

ISSN 0869-5873

Том 87, Номер 10

Октябрь 2017



ВЕСТНИК РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

<http://www.naukaran.com>



"НАУКА"

ВСЕПЕВѢДЪШИН ДЕРЖАВН
ИМПЕРАТОРЪ ПЕТРЪ АЛЕКСАНДРОВИЧЪ

СОДЕРЖАНИЕ

Том 87, номер 10, 2017

С кафедры президиума РАН

А.В. Смирнов

- Коллективное когнитивное бессознательное и его функции в логике, языке и культуре 867
Возможность и необходимость диалога культур. *Обсуждение научного сообщения* 876
-

Из рабочей тетради исследователя

В.А. Тишков, В.В. Степанов

- Межэтнические отношения и этнокультурное образование в России 879
-

Дискуссионная трибуна

А.В. Гринёв

- Октябрь 1917-го: вооружённое восстание масс, большевистский переворот, социалистическая революция или нечто иное? 891
-

Обозрение

А.Л. Андреев

- В жанре социологического портрета 898

Н.А. Мазов, В.Н. Гуреев

- Библиометрический анализ потока публикаций НГУ во взаимодействии с Сибирским отделением РАН 905
-

За рубежом

И.П. Цапенко

- Интеркультурная парадигма интеграции мигрантов 915
-

Этюды об учёных

- Учитель, или Судьба страны в судьбе учёного. *К 100-летию со дня рождения академика Н.Н. Моисеева. Составитель Ф.И. Ерешко* 927
-

В мире книг

- Рецензируются: А.И. Жамойда, А.С. Алексеев, А.Ю. Розанов, А.А. Суяркова
“Палеонтологическому обществу России 100 лет. Исторический очерк” 940
“Атлас модернизации России и её регионов: социоэкономические и социокультурные тенденции и проблемы” 943
-

Официальный отдел

- Президиум РАН решил. – Юбилеи. – Награды и премии 948
-
-

С КАФЕДРЫ
ПРЕЗИДИУМА РАН

КОЛЛЕКТИВНОЕ КОГНИТИВНОЕ БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ
И ЕГО ФУНКЦИИ В ЛОГИКЕ, ЯЗЫКЕ И КУЛЬТУРЕ

© 2017 г. А. В. Смирнов

Институт философии РАН, Москва, Россия

e-mail: asmirnov@iph.ras.ru

Поступила в редакцию 19.01.2017

Введено понятие “коллективное когнитивное бессознательное” (ККБ). Сформулирована гипотеза о том, что обработка сигналов внешнего мира опирается на интуитивно принимаемые допущения, которые обосновывают для субъекта когниции осмысленность и оправданность любых утверждений и смысловых конструкций. Эти интуиции носят массовый характер и транслируются в рамках культуры. ККБ, возможно, обеспечено нейронными механизмами. Потенциально оно составляет универсальную способность человека как родового существа, хотя реализовано всегда в одном из возможных вариантов. Продемонстрированы экспликации ККБ в западной и арабо-мусульманской культуре как пространственной визуализации и метафоры протекания. Рассмотрены три основные функции ККБ: задание интуитивного фона обоснования формальной логики, логики языка и логики культуры. Коль скоро ККБ потенциально универсально для человека, но актуально всегда реализовано как вариант и не может быть реализовано как инвариант, то этим определена оправданность стратегии *всечеловеческого*, а не *общечеловеческого* понимания культуры и цивилизации. Поставлен вопрос о возвращении категории “всечеловеческое” в поле теоретического дискурса.

Ключевые слова: коллективное когнитивное бессознательное (ККБ), сознание, интуиция, логика, язык, связка, глобализация, арабо-мусульманская культура, общечеловеческое, всечеловеческое.

DOI: 10.7868/S0869587317100012

В настоящей статье затрагиваются две группы вопросов. Первая из них связана с проблематикой сознания. Вопрос о закономерностях функционирования сознания, о его субъективной природе и возможности её сведения к нейропроцессам (объяснение феномена сознания на основе данных нейронауки), иначе говоря, построение работающей теории сознания является сегодня одним из самых перспективных направлений исследования. Здесь необходим междисциплинарный подход, синтезирующий усилия учёных в области когнитивных и нейронаук, философов, психологов.



СМИРНОВ Андрей Вадимович – академик РАН, директор Института философии РАН.

Вторая группа вопросов имеет отношение к современным проблемам глобализации. Это вопросы о том, что такое культура, в чём заключается её собственное, нередуцируемое лицо, может ли и должна ли культура сохранять свою самость в условиях глобализации и т.п. Кроме того, это вопросы о том, что представляет собой Россия, какова её историческая судьба, является ли она частью Запада или же, как говорят некоторые, представляет собой особую цивилизацию. К этому примыкает вопрос о том, какой может быть “мягкая сила” России, какой цивилизационный проект она способна предложить остальному миру. Если сегодня наша страна возвращается на международную арену в качестве одного из ведущих геополитических игроков, то эта её роль должна быть подкреплена не только военной силой, но и таким проектом цивилизационного устройства, который был бы эффективен и обладал бы привлекательностью. Есть ли сегодня в арсенале идеологических средств, которые использует Россия, подобный проект? Думаю, положительный ответ на этот вопрос мы пока дать не можем.

Эти два разнонаправленных вектора имеют общую исходную точку, которую я обозначу понятием “коллективное когнитивное бессознательное” (ККБ). Предикат “коллективное” обеспечивает внешний вектор, уводя нас в область закономерностей функционирования культуры, тогда как предикат “когнитивное” имеет прямое отношение к внутреннему вектору, затрагивающему закономерности функционирования сознания.

Рассмотрим понятие “коллективное когнитивное бессознательное” по существу. Предикат “когнитивное” указывает на способы переработки информации, когда сигналы “на входе”, получаемые от внешнего мира, обрабатываются таким образом, что “на выходе” мы имеем осмысленные феномены субъективной реальности, иначе говоря, феномены сознания. Таким образом, ККБ располагается на границе между внешним, объективным миром и внутренней, субъективной реальностью. Как и любая интуиция, ККБ обычно остается “в тени”, не выступая на поверхности нашего сознания, но именно оно обеспечивает, по меньшей мере отчасти, превращение сигналов от внешней действительности в феномены сознания. Не будет неоправданным предположение о том, что ККБ имеет нейронное обеспечение, изучение которого могло бы составить новое направление исследований и помочь сопрячь данные нейронауки с философскими теориями сознания.

Таким образом, процесс переработки информации опирается на интуитивно принимаемые допущения, которые обосновывают для субъекта когниции осмысленность и оправданность любых утверждений и смысловых конструкций. Эти интуиции носят массовый характер, будучи не индивидуально варьирующимися, а транслируемыми в рамках культуры благодаря известным механизмам передачи и усвоения культурных навыков и привычек. В силу этого они не нуждаются в эксплицитном разъяснении, составляя общее достояние носителей данной культуры, и в этом своём качестве обеспечивают коммуникацию и intersубъективность. Этим обоснованы предикаты “бессознательное” и “коллективное”.

