

## Культура и рациональность

**Н.Н. Шульгин.** *Андрей Вадимович, редакция «Вопросов философии» поздравляет Вас с избранием членом-корреспондентом Российской академии наук. И первый вопрос — о самих выборах. Как они проходили, какая была атмосфера, пришлось ли вам поволноваться по поводу возможного исхода?..*

**А.В. Смирнов.** Спасибо за поздравления! С радостью принимаю их от уважаемого и дорогого мне журнала. Конечно, волноваться пришлось, ведь выборы — тот же экзамен, только комиссия там такая, какую едва ли сыщешь в другом месте. И для меня необыкновенно важен не просто факт избрания, а та заинтересованность, с которой отнеслись к моим исследованиям члены этой «экзаменационной комиссии», в первую очередь, конечно, философы.

**Н.Н. Шульгин.** *Вы разрабатываете тему соотношения разных типов рациональности в связи с проблемой вычленения оснований культуры. Поэтому уместно задать вопросы, которые естественно возникают в данном контексте. Что такое культура и что такое рациональность? Действительно ли каждой культуре соответствует своя, особая рациональность? Верно ли, что каждая культура «мыслит по-своему», обладает «своим менталитетом», который и определяет ее своеобразие и — в конечном счете — ее отношение к другим культурам? Как возможно взаимопонимание культур, если каждая имеет собственную рациональность? Меняется ли рациональность культуры по мере ее эволюции? - И множество других в едином цельном потоке.*

**А.В. Смирнов.** Эти вопросы — как бесконечно нарастающий снежный ком. В самом деле, что такое «культура», о которой идет речь? Культура никогда не равна самой себе. Во-первых, во времени: такие гигантские культурные ареалы, как «западная», «мусульманская», «индийская», «китайская» культуры переживают постоянную эволюцию. Во-вторых, в пространстве: как соотносится «западная» культура, с одной стороны, и «английская», «французская», «немецкая», с другой? «мусульманская», с одной стороны, и «арабская», «персидская», «турецкая», с другой? В-третьих, любой синхронный срез любой такой культуры (или все же

«культур»?) вряд ли представляет собой очевидное единство, скорее он распадается на множество как будто не связанных осколков: можно говорить о «культуре письма» и «культуре устной речи», «культуре чаепития» и «культуре разведения садов», «культуре общения» и «культуре переписки», и т.д. и т.п.

Не лучше обстоит дело и со вторым — понятием «рациональность». Рациональность, наряду с универсализмом, служит важнейшей конституирующей характеристикой философии, и тем не менее эта категория далека от самоочевидности. Равна ли рациональность логичности? Означает ли множественность логик множественность рациональностей? Что такое научная и вненаучная рациональность, и имеет ли второе понятие право на существование? Как соотносятся научная парадигма и рациональность?

Этот список вопросов также легко продолжить. Дело, однако, не в том, чтобы утверждать проблематичность и неочевидность понятий «культура» и «рациональность». Цель здесь другая: намекнув на такую неочевидность, наметить на этом размытом понятийном поле участок, в пределах которого возможно строгое рассуждение.

Такая задача ставится далеко не впервые. Выделение Данилевским культурно-исторических типов или формулировку Шпенглером положений о морфологии культуры следует упомянуть в первую очередь. Безусловная заслуга этих мыслителей — максимально заостренная постановка проблемы *несводимости* типов рациональности, лежащих в основании разных культур.

Да, эти теории нельзя принять в том виде, в каком они были сформулированы их авторами. В них есть неустранимый логический порок. Если любая культура выстраивает себя как особый, несводимый к другим, тип, то в силу этого она оказывается совершенно непроницаемой для представителей иных культур. Этот своеобразный солипсизм является следствием понимания культуры как монады, целиком — и в своем фундаменте, и в любой частности — определяющейся тем особым типом «миросозерцания», который характерен для нее, и только для нее. Теоретически солипсизм невозможно опровергнуть, но он и совершенно бесплоден: если культуры несводимы одна к другой, то постичь рациональность другой культуры можно, только полностью отказавшись от собственной. Даже если такая операция будет проделана исследователем, ее результат окажется ничтожным, поскольку, полностью покинув почву собственной рациональности, он не сможет предложить представителям своей культуры ничего, кроме иррациональных, с их точки зрения, результатов исследования.

