

А. В. Смирнов¹

НОВЫЙ ГУМАНИЗМ КАК НОВЫЙ УНИВЕРСАЛИЗМ?

Идея «нового гуманизма» сегодня выдвинута ЮНЕСКО и активно обсуждается политическими деятелями и учеными. Но что это такое? Какое содержание может быть вложено сегодня в понятие «гуманизм»?

Перед читателем — контур рассуждения на тему, заявленную в заглавии. Я смогу лишь обозначить логику движения и основные понятия, которые необходимы на этом пути. Едва ли не каждый из тезисов, составляющих вехи этого рассуждения, мог бы быть детально разработан. Но это дело других публикаций и другого формата. Связь двух понятий, обозначенная в заглавии, сопровождается знаком вопроса, потому что я предлагаю этот вопрос для продумывания, разработки и развития для тех, кого интересуют темы, поднятые в моем рассуждении.

Когда сегодня мы говорим о новом гуманизме, это не означает, конечно, что мы начинаем с нуля, отбрасывая старый, или традиционный, гуманизм. Это означает, что мы возвращаемся к классическому гуманизму (иначе зачем было бы употреблять сам этот термин?), чтобы «перепродумать» его, переосмыслить его основания в свете той новой ситуации, в которой мы оказались сегодня. Поэтому я начну свое рассуждение с вопроса о том, что составляет фундамент классического понимания гуманизма.

Классический европейский гуманизм (Возрождение и Просвещение) связан с утверждением универсализма разума в двух измерениях.

Во-первых, это универсализм объекта и предмета. Это означает, что все — весь мир (как объект разумного познания) и все его аспекты (все возможные предметы познания) — познаваемо разумом *истинно*. Следовательно, нет ничего, что стояло бы выше авторитета разума: религия отходит в область частной жизни, навсегда теряя функции хранилища истины об устройстве мира (но сохраняя свои разнообразные функции в культуре).

Во-вторых, это универсализм человека как родового существа. Это означает, что разум един для всех людей: это один и тот же разум, то есть одна и та же рациональность. Рациональность в принципе едина и противопоставляется тому, что может быть названо нерациональным или иррациональным.

Второе измерение тезиса об универсализме разума, лежащего в основании гуманизма, предполагает ряд важнейших следствий.

¹ Член-корреспондент РАН, заместитель директора Института философии РАН, заведующий Сектором философии исламского мира ИФ РАН, доктор философских наук, профессор. Автор более 100 научных публикаций, в т. ч. 8 монографий: «Логика смысла. Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры», «Логико-смысловые основания арабско-мусульманской культуры: семиотика и изобразительное искусство», «La Filosofia Mistica e la ricerca della Verita» («Мистическая философия и поиск истины», на итал. яз.), «О подходе к сравнительному изучению культур» и др. Ответственный редактор книжной серии Института философии РАН «Философская мысль исламского мира». Заместитель главного редактора «Философского журнала».

1. Рациональность, если это подлинная рациональность, дающая истинное знание (вспомним пафос истины, неотъемлемый от просвещенческого понимания разума), не может быть разной в разных частях света или в разных культурах и цивилизациях просто потому, что истина едина. Это значит, что разные культуры находятся в разном отношении к этой подлинной и единственной истине, добываемой с помощью подлинной и единственной рациональности.

2. Именно в этом заключается глубинное эпистемологическое основание европоцентризма: ведь это Запад развил науки, наиболее полно реализовавшие идеал рациональности и научности, так что для любой другой культуры приближение к научности предполагает с необходимостью либо заимствование западного опыта, либо самостоятельное прохождение того же пути. Как бы мы ни замалчивали европоцентризм и ни прикрывали его наслоениями политкорректной риторики, это основание никуда не исчезнет, поскольку оно вытекает из *самой логики*, а значит, будет неизбежно воспроизводиться в любых рассуждениях, явно или (что еще более опасно) скрыто.

