

А. В. СМИРНОВ

ВСЕЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ
vs.
ОБЩЕЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ



ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН

А. В. СМИРНОВ

ВСЕЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ
vs.
ОБЩЕЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ



ООО «САДРА»



Издательский Дом ЯСК

Москва 2019

УДК 124.2+008-027.21

ББК 87.152.46+71.0

C50

16+

*Утверждено к печати решением
Ученого совета Института философии РАН 20 декабря 2018 г.*



*Издание осуществлено при поддержке
Фонда исследований исламской культуры имени Ибн Сины*

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор В. А. Конев
доктор исторических наук, профессор А. Л. Юрганов

Смирнов А. В.

C50 Всечеловеческое vs. общечеловеческое / А. В. Смирнов. — М.:
ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2019. — 216 с.

ISBN 978-5-907041-24-0

В центре внимания — вопрос о логике смыслополагания, объясняющей глубинный механизм сознания и разворачивающейся в системах культуры. Предложено понимание деятельности сознания как эпистемной цепочки — условной линии наращивания сложности когнитивных актов, скрепленной исходной интуицией субъект-предикатного склеивания и имеющей по меньшей мере три значимых уровня: чувственное восприятие, обыденная речь и теоретическое мышление, включая формальное доказательство. Объяснено различие исходных интуиций для субстанциональной логики смыслополагания, развернутой в опыте европейской культуры, и процессуальной, развернутой в опыте арабо-мусульманской культуры. Поставлен вопрос о логике русской культуры. Показано, что сам по себе факт различия логик смыслополагания означает неустранимую исходную множественность разума и исключает оправданность принятия какой-либо культуры, разворачивающую только одну из возможных логик, в качестве общечеловеческой. Альтернативой выступает идея всечеловеческого. Прослежено возникновение и развитие учения о всечеловеческом в русской мысли. Системно рассмотрены концепции классического евразийства.

УДК 124.2+008-027.21

ББК 87.152.46+71.0

ISBN 978-5-907041-24-0



9 785907 041240 >

© Фонд Ибн Сины, 2019
© А. В. Смирнов, 2019
© Институт философии РАН, 2019
© ООО «Садра», 2019
© Издательский Дом ЯСК, 2019

ОГЛАВЛЕНИЕ

| | |
|---|-----|
| Вводные замечания | 5 |
| Глава 1. Универсалистский, цивилизационный, логико-смысловой подход к проблемам культуры и рациональности | 7 |
| Глава 2. Интуиция, язык, логика. Логика культуры и логика познания. Субстанциальная логика европейской культуры | 30 |
| Глава 3. Процессуальная логика арабо-мусульманской культуры | 60 |
| Глава 4. Странничество русской интеллигенции. Славянофильство и западничество | 92 |
| Глава 5. Н. Я. Данилевский: категория «всечеловеческое» и концепция культурно-исторических типов | 116 |
| Глава 6. Ф. М. Достоевский: «всечеловеческое» и всемирная отзывчивость | 151 |
| Глава 7. Классическое евразийство: «всечеловеческий» проект цивилизационного развития России | 165 |
| ЗАКЛЮЧЕНИЕ | 202 |
| ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА | 210 |

ВВОДНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Эта книга сшивает воедино три слоя вопросов. Первый из них связан с категорией «сознание». Это — старая философская, глубинная эпистемологическая проблематика: как возможно наше сознание, как оно работает, как возникает мысль, рассуждение; что такое истина, что принимается как очевидное и не требующее доказательств. И так далее — иначе говоря, это вопросы, связанные с проблемой сознания и познания. Второй слой — вопросы, имеющие отношение к категории «культура». Что такое культура и цивилизация, сколько в мире культур и цивилизаций, изолированы они друг от друга или они общаются, есть ли между ними какие-то непроходимые перегородки или таких перегородок нет? Наконец, третий слой вопросов связан с понятием «глобализация». Каков смысл этого процесса, который разворачивается сейчас, на наших глазах? Каковы его перспективы и что он означает для мироустройства и для судеб отдельных культур?

Вопросы, относящиеся к этим трем слоям, весьма и весьма различны. Однако я постараюсь показать, что ответы на одни из них определяют подход к другим в том порядке, в котором они были названы. Иначе говоря, разные стратегии познания, или разные типы сознания, определяют типологию культур — «лицо» крупных культурных ареалов в современном мире, а сам факт наличия подобных крупных, эпистемно-определенных ареалов культур требует иного подхода к выстраиванию международных отношений, чем тот, который мы наблюдаем сейчас.

Книга написана на основе одноименного курса лекций, прочитанного 16–20 апреля 2018 г. в Школе философии Пекинского педагогического университета. Пользуясь случаем, хочу выразить признательность руководству университета и Школы философии за приглашение

и оказанное гостеприимство. Моя особая благодарность — профессору Чжан Байчуну, знатоку русской философии и культуры, за идею и организацию этого цикла лекций и их перевод на китайский язык. Я рад возможности поблагодарить всех моих друзей и коллег из Института философии РАН и российских университетов за заинтересованное обсуждение рукописи этой книги и ценные замечания.

А. В. Смирнов

Глава 1

УНИВЕРСАЛИСТСКИЙ, ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ, ЛОГИКО-СМЫСЛОВОЙ ПОДХОД К ПРОБЛЕМАМ КУЛЬТУРЫ И РАЦИОНАЛЬНОСТИ

Начнем с самых последних событий, свидетелями которых мы являемся. Мы знаем, что происходит сейчас на Ближнем Востоке, вокруг Сирии. Мы знаем, в какой ситуации находится Россия — не только сейчас, но и последние несколько лет, когда она ощущает на себе всё усиливающееся давление со стороны стран Запада.

Есть такая книга — «Охота на снарка», которую Льюис Кэрролл, замечательный английский математик, опубликовал через несколько лет после своих шедевров «Алиса в стране чудес» и «Алиса в Зазеркалье». Снарк — вымышленное, никем не виденное существо, и тем не менее — существо, на которое открыта охота. Кэрролл — очень ироничный и остроумный автор. Он любил детей и писал для них. Но в его адресованных детям поэмах много иронии и не меньше мудрости. Эта история — об охоте на снарка. Снарк не существует. Однако охотники уверены, что он есть. Более того, им известны точные признаки снарка, и они знают, как его можно поймать. С этой целью они садятся на корабль. Правда, у этого корабля бушприт и руль периодически меняются местами, и корабль плывет то вперед, то назад. У капитана корабля — самая хорошая карта из всех возможных. Ведь все другие уже исписаны: на них моря, острова, проливы — совсем не осталось чистого, незаполненного места. А его карта — совершенно пустая: на ней обозначены только стороны света, а больше ничего. И, наконец, когда ветер наполняет паруса, команда не знает точно, куда именно поплывет корабль, и хотя капитан надеется, что, когда ветер западный, корабль плывет на восток, наверняка этого сказать нельзя.