Вот почему попытка понять культуру как особый и несводимый к другим тип рациональности ведет к неустранимой трудности логического порядка.

Предпринимались попытки другого рода схватить суть инокультурного мышления. Их авторы стремятся построить образ чужой рациональности, наполнив его понятным, т.е. внятным для представителей их собственной культуры, содержанием. Такие теории не утверждают несводимость разных типов мышления, разных ментальностей. Напротив, они ставят целью найти некое общее основание и рассмотреть отдельные типы рациональностей, развитые культурами, как его варианты.

Эта универсалистская стратегия дает возможность избежать логической ловушки, в которую попадают создатели теорий первого, партикуляристского типа. Вместе с тем само по себе отрицание партикуляризма и признание универсализма предполагает, что имеется единственный логически возможный путь построения образа чужой рациональности. Это — понимание ее как отрицания собственной.

При таком подходе образ чужой рациональности складывается из содержательных характеристик, которые получаются как отрицание тех или иных черт собственной рациональности. Это не значит, что рациональность другой культуры будет отличаться в каждой детали, и там, где «у нас», образно говоря, стоит плюс, «у них» везде стоит минус. Достаточно, чтобы различие касалось тех черт, которые автор данной теории считает принципиальными. Подход к построению образа чужой рациональности, при котором отдельные содержательные характеристики собственной рациональности отрицаются и заменяются противоположными, служит естественным продолжением известной стратегии построения образа другого по принципу нахождения отличия от собственного, отрицания собственного.

При таком подходе неизбежными оказываются две вещи. Во-первых, это выделение тех или иных содержательных характеристик, по которым между собственной и чужой рациональностью устанавливается различие. Во-вторых, такое различие всегда носит, если говорить о логике его выстраивания, характер отрицания.

**Н.Н. Шульгин.** *Было бы интересно узнать о наиболее впечатляющих примерах того, о чем вы говорите.*

**А.В. Смирнов.** Примеры такого подхода многочисленны. В одних случаях речь идет о широко распространенных представлениях, в других — о теориях, вырабатываемых в узкой профессиональной среде.

В качестве примера первого рода вспомним известную характеристику, которую еще во времена Гегеля давали Востоку и его ментальности: мечтательность, склонность к мистическому, неподвижность, погруженность в грезы, а не действительность. С тех пор изучение восточного, или, говоря точнее, не-западного мира сделало принципиальные успехи, однако вряд ли можно сказать, что современный интеллигент свободен от влияния, прямого или косвенного, подобных представлений.

С другой стороны, современными востоковедами, склонными к обобщениям философского характера, выдвинуты гипотезы, призванные объяснить фундаментальные особенности тех или иных восточных культур. Вот свежие примеры.

А.А.Игнатенко в своей последней книге «Зеркало ислама» (М.: Русский институт, 2004) предлагает следующее понимание западной и исламской культур. Западная культура идет от текста к действительности, воплощая текст, литературный сценарий, т.е. образ, в действительность; исламская культура действует противоположным образом, превращая действительность — в образ. Это и объясняет, по мысли автора, принципиальные черты западной и исламской культур: первая свободна, она творит действительность, прежде полагая ее в образе; вторая скована и не способна сотворить новую действительность, поскольку идет противоположным путем. Парадигматические литературные персонажи для двух культур — Дон Кихот и Маджнун (из известного произведения «Маджнун и Лейла»): первый делает сказку былью, в случае второго быль становится сказкой. (Как не вспомнить здесь о «мечтательном Востоке, погруженном в вечные грезы»?)

Я не обсуждаю по существу, прав или не прав автор этой теории и корректны ли его толкования; для меня важно, по какому сценарию он выстраивает свое объяснение. Это — выбор той характеристики, которую он считает принципиальной для ментальности культуры, определяющей для ее целостного облика, и выстраивание отношения отрицания между западной и исламской культурами по линии этой характеристики.