3. В этом кроется основание расценивания термина «инаковость» (*otherness*) исключительно как негативного. Инаковость, особенно после саидовской критики ориентализма, стали трактовать как указание на ущербность и неполноценность. Но дело в том, что критика ориентализма, внутренне противоречивая, предполагает в качестве собственного основания *монологичную шкалу* (только в таком случае инаковость по отношению к западному образцу может расцениваться как имплицитная ущербность), а значит, утверждает именно то, что хотела бы отрицать: исключительность западной модели, принимаемой в качестве универсальной, в том числе и как универсальное основание оценки (то, что я называю здесь монологичностью шкалы). Поскольку речь идет о логике, такое противоречие будет неизбежно воспроизводиться, какие бы новые термины взамен попавшей в опалу «инаковости» мы ни изобретали в попытке найти политкорректный вариант (например, *alterity*): такие решения не могут быть чем-то большим, нежели паллиатив. Подлинное решение требует пересмотра логики, а не просто слов; иначе говоря, оно требует найти возможность использовать *полилогичную*, а не *монологичную* шкалу оценок.

4. Понимание разума и рациональности как единой для всех, общечеловеческой основано в конечном счете на представлении о том, что мир едина и что единому миру соответствует одна (и только одна) точно определенная истина. Это положение лежит в основе нововременных наук, и оно ничуть не утратило своего значения сегодня: будь иначе, наука просто не могла бы быть трансформирована в технологию. Все это предполагает и единственную логику *подлинного* (как бы «подлинность» ни трактовалась; но прежде всего в ее сциентистском понимании) познания мира. Упомяну лишь закон исключенного третьего: мы готовы

пересмотреть любую теорию, если она не согласуется с ним, поскольку отказ от него означал бы крушение нашей веры в рациональность и познаваемость мира. (Закон исключенного четвертого и другие варианты альтернативны лишь по видимости, формально: они рассматривают случаи эпистемологической неопределенности, а не научного знания. В принципе то же справедливо для многообразных современных формальных логик: их онтологии искусственны.)

Такое понимание рациональности и истины подвергалось критике в философии в XIX и XX веках, порой весьма жесткой. Эта критика была разной и исходила из различающихся предпосылок, но велась в целом по вектору *сужения* всевластия разума. Конечно, здесь не место ее разбирать. Дело в другом: мне представляется, что критика традиционного представления о разуме и рациональности может вестись и так, чтобы не сузить, а, наоборот, *расширить* представление о рациональности и универсализме.

Такое расширение я и имел в виду, употребив в заголовке этого рассуждения термин «новый универсализм». Критика традиционного представления о разуме и рационализме, которая могла бы быть *расширяющей*, а не *сужающей*, отрицает ограниченность универсализма его традиционными формами, но тем самым и предлагает новую трактовку универсализма, расширяющую его понимание. Такая новая трактовка универсализма вполне соответствует тому, что можно называть «новый гуманизм».

Что же такое этот новый универсализм, как подойти к нему?

Классическое представление о разуме и рациональности, сформированное и развитое в Европе начиная с Платона и Аристотеля, захватывая эпохи Возрождения и Просвещения (когда и формируются классические представления о разуме и универсализме) и включая наши дни, связано с *субстанциальной картиной мира*, неотъемлемо от нее; завязано на нее множеством интимных (внутренних, составляющих самую сердцевину и потому нерушимых) связей.

Что такое субстанциальная картина мира? Это представление о том, что мир состоит из субстанций, наделенных свойствами и находящихся между собой в определенных отношениях. «Отношение», «свойство» — или «сила», если использовать язык физики, — не могут существовать сами по себе, они непременно должны иметь *носителя*. Представление о том, что фундаментом качественного многообразия мира служит подобный носитель, и составляет суть субстанциальной картины мира.

Такое представление было выработано уже как платоновско-аристотелевская парадигма и в целом сохраняется в западной культуре до наших дней. Это далеко не случайно: в понятии субстанции западное мышление находит основание устойчивости и неизменности, а значит, закономерности и познаваемости мира. (Ведь изменение можно мыслить только как изменение неизменного, иначе само изменение не может быть зафиксировано как смысл: мы тогда будем иметь дело с двумя разными вещами, а не с одной и той же изменившейся вещью. «Одно и то же» имеет смысло-

вой приоритет перед «изменением».) Этот тезис допускает разнообразные нюансировки, связанные с именами Уайтхеда или Витгенштейна, Киркегора, Рорти или Делёза, которые, впрочем, не в силах отрицать логическое всевластие субстанциальной картины мира.