ККБ потенциально составляет универсальную способность человека как родового существа, хотя реализовано всегда в одном из возможных вариантов. В этом качестве оно аналогично универсальной для человека и обеспеченной нейронными механизмами языковой способности, реализованной всегда как вариант (а не инвариант). Вариация реализаций ККБ приблизительно совпадает с вариацией границ макрокультурных ареалов человечества (западный мир, арабо-мусульманский мир, Индия, Китай). Ниже будут рассмотрены экспликации ККБ в западной и арабо-мусульманской

культуре как пространственной визуализации и метафоры протекания.

Речь пойдет о трёх основных функциях ККБ: задание интуитивного фона обоснования формальной логики, логики языка и логики культуры. Будет продемонстрировано следующее:

1. ККБ обеспечивает интуитивную понятность базовых законов формальной логики (например, трёх законов традиционной (аристотелевской) логики).

2. В языке ККБ определяет интуитивную понятность его смыслового ядра – субъект-предикатного связывания, без которого невозможно осмысленное высказывание – основная форма языковой и мыслительной деятельности. Данное положение будет проиллюстрировано в ходе обсуждения вопроса об исполнении связочной функции в индоевропейских и семитских (на примере арабского) языках.

3. ККБ лежит в основании системы ценностей, картины мира и нормативных систем, обеспечивая осмысленность жизненного мира человека. Вариативность ККБ объясняет нередуцируемую вариативность культур. Данное положение будет проиллюстрировано актуальными политическими событиями в арабо-мусульманском мире.

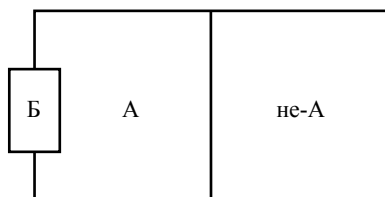
Как именно “выглядит” коллективное когнитивное бессознательное? Хотя, как было сказано, ККБ в силу своей природы не только не нуждается в том, чтобы появиться “на поверхности” нашего сознания, но и обычно противится этому, всё же, как и любое бессознательное, оно может быть выведено в область отчётливого, ясного мышления.

Базовые интуиции, характерные для западного мышления (его коллективное когнитивное бессознательное), хорошо эксплицированы знаменитым Леонардом Эйлером. Так называемые “круги Эйлера” сегодня известны любому школьнику, поскольку с их помощью иллюстрируют некоторые положения теории множеств, делая их интуитивно понятными и убедительными для каждого. Это один из примеров действия коллективного когнитивного бессознательного, когда обрабатываемая информация, в данном случае – графические картинки, превращается в универсально понятные, несомненные и осмысленные положения вроде “область пересечения двух множеств принадлежит каждому из них” и т.п. Однако сам Эйлер задумывал свои знаменитые круги в качестве очевидной, самопонятной иллюстрации всех положений аристотелевской субъект-предикатной силлогистики:

«О своих фигурах Эйлер писал, что они “очень подходят для того, чтобы облегчить наши размышления... и открыть нам все тайны, которыми похваляются в логике и которые доказывают в ней

с большим трудом”... При этом Эйлер подчёркивает, что при предлагаемом им способе употребляют фигуры или пространства, “имеющие какую угодно форму, чтобы представить каждое общее понятие, и обозначают субъект предложения пространством, содержащим *A*, а предикат другим пространством, содержащим *B*. Природа самого предложения включает всегда либо то, что пространство *A* находится полностью в пространстве *B*, либо то, что оно находится в нём лишь частично, либо, что, по меньшей мере, какая-нибудь часть его находится вне пространства *B*, либо, наконец, что пространство *A* лежит полностью вне *B*» [1, с. 12, 13].

Если круги Эйлера иллюстрируют и делают самопонятными положения силлогистики, то для более базового уровня аристотелевской логики, а именно, для трёх её известных законов – законов тождества (*A* есть *A*), противоречия (*A* не есть не-*A*) и исключённого третьего (*B* есть либо *A*, либо не-*A*) – мы можем предложить очень простую иллюстрацию, которая делает эти законы самопонятными и не требующими никаких доказательств (рис.).



Пространство, ограниченное пределами фигуры *B* (это может быть прямоугольник, как здесь, или любая замкнутая фигура), делится на две части внутренним отрезком, обе стороны которого принадлежат границе этой фигуры. Таким образом мы получаем области *A* и не-*A*, которые в сумме дают область *B*. Эта иллюстрация делает очевидным, что любое “*A* есть *A*”, поскольку любой предмет, называемый именем *A*, принадлежит замкнутой области пространства, которая обозначена на нашей иллюстрации буквой *A*. Столь же очевидно, что никакое “*A* не есть не-*A*”, поскольку “*A*” и “не-*A*” принадлежат двум дихотомически соотносящимся областям пространства, и “*A*” должно перестать быть самим собой для того, чтобы нарушить этот закон. Наконец, столь же очевидно, что любое “*B*”, то есть любой предмет, принадлежащий общей области “*A* и не-*A*”, оказывается в одном, и только в одном из двух отделений этого прямоугольника. Закон исключённого третьего, таким образом, равно как закон противоречия и закон тождества, получает совершенно ясную демонстрацию, исключаящую какие-либо сомнения в их универсальности и подлинности.

Суммируем. Базовые интуиции, обосновывающие очевидность законов аристотелевской логики и силлогистики, носят пространственный характер. Они предполагают логику строгой дихотомизации и, далее, иерархизации. Дихотомизация и иерархизация – два следствия, которые понадобятся нам в дальнейшем и которые с необходимостью вытекают из очерченных базовых интуиций.

Можно ли привести примеры экспликации коллективного когнитивного бессознательного арабо-мусульманской культуры, столь же ясные, как круги Эйлера или поделённый пополам прямоугольник? Да, можно. Сошлюсь на знаменитого Фахр ад-Дина ар-Рази (ум. в 1209 г.) – разностороннего учёного, суммировавшего многие интеллектуальные достижения классической арабо-мусульманской культуры. Он апеллирует к интуиции *протекания*, которая носит не пространственный характер. Вот как он разъясняет читателю, что такое время (*заман*): “Время – воображаемая протяжённость (*имтидад*), исходящая из чрева темени мира безначальности (*'азал*) и идущая к темени мира бесконечности (*'абад*). Это как будто река, вытекающая из чрева горы безначальности и протекающая, пока не войдёт в чрево горы бесконечности: неизвестно, откуда берётся и где находит пристанище” [2, с. 224].

Ар-Рази предлагает читателю метафорическую иллюстрацию, которая должна быть принята в качестве предельного фона разъяснения и сама по себе не требует доказательства. В этом своём качестве она сопоставима с кругами Эйлера, делающими очевидными и интуитивно понятными сложные построения аристотелевской силлогистики.