И вот, на таком корабле, с таким капитаном и с такой картой они всё же приплывают в страну, где думают встретить снарка. Команда сходит на берег, и капитан говорит: *Just a place for the snark* «Вот здесь уж точно водится снарк!». Он говорит это один раз, повторяет второй,

а затем и третий: *Just a place for the snark! I have said it thrice, what I tell you three times is true!* «Здесь точно должен быть снарк! Я трижды это сказал. А что я трижды повторил — то и истинно!»¹.

Если вдруг кто-то не читал эту завораживающую историю, наверняка прочтает. Но я заговорил о ней не для того, чтобы напомнить о замечательном английском писателе. Дело в том, что с точки зрения России сегодняшние международные отношения во многом напоминают эту ситуацию. Не случайно в последнее время российские руководители, и не только они, не раз говорили, что отношения между Россией и Западом сейчас едва ли не хуже, чем во времена холодной войны, — и с этим следует согласиться. Они определенно хуже в том отношении, что исчезла всякая возможность разговора. И с точки зрения России ситуация вокруг нее именно такая, как с капитаном этого корабля: что он сказал трижды, то и истина, и никаких доказательств не требуется. Конечно, это — российская точка зрения, так ситуация видится из России; это — не некая абсолютная точка зрения. Может быть, Россия здесь целиком неправа, а полностью права противоположная сторона. Может быть. Но главное не в этом — не в том, кто прав и кто неправ. Главное в том, что две стороны потеряли возможность разговора, они потеряли общую основу. Они больше не могут отсылать к общим ценностям, к общим представлениям — о добре, зле, об истине, т. е. о чем-то несомненном. Этой несомненной общей почвы нет — она исчезла. Сегодня государства делят на тех, кто «хорошо себя ведет» и кто «плохо себя ведет»; о правах человека, международном праве и тому подобных вещах, которые в период холодной войны были на острие идеологической борьбы Запада против СССР, сегодня вспоминают только тогда, когда это выгодно, и забывают, когда невыгодно. «Закон, что дышло» — эта старая русская поговорка как нельзя более точно описывает то, что дипломаты называют политикой двойных стандартов. И ситуация оказывается точно такой, как у Л. Кэролла: что я сказал, то и истина, и любые доказательства излишни.

Почему это происходит? Ведь во времена холодной войны противостояли две системы: социалистическая во главе с Советским Союзом — и система мирового капитализма. Было, иначе говоря, идеологическое противостояние. Эти две системы были построены

¹ *Carroll L.* The annotated *Hunting of the snark*. Edited with a preface and notes by Martin Gardner. The definitive edition. NY: W. W. Norton & Company, 2006. P. 15.

на как будто несовместимых принципах — западная демократия и советская политическая система. Совершенно разные общественно-политические системы. Тогда была западная рыночная, капиталистическая экономика, построенная на свободе частной собственности, на капиталистических финансах и т. д., — и была социалистическая экономика, плановая, не рыночная, где не было никакой частной собственности; частная собственность как производительная сила преследовалась в Советском Союзе. Было понятно, что в конце концов одна из этих двух несовместимых систем, ни в чем не сходящихся, должна победить другую, поскольку они не могут сосуществовать. И тем не менее именно в те времена возможность разговора и диалога между Западом и СССР, в целом социалистической системой, существовала. И диалог шел. Было хотя и минимальное, но доверие между сторонами. И было представление о каких-то общих критериях истины: что можно и чего нельзя делать. Почему же сейчас — сейчас, когда уже нет Советского Союза, в России нет коммунистической системы, в России имеется политическая система, которая копирует западную, экономика основана на рыночных принципах, и в этом смысле — в смысле принципов — не отличается от западной, сейчас, когда, казалось бы, исчезли все идеологические барьеры, которые раньше разделяли Россию и Запад, — почему же именно сейчас наблюдается такое отчуждение между этими двумя сторонами, отчуждение гораздо большее, чем во времена холодной войны?

Повторю: я не утверждаю, что Россия права в этом противостоянии с Западом. Может быть, Запад целиком прав, а Россия неправа. Важно не это. Важно, что мы видим полное отчуждение при — кажется — отсутствии каких-либо идеологических оснований. Ведь и экономически, и политически, и даже идейно Россия сейчас не выступает как оппонент Запада, не противопоставляет себя исповедуемым им принципам.

Эта ситуация ненормальная, неестественная. Казалось бы, так не должно быть. И это не только мое мнение. Не так давно министр иностранных дел России С. Лавров высказал ту же мысль. Как же так, сказал он, ведь идеологически между нами и Западом нет никакого противостояния. Почему же тогда НАТО придвигается к границам России?

Обычно это объясняют, указывая на то, что Советский Союз проиграл в холодной войне. Он распался, а значит, считают на Западе, и прежде всего в Соединенных Штатах, и Россия проиграла. Проиграв, она как побежденная сторона должна полностью принять

условия Запада. Но Россия этого не делает, особенно в последнее время. Вместо этого она заявляет о своей самостоятельной позиции по целому ряду принципиальных вопросов. И это касается не только Крыма, а может быть, и вовсе не его. Это касается прежде всего Сирии. Именно решение, которое Россия приняла в сирийском вопросе, было поворотным пунктом и показало, что она больше не согласна подчиняться западной политике. Хотя Крым был раньше, и именно после Крыма были наложены первые санкции, однако в вопросе Крыма в той ситуации и в тот момент позиция России не могла быть иной. Но совершенно иное дело Сирия. Здесь решение отнюдь не было очевидным. Ведь Россия не протестовала против вторжения в Ирак, против агрессии Запада против Ливии, и Россия сейчас не вмешивается в то, что происходит в Йемене. Почему же именно Сирия? Это выглядит неоправданным. И, конечно, Соединенные Штаты раздражены. Это вызывает их неудовольствие — тот факт, что Россия не уступает. Ведь США привыкли безраздельно командовать в мире, и они действительно считают, что после холодной войны для них нет никакого противовеса, никакой оппозиции. — Это всё верно, и если мы вспомним, как в 2003 году, когда США готовились напасть на Ирак и Колин Пауэлл показывал пробирку с белым порошком и говорил: вот оно, химическое оружие Саддама Хусейна, — тогда ему, прямо как капитану корабля, который плыл за снарком, поверили на слово. Поверили только потому, что он так говорил. И поверили не где-нибудь, а в Совбезе ООН. После этого была Ливия: она также была разрушена под надуманным предлогом. Всё это вписывается в общую политику США, которая называется «Большой Ближний Восток» и смысл которой заключается в том, чтобы разрушить политические режимы в тех странах, которые не встраиваются в фарватер американской внешней политики, и создать там хаос. И в самом деле: в Ираке, в Ливии, в Сирии государственность фактически разрушена. В Йемене сейчас происходят страшные вещи. Действительно, на этих огромных пространствах, где когда-то существовали устойчивые и развивающиеся политические режимы, сейчас создан хаос. И, конечно, верно, что Россия в определенный момент вдруг сказала «нет» этой американской политике и противопоставила себя ей в Сирии. Да, она сделала это вдруг. Но вопрос заключается в том, может ли весь этот комплекс причин, который обычно упоминают в качестве объяснения отчуждения между Россией и Западом, на самом деле объяснить глубину этого отчуждения? Хотя, конечно, для США важно проводить определенную линию на Ближнем Востоке,

как и в других частях света, всё же обострение, которое мы сейчас² наблюдаем на Ближнем Востоке, может привести к очень плохим последствиям, вплоть до обмена ядерными ударами, — и разве такое обострение может быть вызвано столь малозначимой вещью, как временная помеха американской внешней политике на Ближнем Востоке со стороны России? Очевидная несоизмеримость явления (временная помеха со стороны России американской внешней политике) и тех последствий, к которым вызванное им столкновение может привести.

