

ВСЕЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ И ОБЩЕЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ: ЕВРОПА, АРАБСКИЙ МИР, РОССИЯ

А.В. Смирнов

Институт философии Российской академии наук.
109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.



Категория «всечеловеческое», разработывавшаяся в русской мысли начиная с XIX века в противопоставлении категории «общечеловеческое», остро востребована сегодня как ресурс выработки новых подходов к выстраиванию международных отношений, учитывающих нередуцируемое разнообразие стержневых логик больших культур, исторически создавших крупные, долговременные цивилизации (арабо-мусульманский мир, Индия, Китай). Достоинство таких подходов в том, что они позволят избежать репрессивного нивелирования собственных форм устройства общества, политики, духовной сферы, выработанных большими культурами, чем грешит осуществляемый ныне проект глобализации. Показано различие субстанциональной и процессуальной логик как способов построения субъект-предикатных конструкций. Продемонстрировано влияние процессуальной логики на различные сферы духовной и общественно-политической жизни классического и современного арабо-мусульманского мира.

Ключевые слова: субстанциональная логика, процессуальная логика, культура, фикс, вероучение, общество и политика, всесубъектность.

Разрабатывая концепцию различных типов логики, вырастающих из различных базовых интуиций разворачивания эпистемной цепочки, таких, как субстанциональная логика, лежащая в основе европейского мышления, процессуальная логика, развёрнутая арабской культурой, я не раз слышал вопрос: откуда это различие, в чём его причина? Не думаю, что при нынешнем уровне зна-

ний мы способны на такой вопрос ответить. Однако можно ясно показать, как разные типы логики проявляются в тех или иных сферах жизни общества.

В только что вышедшей книге «Процессуальная логика» [Смирнов, Солондаев, 2019] мы с моим коллегой-психологом из Ярославского госуниверситета В.К. Солондаевым показали, что человеческое сознание открыто к любой из

логик, субстанциальной либо процессуальной. Это обосновано теоретически и подтверждено в ходе экспериментального психологического исследования у нас, в России. Оказалось, что рационализация своего выбора (то есть ответ на вопрос: «Почему в описываемой ситуации я поступил бы так, а не наоборот?») люди строят в половине случаев по схематике субстанциальной логики, а в половине — по схематике процессуальной логики. Субстанциальная логика основана на аристотелевском силлогизме, где доказательность обеспечивается возведением к классу, то есть к общему утверждению, тогда как в процессуальной логике силлогизм выстраивается без общего утверждения [Процессуальная логика и ее обоснование, 2019]. Так вот, он опознается как правильный. Конечно, это только первое исследование, но оно показывает, что все мы способны к рационализации в терминах другой логики, нежели та, привычка к которой воспитана культурными практиками, в которые мы погружены. Культура, в которой мы рождаемся, живём, социализируемся, является культурой развёрнутой, с соответствующими формами социальности, общественных институтов, языка, литературы и прочего. Она не может быть построена сразу на всех логиках — будь так, случилось бы то, о чём хорошо сказано в Коране: если бы было хотя бы два бога на небесах и на земле, то они бы не устояли¹. Точно так же в культуре и обществе: если две логики, субстанциальная и процессуальная, окажутся равнозначными, то разладятся и разрушатся общественные институты, поскольку логические принципы их выстраивания окажутся внутренне противоречивыми и несовместимыми. Это значит, что какая-то одна из логик должна стать если не исключительной, то во всяком случае решительной преобладающей.