Другой пример — книга известного французского сиолога Ф. Жюльена «Путь к цели: в обход или напрямик (стратегия смысла в Китае и Греции)» (М.: Московский философский фонд, 2001). Подытоживая свои исследования и обдумывая их суть, ученый приходит к выводу о глубоком, системном различии между западным, восходящим к античности, способом выстраивания смыслов, и тем, что характерен для китайской культуры, причем понимание этого глубокого

своеобразия западного способа мышления стало для него возможным, по его собственным словам, именно благодаря профессиональной востоковедной деятельности. Ф.Жюльен избирает военную стратегию в качестве той области, в которой надеется схватить существенную для всей культуры характеристику: если греческое военное мышление предполагает фронтальное столкновение неприятельских армий, то для китайского, напротив, фронтальное столкновение — то, чего следует всеми средствами избегать. Напрямик и в обход — вот суть стратегий двух культур, определяющая все особенности их облика.

Хотя Ф.Жюльен выделяет иной фундамент для понимания своеобразия западной культуры, нежели тот, что А.А.Игнатенко кладет в основу своего анализа, тем не менее способ построения теории, объясняющей существенное различие восточной и западной культур, в обоих случаях один и тот же: выделение некой содержательной характеристики и наполнение ее противоположным смыслом в двух случаях.

Такой путь объяснения своеобразия не-западной культуры не был открыт в конце 20 века. Еще в 1921 г. известный французский исламовед Л.Масиньон предложил эту стратегию в своей знаменитой статье, которая была переведена и на русский язык (Методы художественного выражения у мусульманских народов // *Арабская средневековая культура и литература*. М.: Наука, 1978, стр. 46-59). С его точки зрения, суть менталитета исламской культуры, проявляющаяся и в области теоретической деятельности (доктрина, философия, наука), и в сфере эстетики (изобразительное искусство, планировка ландшафтов), заключается в отрицании понятия формы и формы как таковой. Место единства, конституируемого для западного мышления устойчивой формой, занимает в исламском мышлении рассыпанность элементов, волюнтаристски соединяемых в некие преходящие и не имеющие внутренней устойчивости конгломераты. Как видим, принцип объяснения — тот же: характеристика, которую ученый считает решающей для истолкования всех существенных особенностей культуры, берется в двух случаях с противоположными знаками.

Эти примеры можно продолжить, однако суть дела ясна. Когда востоковеды, ощущая, в силу своей профессиональной деятельности, глубинную особенность той или иной восточной культуры, стремятся эту особенность выразить концептуально, они строят свое объяснение по принципу отрицания какой-то из содержательных характеристик, обнаруживаемых в собственной культуре.

На уровне теории их попытки выглядят так, как если бы они были выстроены в русле универалистской стратегии. При этом исследователи, как правило, исходят из представления, которое следует скорее назвать партикуляристским. Ими движет ощущение *тотальной инаковости* изучаемой ими культуры, убежденность в том, что она «сделана» не так, как их собственная. Ощущение и убеждение, подчеркну это, ни в коем случае не априорные, а выстраданные едва ли не всей творческой жизнью как результат попыток интерпретации. Таким образом, фундаментальную интуицию, которую такой ученый вырабатывает в ходе своей профессиональной деятельности, и теоретические средства ее концептуализации разделяет неустранимое противоречие логического порядка. Ведь если рациональность другой культуры целиком иная, нежели рациональность собственной культуры исследователя, то образ этой инологичной рациональности в принципе не может быть построен за счет более или менее полного отрицания характеристик собственной рациональности.

Подведу итог сказанному. Интуиция *сущностной инаковости* чужой культуры концептуализируется в теориях партикуляристского (Данилевский, Шпенглер) или универалистского (Масиньон, Жюльен, Игнатенко) типа. В обоих случаях их авторы неизбежно сталкиваются с парадоксами логического порядка. Можно констатировать, что фундаментальная исследовательская интуиция и теоретические средства ее концептуализации противоречат друг другу.

**Н.Н. Шульгин.** *Противоречат – но в каком плане? Здесь это творческий импульс или, напротив, признание методологического тупика?*

**А.В. Смирнов.** Субъективно скорее первое, тогда как объективно — второе. С моей точки зрения, это именно методологический тупик, но осознание и признание этого факта — вещь далеко не простая.