Значит, причина не только в этом. И хотя политики обычно объясняют нынешнее обострение именно так: Запад хочет полной капитуляции России, а Россия отказывается капитулировать, — это объяснение слишком легковесное. Оно остается на поверхности политических событий и не объясняет глубину кризиса и глубину отчуждения. Нужно какое-то другое, более глубокое объяснение. Нужно ведь еще объяснить, почему Россия не хочет капитулировать, почему ее не устраивает «счастливая» судьба таких стран, как Англия, Франция, Германия.

В качестве еще одного объяснения выдвигают следующее. Доллар является до сих пор преобладающей мировой валютой. Хотя существует евро, доллар всё равно господствует почти безраздельно в мировой финансовой системе. И если представить себе, чисто теоретически, что доллар вдруг завтра перестанет быть мировой валютой, то понятно, что американская экономика обанкротится. Ни одна страна мира не может позволить себе такой долг, как США, именно потому, что американская валюта является мировой. Значит, для США смертельную опасность представляют любые попытки вытеснить доллар из мировых финансов. И тогда, как говорят, понятно, почему Запад напал на Ливию и ликвидировал Каддафи — потому что Каддафи собирался ввести в Ливии золотой динар, не зависящий от доллара, с золотым обеспечением, а затем распространить эту валюту на всю Африку. И не исключено, что у него что-то и получилось бы в этом направлении.

Это всё верно, и, конечно, Россия периодически говорит о том, что надо вытеснять доллар из торгово-финансовых отношений, переходить на расчеты в национальных валютах. Но всё же будем реалистами: Россия и те страны, которые подверглись американскому нападению на Ближнем Востоке, не могут составить сколько-нибудь

² Написано весной 2018 г.

серьезную конкуренцию и угрозу доллару, просто потому, что экономический вес несопоставим. Конечно, в целом дело идет именно к этому: сначала евро занял определенную часть мировых финансов, сейчас китайский юань начинает забирать определенную их часть, но всё же до того, чтобы доллар перестал быть мировой валютой, еще очень и очень далеко. Поэтому и это объяснение, хотя и ухватывает какие-то факты, всё же не может полностью объяснить ту глубину кризиса в российско-западных отношениях, которую мы наблюдаем.

Должна быть какая-то другая причина, более глубокая, более существенная. Да, можно указать на политическую причину: проигрыш России в холодной войне. На экономическую причину: попытки поставить под сомнение доллар как мировую валюту. Это всё верно, но это всего не объясняет.

Какие же могут быть более глубокие причины? — Культурно-цивилизационные. Причины этого порядка не лежат на поверхности, они спрятаны в глубине. Однако всё, что спрятано в глубине, что составляет сущность, определяет то, что появляется на поверхности. Именно от этого зависит в конечном счете ежедневное бурление событий.

Что такое культурно-цивилизационный пласт? Возьмем другой пример. Сейчас все говорят об «исламском терроризме». Всем известно, что такое ИГ³ и что с ним связано. Как ему противодействовать? Американская армия и ее союзники, российская армия и ее союзники, две сильнейшие армии мира в течение нескольких лет борются — против кого? Против тех, кто не имеет ни современной авиации, ни спутникового оружия, ни современных ракет. Но ведь никто не может победить ИГ, несмотря на всё это, вот уже несколько лет! И только двурушничеством США или Турции в этом вопросе дело не объясняется: эти страны поддерживают ИГ и другие подобные организации именно потому, что те имеют шансы на успех. Да, ИГ сжалось, потеряло много земель, и не раз американцы заявляли, что они их победили, русские заявляли, что они их победили — но они всё время откуда-то берутся, вновь и вновь. Почему? Что сообщает нам официальная западная позиция и официальная российская позиция (в этом вопросе они не расходятся)? Что ИГ — это варвары. Они не цивилизованные люди, и с ними разговор короткий — их надо уничтожать. И в самом деле, то, что творится на землях ИГ, не назовешь иначе, чем варварством. Это — страшные вещи. Но вопрос вот в чем: если они творят такие страшные вещи, бесчеловечное варварство, почему же

³ Организация, запрещенная в РФ.

они до сих пор, видимо, пользуются какой-то поддержкой? Ведь кто-то или что-то их подпитывает, если эти две огромные армии не могут их победить, если сами иракцы и сирийцы не могут их победить, то как, за счет чего им удастся противостоять всему этому?

С моей точки зрения, когда мы говорим о противодействии терроризму, в том числе исламскому, мы должны выделять как минимум четыре уровня. Первый — силовой (армия и спецслужбы). Вторым — политический. Третьим — социально-экономический. И четвертым — культурно-цивилизационный. В названном порядке это — движение от явления к сущности: от того, что на поверхности, к тому, что в глубине. Возьмем ту же Сирию. Туда входят войска — западной коалиции, российские войска, которые проводят силовые операции. Это — первый уровень. После этого включается второй уровень — переговорный процесс, который шел сначала в Женеве под эгидой западных стран, а затем в Астане усилиями трех стран — России, Турции, Ирана, вместе с Сирией, конечно. Это — второй уровень. Понятно, что одни силовые операции бессмысленны, если нет второго уровня. Иначе говоря, на первом уровне работать бессмысленно, если мы не включаем политические механизмы. Но дальше следующий, третий уровень — социально-экономический. Ведь ни первый, ни второй уровень — ни силовые, ни политические методы сами по себе не будут окончательным решением. Необходимо, чтобы сирийское правительство начало социально-экономические преобразования. Без этого всё возродится вновь. Это тоже понятно.

Но и это, с моей точки зрения, не будет окончательным и достаточным решением. Ведь социально-экономическая ситуация в Сирии до начала этих событий была достаточно хорошей, спокойной, и те, кто бывал в этой стране — а я бывал там много раз — могут это засвидетельствовать. Да, конечно, там были свои проблемы, как и везде, кто-то был недоволен. Это всё верно — но это не может объяснить того, что начало происходить потом. Почему в этой стране — современной, цивилизованной, открытой, добродушной, такой взрыв насилия — это остается непонятным.