Если не принять того, что арабская культура построена на процессуальной

логике, то будет очень трудно объяснить, как устроено кораническое мировоззрение и почему самими исламскими учеными оно считается рациональным, тогда как европеец расценивает его как нечто иррациональное — как фидеизм, например. А рационально оно потому, что, исходя из матрицы процессуальной логики, рационализировать мир значит свести его к действию — к тому, что по-арабски называется *фи'ль*, — точнее, к троичной структуре *фа'иль—фи'ль—маф'уль*, то есть «действитель—действие—претерпевающее». Тогда связь между Богом как абсолютным Действителем и миром как претерпевающим, сотворённым, подвергающимся воздействию, осуществляется постоянным протеканием действия от творца к твари — ежесекундно, постоянно. Только так мироздание оказывается связным, объяснённым. Коран всё время говорит об этом. Интересно, что в данной парадигме деизм невозможен: действие должно постоянно протекать между Действителем и сотворённым, оно не может быть однократным начальным актом, «запускающим» мироздание, — это бессмысленно.

Встанем на эту точку зрения. Тогда мы увидим, что для любого здравомыслящего человека очевидно, что, если имеется сотворённое, то не может не быть творящего: если есть мир (а вот, вокруг нас), то как не может быть его Действителя? Это — абсолютно рациональное мировоззрение, нет здесь никакого фидеизма. Доисламские представления о судьбе *маниййа* очень на это похожи, так как и *маниййа* — абсолютный действитель. Разница только в том, что *маниййа* не скована никаким законом, тогда как ислам совершает переворот, вводя понятие Закона. Но что касается мировоззрения, ориентированного на абсолютного действителя, то оно было присуще арабам и в доисламские времена, и без этого, я думаю, возникновение ислама было бы невозможным.

¹ Коран 21:22 «Если бы на них обоих были какие-либо боги кроме Бога, то они разрушились бы» [Коран, 2012]; под «ними», которые разрушились бы, здесь однозначно имеются в виду земля и небо.

Логика различаются способами построения субъект-предикатных конструкций — тем, как связываются субъект и предикат высказывания, то есть «что», о котором мы говорим, и «какое», то есть некая характеристика этого «что». В случае европейского мышления «что» — это субстанция, например, «я», у которого есть сонм предикатов, которыми оно окружено и которые могут выражаться в том числе как его действие, связь с другим человеком или отношение к чему-либо. Если же мыслить процессуально, то нам придётся вписать «что» в матрицу действия, сделав его действующим либо претерпевающим, и связать с противоположной стороной протеканием действия: это будет в данном случае «какое», характеризующее это «что».

Так поступали совершенно фантастические мутазилиды с их более чем двухвековым опытом развития автохтонного арабо-мусульманского мышления, до всякого греческого влияния. Этот опыт недооценён и в нашей стране², и в западной науке; в арабском мире кое-что интересное об этом написано. Главным для них было осмыслить, рационализировать мир, причём своей задачей они ставили дать целостное и рациональное истолкование исламского мировоззрения. То есть рационализировать то, что заявлено в Коране отрывочно, без и вне целостной картины. Стержень рационализации — сведение к действию. На этой основе было построено не только верование (что понятно: Бог — Действитель), но и натурфилософия, в том числе физика, объяснявшая движение тел исключительно через возведение всех событий к действию действующего. Найти действие, связывающее действующего с его претерпевающим, означало придать миру осмысленность. Субстанциальное мышление предполагает нахождение чего-то, некоей вещи, с разнообразием ее качеств или атрибутов, где вещь выступает как субъект. Процессуальное мыш-

ление предполагает, что вещей всегда будет две, действующая и претерпевающая, с обязательным протеканием действия между ними, которое их связывает.

В качестве примера того, как разница логик отражается в устройстве социальных институтов, можно обратиться к фикху — исламской юриспруденции. В самом общем виде фикх распадается на две части: *фикх 'ибадат* «фикх поклонения», то есть право, регулирующее действия человека в отношении Бога, и *фикх му'амалат* «фикх взаимодействий» — право, регулирующее действия человека в отношении другого человека. Очень ясное деление, построенное на парадигме действия, и отличное от общей структуры европейского права. Но почему, спрашивается, в право включаются вопросы вероучения? Ведь некий минимум вероучения излагается, как правило, в сочинениях по «фикху поклонения» (*фикх ибадат*). Значит, это фидеизм? Ничего подобного, это абсолютно правильная рационализация, потому что человек может быть связан своим действием либо с Богом, либо с другим человеком. А если человек связан своим действием поклонения с Богом, то как он может совершать это действие, не зная, кому и почему поклоняется? Это было бы просто бессмысленно. Отсюда и компендиум вероучения в сочинениях по праву.