Начнём с терминов. Термины “безначальное” и “бесконечное” должны пониматься во временном, а не пространственном значении. Их смысл будет понятен, если мы представим себе, что вечность, взятая как безначальное и бесконечное течение времени, как будто бы разорвана в точке настоящего. “Взгляд назад” из этой точки открывает нам отсутствие начала, что и фиксируется термином “безначальность”. “Взгляд вперёд” открывает нам отсутствие конца, что и фиксируется термином “бесконечность”. Сама точка настоящего, из которой направлен взгляд назад и вперёд, – виртуальная, а не реальная точка. Иначе говоря, она имеет мнимый характер, поскольку вечность не состоит из двух “половинок”, безначальности и бесконечности, которые можно было бы представлять как две действительные половины, складываемые и склеиваемые в точке настоящего. Однако для того чтобы дать понять, что такое время, ар-Рази предлагает читателю именно разорвать вечность в точке, “разделяющей” безначальность и бесконечность, и представить время в виде протекания

между безначальностью и бесконечностью. Именно в этом смысл образа двух гор и реки, протекающей между ними.

Интуиция протекания носит принципиально непространственный характер. Её пространственная визуализация влечёт явные противоречия, в отличие от кругов Эйлера, комфортных для восприятия и не вызывающих сопротивления или отторжения. В самом деле, попытавшись визуализировать эту метафору пространственно, например, нарисовав картинку, воплощающую слова ар-Рази, мы получим очевидную бессмыслицу и противоречие. Ведь в таком случае то, что непрерывно, а именно – вечность, окажется разорвано пополам, да ещё и выяснится, что в точке разрыва (которой не должно быть) вставлено некое протекание, которое соединяет то, что изначально не разорвано. Таким образом, пространственная визуализация данного образа очевидно бессмысленна.

Какой в таком случае была бы непротиворечивая концептуализация данной интуиции?

Думаю, что она представлена в парадигматической тройке “действующее—процесс—претерпевающее”. Интуиция протекания предполагает обязательное наличие двух сторон, двух противоположностей (ведь действующее и претерпевающее противоположны), которые непременно связаны чем-то третьим, а именно – процессом. Противоположности здесь принципиально не дихотомичны. Во-первых, потому, что не образуются в результате деления некоего охватывающего их общего рода. Во-вторых, потому, что не исключают друг друга, а напротив, требуют наличия друг друга. На это следует обратить особое внимание. Безначальность и бесконечность в примере ар-Рази только вместе, вкупе делают возможным протекание времени. Точно так же, взяв любой пример процесса “пишущий—писание—записываемое”, “слушающий—слышание—слышимое”, мы увидим, что только вкупе и только благодаря связывающим их процессам действующее и претерпевающее сохраняют сами себя. Дихотомизация и иерархизация противоположностей здесь бессмысленны: оторвав пишущего от записываемого, слушающего от слышимого, мы попросту разрушим процессы, связывающие их, и лишим действующего и претерпевающего их смысловой наполненности (они перестанут быть действующим и претерпевающим).

Как коллективное когнитивное бессознательное проявляется в области языка? Укажу лишь на одно обстоятельство, в общем и целом характерное для индоевропейских языков и характеризующее вместе с тем наивное языковое сознание их носителей. Я имею в виду базовую формулу связи подлежащего и сказуемого, которую можно выразить в виде “С есть П” (субъект есть предикат, подлежащее есть

сказуемое). Если мы говорим по-английски “The sun is red”, по-французски “Le soleil est rouge”, то в этих двух языковых формулах форма “С есть П” выражена очевидно и явно. Более того, мы не можем опустить связку “есть”, не нарушив законы грамматики этих языков и не сделав предложения бессмысленными. Если в русском предложении “Солнце красное” связка опущена, то нам ничто не мешает её восстановить, сказав “Солнце есть красное”. Всё это показывает, что формула “С есть П” встроена в тот способ, каким мы используем наш язык, а именно – один из индоевропейских языков (русский, английский, французский).

Но в чём же значение связки “есть”, которая, с одной стороны, самоочевидна (ведь без неё мы не можем построить никакую фразу), а с другой стороны, сопротивляется ясной экспликации? Её значение в том, что – вспомним круги Эйлера – подлежащее в предложении попадает внутрь той области, которая очерчена его сказуемым. Предложение “Солнце есть красное” мы можем возвести к нашему коллективному когнитивному бессознательному, представленному как круги Эйлера или как разделённый пополам прямоугольник, в котором (в последнем случае) субъект “Солнце” попадает в одну из двух областей прямоугольника, например, обозначенную как “А”. Так коллективное когнитивное бессознательное обеспечивает осмысленность предложения как субъект-предикатной конструкции, как чего-то единого (а не как набора слов).

Из этого следует, что значение (в данном случае – связочного слова “есть”) полностью сводится к коллективному когнитивному бессознательному. Это – пример того, что было сказано в начале статьи: ККБ располагается на границе между внешней действительностью и субъективной реальностью (феноменами сознания). Когда мы слышим слово “есть”, оно для нашего мозга – лишь набор слуховых сигналов, перерабатываемых так же, как перерабатываются любые слуховые впечатления. Однако эти сигналы каким-то образом (каким именно – вопрос к представителям нейронауки) вводят в действие механизм ККБ и благодаря этому превращаются в феномен субъективной реальности: слуховые сигналы опознаются как слово “есть” (задействована языковая способность) и, далее, это слово исполняет через механизм ККБ свою связочную функцию.

В результате мы осознаем смысл целой фразы (единый смысл высказывания “Солнце есть красное”), а не три отдельных значения трёх отдельных слов. Способность связывать слова в предложения – человеческая способность, которая не может быть объяснена как сигнальная функция и, следовательно, не может быть объяснена семиотически. Семиотически, как знак, могут объясняться отдельные

слова; однако понимание слов как звуковых сигналов не специфично для человека, оно доступно многим животным. Именно отдельных слов. А вот связывание слов в предложения, по всей видимости, характеризует именно человека. Ведь оно требует чего-то иного, нежели опознавание звукоочетаний как знаков. А именно, оно невозможно без механизма ККБ. Следовательно, может быть поставлен вопрос о том, что нейронное обеспечение механизма ККБ специфично для человека и лежит в основе способности строить высказывания.

Что касается арабского языка, то, как свидетельствует арабская языковедческая традиция (самая высокоразвитая после фикха – исламской юриспруденции – теоретическая область классической арабской культуры, вклад в которую внесли наиболее выдающиеся её теоретики), в нем не просто отсутствует связка “есть”, когда мы могли бы сказать, что она опускается в обычной речи и может быть восстановлена. Нет, весь грамматический строй арабского языка таков, что исключает подобную связку. Демонстрация этого тезиса потребовала бы серьёзного углубления в специальные арабистические вопросы, поэтому я отсылаю к своей статье, в которой эта работа проделана на обширном эмпирическом материале и где рассмотрена научная полемика вокруг этого вопроса (см. [3]).

Почему арабский язык не просто не нуждается в связке “есть”, но исключает её? Если коллективное когнитивное бессознательное в пределах арабо-мусульманской культуры не носит пространственного характера и не может быть проиллюстрировано картинками типа кругов Эйлера или делённого пополам прямоугольника, то и нужды в использовании связки “есть”, смысл которой – попадание субъекта в пространственную область предиката, этот язык не испытывает. Если коллективное когнитивное бессознательное, характерное для арабо-мусульманской культуры, может быть представлено как необходимая связанность двух сторон, действующей и претерпевающей, неким процессом, то и базовая структура арабской фразы будет воплощать именно эту интуицию, и именно она отражена в концептуализациях, представленных в арабской языковедческой традиции (см. подробнее [4]).