Такой трудности не возникает для тех ученых, которые *не* исходят из ощущения сущностной инаковости изучаемой восточной культуры. Их стратегия исследования выглядит теоретически безупречной. Она корректно выстроена на универалистских основаниях и нацелена на исследование *специфики* изучаемой культуры. Примеров такого рода в отечественном и зарубежном востоковедении вполне достаточно. Подобные исследования, будучи, безусловно, необходимыми и составляя существенный (если не сказать «конституирующий») этап в развитии востоковедения, вместе с тем в принципе не могут решить ряд задач. Ниже я приведу примеры, разъясняющие этот тезис.

Данный недостаток, характеризующий исследовательскую стратегию универсалистского типа, вытекает именно из ее внутренней непротиворечивости: последовательно проведенный отказ от представления о сущностной инаковости изучаемой культуры блокирует путь к успеху. Этим и объясняется, на мой взгляд, тот факт, что многие крупные востоковеды на протяжении длительного времени пытаются все же найти средства концептуализации и теоретической обработки своих исследовательских наблюдений, свидетельствующих о системных различиях между западной и восточными культурами.

Итак, ситуация в области изучения не-западных культур выглядит следующим образом. С одной стороны, накоплен большой массив результатов, свидетельствующих о принципиальных, глубинных и всеобъемлющих различиях между западной культурой (родной культурой исследователя) и изучаемыми восточными культурами. С другой стороны, отсутствуют теоретические средства, позволяющие удовлетворительно выразить этот опыт. Как партикуляристские, так и универсалистские исследовательские стратегии заходят в тупик.

На решение этого противоречия и нацелена предлагаемая мной (и поддержанная многими моими коллегами) программа исследований.

**Н.Н. Шульгин.** *В чем ее новизна? Чем Ваша программа отличается от тех подходов, о которых Вы говорили и которые считаете неудовлетворительными?*

**А.В. Смирнов.** Суть дела можно пояснить так.

Различия между изучаемой восточной культурой и собственной культурой исследователя, устанавливаемые и разъясняемые в ходе исследования, назовем *инаковостью*. Инаковость культур всегда взаимна.

Межкультурные различия, пока они не разъяснены, служат источником взаимных ошибок и непонимания. На устранение причин непонимания направлено в конечном счете любое востоковедное исследование. Его цель — удовлетворительно разъяснить инаковость восточной культуры в сравнении с западной.

Следует различать два типа инаковости.

Инаковость первого типа может быть раскрыта благодаря предоставлению недостающей информации. Инаковость второго типа в принципе не может быть разъяснена таким образом: ее схватывание требует обращения не к информации как таковой, а к способам ее обработки.

Инаковость первого типа я предлагаю называть *содержательной*, а инаковость второго типа — *логико-смысловой*.

Смешение двух типов инаковости и отсутствие правильных средств работы со вторым ее типом составляет источник затруднений в изучении незападных культур. Суть предлагаемого подхода заключается в вычленении логико-смысловой инаковости как особого типа межкультурных различий, исследованию которого служит соответствующая методология.

**Н.Н. Шульгин.** *Логико-смысловая инаковость – звучит заманчиво – и загадочно...*

**А. В. Смирнов.** Прежде чем говорить о логико-смысловой инаковости, давайте рассмотрим несколько примеров инаковости другого типа, которую я называю *содержательной*.

Начнем с совсем простого. Если, рассуждая на темы исламской эсхатологии, мы употребим выражение «загробная жизнь», то совершим серьезных промах. Не потому, что ислам не различает здешний и потусторонний мир, а потому, что исламская традиция не предполагает похорон в гробу: в пространстве арабо-мусульманской культуры можно говорить о «тамошней», «будущей», «потусторонней», но не о «загробной» жизни.

Верно, что чаще всего мы не задумываемся об этимологии слова «загробный»; но столь же верно, что такое неререфлективное употребление понятий может привести к ошибке. Однако в данном случае недочет легко устранить: достаточно, обладая знанием об исламской культуре, контролировать собственное словоупотребление.