Для того, чтобы понять, почему это произошло, как это стало возможным и почему это продолжается, нам надо обратиться к последнему, четвертому, культурно-цивилизационному уровню. И здесь нет простых и коротких объяснений — объяснений в краткой перспективе. Обычно ведь говорят так: Советский Союз вошел в Афганистан в 1979 г., и США, чтобы бороться с ним, создали аль-Каиду — так возникла эта террористическая организация. Сейчас США в Сирии

поддерживают террористические организации для того, чтобы сбросить режим Асада. Опять всё объяснение замыкается на втором или первом уровне — на уровне политических игр или военных операций.

Это всё, может быть, и так, всё это может быть правдой. Но не в этом, с моей точки зрения, дело. Давайте посмотрим на это несколько шире. XX век, когда арабские, исламские страны в целом освободились от колониальной зависимости, был веком, когда все они решили примерить на себя западные цивилизационные модели. Одни из этих стран следовали по пути капитализма, другие шли по пути социалистической ориентации (когда-то эти выражения были на слуху), но в любом случае все эти модели были привнесены с Запада, это не был их собственный цивилизационный проект. И вот, начиная с 70–80-х годов прошлого века, начался процесс мощного и повсеместного роста исламского сознания (*сахва ислāмиййа* — «исламская чуткость», «исламское сознание»). Мы видим желание, проявляющее себя на уровне массовой психологии, — часто неосознанное, стихийное, но массовое — вернуться к собственным моделям жизненного устройства, вернуть исламский образ жизни. Этот процесс, набравший уже большую инерцию, невозможно объяснить ни политически, ни социально-экономическими причинами. В его основе — причины культурно-цивилизационные.

Обратимся к истории. С момента возникновения ислама и вплоть до 20-х годов XX в. исламское политическое устройство было одним и тем же — это был халифат. Реформами Ататюрка в Турции в 1924 г. после поражения Османской империи в I мировой войне халифат был ликвидирован. А в 1925 г. увидела свет книга ‘Али ‘Абд ар-Рāзика «Ислам и основы правления»⁴. Это было первое теоретическое произведение в исламском мире, в котором провозглашались принципы светской организации общества в исламских странах. Не менее интересно, что ‘Абд ар-Рāзик является представителем каирского ал-Азхара — главного университета, который готовит факихов (исламских юристов). Именно его устами было провозглашено то, что попросту непредставимо в контексте классической исламской мысли — секуляризация, светский характер общества, иначе говоря, сугубо западная

⁴ ‘Абд ар-Рāзик, ‘Али. Ал-Ислām ва ’уṣūл ал-хукм. Бахс фī ал-хилāфа ва-л-хукūма фī ал-ислām (Ислам и основы правления. Исследование вопроса о халифате и правлении в исламе). 2-е изд. Миṣр, 1925. Рус. пер. отрывка: Абдарразик Али. Ислам и принципы правления / Пер. Н. В. Ефремовой // История философии. Т. 20. № 2. М.: ИФРАН, 2015. С. 148–165.

модель. ‘Абд ар-Рāзиқ утверждал, что ни халифат, ни судейство, ни руководство возведением городов и обустройством границ государства, ни армейское командование — вообще никакие «функции правления и государственные компетенции» (*вазā ’иф ал-хукм ва марāкиз ад-дав-ла*) не входят в сферу исламской религии:

Она не имеет к этому никакого отношения, не признавала и не отрицала этого, не приказывала и не воспрещала заниматься этим, оставив это на наше усмотрение, дабы мы руководствовались в этом разумом, опытом народов и правилами политики⁵.

Сегодня эту книгу и ее автора превозносят за то, что он был первым, кто провозгласил принципы светского общества в исламе, или, как сейчас говорят, «культурного ислама», т. е. ислама, который не играет политической роли, а выполняет исключительно культурно-духовную функцию. При этом забывают, что вскоре после выхода книги ‘Абд ар-Рāзиқ и в качестве своеобразного ответа на нее появилась организация «Братья-мусульмане», были опубликованы сочинения Хасана ал-Баннā, ее главного идеолога, и в течение пары десятков лет вышли в свет многие другие книги, которые сегодня считаются классикой т. н. «политического ислама». С этого момента «политический ислам», т. е. использование религии в целях изменения политического устройства общества, набирает силу и мощь. И хотя организация «Братья-мусульмане» была запрещена в Египте, а ее руководители посажены в тюрьму, справиться с политическим исламом не удалось. Еще в середине XX в., да и в 70-е годы многие арабские интеллектуалы писали, что «Братья-мусульмане», исламизм, исламское сознание — всё это в прошлом; мы идем вперед, по пути цивилизации, утверждали они, а это всё осталось позади. Но жизнь доказала, что всё это не в прошлом. Исламское сознание в массовом порядке возвращается в исламские страны.

Этот период — почти сто лет, начиная с реформ Мустафы Кемāля Ататюрка в 20-е годы прошлого века и до настоящего времени — можно рассматривать как гигантский эксперимент, который был поставлен в исламском мире. Поставлен самими мусульманами. Его суть заключалась в том, что они попытались отбросить исламское наследие и полностью переключиться на западную цивилизационную

⁵ ‘Абд ар-Рāзиқ, *‘Али*. Ал-Ислām ва ’усӯл ал-хукм. Бахс фӣ ал-хилāфа ва-л-хукӯма фӣ ал-ислām (Ислам и основы правления. Исследование вопроса о халифате и правительстве в исламе). МиҶр, 1925. С. 103.

модель. Жизнь доказала, что этот эксперимент оказался не очень удачным, если рассматривать его результаты. Ведь несмотря на то, что в экономическом плане эти страны выиграла, и в тех, которые шли по пути капитализма или по пути социалистической ориентации, жизнь была достаточно обеспеченной (там не было массового голода, нищеты и т. п.), в культурно-цивилизационном плане эти страны, как оказалось, что-то упустили — что-то, о чем им приходится сейчас думать, как это вернуть.

Всё дело в том, что халифат как способ организации власти в исламском мире строится на том, что земное и небесное сбалансированы и служат условием друг для друга, они друг без друга не могут существовать. Такова главная идея, такова логика. Халифат — это не теократия, не священная власть, но вместе с тем это — не светская власть, такая, какая существует в западном обществе. Халифат — это особая форма, характерная именно для исламского мира, которая обеспечивает гармонию земных и небесных, мирских и религиозных интересов мусульман. Гармония — ключевое слово. Баланс и гармония. Взаимосвязанность. А идея светского ислама, или идея секуляризации ислама, т. е. копирование западного опыта эпохи Просвещения, означает как раз не гармонию. Она означает разрубание земного и небесного и устранение ислама из дел этого мира — ведь суть секуляризации заключается в том, что ислам не должен вмешиваться в земные дела и устройство власти, он должен заниматься только налаживанием духовной жизни. Это означает, что сама идея секуляризации, идея, казалось бы, бесспорная, идея «культурного ислама», состоящая в том, чтобы ислам занимался только вопросами духовности и культуры, наносит удар по этой гармоничной связанности земного и небесного. Тогда понятно, почему именно после того, как была введена эта идея «культурного ислама», т. е. идея секуляризации исламских обществ, и в качестве реакции на нее возникла и поднялась мощная волна политического ислама. Это была именно реакция на неестественное разрубание земных и небесных дел, т. е. разрушение привычного устройства общества и привычного устройства политической власти.