Коллективное когнитивное бессознательное, находя своё отражение в *логике языка*, воплощается и в *логике культуры*. Логика культуры задаёт критерии осмысленности всего, что может рассматриваться как феномен культуры, определяя в первую голову систему ценностей и картину мира, разворачиваясь далее в нормативных системах (этика и право), в теориях политического устройства и т.д.

Вот небольшой пример. Едва ли не через всю историю средневекового Запада проходит

достаточно строгое, и в этом смысле дихотомическое, разделение на светское и духовное. Здесь мы видим ясное разделение духовной и светской власти, церковного права и светского права, духовной музыки и светской музыки, духовной поэзии и светской поэзии, церковной архитектуры и гражданской архитектуры и т.д. Если средневековая западная культура в общем и целом отдавала приоритет духовному над светским, то Новое время лишь поменяло знаки этой иерархии, воспроизведя сам принцип строгой дихотомии (достаточно вспомнить психофизический декартовский параллелизм, прослеживающийся вплоть до современности в самых модных теориях сознания).

Что касается арабо-мусульманской культуры, то при ясном разделении областей земной (*дунья*) и потусторонней (*'ахира*) жизни арабо-мусульманская теоретическая мысль не предполагает их дихотомизацию и иерархизацию. Это означает, что ни одна из них не может рассматриваться в ущерб другой, здесь невозможны построения, напоминающие августиновскую идею “града земного” и “града небесного”, здесь невозможна христианская монашеская аскеза, полностью отвергающая плотское ради духовного. Место этого занимает базовая идея гармонического увязывания двух противоположностей при отсутствии подавления какой-либо из них: ни материальное не берёт верх над идеальным, ни идеальное не одерживает конечной победы над материальным. Почему? Потому что подобная дихотомизация и иерархизация означала бы в пределах арабо-мусульманской культуры обесмысливание целого, поскольку уничтожала бы самое главное – процесс, который связывает воедино две стороны – действующую и претерпевающую. При ясном различии земной и потусторонней жизни мы не найдём в исламской культуре дихотомического разделения на светское и духовное, как оно характерно для средневекового Запада, и не обнаружим иерархизации душевного и телесного в человеке. Человеческое “я” здесь понимается процессуально: как связанность души и тела, составляющая нечто третье, не сводящееся к этим двум сторонам. Это понимание вполне обосновано коллективным когнитивным бессознательным арабо-мусульманской культуры, как оно было очерчено выше, и составляет явный контраст декартовскому психофизическому дуализму, который возможен исключительно в пределах когнитивного бессознательного западного мышления, как это хорошо показал один из виднейших исламских философов современности М.Н. аль-Аттас в своём “Введении в метафизику ислама” [5, с. 253, 254].

ККБ задаёт глубинную логику культуры, влияние которой может быть обнаружено в массовых явлениях на поверхности событий. Поверхностный слой событий всегда производит впечатление

бурлящей стихии, в которой сталкивается неисчислимо множество интересов, мотивов, страстей, причин — как индивидуальных, так и коллективных, — разобраться в которых представляется подчас невозможным. Однако “в глубине” мы обнаружим достаточно простые механизмы ККБ, которые пробивают себе дорогу сквозь всю массу бурлящих “на поверхности” противоречивых событий и задают основной вектор их развития. Следовательно, понять генеральную линию развития можно, если принять во внимание эту определяющую роль ККБ в формировании общего вектора развития культуры.

Проиллюстрирую это общеизвестными фактами новейшей истории исламского мира последнего столетия, расположив их в хронологической последовательности.

Поражение Османской империи в Первой мировой войне ознаменовало её конец и приход к власти Ататюрка, который провёл ряд кардинальных реформ. Их итогом стало создание в Турции светского государства. В 1922 г. был ликвидирован султанат. Однако халифат как институт сохранялся ещё два года, даже, заметим, после провозглашения республики в 1923 г. Ататюрк прекрасно осознавал его значение для исламского мира, указывая, что институт халифата символизирует единство всех мусульман. Однако уже в 1924 г. был ликвидирован и халифат.

Это событие не могло быть расценено исламским сознанием иначе, как катастрофическое. Оно означало (речь о мусульманах-суннитах) насильственное прерывание того единственно правильного и установленного сразу после кончины пророка Мухаммеда состояния дел, которое обеспечивалось институтом халифата. Ведь халифат сохранялся, несмотря на перипетии исторического и политического развития, на всём протяжении исламской истории. Идея власти халифа как “защитника интересов мусульман” (такова его главная функция) оставалась в исламском сознании и в исламской политической теории (см. классические сочинения ал-Маварди (ум. в 1058 г.) [6], Абу Йа‘ла ал-Фарра’ (ум. в 1066 г.) [7] и др.) неизменной и не поколебленной фактически противоречившей ей реальностью. Почему? Потому что именно халиф как защитник интересов мусульман обеспечивал необходимый баланс забот о земной и потусторонней жизни для любого мусульманина. Именно халиф как единоличный глава всемирной общины мусульман (уммы) обеспечивал, таким образом, соответствие исламского общества и государства тому требованию, которое определено и задано в качестве безусловного коллективным когнитивным бессознательным арабо-мусульманской культуры, а именно, требованию процессуальной связанности

противоположностей и их гармоничного баланса. Вот почему ни фактическая раздробленность исламского государства, сопровождавшая его существование на протяжении практически всей его истории, ни фактическое нарушение одного из главных требований к фигуре халифа (выборность) не могли подорвать в исламском сознании идею халифата. Ведь идея халифата обеспечивает *осмысленность* общественно-государственного устройства для носителя того сознания, которое задано очерченным выше процессуальным коллективным когнитивным бессознательным. Так ККБ пробивает себе дорогу сквозь всё многообразие многовекового исторического развития раскинувшейся на гигантских территориях исламской цивилизации.

Вернёмся к историческим фактам. Через год после ликвидации халифата, в 1925 г., выходит в свет книга, написанная шейхом аль-Азхара ‘Абд ар-Разиком “Ислам и основы правления (Ал-Ислам ва усул ал-хукм)” (рус. пер. отрывков см.: [8]). Аль-Азхар считается главным учебным заведением суннитского мира, в котором готовят факихов (исламских юристов). Так вот, в книге ‘Абд ар-Разика была выдвинута именно та теория, которую сегодня мы обозначили бы термином “культурный ислам”. ‘Абд ар-Разику утверждал, что ислам должен ограничить своё влияние сферой духовной жизни, тогда как в области политики и земных дел следует руководствоваться исключительно соображениями эффективности и практической целесообразности. А поскольку западные страны на протяжении новой и новейшей истории доказали эффективность демократии и соответствующего политического устройства, то и в исламском мире следует воплотить в жизнь те же модели, отбросив наследие ислама и выделив для ислама как религии исключительно область частной, духовной жизни.