«Мусульманское духовенство» — другой пример фантомного понятия. В исламе нет церкви и нет священников. В применении к арабо-мусульманской культуре правильным будет говорить о «служителях религии». Но дело не в точно подобранном слове, а в представлениях, которые не могут не сопровождать употребление подобных слов. «Служитель религии» в исламе не обладает, в отличие от христианского священника, никакой благодатью, здесь нет деления на духовенство и мирян как на две группы людей, различных по своему положению в обществе и, что более существенно, по своему отношению к божественному. Следовательно, ислам принципиально эгалитарен. Служителем религии может быть любой, никакой процедуры посвящения или рукоположения нет, единственное отличие служителя религии — превосходство в знании. Следовательно, дело и в

существенно ином статусе знания в арабо-мусульманской культуре в сравнении с христианской.

Конечно, эти фундаментальные особенности исламской культуры в сравнении с христианской не станут ясны слушателю только вследствие того, что вместо ошибочного выражения «мусульманское духовенство» мы употребим правильное «служители религии». Требуется их развернутое разъяснение. И все же непонимание может быть устранено предоставлением необходимого объема сведений, поэтому мы имеем здесь дело с содержательной инаковостью.

**Н.Н. Шульгин.** *Да, наглядность порой на порядок ценней для общего представления, чем тысячи страниц абстрактных констатаций. Не будем и мы избегать ее чарующей власти.*

**А.В. Смирнов.** Возьмем сферу практических отношений. Сталкиваясь с фактами невыполнения обещаний со стороны представителей традиционной арабо-мусульманской культуры, мы будем испытывать справедливое, по нашему мнению, возмущение, пока не выясним, что исламская этика расценивает отказ в просьбе, а тем более в настойчивой просьбе, как крайне нежелательный. Приглядевшись внимательнее к поведению партнеров, мы скоро научимся отличать их вежливое «да», означающее на самом деле «нет», от подлинного «да». Ситуация может считаться вполне разрешенной, как только мы получили необходимый объем информации и научились модифицировать в соответствии с ним наши априорные представления о должном и возможном в пространстве другой культуры.

Если бы сравнительное изучение культур демонстрировало только такие случаи содержательной инаковости, достаточно было бы правильно построенной универсалистской стратегии исследования — той, о которой мы говорили последней. Однако все дело в том, что содержательной инаковостью дело отнюдь не исчерпывается. Скорее наоборот: по мере того, как продвигается востоковедное исследование, а его результаты приобретают все более системный характер, выясняется, что дело не только и даже не столько в нашей недостаточной информированности об особенностях другой культуры, сколько в способах работы с получаемой информацией. На мой взгляд, именно в силу этого в востоковедении так настойчиво предпринимаются попытки построить теории чужой, *инологичной* рациональности.

Как уже говорилось, эти теории самопротиворечивы, поскольку либо вовсе запрещают на деле говорить о чужой рациональности на языке собственной, либо строят образ этой рациональности из материала собственной, подвергая его

частичным логическим преобразованиям, а значит, получают в результате не чужую (инологичную) рациональность, а модификацию собственной. Как мы с Вами уже констатировали, эта ситуация производит впечатление логически неразрешимого тупика.

**Н.Н. Шульгин.** *Каков же выход? Да и возможен ли он?*

**А.В. Смирнов.** Выходов из тупиков и в самом деле не бывает. Но если нельзя найти выход, то следует просто избегать ловушки.

Предлагаемое решение состоит в том, чтобы говорить не о рациональности как таковой, а о ее основаниях.

**Н.Н. Шульгин.** *Что вы понимаете под основаниями рациональности? Это некий общий принцип, которому подчинены те или иные частные вариации? Способ конструирования концептуального пространства? Или что-то еще?..*

**А.В. Смирнов.** В качестве оснований рациональности я рассматриваю две процедуры. Во-первых, процедуру выстраивания противоположности и нахождения общего, которое объединяет противоположности. Во-вторых, процедуру соотнесения целого и части, как в аспекте вывода частей из целого, так и в аспекте объединения частей в целое. Обе процедуры по своей сути являются процедурами объединения.

Я называю эти процедуры *основаниями* рациональности потому, что всякое осмысление зависит фундаментальным образом от одной из них, если не от обеих сразу. Сколько-нибудь сложная смысловая система не может быть создана без противопоставления и объединения противопоставляемого и (или) без соотнесения частей и целого. Поведение отдельных единиц такой смысловой системы и их содержательное наполнение опосредуются названными процедурами.