Мы должны предположить, что исправить эту ситуацию невозможно ни военной силой, ни политическими методами, ни даже социально-экономическими, потому что корни этой проблемы лежат глубже — они лежат в культурно-цивилизационной плоскости. Это — процесс массовый, массово-психологический. Такого рода процессы очень сложны, там, конечно же, действует огромное количество

факторов, и невозможно их все учесть. И всё же как вектор, как то, что задает основное направление движения, выступает желание вернуть привычные цивилизационные формы. Это и проявляется в массовом росте исламского сознания, который мы свидетельствуем в последние десятилетия в исламских странах.

Иначе говоря, эти страны нуждаются в том, чтобы вновь обрести, вернуть себе собственный цивилизационный проект — проект собственного цивилизационного устройства. И здесь возможны два пути, которые были обозначены самими арабо-мусульманскими интеллигентами в XIX и XX вв.

Когда в XIX в. исламские страны попали в колониальную зависимость, т. е. проиграли Европе, возник вопрос: почему? что делать? И один ответ был — надо реформировать ислам. Иначе говоря, ислам — правильный, хороший проект устройства жизни, но его надо приспособить к современности. Возникло движение исламского реформаторства, развернувшееся в XIX и начале XX в. Исламские реформаторы хотели приспособить ислам к реалиям современной жизни. В том числе выдвигались и предложения возродить халифат как форму политического устройства уже после того, как Ата-тюрк его ликвидировал. Однако эта группа интеллигентов осталась в меньшинстве, и в целом исламские страны пошли по пути применения западных моделей построения общества. Попытки создать общеарабское единство на светской основе, т. е. создать светский аналог идеального единого устройства исламской уммы, которые предпринимались в середине XX в. (движение *ал-қавмиййүн ал-'араб* «арабские националисты» с их лозунгом *'умма 'арабиййа вāхида зāt рисāла хāлида* «единая арабская нация и ее вечная миссия»), также не имели успеха. В реальности победила другая точка зрения, которая заключается в том, что необходимо отбросить исламское наследие и полностью переключиться на западные модели: демократия, парламентаризм, рыночная экономика — иначе говоря, устройство общества, экономики, политики на тех же основаниях, что и в Европе.

Мы можем занимать как одну, так и другую точку зрения, тем более что обе они были высказаны самими арабо-мусульманскими интеллигентами. Но если мы занимаем вторую точку зрения, т. е. считаем, что цивилизационный проект един для всего человечества и что так, как он реализован на Западе, — так он должен быть реализован и в других странах, тогда мы должны будем считать, что весь тот рост исламского сознания, который наблюдается в исламском мире за последние

полвека — это регресс, реакция, возвращение в средневековье. И тогда придется сделать вывод, что эти страны не способны подключиться к прогрессивным формам развития? Получается именно так. Но если мы занимаем первую точку зрения, тогда мы должны задуматься: а может быть, дело в том, что эти страны могут применить какой-то другой — свой цивилизационный проект, т. е. опереться на свои формы политического устройства, свои системы ценностей, свое представление о добре и зле, свое представление о предназначении человека, свои мировоззренческие системы, которые не обязательно совпадают с теми, что мы видим в Европе.

Это — две разные точки зрения, между которыми необходимо выбрать. Мы можем занять либо одну, либо другую. И в зависимости от этого будем действовать либо одним, либо другим образом. Но как выбрать? На основании чего сделать этот выбор?

Вернемся вновь к вопросу: что такое культурно-цивилизационный уровень? Если брать точку зрения, преобладающую среди западных философов, ученых, вообще в массовом сознании, то она заключается в том, что культура — это нечто дополнительное к неким *общечеловеческим* формам общежития. Говорят, например: наука не зависит от культуры, это — общечеловеческая форма знания. Математика, или физика, или другая наука. Или же говорят: либеральная демократия — наилучшая форма устройства общества, доказавшая на деле свою эффективность, и она должна стать общечеловеческой. Это — очень старая философская точка зрения, выраженная в европейской философии: имеется некая общечеловеческая сущность, то, что делает человека человеком и чего *не может не быть*, тогда как культура — это что-то дополнительное, что может быть и чего может не быть, или что может быть в самых разных *необязательных* формах. Используя язык философии, мы могли бы сказать так: общечеловеческая природа и есть сущность, тогда как культура — акциденция, случайный признак. Сущность — это общечеловеческое, одинаковое, не зависящее от культуры.

Но здесь возникают два вопроса. Первый: представление о некой общечеловеческой сущности подверглось в XX в. сокрушительной критике в той философской традиции, которая его и породила, т. е. в европейской философии. Идеал Просвещения, идеал мыслящего субъекта, независимого и ни от чего не зависящего в своем разуме, идеал *чистого* разума, вещающего от имени истины, в XIX и в XX в. был пересмотрен. Вот отдельные примеры (не исчерпывающий список, но только яркие имена). Карл Маркс показал, что желания человека, его

представления о добре и зле, его мораль зависят не от неких чистых принципов, а определяются его экономическим и общественным положением, и с изменением классового положения эти представления меняются. Значит, субъект не волен над ними, он теряет эту власть. Маркс отнял у субъекта эту область власти над собой, доказав, что в этом субъект не властен над самим собой, что он не субстанциален. Зигмунд Фрейд показал, что в своих чувствах, эмоциях, оценках, в выстраивании отношений с другими мы определимы не только нашим сознанием и даже не столько нашим сознанием, сколько тем, что он назвал подсознанием: травмы, вытесненное, сексуальные желания, история и так далее. А это всё — сфера того, что не подчиняется ясному сознанию и, более того, не дано ему, о чем ясное сознание в обычном своем состоянии и не подозревает. Фридрих Ницше очень хорошо выразил эту ситуацию растерянности, слома, почти на грани безумия, когда старые, прежние, рационалистические схемы больше не работают. Жан-Поль Сартр утверждает: человек — это проект, т. е. человек — это всегда некий план, обращенный в будущее, человек — это не сущность, не нечто ставшее, не бытие. Иначе говоря, у человека нет сущности, у него есть только проективность, обращенность в будущее, а это — постоянная изменчивость. И так далее — можно вспомнить и современный постмодернизм, и американский прагматизм. Всё это ведет к критике и размыванию просвещенческого идеала разума и контроля субъекта над собой, над своим сознанием, над своим поведением; к критике идеи ясной истины, некой абсолютной истины и абсолютной этики.

Это — первое, что делает проблематичным разговор об общечеловеческом. Представление о том, что у человека есть некая сущность, о которой мы можем говорить как об общей, обязательной, была в европейской философии за последние полтора века с разных точек зрения основательно подвергнута сомнению, если не разрушена. А в отсутствие сущности что может быть содержанием «общечеловеческого»?