Субстанциальный характер картины мира совсем не означает, что ее носители видят в мире только субстанции и что кроме субстанций для них ничего не существует. Конечно, это не так. Данный тезис означает совсем другое. То, что не является субстанцией в общепринятом смысле слова, будет либо 1) осмысляться так, как если бы оно было субстанцией, то есть по той же логике; либо 2) трактоваться через фундаментальное понятие субстанции (самый ранний яркий пример — понятие «становление» у Аристотеля, которое невозможно без понятий потенциальности и актуальности, в свою очередь предполагающих субстанциальность; и здесь субстанциальность логически первична; в целом в связке «бытие–становление» в западной философии логический приоритет всегда остается на стороне бытия).

Теперь — главный вопрос: что если фундаментом *осмысления мира* может быть не субстанция, а что-то другое? Что-то, что в субстанциальной картине мира занимает маргинальное положение, но может выходить на первый план, формируя иной, отличный тип рациональности? Что-то, что позволит схватить устойчивость мира (а значит, и его закономерность и познаваемость) *не* как субстанциальную?

Этот вопрос представляет собой тот мостик, который позволит нам перейти к вопросу о том, как возможен «новый универсализм» (или «расширение универсализма»).

Смысл сравнительной философии, которая составляет сферу моих профессиональных интересов, — в том, чтобы подойти к опыту других культур и цивилизаций «с чистого листа». Это означает подойти к их исследованию так, чтобы увидеть эти культуры и цивилизации как попытку выстроить осмысленность мира, *не предвещая* при этом вопроса о том, на какие именно основания опирается такая осмысленность. (Конечно, такой подход философа-компаративиста предполагает достаточно сложную технику своеобразного гуссерлианского *epoché*, предметом которого в данном случае служат основания рациональности собственной культуры исследователя — той, к которой он принадлежит. Но это особая тема, предполагающая специальный разговор.)

Для меня важно обратить внимание на то, что я говорю именно об *осмысленности*, а не о рациональности; смысл этого различия станет яснее ниже, но уже сейчас оно должно оказаться в центре внимания. Ведь такие основания, возможно, окажутся иными, нежели привычные нам; может случиться, что мы откроем возможность выстраивания осмысленности и формирования картины мира *не* как субстанциальной.

Французский синолог Ф. Жюльен начинает свою великолепную книгу «Путь к цели: в обход или напрямик? Стратегии смысла в Китае и Греции»¹ с замечания

¹ Jullien F. Le détour et l'accès: stratégies du sens en Chine, en Grèce. P. : Grasset, 1995 (рус. пер.: М., 2001).

о том, что только глубокое исследование китайской мысли дало ему понять, насколько необычной является наша собственная культура и ее истоки, которые мы находим в Греции; то, что воспринимается нами как само собой разумеющееся, оказывается совсем *не таковым*, напротив, удивительным в своей уникальности.

Ф. Жюльен не говорит об инаковости; но его утверждение, вероятно, может быть зеркально отображено, сохранив свой смысл. Может быть, ученый, принадлежащий западной культуре, при глубоком изучении оснований собственной культуры; столь же неповторимыми и несводимыми к основаниям других культур и цивилизаций?

То, о чем мы говорим чисто теоретически, пока остаемся в сфере сравнительной философии, имеет и практическое, я бы сказал — историко-практическое измерение. Я имею в виду очень сложные процессы, запущенные глобализацией.

Конечно, на Земле всегда существовали разные культуры и цивилизации, однако никогда они не входили в столь тесное соприкосновение, как сейчас. Этот тезис, безусловно, нуждается в уточнении. Эпоху колониальных завоеваний также нельзя не назвать эпохой «тесного соприкосновения». Но ее отличие от того, что называют глобализацией, заключается в том, что сейчас наблюдается очень тесное взаимодействие и взаимовлияние процессов, происходящих в разных частях мира: случившееся в одной точке может почти мгновенно отозваться совсем в другой точке земного шара.

Такое тесное взаимодействие свидетельствует о том, что мы вступаем в некую новую эпоху, контуры которой еще не очень ясны; эпоху, сутью которой — если применить негативное определение — станет невозможность изолированного существования разных культур и цивилизаций.