Я называю эти процедуры основаниями *рациональности* потому, что от них фундаментальным образом зависит, что считается рациональным (правильным, логичным, непротиворечивым, обоснованным, очевидным). Вместе с тем эти процедуры «ответственны» не только за то, что принято называть «рациональным» в непосредственном смысле этого слова, но и за формирование, функционирование и восприятие смысловых структур вне сферы теоретического знания, например, в области этического или эстетического.

Следующее принципиальное положение заключается в *вариативности* названных процедур.

Это означает, что процедура противопоставления и объединения противопоставляемого, равно как процедура соотнесения части и целого, — именно

как процедуры — могут осуществляться различным образом. Следует подчеркнуть, что речь идет именно о процедурном, а не содержательном аспекте. И логика поведения смысловых единиц, и их содержательная наполненность зависят от того, в каком именно варианте осуществлены названные процедуры.

Вариативность этих процедур и означает вариативность оснований рациональности. Указание на процедурный аспект отделяет мою позицию от известных теорий несоизмеримости научных парадигм, рассматриваемых в качестве оснований рациональности.

Основания рациональности не варьируются в пределах одной культуры и не обязательно различаются в разных культурах.

Поскольку основания рациональности, понимаемые как названные процедуры, определяют и логику, и содержательность смысловых структур, я называю инаковость, обусловленную различием в основаниях рациональности, логико-смысловую инаковостью.

Содержательная инаковость характерна для любой пары сравниваемых культур, равно как для различных синхронных и диахронных срезов одной культуры. Логико-смысловая инаковость различает отнюдь не любую пару сравниваемых культур и не наблюдается в пределах одной культуры ни в синхронном, ни в диахронном аспектах.

Основания рациональности, взятые в их логико-смысловом аспекте, конституируют культуру, поскольку определяют целостное строение ее смыслового тела.

Уровень оснований рациональности является метауровнем в сравнении с теми способами построения образов рациональности чужой культуры, о которых мы говорили выше. Работа с основаниями рациональности служит выходом из логического тупика, в который заходят рассмотренные исследовательские стратегии. Варианты оснований рациональности *не* относятся друг к другу как отрицания.

**Н.Н. Шульгин.** *Методология такого рода представляется весьма перспективной. Прежде всего потому, что настраивает своих приверженцев на толерантность в мультикультурном пространстве смыслов... А как она практически работает в ваших исследованиях?*

**А.В. Смирнов.** Терпимость — вещь совершенно необходимая, особенно в нынешних российских условиях, когда даже интеллектуальная элита в значительной своей части страдает вопиющей безграмотностью (я говорю это

вполне сознательно) в том, что касается других культур, в том числе и арабо-мусульманской. Такая терпимость только в том случае будет подлинной, если основывается не на какой-нибудь идеологии, например, идеологии политкорректности, а на понимании оснований другой культуры, ее целостного устройства, ее архитектоники. Да, этому, конечно, также служит предлагаемая методология, хотя о подобных практического рода результатах я если и думал, то в последнюю очередь. Все же главное для меня — решение теоретических вопросов.

Исследования арабо-мусульманской культуры показали, что она построена на ином варианте оснований рациональности, нежели тот, что лежит в основании западной. Давайте приведем несколько незатейливых примеров такого контраста смысловых структур, который объясняется различием оснований рациональности.

Вряд ли кто-то не слышал об «исламской теократии», о тотальности ислама, исламского образа жизни и устройства общества и власти, где религия проникает во все стороны жизни и полностью подчиняет себе человека. При этом подразумеваются не только нынешние страны с т.н. исламскими режимами, но и традиционное устройство исламской культуры, которое такие режимы стремятся реставрировать. Хорошо известно, какие выводы делаются из подобных рассуждений, поэтому нелишне обратить внимание, на чем основаны эти представления.

В исламе отсутствовало и отсутствует такое разделение светского и религиозного, которое характерно для западной культуры. Безусловно различая эти две категории, исламская культура не разделяет и не противопоставляет их как дихотомические противоположности: здесь нет церковной и светской власти, канонического и светского права, религиозного и светского искусства и т.д. Отсутствие такого разделения, к которому западное сознание настолько привыкло, что считает его само собой разумеющимся (ведь разделение единого на дихотомически соотносящиеся противоположности является правильной операцией и входит в фундаментальное представление о том, как должна быть устроена рациональность), вполне естественно воспринимается как «недостаток».