Как видим, идеи ‘Абд ар-Разика как нельзя лучше соответствуют концепции “культурного ислама”, секуляризации и построения светского государства в рамках той модели общечеловеческого цивилизационного устройства, которая лежит в основании современной западной идеологии и составляет основу “мягкой силы” Запада.

Какой же была реакция исламских теоретиков и исламского общества? Позиция ‘Абд ар-Разика была полностью поддержана в вышедшей спустя четверть века книге другого представителя аль-Азхара Халида Мухаммада Халида (“С чего начать (Мин айна набда’)?”, 1950). Только отчасти, в критике исторически существовавших форм халифата, поддержал ‘Абд ар-Разику видный алжирский мыслитель ‘Абд ал-Хамид б. Бадис. Однако массовая реакция исламских интеллектуалов носила противоположный характер. Вскоре после выхода книги

‘Абд ар-Разика и в качестве реакции на неё были опубликованы теоретические сочинения, которые сегодня мы относим к классике “политического ислама”. Это и трактаты Хасана ал-Банна, основателя “Братьев-мусульман”, и работы ‘Абд ал-Кадира ‘Авда, главного политического теоретика этой организации, и многих, многих других (см. более подробно [9]).

Изложение этих фактов можно было бы расширить, но главное ясно: так называемый “политический ислам” стал реакцией на попытку секуляризации исламских обществ и идею “культурного ислама”. Почему эта реакция была столь мощной и болезненной, почему сегодня, спустя век после тех событий, она породила метастазы “Исламского государства” (террористическая организация, запрещённая в России), которые пока никому не удаётся вылечить военными методами? На этот вопрос совсем нетрудно ответить, если принять во внимание ту концепцию коллективного когнитивного бессознательного арабо-мусульманской культуры, которая была намечена выше. Ведь идея секуляризации и “культурного ислама” означает удар по коллективному когнитивному бессознательному этой культуры, требуя отказа от базовой троичной структуры, связывающей две противоположности процессом и обеспечивающей осмысленность любых теоретических построений, выстраивающихся на этой основе. Исламское мировоззрение предполагает непрременную связанность земного и небесного, посюстороннего и потустороннего, которая не может быть разорвана, не обесмыслив тем самым любые теоретические конструкции. Но именно такой разрыв земного и потустороннего, дел этого мира и дел того мира, предполагает и требует для своего внедрения идея “культурного ислама”, идея секуляризации, светского общества и т.д. Моя гипотеза заключается в том, что коллективное когнитивное бессознательное, сжимаясь, как пружина, под натиском этих противоречащих ему идей, рано или поздно отыграет назад, причём это “отыгрывание” будет тем уродливее и тем болезненнее, чем сильнее эта пружина была сжата, чем более насильственным оказалось внедрение тех форм социального и политического устройства, которые противоречат коллективному когнитивному бессознательному данной культуры и несовместимы с ним.

Между тем именно это и происходило в арабском мире на протяжении XX в., когда во вновь образованных странах, обретавших свою независимость между двумя мировыми войнами и после, внедрялись, фактически во всех без исключения, западные цивилизационные модели. Но уже начиная со второй половины XX века становится заметным, а к концу века обретает несомненные черты массовый процесс, получивший название *сахва исламиййа*. Этот термин обычно переводят

как “исламское сознание”, хотя точнее было бы передать его словосочетанием “чуткость, восприимчивость к исламскому образу жизни”. Речь идёт о том, что в массовом масштабе происходит возврат к внешним проявлениям традиционного исламского образа жизни. Это наблюдается и в одежде, и в массовом отказе от алкоголя в тех странах, где он не запрещён законом, и в употреблении определённых языковых формул, и в невербальном поведении и т.д. Повторю: это процесс массовый, знаменующий изменение массовой психологии, его нельзя приписать влиянию никаких отдельных исламских лидеров или организаций. Напротив, лидеры так называемого политического ислама и соответствующие движения эксплуатируют именно этот массовый процесс, в основе которого лежит неосознанная попытка вернуть права той коллективной интуиции, тому коллективному когнитивному бессознательному, которое делает для носителей этой культуры осмысленным социально-политическое устройство и саму жизнь.

Что же делать? Обычный ход мысли заключается в том, что необходимо искоренить “политический ислам”, физически нейтрализовать всех террористов, дать полное развитие “культурному исламу” и подключить тем самым арабо-мусульманский мир к “общемировой” стезе цивилизационного развития. Из сказанного вытекает, что такой образ действий лишь усугубит проблему и не приведёт к её разрешению. Следует поступить ровным счётом наоборот, обеспечив права коллективного когнитивного бессознательного арабо-мусульманской культуры. Сделать это можно, легитимизировав в цивилизованной, приемлемой форме поиск идей, реализующих требование процессуальной связанности земного и небесного в проектах социально-государственного устройства (не исключая заранее и идею халифата). Эти идеи не должны отдаваться на откуп радикалам и экстремистам, они могут и должны быть введены в поле цивилизованного теоретического дискурса прежде всего в среде самих исламских интеллектуалов.

Россия имеет исторический шанс предложить такой проект цивилизационного устройства, который мог бы оказаться привлекательным для мира и в то же время не совпадал бы с проектом, успешно реализованным западными странами. Ведь если коллективное когнитивное бессознательное не совпадает в крупных макрокультурных ареалах, таких, к примеру, как западный мир и исламский мир, то и социально-политическое устройство не может проектироваться в них одинаково. Это неопровержимое, с моей точки зрения, теоретическое обоснование той идеи *всечеловеческого*, а не *общечеловеческого* устройства политики, культуры и жизни, которая была выдвинута ещё в XIX в. такими выдающимися русскими мыслителями, как

Н. Я. Данилевский [10] и Ф. М. Достоевский [11], и развита в классическом евразийстве (см., например, [12, 13]). Ведь всечеловеческое предполагает, что культура, которая опирается на собственные логические основания, имеет полное право и должна выстраивать свою жизнь в соответствии с ними, не подделываясь под шаблон, который выработан другой культурой и объявлен общечеловеческим. Идея всечеловеческого, несправедливо забытая, если не проигнорированная, в отечественной теоретической мысли, сегодня имеет все шансы на то, чтобы стать основой для продумывания контуров глобализации и глобального устройства, которые опирались бы на проект, альтернативный тому, что продвигается сегодняшними мировыми центрами силы. Исторический шанс России заключается ещё и в том, что контуры всечеловеческого (а не общечеловеческого) устройства жизни могут быть в его основах замечены и в историческом развитии самой России, в том числе в советский и постсоветский период. В этом смысле формулировка всечеловеческого глобального проекта опиралась бы на собственный российский опыт в не меньшей мере, нежели на твёрдый теоретический фундамент. Продумывание такого проекта, который составил бы мощное основание “мягкой силы” России, требует, конечно же, совокупных усилий представителей многих специальностей и достойно масштаба Академии наук.