И второе, что делает такой разговор проблематичным — это следующий вопрос: а само-то представление европейской философии о некой сущности человека или о том, что такое человек и что такое общечеловеческое, что такое идеальное общественное устройство и т. д. — само-то это представление является культурно-обусловленным, это продукт определенной культуры, или это абсолютная истина, которая провозглашается от лица самого Бога — абсолютная истина, которая не может быть подвергнута сомнению? Ведь отличительной

чертой европейского рационализма, по крайней мере со времен Декарта, служит критический метод. И критический разум, т. е. разум, подвергающий всё сомнению и принимающий что-то лишь после проверки всех аргументов, — этот разум и претендует на то, что способен выражать некую независимую, абсолютную истину, поскольку проверяет все аргументы и всё подвергает критике. Однако вопрос заключается в том, является ли само европейское представление о критическом разуме культурно обусловленным — или же оно свободно от всякой культурной обусловленности и может быть перенесено в любое место и время.

Иначе говоря, вопрос должен быть поставлен так: является ли рационализм, опора на разум, представление о разуме, которое мы встречаем в европейской истории, европейской философии, единственно возможным, или же типов разума, типов рациональности может быть несколько, и тогда возможны другие типы рациональности, другие разумы, а не только тот, что мы знаем по истории Европы? И здесь следует заметить, что имеется определенный дисбаланс между критикой проекта Просвещения со стороны самих западных философов, т. е. критикой именно европейского разума со стороны самой же европейской философии, с одной стороны, и, с другой стороны, отсутствием представления о возможности альтернативного разума, или даже разумов.

Известный французский китаист Франсуа Жюльен выпустил в свет книгу о, как он выразился, «стратегии смысла» в Китае и Греции⁶. Это — известная книга, она переведена на другие языки — английский, русский, китайский, автор получил престижную премию во Франции. Интересно, что в самом начале он говорит, что никогда не представлял, насколько необычным, *не гарантированным*, не само собой разумеющимся является то, что западная культура унаследовала от Греции, пока не соприкоснулся с китайской культурой, которая устроена по-другому, стоит на других основаниях. И здесь возникает вопрос: о чем говорит Ф. Жюльен? Он говорит о какой-то культурной *специфике* Китая, которая существует как некое дополнение к *общечеловеческой* сущности? Или он говорит о некой другой рациональности?

⁶ Жюльен Ф. Путь к цели: в обход или напрямик? Стратегия смысла в Китае и Греции / Пер. В. Г. Лысенко. М.: Московский философский фонд, 2001. (Jullien F. Le détour et l'accès: stratégies du sens en Chine, en Grèce. Paris: Grasset, 1995.)

В XX в. не менее известный автор, Эдвард Саид, работавший в Соединенных Штатах, опубликовал свой «Ориентализм»⁷, наделавший много шума. Эти две книги представляют диаметрально противоположный взгляд на то, что такое западное востоковедение, т. е. изучение Западом незападных культур. Э. Саид говорит о том, что западное востоковедение, этот самый «ориентализм», всегда находился на службе колониальных интересов европейских держав. Он утверждает, что западное востоковедение, обслуживая эти интересы, лишало восточные страны их подлинного голоса, подлинного лица, всегда представляло их в виде объекта, того, что подвергается воздействию, но не субъекта — не того, что имеет свой собственный голос. Книга Э. Саида возымела большое влияние, прежде всего в США, но и в целом в западном мире. В США даже возникло целое направление, именуемое себя «постколониальные исследования (post-colonial studies)», которое ставит методологической целью устранить ошибки, совершавшиеся прежним востоковедением, и дать восточным, западным странам, их собственный голос. Иначе говоря, не подменять собственный голос незападных стран. Но самый-то главный вопрос — тот, на который Э. Саид не отвечает: а в чем заключается этот голос? Что выражает «собственный голос» незападных стран? Это какая-то особая рациональность? Или это особое отношение к миру? Или всего лишь малозначимая, эфемерная «культурная специфика»? Что это такое — собственный голос?

Книга Э. Саида — скорее идеологическая, чем научная, и на нее был дан убедительный ответ со стороны западных востоковедов. И тем не менее она пользуется большим идейным влиянием. Кстати, интересно, что Э. Саид по рождению палестинец, но домашним языком в его семье был английский, а не арабский. Он воспитывался в семье родителей в Египте и к собственно арабскому языку и культуре прикасался лишь летом, когда его посылали в их родное поместье.

И еще один пример. Марокканский философ Мухаммад ‘Абид ал-Джāбирī (1936–2010) испытал значительное влияние французской философии, в частности, М. Фуко, что неудивительно, поскольку Марокко — франкоговорящая страна. Он написал известный четырехтомник, который называется «Критика арабского разума» (*Haḳd al-‘aḳl al-‘arabīyī*). Ал-Джāбирī использует категорию «эпистема»

⁷ Саид Э. Ориентализм: Западные концепции Востока. СПб.: Русский мир, 2006. (Said E. W. Orientalism: Western Conceptions of the Orient. London: Routledge, 1978.)

(*низām ма‘рифийй*), которую ввел Фуко, понимая под ней совокупность приемов получения, критики и удостоверения знания, которые определены культурой. С точки зрения ал-Джāбирй, в истории человечества существовало два типа разума: «греко-западный», как он его называет, и «арабский»⁸.

На этих отдельных примерах я попробовал обрисовать ситуацию вокруг проблемы «культура и рациональность». Позиция Э. Саида — идеологическая и, я бы сказал, эмоциональная. Он по сути говорит: не нужно обижать арабов и считать их людьми второго сорта. Они — такие же, как европейцы, равно как все неевропейские, или незападные, народы. Надо дать им их голос. Но в чем заключается этот голос и что значит «дать им их голос» — этого Э. Саид не говорит. Ф. Жюльен не говорит о разуме и рациональности, он говорит о «стратегиях смысла» (*strategies du sens*), утверждая, что смысл по-разному выстраивается в Греции и в Китае. Он приводит пример разного понимания военного искусства: в Европе со времен греков — фронтальное столкновение, победа в котором считается доблестью полководца, тогда как в Китае, напротив, это считалось поражением. И так далее — вокруг этого он строит свою книгу. Но это еще «смыслы» — это не рациональность, не разум, не логика. А вот ал-Джāбирй говорит уже о двух типах разума. Он утверждает, что есть арабский разум как особая эпистема, отличающаяся от европейской. Арабский разум возникает вместе с арабской культурой, еще доисламской, затем разворачивается в исламские времена.

Такова, говоря схематично, палитра представлений о том, как связана культура и рациональность, культура и разум. На одном полюсе — традиционное представление европейской философии о том, что разум универсален, что разум составляет сущность человека и что это — общечеловеческая черта, а культура — нечто дополнительное к этому общечеловеческому разуму. И другой полюс, представленный в данном случае ал-Джāбирй, — представление о том, что культура и разум связаны непосредственно, что культура определяет рациональность, и наоборот: рациональностью определена культура. Как разобраться в этом? Как выбрать между этими разными вариантами, которые предлагает нам современная мысль?