Однако дело не в этой оценке, а в тех выводах, которые за ней следуют. Раз нет ясного и четкого разделения, значит, граница размыва, и одна из противоположностей просто вытесняет другую. Если нет разделения религиозного и светского начал, значит, религиозное поглотило светское и полностью овладело человеком. Такое же логическое по своему характеру умозаключение о

содержательных особенностях обсуждаемого предмета делается в отношении любой области, в которой *должно было бы* иметься строгое дихотомическое разделение.

Это долженствование — априорное герменевтическое ожидание, не оправданное ничем, кроме логико-смысловой привычки исследователя. Заметим, что речь идет именно о процедуре выстраивания противоположности, которая составляет основание рациональности и не зависит от конкретного содержания противопоставляемого.

**Н.Н. Шульгин.** *Каково же, если говорить вашими словами, представление арабо-мусульманской культуры о правильном (рациональном, логичном, очевидном) выстраивании противоположности и отношении противопоставляемых понятий к объединяющему их общему?*

**А.В. Смирнов.** В качестве иллюстрации возьмем пару категорий «здесьняя жизнь — тамошняя жизнь». В пространстве арабо-мусульманской культуры они соотносятся не как иерархически соподчиненные, не как более и менее важные; и не как дихотомически разделенные по принципу «или-или» — принципу, который можно было бы назвать принципом «взаимного логического невмешательства». Отношение между ними — это отношение взаимного фундирования, когда они составляют *онтологически необходимое* условие друг для друга. Именно в такой взаимности суть дела: в силу логических особенностей этого мышления, точнее говоря, в силу его логико-смыслового основания невозможен акцент на одной из сторон, который бы предал забвению, уничтожению другую сторону. Обе сохраняют свое *неотменяемое* значение для целого, объединяющего их.

В этом — логическое основание того факта, что любые исламские (а не заимствованные из античности) теории человеческого совершенства строятся как двуединые, предполагающие обоюдное, взаимно согласованное и гармоничное развитие и телесного, и духовного, в котором принципиально нет и не может быть приоритета ни одной из сторон. Взгляд, привыкший искать приоритет духовного (такой, какой имеет идея над материальным воплощением) и не находящий его в материале исламской культуры (потому что его там действительно нет), меняет знаки на противоположные и «видит» приоритет материального, телесного над духовным.

В этом *логическое*, а потому *неустранимое* основание многообразных и легко узнаваемых стереотипов, которые имеют хождение в ареале западной

культуры и вовсе не спешат сходить со сцены под натиском того массива профессиональной информации об исламской культуре, в которой как будто нет недостатка. Причина этого — в том, что две культуры характеризуются взаимной логико-смысловой, а не содержательной, инаковостью, а значит, наращивание объема информации мало что меняет по существу: дело здесь не в информации как таковой, а в способе ее переработки.

Другой пример логико-смысловой инаковости связан с понятием автономной личности. Наличие или отсутствие выработанного культурой представления об автономной, самостоятельной и, следовательно, свободной личности служит своеобразной лакмусовой бумагой, позволяющей отличить западное общество от не-западного. Тезис о том, что арабо-мусульманская культура (как и восточные общества вообще) так и не достигла такого понимания, а следовательно, там отсутствует подобная личность, способная к самостоятельной мысли и действию, высказывается едва ли не повсеместно, по меньшей мере за пределами профессионального исламоведческого сообщества.

В том, что касается арабо-мусульманской культуры, это представление никак не могут поколебать свидетельства безусловного господства принципов авторского начала и дискуссионности в арабо-мусульманской мысли, приоритета личного над коллективным (что однозначно зафиксировано в классическом исламском праве и в этике и многократно обсуждалось и подчеркивалось в сочинениях виднейших исламских авторов), господства представления о свободе воли (которое может сопрягаться или не сопрягаться с представлением о не-автономном характере действия) в классической исламской доктринальной и этической мысли и т.д. Весь этот массив информации, предоставляемой современным исламоведением, не влияет на существо дела — просто потому, что суть вопроса заключается в фундаментальной логике ее обработки.