ЛИТЕРАТУРА

1. Кузичев А. С. Диаграммы Венна: История и применения. М.: Наука, 1968.
2. *Ар-Рази Фахр ад-Дин*. Ат-Тафсир ал-кабир. Т. 1. Байрут, 2000.
3. Smirnov A. “To Be” and Arabic Grammar: The Case of *kāna* and *wujida* // Ишрак: ежегодник исламской философии. 2016. № 7. С. 174–201.
4. Смирнов А. В. Пропозиция и предикация // Фило-софский журнал. 2016. № 1. С. 5–24.
5. Аль-Атмас М. Н. Введение в метафизику ислама: Изложение основополагающих элементов мусульманского мировоззрения / Перевод с англ. Москва—Куала-Лумпур, 2001.
6. *Ал-Маварди*. Ал-Ахкам ас-султанийя ва-л-вилай-ат ад-динийя. Байрут: Дар ал-китаб ал-‘арабийй, 1990.
7. *Абу Йа‘ла ал-Фарра’ (Ибн ал-Фарра’)*. Ал-Ахкам ас-султанийя. Байрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмий-йа, 1983.
8. Абдарразик Али. Ислам и принципы правления / Перевод Н. В. Ефремовой // История философии. 2015. № 2. С. 148–165.
9. *Джад‘ан Фахми*. Назариййат ад-давля фи ал-фикр ал-‘арабийй ал-исламийй ал-му‘асир // Назариййат ат-турас ва абхас ‘арабиййа ва исламий-йа ‘ухра. Амман: Дар аш-шурук, 1985. С. 63–101.
10. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991.
11. Достоевский Ф. М. Пушкинская речь // Полное собрание сочинений. Т. 26. Л.: Наука, 1984.
12. Евразийство. Декларация, формулировка, тезисы. Прага: Издание евразийцев, 1932.
13. Логовиков П. В. Научные задачи евразийства // Тридцатые годы: утверждение евразийцев. Кн. 7. Париж: Издание евразийцев, 1931. С. 53–63.

После выступления академик А. В. Смирнов ответил на вопросы участников заседания.

Академик РАН Л. М. Зелёный: В вашем докладе речь шла в основном о суннитском исламе. В шиитском исламе другое коллективное когнитивное бессознательное? И второй вопрос: как вы рассматриваете стремление сторонников суннитского ислама распространить его влияние на другие цивилизации?

А. В. Смирнов: “Суннизм” и “шиизм” – термины исторические, их трактовка эволюционировала во времени. В современном массовом сознании шиизм ассоциируется прежде всего с населением Ирана, а суннизм – России, Турции, Саудовский Аравии, Пакистана и других стран. Исламский мир неоднороден, у Ирана и арабских стран во многом разное коллективное когнитивное бессознательное. Это касается, например, восприятия греческого культурного наследия. Прошу учесть, что трактовка коллективного бессознательного, предложенная в моём докладе, – не более чем схема, реальная действительность, конечно же, гораздо богаче нюансами. Что касается сегодняшнего политического развития, шиитский мир смог найти свой вариант приспособления традиционных форм жизни к современности, а вот мир суннитский этого сделать не смог. Я сильно сомневаюсь, что сторонники названной вами религиозной доктрины могут обеспечить её доминирование. Это из области фантастики, потому что для восприятия идей требуется задействование языка, воспитания, комплекса культуры в целом. Стремление к доминированию вовсе не означает, что его можно реализовать на практике.

Академик РАН М. В. Угрюмов: В Греции, во многом благодаря инициативе России, на протяжении ряда лет проводился мировой общественный форум “Диалог цивилизаций”, способствующий диалогу культур. На одном из них я узнал о том, что мусульманским банкам запрещено ростовщичество,

что они имеют право выступать только соинвесторами проектов и получать за счёт этого прибыль. Может быть, этот опыт стоит перенять и нашим банкам, делающим деньги буквально из воздуха?

А. В. Смирнов: Да, ростовщичество категорически запрещено в исламе, но банки разными способами это табу преодолевают. Дело в том, что ещё в средневековом исламском праве (есть определённая аналогия и в иудаизме) существовала практика уловок, то есть легальных путей обхода запретов. Они применяются и сегодня. Осуждается получение выгоды в пределах прямой сделки. Если некто даёт в долг меньше, чем получает позднее от заёмщика в акте взаимной передачи денег, например, дано 10 руб., а по возвращении получено 10,5 руб. — это ростовщичество. Но понятно, что банк не может функционировать без получения прибыли. Поэтому, если выстраивается цепочка экономических операций, где каждое из отдельных звеньев связано с другим вполне легально и в результате банк получает некий процент на свой капитал, такого рода действия не осуждаются. Собственно, исламские банки так и действуют. Другое дело, что определённые этические, моральные императивы, характерные для иной культуры, можем использовать и мы для достижения своих целей. Если наши банки начнут вкладывать деньги в реальную экономику, перестанут считать своим фетишем высокий ссудный процент, это можно будет только приветствовать.

Академик РАН **В. Е. Фортгов:** Перейдя от интересных общеполитических моделей к реальности, мы оказываемся свидетелями очень опасного процесса, хорошо описанного в средствах массовой информации. Массовый наплыв беженцев в Европу привёл не к диалогу культур и цивилизаций, а к их столкновению. Творятся чудовищные вещи: переселенцы убивают, насилуют, грабят. Не в том ли причина, что они выросли в условиях другой культуры?

А. В. Смирнов: Приток беженцев в Европу — результат целого ряда действий. Война в Ираке, Ливии, Сирии идёт далеко не первый год, многие из этих людей доведены до нечеловеческого состояния. И вот они оказываются в тех странах, из которых прилетели бомбардировщики, на своих крыльях принёсшие проект демократии...

В. Е. Фортгов: То есть своими действиями переселенцы выражают протест?

А. В. Смирнов: Нет, это не протест. Это поведение маргинализированных групп. Арабисты помнят, каким был Ливан до гражданской войны: арабская Швейцария с европейски образованными людьми. Началась гражданская война, и что с ними стало? Палестинцы поколениями живут в ужасных условиях. Что можно ожидать от них?

Воспринимать агрессивное поведение переселенцев как отражение их родовой культуры неверно.

В. Е. Фортгов: И как же теперь налаживать межкультурный диалог?

А. В. Смирнов: Перестать навязывать модель, которая якобы является общечеловеческой, то есть модель демократии. Причём навязывать её силой, прежде всего военной. Конечно, нельзя не учитывать, что в исламском мире немало сторонников глобализации по западному стандарту. Но ещё больше противников, особенно среди интеллектуалов. Нужно перестать навязывать им то, что для них является внешним, и спросить их самих, чего они хотят. Не приносить им готовый проект жизнеустройства, а открыть возможность обсуждения ими самими выстраданного, который был бы для них комфортен, их самих устраивал.

В. Е. Фортгов: Вы полагаете, что это возможно?