Главный вопрос, который возникает в связи с этим, можно сформулировать так: будем мы жить в *монологичном* или *полилогичном* мире? В *моноцивилизационном* или в *многоцивилизационном* мире?

Задать такой вопрос — не то же самое, что спросить о том, в каком мире мы хотели бы жить: в монополярном или многополярном. Вопрос, заданный относительно моно- или полилогичности будущего мироустройства, предполагает гораздо большее, нежели просто политический аспект.

Глобализация, которой мы все являемся свидетелями, имеет прежде всего экономическое измерение. Речь идет о том, что глобализация как унификация, монологичность наблюдается прежде всего в экономической сфере (и в тех областях, которые непосредственно производны от нее). В культурно-цивилизационной сфере происходит скорее обратное.

Рассмотрю только один пример, который непосредственно соприкасается со сферой моих профессиональных интересов как арабиста. Я имею в виду нынешний подъем в арабском мире, пресловутую «арабскую весну», которая вызывает столь противоречивую реакцию. С одной стороны, о ней постоянно говорят по арабским телеканалам, говорят захлеб как о том локусе, той точке, где сегодня делается история, и по поводу которой,

с другой стороны, за пределами арабского мира выражают столько скепсиса, имея в виду ее *уже состоявшиеся* результаты.

Мне кажется, что события «арабской весны» нельзя рассматривать с позиций того, насколько они соответствуют западным представлениям о правильном (наилучшем как наиболее успешном, конкурентоспособном; соответствующем человеческой природе, общечеловеческим ценностям и так далее — существует много синонимичных способов выразить эту мысль) устройстве общества и жизни (а именно рассмотрением с этой позиции вызван горький скепсис тех, кто не готов восхищаться этими событиями). И дело вовсе не в политкорректности или иных соображениях политического толка. Дело скорее в сущности этих событий и в том, что непосредственно связано с этим: в возможности применить *монологичную модель* их оценки (модель, которая построена на представлении о единственности подлинной рациональности, точно отражающей устройство мира или устройство человека и общества, — так мы возвращаемся к началу нашего разговора о гуманизме как универсализме разума), модель, которая однозначно оценивает предмет с точки зрения того, насколько близко он приближается к задаваемому этой линейной шкалой максимуму.

С моей точки зрения, эти события — выражение новой цивилизационной реальности. Суть ее в том, что исламский мир ищет свое цивилизационное устройство после периода колониальной зависимости (XIX–XX вв.) и попыток применить западные модели (капитализм или социализм, вестернизация или социалистическая ориентация — вторая половина XX в.).

Вот почему эти события, которые в политической плоскости демонстрируют усиление позиций исламистов, нельзя рассматривать как реакционные — в историческом смысле этого слова, то есть как возвращение назад, движение вспять от тех моделей политического, экономического устройства общества, которые были найдены и апробированы западной цивилизацией. Такая оценка возможна только при применении монологичной шкалы; она в принципе невозможна, если мы ищем *полилогичную шкалу оценок*.

Вот почему я бы рассматривал эти события и эти явления с точки зрения их обращенности в будущее. Ведь то, что происходит сейчас, хотя и производит впечатление взрыва, готовилось и назревало очень долго. Внимательный взгляд легко рассмотрит постепенные изменения, которые происходили в арабском (и исламском) мире на протяжении последних 30–40 лет. Эти изменения носят вовсе не политический или не только политический характер (последний скорее произведен от них, от своей подлинной и глубинной причины). Они имеют культурный, цивилизационный характер.

Именно к этому мы должны быть готовы — к тому, чтобы ответить на вопрос: в чем причина цивилизационного (а не политического, экономического или какого-либо еще) трения того мироустройства, которое предлагается господствующей глобализационной моделью, и его массового, культурно-цивилизационного восприятия в арабском (а вероятно, и шире — исламском) мире?

Ведь глобализация хотя и имеет прежде всего экономическое измерение, тем не менее неотъемлема от подразумеваемого, но от этого не менее властного цивилизационного измерения. Невозможно принять *только* западную экономическую модель, отбросив все остальное: экономика — часть культуры, и она предполагает свое культурное обеспечение. Тем более это относится к политическому устройству, социальным институтам и так далее: все это требует прежде всего и как минимум (если, конечно, здесь можно использовать слово «минимум») определенного представления о человеке и его соотношении с миром и другим человеком.