⁸ См.: *Ал-Джāбирй*. Таквйн ал-‘ақл ал-‘арабийй (Становление арабского разума). 10-е изд. Байрūt: Марказ дирāсāt ал-вахда ал-‘арабиййа, 2009. С. 17 и сл., особ. 28–29.

Это, с одной стороны, вопрос фундаментально-философский: эпистемология, сознание, разум — главная философская проблематика. А с другой, это — проблема, которая напрямую касается самых злободневных вопросов международных отношений, отношений между странами и крупнейшими центрами силы современного мира. Когда США в последнем варианте своей стратегии объявляют Россию и Китай ревизионистскими странами, которые хотят пересмотреть мировой порядок, что они тем самым хотят сказать? Идет ли речь только о том, что США чувствуют угрозу безраздельности своего политико-экономического господства в мире? Или также — о том, что имеет место несовпадение цивилизационных проектов, которые разворачивают разные типы рациональности? Из тех четырех уровней, о которых шла речь выше (силовой, политический, социально-экономический, культурно-цивилизационный) — на каком уровне следует это рассматривать? Это уровень культурно-цивилизационного несовпадения между Западом, Россией, Китаем, Ираном, исламским миром? Или это уровень всего лишь политического несовпадения, которое может перерасти в силовое столкновение, т. е. конфликт на первом уровне?

Думаю, что речь идет о конфликте *моноцивилизационной* и *многоцивилизационной* модели мирового устройства. Этот конфликт иначе может быть назван конфликтом *общечеловеческого* и *всечеловеческого* цивилизационного проекта.

Этот конфликт отражает *основное противоречие современной эпохи*, часто именуемой эпохой глобализации, — противоречие между утверждением об общечеловеческом характере цивилизационной модели, выработанной одной, локальной (европейско-американской) культурой, и множественностью векторов культурного развития, представленных историей и настоящим других локальных культур (арабо-мусульманской, индийской, китайской, российской и т. д.), выдвинувших собственные цивилизационные проекты. Поэтому современную эпоху было бы точнее назвать эпохой борьбы за глобальное продвижение одного цивилизационного проекта.

Текущий момент современной эпохи характеризуется как закат однополярного мира, в котором роль гегемона в финансово-экономическом и военном плане играли США как ведущая держава Запада, и переход к многополярному миру. Утрата абсолютной гегемонии США и Запада в целом начинает проявляться и в финансовой (резервные валюты, иные, чем доллар), и в политико-экономической (союзы, не включающие страны Запада — БРИКС, ЕврАзЭС и др.), и в геополитической области (Россия и сирийский кризис, в целом Ближний

Восток, крымский вопрос, позиция Китая и др.). Этот процесс далек не только от своего завершения, но даже от того, чтобы говорить о какой-то его стойкой инерции. Тем не менее данный вектор и его постепенное усиление налицо.

Основным противоречием текущего момента в этой связи становится противоречие между декларируемым проектом многополярного мира, в основе которого лежит вектор соответствующего движения в финансовой, экономической, политической, геополитической и военной областях, и отсутствием проекта многоцивилизационного мира; даже, я бы сказал, отсутствием осознания его необходимости.

Это — противоречие потому, что многополярный мир возможен как устойчивый только в качестве многоцивилизационного. Если верно утверждение сторонников продвигаемого ныне глобализационного проекта о том, что выработанное западной культурой цивилизационное устройство является безальтернативным (демократия и свободный рынок как политико-экономическое лицо этого устройства), то идея многополярности теряет свою объективную обоснованность, превращаясь в не более чем выражение локальных амбиций сомнительного толка. Что идеологическое и пропагандистское обеспечение глобализационного проекта именно так трактует на практике самостоятельные устремления, ставящие под сомнение безальтернативность этого проекта, доказывать не приходится («странами-изгоями», «империей зла» объявляются именно и только те, кто своим существованием ставит под сомнение неизбежность абсолютной глобализации по западному сценарию: Россия, Иран, КНДР и т. д. — список открыт). Точно так же не приходится доказывать, что внедрение «демократических стандартов» обернулось национальной катастрофой и утратой государственности в Югославии, Ираке, Ливии, Сирии, Йемене, Судане (список открыт), не говоря уже о разгуле беззакония, архаизации, многомиллионных человеческих жертвах и страданиях. Внедрение «свободного рынка» узаконило глобальную модель экономической эксплуатации периферии в пользу центра, когда весь мир вынужден обслуживать национальный долг США, относительный размер которого для любой другой страны означал бы дефолт. («Доллар — наша национальная валюта, но это ваша проблема» — Дж. Коннелли, министр финансов США, 1971 г.)

Разработка проекта многоцивилизационного мира — многоуровневая работа, в которой следует различать, как минимум, теоретическую и идеологическую составляющие. Эта работа по сути еще

не началась. Беззубые проекты типа «диалог цивилизаций», «альянс цивилизаций» могут рассматриваться исключительно как паллиативы в текущей политической конъюнктуре, нацеленные на частичное обуздание чьих-то претензий на гегемонию, но не как реальная разработка теории и идеологии многоцивилизационного мира. Такого рода проекты лишены главного — теоретического обоснования необходимости много-, а не моно-цивилизационного устройства.

Таким теоретическим обоснованием может выступать только *положение о логике культуры и ее определяющей роли в формировании цивилизационного проекта*, развиваемого данной культурой или группой культур, сопряженное с принципиальным тезисом о множественности, равноправии и взаимной несводимости этих логик.

Обладает ли сегодня философия и наука эффективной методологией, позволяющей схватить логику культуры и показать ее системообразующую роль?

Универсалистский, цивилизационный и логико-смысловой подходы задают методологические перспективы, которые имеют различный вес сами по себе и как инструменты разработки идеи многоцивилизационного мира.

Универсалистский подход имеет солидную родословную: в европейской мысли он ведет отсчет своей истории по меньшей мере с периода классической греческой философии и отчетливо связан с платоновско-аристотелевским пониманием универсальности человеческой природы, коренящейся в универсальности разума. Что касается цивилизационного подхода, то, как правило, его ясное возникновение датируют второй половиной — концом XIX в. Цивилизационный подход был развит Шпенглером, Тойнби и другими.

Универсалистский подход исходит из *существенного единства человечества* и рассматривает культуры и цивилизации как формы единой линии развития, относя их различия за счет *специфики*. Специфика никогда не может соперничать с общим, которое обладает в отношении нее приоритетом; специфика, иначе говоря, вторична в отношении универсального, общечеловеческого. Эта позиция имеет очень серьезное, существенное философское обоснование, она фундирована опытом развития западной цивилизации, у нее есть масса практических применений и приложений.

Что касается цивилизационного подхода, то он исходит из *содержательно* выраженных отличительных черт отдельных цивилизаций, которые делают каждую из них уникальной и *несводимой* ни к какой другой. Цивилизационный подход существует в разных вариантах,

но первичный, изначальный акцент на *содержательно оформленной целостности* каждой цивилизации принципиален для него. С этой точки зрения «единое человечество» и «общечеловеческие X» (где вместо X могут стоять «ценности», «нормы», «закономерности» и т. д.) — пустая абстракция, которая не имеет никакого отношения к действительности.