А. В. Смирнов: Да, по крайней мере, на уровне предложений. В XX в. часть этих стран находилась под влиянием Советского Союза, часть — под влиянием Запада. Мощная волна вестернизации почти смыла их классическое культурное наследие. Сейчас они пытаются к нему вернуться. Если бы Россия подключилась к этому противоречивому процессу хотя бы на уровне обсуждения идей, она сильно бы выиграла. Надо открыть путь для рассмотрения вариантов альтернативного развития. Пока же наша позиция в отношении ближневосточных стран выглядит странно. Мы говорим, что не нужно нести туда демократию на крыльях бомбардировщиков. В Ираке, Ливии, Сирии теперь хаос и варварство в результате вмешательства США и НАТО. Но нас могут спросить, почему Россия противопоставляет себя американской геополитической линии, не предлагая никакого цивилизационного проекта. Американская геополитика направлена на то, чтобы распространить на весь мир наилучший, как они говорят, способ устройства общества и жизни — западную либеральную демократию. Если Россия выступает против американского цивилизационного проекта, то, по утверждению западных средств пропаганды, это варварская страна. И до тех пор, пока мы не предложим собственный вариант цивилизационного устройства, хотя бы теоретически, мы будем оставаться в этой парадигме. Либо мы должны присоединиться к западному проекту, либо предложить свой. Другого не дано.

Академик РАН **Ю. В. Гуляев:** Какими факторами вы объясняете устойчивость “Исламского государства”?

А. В. Смирнов: Сто лет назад произошли известные революционные события в России, а после — гражданская война, когда весь “цивилизованный мир” взирал с оторопью на то, что творили

большевики. Считалось, что это чистой воды варварство, не укладывающееся ни в какие рамки. Надежды возлагались на страны Антанты, которые должны были прийти в Россию и покончить с этими “варварами”. Не так ли всё было? Ровно так. Не так ли сегодня смотрят на “Исламское государство”? Ровно так. Безусловное варварство, все об этом знают. Но не на варварстве держались большевики. Массы увидели (правильно или неправильно – это другой вопрос) в них то, что отвечало каким-то их внутренним чаяниям. Как ни парадоксально, то же можно сказать и об “Исламском государстве”. Почему, несмотря на своё безумное варварство, этот проект продолжает обладать привлекательностью? Ответ, который я предлагаю: он отвечает глубинным когнитивным привычкам, действующим на уровне подсознания. Реальный путь борьбы с “Исламским государством” – предложить цивилизованную форму реализации этих когнитивных привычек, цивилизационных привычек, культурных привычек. Не продолжать продавливать западный проект, а предложить что-то другое, открыть поле для разговора. Это уже будет огромным достижением.

Академик РАН Г. А. Месяц: Я хочу понять, почему Запад решил навязать свою волю странам, в которых была стабильная ситуация? Чем им мешал, например, Каддафи, ведь Ливия была социальным государством, там удалось создать арабский социализм? Нет, вернули эту и соседние страны в варварство!

А. В. Смирнов: Обращаю ваше внимание на то, что кровавые события произошли именно в тех странах, где традиционно сильным было влияние

Советского Союза, а затем и России. Это Ливия, Ирак, Сирия. Вы не упомянули о Йемене, но ситуация и там трагична. Плохими или хорошими были Хусейн или Каддафи? Пусть об этом судят граждане Ирака и Ливии. На мой взгляд, они были единственно возможными, ведь эти страны никогда ранее не были национальными государствами. Территория Ливии представляла собой географические области со своими языковыми, этническими и культурными особенностями, но там не было национального государства. Для создания такого государства правителю требуются качества диктатора. Таким и был Каддафи. Поэтому я с вами согласен: не нужно было вмешиваться во внутреннюю жизнь этих стран.

Г. А. Месяц: Тогда получается, что действия Запада на Ближнем Востоке были направлены против России. Уничтожались режимы, которые тем или иным образом нами поддерживались. О каком же цивилизационном проекте можно говорить, если Запад не принёс этим странам ничего, кроме разрушения?

А. В. Смирнов: Против этого я не стал бы возражать. Реализация цивилизационного проекта предполагает построение определённой цивилизации. Если всем известный проект имел успех в Европе, это не значит, что он подходит всем, универсален. Для его успеха в глобальном масштабе нужно весь мир заселить европейцами, а это невозможно по определению. Если мы с уважением относимся к жителям мусульманских стран, необходимо искать пути выхода из тупика, не навязывая чуждый им проект.

ВОЗМОЖНОСТЬ И НЕОБХОДИМОСТЬ ДИАЛОГА КУЛЬТУР

ОБСУЖДЕНИЕ НАУЧНОГО СООБЩЕНИЯ

Предложенная в докладе академика А. В. Смирнова гипотеза, касающаяся влияния коллективного когнитивного бессознательного на язык и культуру, не только интересна сама по себе. Важное её достоинство в том, что она побуждает к размышлениям, отметил, открывая обсуждение, научный руководитель Института востоковедения РАН академик **В. В. Наумкин**. Например, к спорным он отнёс вопрос, можно ли сегодня связывать арабскую и мусульманскую культуру в единое целое, в то время как большая часть мусульман – не арабы? Страна с самым большим мусульманским населением – Индонезия, за ней идут Бангладеш, Пакистан, а это не Ближний Восток. Необходимо учитывать

наличие в мире и арабов-христиан, отличающихся менталитетом от арабов-мусульман.

Европейцы далеко не всегда хорошо понимают суть происходящего внутри исламского мира, часто руководствуясь лишь соображениями политической целесообразности. Примером может служить отношение советской дипломатии в 20-е годы XX в. к идее халифата. Тогда народный комиссариат иностранных дел во главе с Г. В. Чичериным после краха Османской империи выдвигал идею, что халифат может быть полезен, если во главе его окажутся антиимпериалистические силы. При этом Саудовская Аравия рассматривалась в качестве

возможного союзника в борьбе с доминированием Великобритании как колониальной империи. Ваххабиты, разрушавшие святые для мусульман могилы, полагая, что нужно поклоняться только Аллаху, поддерживались нашей дипломатией, критика их отвергалась. Другой пример – отношение к суфизму. В период кавказских войн XIX в. он считался враждебным течением, хотя бы потому, что сторонники Шамиля, с которыми велась многолетняя вооружённая борьба, выступали под флагом суфизма. То же наблюдалось в 1920-е годы, когда салафитские и ваххабитские проповедники приглашались в Центральную Азию для того, чтобы помогать изживать суфизм, который расценивался как враг революции и советской власти. Сегодня ровным счётом наоборот: суфизм внутри страны рассматривается как сила, на которую можно опереться в среде мусульман, а ваххабизм категорически отторгается как чуждое агрессивное течение, навязываемое извне.

Дальнейшего обсуждения требуют языковые парадигмы, выдвинутые в докладе. Отсутствие связи между субъектом и предикатом в арабском языке компенсируется тем, что субъект имеет определённый артикль (эта особенность присутствует и в других семитских языках). Предикат и субъект с артиклем фактически заменяют связку, присутствующую в индоевропейских языках. Поэтому отталкиваться только от языка в объяснении коллективного когнитивного бессознательного той или иной культуры, может быть, и не следовало бы. Что на самом деле важнее – языковая, религиозная или какая-то другая составляющая? На этот вопрос пока нет ясного ответа.

