типа рациональности (см., например: [Koçak Nemmat 2019]).

(2) Определенный интерес представляет работа Ясмينا Дайуллы, посвященная деколониализму в философии аль-Джабири [Daifallah 2019],

хотя и там вопрос об альтернативности арабского типа рациональности подробно не обсуждается.

(3) Персидский язык был для Ибн Сины родным, он, в отличие от арабского языка (семитского), является индоевропейским. Соответственно апелляция к связи грамматики и логики, которая позволяет предполагать наличие в арабоязычной культуре своей альтернативной логики по отношению к той, которая была сформулирована Аристотелем, в случае с Ибн Синой не работает. Тем не менее и его подход к выстраиванию отношений между необходимым, возможным и невозможным также нельзя назвать типичным для перипатетической философии. Вопрос о причинах возникновения столь своеобразного учения может быть предметом отдельного исследования.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Лукашев 2017 – Лукашев А.А. К вопросу об универсальности категориальных отношений (на материале произведений Сана'и и Шаби-стари) // «Рассыпанное» и «собранное»: когнитивные приемы арабомусульманской культуры / отв. ред. А.В. Смирнов. – М.: Садра; Языки славянских культур, 2017. С. 342–383.

Россия и мусульманский мир 2010 – Россия и мусульманский мир: Инаковость как проблема / отв. ред. выпуска А.В. Смирнов. – М.: Языки славянских культур, 2010.

Санаи 1379 с.х. – *Санā 'ī*. Маснавйхāй-и Санā 'й: 'Акл-нāма, 'Ишқ-нāма, Санā 'й-āбād, Тахримат ал-'ақл, Тарйқ ал-таҳқйқ, Кāрнāма-и Балх / тасҳйх, шарҳ-и вāжигāн ва та'лиқāt: 'Абд ал-Ридā Сайф, Гулāмхусайн Мурақабй. – Тихрāн, 1379 с.х.

Санаи 1380 с.х. – *Ҳақим Санā 'ī Ғазнавй*. Тарйқ ал-таҳқйқ / ба қўшиш: дуктўр 'Али Муҳаммад Му'зāнй. – [б.м.], 1380 с.х.

Сияхпуш 2018 – Сияхпуш С.А. Бейт ал-Хикма. История академии наук на Востоке / пер. с перс. И. Гибадуллина; научн. ред. Д. Мишин. – М.: Садра, 2019.

Смирнов 2012 – Смирнов А.В. Бог-и-мир и Истина истин: логико-смысловый анализ оснований концепции Ибн 'Араби // Ишрак: ежегодник исламской философии. 2012. № 3. – М.: Восточная литература, 2012. С. 41–61.

Смирнов 2015 – Смирнов А.В. Сознание, язык, культура, смысл. – М.: Языки славянских культур, 2015.

Смирнов 2017а – Смирнов А.В. Событие и вещи. – М.: Языки славянских культур, 2017.

Смирнов 2017б – Смирнов А.В. О формализации умозаключения в процессуальной логике. Часть I // Философский журнал. 2017. Т. 10. № 4. С. 72–92.

Таухиди 2012 – *Абу Хаййан ат-Таухиди*. Книга услады и развлечения. Восьмая ночь. Диалог логика с грамматиком (в сокращении) //

Ишрак: ежегодник исламской философии. 2012. № 3. – М.: Восточная литература, 2012. С. 547–572.

Daifallah 2019 – *Daifallah Y.* The Politics of Decolonial Interpretation: Tradition and Method in Contemporary Arab Thought // *American Political Science Review*. 2019. Vol. 113. No. 3. P. 810–823.

Koçak Hemmat 2019 – *Koçak Hemmat A.Ö.* The Turkish Novel and the Quest for Rationality. – Leiden: Brill, 2019.

REFERENCES

Abū Hayyān al-Tawhīdī (2012) The Book on Enjoyment and Conviviality. The Eighth Night. The Dialogue between a Logician and Grammarian. In: *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*. 2012. No. 3 (pp. 547–572). Moscow: Vostochnaya literatura (in Russian).

Daifallah Y. (2019) The Politics of Decolonial Interpretation: Tradition and Method in Contemporary Arab Thought. *American Political Science Review*. Vol. 113, no. 3, pp. 810–823.

Lukashev A.A. (2017) On the Question of Universality of Categorical Relations (The Case of the treatises of Sanai and Shabistari). In: Smirnov A.V. (Ed.) *The “Scattered” and “Collected”: Cognitive Methods of Arabic-Islamic Culture* (pp. 342–383). Moscow: Sadra; Yazyki slavyanskikh kul'tur (in Russian).

Koçak Hemmat A.Ö. (2019) *The Turkish Novel and the Quest for Rationality*. Leiden: Brill.

Sanai (1379 SH) *The Poems by Sanai: The Poem of Reason, the Poem of Passion, Sanai Town, The Forbidden of Reason, The Way to Gain the Truth, The Poem of the Balkh's Deeds*. Tehran (in Persian).

Sanai (1380 SH) *The Way to Gain [the Truth]*. (n.p.) (in Persian).

Siyahpush S.A. (2019) *Bait al-Hikmat. The History of the Eastern Academy of Science*. Moscow: Sadra (Russian translation).

Smirnov A.V. (Ed.) (2010) *Russia and the Muslim World: Otherness as a Problem*. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur (in Russian).

Smirnov (2012) The-God-and-the-World and the Reality of Realities: The Logic-of-Sense Analysis of the Ibn Arabi's Concept Foundation. In: *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*. 2012. No. 3 (pp. 41–61). Moscow: Vostochnaya literatura (in Russian).

Smirnov A.V. (2015) *Consciousness, Language, Culture, Sense*. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur (in Russian).

Smirnov (2017a) *Event and Things*. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur (in Russian).

Smirnov (2017b) Qiyās as a Formal Proof Part I. *Philosophy Journal*. Vol. 10, no. 4. pp. 72–92 (in Russian).