В пределе эту уникальность противники цивилизационного подхода превращают в непроницаемость: будучи уникальными целостными образованиями, своего рода монадами, цивилизации-де оказываются целиком инаковыми, непостижимыми и не имеющими смысла друг для друга, поскольку внутрь герметической целостности цивилизации невозможно попасть, оставаясь в пределах другой цивилизации — точно такой же герметической целостности. Вместе с тем такая характеристика несправедлива, поскольку сами приверженцы цивилизационного подхода, как правило, не говорят о такой герметичной закрытости и непроницаемости.

Таковы два подхода, универсалистский и цивилизационный, которые противостоят друг другу и в общей философии истории, и в конкретных исследованиях, и в идеологических построениях.

Что касается логико-смыслового подхода, то он определяет культуру как способ смыслополагания. Культура рассматривается здесь как смыслофиксирующий феномен, как осмысленность. Это, если угодно, попытка увидеть *технологию осмысления*, вскрыть те механизмы, которые отвечают за создание осмысленности. Существуют такие механизмы или нет? Это первый вопрос. И если они существуют, то как их схватить, как их описать? Одинаковы они или различаются в разных культурах?

Логика культуры составляет стержень, удерживающий идентичность пучка культур и встраивающий его в определенный цивилизационный проект. Формальная логика, логика языка и логика культуры образуют единый ряд, где слово «логика» имеет один и тот же смысл, одно и то же существенное содержание (логика как технология субъект-предикатного конструирования — мы будем подробно говорить об этом), реализуемый на разных уровнях индивидуального и общественного сознания. Логика культуры определяет соотношение единичного и общего как соотношение личности и общества, разворачиваются в системах права, институтах власти и т. д.

Таким образом, основанием плодотворного исследования логики незападных культур может стать методология логико-смыслового подхода, который избегает недостатков и критических уязвимостей,

которыми страдают два основных, конкурирующих подхода к исследованию мировой истории и истории мировой культуры — универсалистский и цивилизационный.

Традиционно-универсалистский и цивилизационный подходы всегда могут проинтерпретировать отдельные факты, отдельные моменты в изучаемой культуре (возможность такой интерпретации теоретически очевидна). Но есть и лакмусовая бумажка: возможность сплошной интерпретации.

Традиционно-универсалистский подход всегда предлагает *выборочную* интерпретацию, либо не оправдывая ее, как если бы она была самоочевидна, либо предлагая эпистемологические обоснования (интервальная концепция истины; асимптотическое приближение к объекту; язык как конструкт, накладываемый на объект). Проблема с такого рода теориями в том, что мы должны уже владеть предметом познания для того, чтобы применить их ради этого познания (как иначе мы определим интервал, узнаем, что приближаемся к объекту, а не удаляемся от него, т. д.): телега здесь поставлена впереди лошади.

В отличие от этого, логико-смысловой подход настаивает на возможности, более того, необходимости сплошной, а не выборочной, интерпретации культуры, поскольку всегда идет от *ее* материала и логики. Вот почему здесь так важен критерий *больших текстов культуры*, которые интерпретируются.

Те, кто практикуют цивилизационный подход, всегда берут нечто *содержательно-определенное* для того, чтобы охарактеризовать культуру или цивилизацию, и делают такую характеристику отличительным свойством культуры. Для Шпенглера, к примеру, это — морфология культуры. В любом случае, о чем бы мы ни говорили, какой бы пример цивилизационного подхода ни взяли, это всегда будет содержательно зафиксированные характеристики культуры.

В отличие от этого, логико-смысловой подход говорит о *принципе* построения содержания, но никогда не о самом содержании как об определяющем культуру. Его поэтому нельзя рассматривать как теорию эссенциалистского типа или как теорию, реифицирующую культурные различия. Конкретный тип смыслополагания, который и определяет, согласно логико-смысловому подходу, лицо культуры, — это не конкретная форма, не конкретное содержание, вообще не то, что могло бы пониматься как сущность, как вещь. Это — способ создания, порождения содержания, но не само содержание. В контексте логико-смыслового подхода речь в принципе не может идти о какой-

либо фиксированной, примордиальной (как любят сейчас говорить) сущности культуры, понятой как пред-заданная и навсегда-заданная, вечно существующая и потому *сковывающая* культуру и ее носителя.

Поскольку логико-смысловой подход говорит о принципе («механизме») создания содержания, но не о самом содержании, он неуязвим для критики, обычно направляемой в адрес цивилизационного подхода, суть которой хорошо схватывается вопросом: меняясь и сбрасывая свои формы, остается ли культура сама собой, или она обречена, цепляясь за свою самость, навсегда остаться в прошлом, фиксируя саму себя как некую уникальную целостную форму? Цивилизационный подход, привязанный к конкретному содержанию (а не к способу продуцирования содержания), обречен на то, чтобы смотреть всегда назад, в прошлое, и выталкивать культуру туда, поскольку именно там располагается схватываемая им сущность культуры. Можно сказать, что цивилизационный подход хорошо улавливает статику культуры, но не ее динамику.

В отличие от этого, логико-смысловой подход одинаково успешно справляется и с тем, и с другим, фиксируя, с одной стороны, ясный ответ на вопрос «где тот предел, за которым культура перестает быть самой собой?» (это — границы того конкретного варианта, или типа, смыслополагания, который конституирует культуру), а с другой — никогда не ограничивая себя конкретным содержательно-зафиксированным временным срезом культуры (любой такой срез возводится к продуцирующим его механизмам смыслополагания, но не наоборот).

Логико-смысловой подход может послужить выработке успешного и эффективного подхода к построению проекта многоцивилизационного мира. Ведь не приходится доказывать, что и свободный рынок, и демократия как основные отличительные черты западного глобализационно-цивилизационного проекта имеют глубокую культурную обоснованность и коренятся в особенностях мировидения и мироощущения, выраженных и философски-духовно зафиксированных в ходе многовекового развития греко-латино-европейской культуры. Исследование логики незападных культур в данном ключе составляет первейшую задачу теоретической разработки проекта многоцивилизационного мира.

Важнейшим ресурсом в этой работе служит концепция *всечеловеческого* как преодолевающая ограниченность концепции *общечеловеческого*. Концепция общечеловеческого предполагает моно-, а не много-, логичность культуры и объявляет логику одной, определенной локальной культуры безальтернативной и подлежащей воплощению

в глобальном цивилизационном проекте. Концепция всечеловеческого предполагает самоценность и нередуцируемость логик каждой из культур, составляя важнейшее обоснование многоцивилизационного проекта. Концепция всечеловеческого была развита в русской мысли XIX–XX вв.: Н. Я. Данилевский, Ф. М. Достоевский, классическое евразийство составляют основные вехи развития этой концепции. Их мы и рассмотрим в этой книге.