Мне представляется, что зазор, вызывающий трение (а подчас и искрение), о котором сказано выше, — это зазор *способов смыслополагания*. Зазор, вызванный тем, что мы сталкиваемся с иной картиной мира, построенной на иных основаниях, нежели привычная нам по опыту западной культуры субстанциальная картина мира с присущей ей логикой, мировидением и т. д. Вот почему нам нужна полилогичная система оценок — не единая шкала, ранжирующая оцениваемое как лучшее—худшее, но многовекторный взгляд, позволяющий схватить то, что не сводится к единому основанию и не умещается на единой шкале.

Возможно ли это? На мой взгляд, да. Этот краткий ответ нуждается хотя бы в некотором пояснении.

Мое утверждение построено на опыте исследования арабской культуры, прежде всего ее классического периода, но также и современности. Насколько результаты, полученные для арабской культуры, переносимы на исламскую культуру в целом — это, вообще говоря, вопрос; но до определенной степени переносимы, как основные черты греческой переносимы на западную вообще (конечно, не все, но именно те, что задают фундаментальную логику культуры).

Мне представляется, что применительно к арабской культуре мы можем говорить о *процессуальной картине мира*: она хорошо прослеживается на уровне как языкового, так и теоретического мышления.

Процессуальность картины мира, основанная на процессуальном типе смыслополагания, порождает и свою рациональность, которая сохраняет все признаки «настоящей» (скажем лучше: подлинной, полной, полноценной) рациональности, но не является рациональностью, производной от субстанциальной картины мира, где устойчивость и закономерность требуют (для своего обнаружения) возведения к субстанции как к неизменному.

Процессуальность проявляет себя во всех областях арабской культуры. Это право, вероучение, филология, философия, если брать основные сегменты теоретического мышления. Этим конституированы понимание человека и его отношение к другому человеку, этика, исламская антропология, то есть базовые моменты, определяющие мировоззрение человека. Наконец, принцип процессуальности очень ярко проявляется в исламском искусстве.

Таким образом, процессуальность прослеживается в вербальной и невербальной сферах и *задает общие смысловые контуры того*, что можно называть арабо-

мусульманской культурой и — с оговорками, приведенными выше, — *исламской цивилизацией*.

Это не означает унификации этой культуры и цивилизации, ее зауживания до жестких рамок. Процессуальность — только ведущий вектор, но не исключительная характеристика: и в прошлом, и сейчас исламская цивилизация демонстрирует феномены, привязанные к иному типу смыслополагания (наиболее известный пример — фальсафа, развивавшая греческую традицию). Тип смыслополагания задает лишь основные контуры, но не исключительную форму.

Сказанное относительно арабо-мусульманской культуры (и в целом исламской цивилизации) предполагает существенную разработку и доказательство, которые (в силу объема) не могут быть приведены здесь. Я могу лишь отослать к ряду работ, которые обосновывают выдвинутые здесь тезисы.

Если основания смыслополагания, то есть тех процедур, благодаря которым достигается осмысленность мира, строится смысловое тело культуры, различны и *несводимы*, если и в самом деле нам стоит говорить о многологичности, а не монологичности, иметь многовекторную возможность оценки, а не единую (моновекторную) шкалу, *если* (подчеркиваю: *если*) все это верно, то не стоит ли поставить вопрос о продумывании понятия «цивилизационное равенство»?

Идея цивилизационного равенства выдвинута и прорабатывается для России и российской ситуации, где мусульмане — не иммигранты, а коренное население страны, так что понятие цивилизационного равенства для России, на мой взгляд, *естественно*. Но не только: оно составляет одно из важнейших условий безопасности страны — его цивилизационного измерения. Насколько эти представления и идеи распространяемы за пределы России, можно обсуждать.