Если обратиться к этике, то здесь также можно наблюдать серьёзные различия. Так, кантовская этика абсолютного морального субъекта, этика очищенного абстрактного «я», — возможна ли она в парадигме действия? Нет, потому что не существует никакого абстрактного «я», любой человек всегда включен в определенное взаимодействие. Кстати, по той же причине в исламе нет монашества: нельзя разрывать социальные связи. Ведь человек потому и человек, что всегда находится в системе каких-то взаимодействий: он либо учитель, либо ученик, либо военачальник, либо подчиненный,

² Только-только начали появляться серьёзные работы о философии мутазилидов на русском языке [Нофал, 2015] [Нофал, 2017].

либо он халиф, который занимается интересами всех подданных, либо он подданный, а значит, связан с халифом. Даже если взять максимально абстрактный уровень, вы не сможете поменять местами «действующего» и «претерпевающего»: универсализация невозможна.

В свежей книге Г.Б. Шамилли [Шамилли, 2020] проведён скрупулёзный логико-смысловый анализ музыкального искусства исламского мира. Автор показывает, как процессуальная логика задаёт организацию музыкальной формы, которая именуется *макам*, способ исполнения и способ восприятия этой музыки слушателем. Эту книгу стоит не просто почитать, а изучить. Когда-то великий французский исламовед Луи Масиньон написал: «Большинство европейцев, слушающая восточную (читай «исламскую». — А.С.) музыку или восточных певцов, испытывают глубокую скуку, поскольку им кажется, что звучит все время одна и та же нота» [Масиньон, 1978: 55]. Исследование Г.Б. Шамилли исчерпывающе разъясняет это недоразумение: «европейцы» Масиньона подходят к восприятию исламской музыки с теми герменевтическими ожиданиями, которые сформированы привычными им культурными практиками на основе субстанциальной логики. Естественно, что когда они слышат музыку, устроенную на принципах процессуальной логики, она их шокирует как целиком непонятная. Но достаточно овладеть логико-смысловой грамматикой культуры, разворачивающей процессуальную логику, чтобы открыть для себя удивительный, и ставший теперь понятным, мир этой культуры.

Другой пример — то, как выстроено исламское право. Сейчас существуют четыре (исторически их было больше) суннитские школы права (в шиизме другая ситуация), и в разных школах права, в разных мазхабах один и тот же случай может решаться по-разному. Тогда как фундаментальный принцип и римского права, и европейского, которое им наследует, состоит в том, что один и тот же случай должен решаться одинаково, иначе нет справедливости, так как

все субъекты должны быть одинаковы, универсализируемы. Иначе говоря, все абстрактные субъекты должны быть взаимозаменяемы. Почему же исламское право не было кодифицировано? Идея была предложена, но не была принята, и исламское право так и осталось с разнообразием мазхабов. У меня такой ответ: здесь другая модель. Модель исламского права — модель петарды фейерверка с разлетающимися в разные стороны искрами. А европейское право выглядит как единая конструкция из блоков, где имеется генеральный план, общий проект, прорисовка и конкретные кирпичи. То есть на самом верхнем уровне мы имеем идею правопорядка, из неё вытекают общие принципы, а они уже организуют всю систему отдельных законов, между которыми не должно быть противоречия. Таким образом, здание европейского права строится как некая твёрдая конструкция, в которой, если кирпич вдруг куда-то съехал, его необходимо вернуть на место. Для этого и нужна кодификация. А если право — это разросшийся куст, у которого есть корень и ветви? Тогда — совсем иная структура, которая описывается излюбленной категориальной парой классического арабомусульманского мышления: *асль-фар'* «корень»-«ветвь». Растительная метафора. Корень (*асль*) — это коранические нормы (*нусус*), то есть некая единая для всех мазхабов группа юридических норм, а дальше — пошли расти ветви (*фар'*): вправо, влево, вверх или вниз (в теории это называется *тафри'* «ветвление»), и ветви эти не схвачены никакой рамкой, а связаны только каждая — с основой (*асль-фар'*). Значит, противоречия между ними вполне возможны — но не между каждой из них и основой, и не внутри каждой из них. Такая история.