По мнению В. В. Наумкина, Россия, бесспорно, должна использовать “мягкую силу” в продвижении своего влияния в мусульманских странах, предложив свой цивилизационный проект и сделав его привлекательным в противовес навязываемому всему миру либеральному проекту. Но вначале нужно такой новый цивилизационный проект создать. Каковы его параметры, пока неясно, их предстоит сформулировать. Это важная задача для Российской академии наук.

Руководитель Центра изучения социокультурных изменений Института философии РАН член-корреспондент РАН **Н. И. Лапин** особо выделил ту часть доклада, где речь шла об общечеловеческом и всечеловеческом. Эти философские категории, различаясь, на первый взгляд, лишь лексически, очень важны и для России как федеративного государства. С позиций федеральных органов власти термин “общероссийский” чаще всего означает некий единый унифицированный подход к регионам, а вот термин “всероссийский” богаче по внутреннему смыслу, когда наряду с интересами

всей страны учитываются особенности и интересы каждого региона в отдельности. **Н. И. Лапин** отметил также, что давно ведущаяся дискуссия по поводу необходимости диалога культур до сего времени не воплотилась в конкретный исследовательский проект с определёнными целями, задачами и составом участников разных научных специальностей, которые могли бы предложить междисциплинарные подходы к обсуждению этих проблем. Возможность разработки такого проекта в рамках Академии наук заслуживает поддержки.

По словам проректора по научной работе Российского университета Дружбы народов доктора философских наук **Н. С. Кирабаева**, проблема понимания особенностей мусульманской культуры, поставленная в докладе **А. В. Смирнова**, очень актуальна для России как многонационального и многоконфессионального государства. Например, в исламе нет институтов церкви, рукоположения, таинства, нет и ортодоксии, ереси в христианском понимании. Что для мусульманина могло бы быть ересью или ортодоксией в нашем представлении – вопрос, на который трудно ответить однозначно. Необходимо учитывать, что дух культуры формируется в ходе её естественно-исторического развития, а арабо-мусульманская культура на своём многовековом пути впитала в себя достижения и индийской, и античной культур, поэтому она представляет собой феномен кросскультурного взаимодействия. Не лишена оснований точка зрения, что первым учителем для арабо-мусульманского мира был Аристотель. **Н. С. Кирабаев** поддержал высказанную в ходе обсуждения доклада мысль о необходимости для России выработки собственного цивилизационного проекта и насущной важности диалога культур.

Взявший затем слово руководитель Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения РАН кандидат исторических наук **В. А. Кузнецов** заметил, что логико-смысловая теория, разрабатываемая **А. В. Смирновым**, давно привлекает к себе внимание специалистов и вызывает острые споры. Очень важна прозвучавшая в докладе мысль о существовании в каждой культуре не только коллективного когнитивного бессознательного, но и определённого уровня универсализма, а значит, и возможности её постижения представителями других культур. Важный вопрос, возникающий после заслушанного доклада: насколько аутентичны существующие сегодня на Ближнем Востоке политические системы? И ещё один, крайне актуальный: каково будущее этого региона?

Понятно, что проблема кризиса современных государств ближневосточного региона, о чём шла речь в научном сообщении академика **В. В. Наумкина** на одном из заседаний Президиума РАН,

связана с отсутствием проекта их будущего. Сегодня со стороны Египта, Саудовской Аравии наблюдаются попытки реанимации проекта “арабского национализма”, рухнувшего полвека назад, в 1967 г. Хотя на протяжении долгого времени во многих странах региона внедрялся либеральный проект, в настоящее время он переживает кризис, и даже многие арабские либералы, стремящиеся копировать Запад, смутно представляют будущее своих стран. Таким образом, реально как о проектах можно говорить только об исламизме и халифатизме в разных вариантах. При этом, по словам В. А. Кузнецова, необходимо учитывать, что общество в арабском мире очень фрагментировано. В нём есть интеллектуальная элита, в основном двуязычная, владеющая как своим, так и английским, принадлежащая одновременно к двум культурам. В своей речи эти люди чаще цитируют Эмиля Дюркгейма или Макса Вебера, чем Священный Коран. Именно элиты, воспринявшие западные идеи, формировали и развивали государственность своих стран, стояли на её страже. Они были единственными европейцами в арабских обществах. Но основная масса населения настроена абсолютно архаично, что связано с уровнем религиозности. Согласно последним социологическим исследованиям, низкий уровень религиозности характерен для наиболее и наименее образованных. Неграмотное население в арабском мире в принципе не религиозно и вряд ли является носителем высокой арабо-мусульманской культуры, о которой говорил Н. С. Кирабаев. Что же делать, если демократизация, вовлечение в политическое пространство приводят к тому, что к власти приходит архаично настроенная масса? Вопрос этот остаётся открытым, потому что, с одной стороны, политическое пространство в арабских странах оказывается архаизированным, политическое управление ухудшается, но, с другой стороны, система становится более аутентичной, она больше соответствует логике коллективного когнитивного бессознательного, присущего этой культуре.

Конечно, можно предположить, заметил В. А. Кузнецов, что по мере развития образования в этих обществах ими будут восприняты и лучшие достижения Запада. Наверное, между аутентичной

архаикой и абсолютно чуждым значительной части населения модерном можно пройти, если имплементировать в политические системы элементы рационализма. Такие примеры есть, скажем, в Марокко, где король имеет халифский титул. Можно привести в качестве примера и проект умеренных исламистов, согласно которому халифат есть высшая форма региональной интеграции по образцу Европейского союза или американского федерализма. Абсолютно негативный проект – это ИГИЛ. Диалог между арабскими интеллектуалами был бы очень полезен, и Россия могла бы сыграть в его налаживании большую роль.

Академик-секретарь Отделения общественных наук РАН академик **А. А. Кокошин**, высоко оценив научный уровень заслушанного доклада, высказал мнение, что сопоставление позиций учёных, исследующих философию арабского мира, и востоковедов, изучающих проблемы реальной политики, очень продуктивно. Разумеется, нельзя ожидать от философской науки решения конкретных практических вопросов. Но философия, представленная в докладе академика А. В. Смирнова, – инструмент глубинного познания многих современных явлений. Также важны и оценки, прозвучавшие в выступлениях академика В. В. Наумкина и его коллег. Эти пересечения порождают очень полезные научные споры с выходом на вопросы практической политики.

Подводя итоги обсуждения, академик **В. Е. Форт** поддержал мнение о необходимости выработки внятной политической позиции по отношению к происходящему в ближневосточных странах, особенно к тем из них, где развязаны братоубийственные войны. Именно широкий общефилософский взгляд может стать основой для формулирования практических внешнеполитических задач. “Войны начинаются в умах людей, именно там мы должны поселить мысли о мире”, – говорилось в Хартии ЮНЕСКО, принятой вскоре после окончания Второй мировой войны. Эта мысль сегодня актуальна, как и семь десятилетий назад.

Материалы обсуждения подготовил к печати
С. С. ПОПОВ,
“Вестник РАН”, Москва, Россия
ssp1950@mail.ru