Цивилизационное равенство требует говорить как о равном о том, что изначально *не равно и не может быть равным* (в силу несводимости), в отличие от юридического равенства, где изначально неравные субъекты права берутся как равные *в определенном отношении*, и именно в этом отношении разрабатывается понятие равенства, тогда как неравенство остается за пределами такой разработки. В отличие от этого, для того чтобы обсуждать цивилизационное равенство, необходимо научиться говорить о *неравном*, находя его равенство не как сведение к чему-то единому, не как вылучивание некоего единого для всех общего содержания, не как определение некой *общей рамки*, в границах которой мы должны располагаться (все эти подходы не выводят нас за пределы монологичности и единой шкалы оценок).

Но как же тогда можно говорить о равенстве неравного, не применяя эти отточенные веками стратегии?

Мне кажется, что регистр разговора об универсализме как универсальности рациональности стоит сменить на регистр разговора об универсализме как универсальности *способности смыслополагания*.

В самом деле, давайте задумаемся: правильно ли мы поступаем, зауживая в определении человека слово *sapiens* — «знающий» до понятия «разумный», говоря о человеке как о *rational animal*? Зауживая греческий

логос до разума в *его определенной трактовке*, а затем объявляя эту трактовку универсальной и единственной?

Не следует ли нам говорить о том, что подлинно человеческой чертой является способность *осмысления*, создания структуры осмысленности?

Тогда мы будем говорить об универсализме смыслополагания, а не об универсализме рациональности. Универсальной является *сама способность смыслополагания*, способность к осмыслению мира. Именно она делает нас людьми и отличает от существ, лишенных этой способности.

Интересно, что гуманизм в его расхожем понимании обычно сводится к тезису о том, что «все мы люди, несмотря на все наши различия». Но что значит «быть человеком»? Трудности в поиске ответа на этот вопрос очевидны: 1) невозможно дать ясное определение, что есть человек (XX век похоронил попытки однозначно определить «человеческую природу»), и 2) непонятно, что останется, если убрать «все наши различия»: найдем ли мы что-либо в сухом остатке, кроме чисто биологического субстрата, не отличающего нас от животных, если отвлечемся не только от культурных, исторических, расово-этнических, географических и иных различий, но и от рациональности?

Думаю, что найдем, и нечто весьма существенное. В качестве ответа на этот вопрос (что значит, что «все мы люди»?) я бы предложил такой: независимо от любых различий нас объединяет способность смыслополагания.

Если способность смыслополагания едина *как способность* и именно она составляет универсальное в человеке, то модусы ее реализации различны: единство и универсальность закрепляются в сфере чистой способности, тогда как вариативность и несводимость располагаются в области реализации этой способности. Здесь до определенной степени верна аналогия с поня-

тием языковой способности. Для всех людей она одинакова, универсальна в том смысле, что до определенного возраста все люди могут овладеть любым языком как своим родным, а значит, универсальны в языковом измерении. Однако после того как это случилось (способность осуществилась, из чистой способности перешла в область осуществления), только один язык становится родным для человека: осуществив свою универсальную языковую способность, мы вместе с тем утрачиваем и языковую универсальность.

Вот почему возможны разные типы рациональности, *как таковые* несводимые один к другому, но находящие свое единство как *вариативные* типы чего-то *одного*, а именно — смыслополагания.

Этот тезис, составляющий теоретический базис всего этого рассуждения, основан на теоретической разработке вопроса о смыслополагании и детальных исследованиях различных феноменов арабо-мусульманской культуры. Я могу лишь упомянуть об этом; основательная их экспликация требует иного пространства, нежели пространство этого рассуждения.

Я хотел бы завершить его следующим тезисом. Приняв взгляд, который предложен здесь, мы не потеряем ничего из того, что предлагает нам европейский рационализм, составляющий фундамент той цивилизации, в которой мы сегодня живем. Напротив, мы будем готовы встретить другие способы осмысления мира и построения осмысленности (а значит, и рациональности) не как *лишь альтернативные* западной рациональности (а значит, враждебные ей и потому маргинализируемые или же такие, которые должны быть маргинализованы), а как вырастающие из другого корня, но на той же почве. Это и будет, как мне кажется, подлинно гуманное отношение ко всем тем способам смыслополагания, которые в своем историческом развитии породил человек в разнообразии культур и цивилизаций; то, что заслуживало бы названия «новый гуманизм».