Ведь классическое исламское общество в самом деле не выработало представления об автономной, единичной и самодовлеющей личности. Из этого, совершенно справедливого, факта делается *как будто* неизбежное заключение следующего плана: коль скоро нет автономной личности, значит, личность неавтономна, несвободна, подчинена; она подчинена либо коллективному началу, либо авторитарной верховной власти. В примерах такого рода рассуждений, как в отечественной, так в зарубежной философской литературе, нет недостатка.

В логике соотношения индивидуального и общего, которой следует западное мышление, другого просто не дано. Автономная индивидуальность в силу

самой логики понятия соотносится с другими автономными индивидуальностями по принципу «или-или», свято охраняя свои границы от вмешательства другого. Если автономная личность жертвует чем-то, уступает что-то, то только в силу иерархически выше ее стоящего общего интереса: это общее задает то пространство, в котором располагаются индивидуальности.

В пределах арабо-мусульманской культуры единичная личность соотносится с другой единичной личностью по характерной для этой культуры логике соотношения противоположностей: «другой» выступает здесь в качестве онтологического условия «меня». Этот «другой» — не абстрактный индивид, а всегда либо конкретная личность, занимающая конкретное социальное положение, либо конкретный социальный институт; с таким «другим» как конкретной личностью или конкретным институтом и связан «я» как личность отношением взаимной необходимости.

Такое понимание не предполагает автономную индивидуальность — но оно не предполагает и примат *не*индивидуальности, коллективности; не содержит в себе понятия индивидуальной неотчуждаемой свободы — но и не предполагает *несвободу* человека. Ткань социальности в арабо-мусульманской культуре соткана и выкроена по другой логике, и содержательное наполнение понятий «личность», «общество», «право», «обязанность» в этой культуре определяется этой, иной в сравнении с западной культурой, логикой.

**Н.Н. Шульгин.** *Эти соображения интересны; и все же, при всей важности приведенных примеров — насколько они репрезентативны для культуры в целом?*

**А.В. Смирнов.** Вы правы: это лишь точечные примеры, намекающие на существо дела, но отнюдь не раскрывающие его. Для этого необходим куда более обстоятельный разговор. Логико-смысловой фундамент определяет архитектуру культуры, и эту связь я стремился показать в своих исследованиях.

Это касается и сферы моего непосредственного внимания — классической арабской философии. Фундаментальная философская проблематика, система категорий и сам стиль философского мышления находятся под прямым влиянием характерных для арабо-мусульманской культуры оснований рациональности.

Это касается и других областей этой культуры, как теоретических, так и нетеоретических, в которых неизменно обнаруживается определяющее влияние ее логико-смыслового фундамента.

Разделение содержательной и логико-смысловой инаковости и разработка методов работы со вторым ее типом составляет, таким образом, суть предлагаемого подхода. Традиционное востоковедение хорошо справляется с выяснением содержательной инаковости. Однако в том, что касается логико-смысловой инаковости, его методов совершенно недостаточно: здесь проходит граница возможностей науки как таковой. Необходим выход за ее пределы, в область философии.

Обрисованный подход намечает *новую сферу философского исследования*, со своей методологией, проблематикой, задачей и результатами.

Однако дело не только в том, что предлагаемая методология дает возможность понять то, что раньше оставалось непонятым, а значит, представить инологичную культуру в ее основаниях на порядок адекватнее, чем раньше. В словосочетании «понимание культуры» ударение можно — и нужно — ставить не только на втором, но и на первом слове; а может быть, даже и не столько на втором, сколько на первом.

В самом деле, решая поставленные задачи и двигаясь по намеченному пути, мы благодаря этому движению лучше поймем сам процесс понимания. Ведь суть дела в том, чтобы сделать понимание культуры рефлексивным, дать себе отчет, как это понимание устроено. А знание о внутреннем устройстве процесса понимания имеет собственное значение, независимо от того, что именно мы понимаем, понимание чего именно мы выстраиваем.

Вот почему предлагаемая методология вовсе не ограничивается полем компаративистики. Напротив, она универсальна. Я хочу сказать, что не только сравнительная философия или наука об основаниях культуры могут использовать логико-смысловой подход. Он применим в любой сфере «традиционной» философской проблематики — именно потому, что, говоря попросту, представляет собой попытку создать инструмент анализа осмысленности.