В данном контексте, если ты можешь возвести себя к первооснове, то ты легитимен, поскольку легитимизация задается не тем, что ты правильным образом вписан в рамки общего, не противореча всем остальным, а правильным, рациональным возведением к основе (*асль*). Таким образом, школы исламского права

различаются тем, каким именно образом они возводят себя к этой основе. Поскольку это возведение — процедура рациональная, осуществляемая учёными, значит, здесь возможны споры и расхождения, поэтому «ветвление» оказывается обильным, и школ исламского права возникало немало. Вспомните в связи с этим известное высказывание Мухаммада: *ихтиляф уммати рахма* «Разноречие в моей умме — благодать [Божья]»³. И сравните с вечной погоней за единомыслием, за единственно верной истиной и в христианской религии с её обильной догматикой, и в европейской науке, — и вы поймёте, где *логические* истоки тоталитаризма: в греко-европейской мысли или в арабо-мусульманской. Это звучит непривычно и даже шокирующе для европейца — но это так, если отбросить стереотипы и начать размышлять.

В самом деле, арабский мир ведь очень свободен, его невозможно загнать в общую рамку. Это подтвердит любой, кто имел живой, настоящий опыт общения с арабами — кто хотя бы знает арабский язык, а не наблюдает этот мир из окна туристического автобуса или с пляжа в Шарм аш-Шейхе. Но при этом арабский мир, и шире — исламский мир, остаётся внутренне связным. Как? По механизму связи «ветви» с «основой»: ветви могут быть разными вплоть до противоположности, но до тех пор, пока каждая из них связана с одной для всех основой и возводит себя к ней, весь этот мир будет единством. Но не таким, к которому привыкло европейское мышление: не единством неких «общих принципов», не единством той рамки, в которую тебя заставят втиснуться. Классическая исламская культура, от Атлантического до Тихого океана, наполнена бесконечным разнообразием. Казалось бы, как такое разнообразие может быть чем-то единым? Ведь у него нет общей рамки, иерархии, к которой привыкло европейское мышление со времен Римской империи. Здесь же всё

по-другому — всё связано через общий корень. И тогда эти разные ветви, одна на Тихом океане, другая на Атлантическом — связаны через единый корень, но цветут по-разному. Разные культуры, входящие в умму, ощущают себя единой исламской культурой, потому что общее задается не возведением к родовому, а возведением к корню. Это в числе прочего объясняет поразительно эффективную коммуникацию в халифате, когда не было ни компьютеров, ни интернета: создали рукопись в Багдаде — и вот ее уже читают в Кордове. В недавнем вышедшем исследовании А.А. Лукашева [Лукашев, 2020] показано, как пару категорий «корень-ветвь» (вместе с другой фундаментальной парой *захир-батин* «явное-скрытое») можно использовать как ключ к пониманию целостного строения исламской культуры и её отдельных сегментов.

Корень и ветвь иерархически не соподчинены как общее и частное. Они — одного уровня, но корень изначально установлен, утверждён действителем. Между корнем и ветвями нет и не может быть иерархии общности, иерархии вложенности. Поэтому и политическая власть в классическом халифате не строится как иерархия соподчинения, но образует прямую связь взаимодействия между ее представителями: халиф — визирь, халиф — наместник (*амиль*). Халиф при этом един не в платоновском смысле, он один арифметически. Он как гвоздик, на котором висит вся исламская умма. Если халифа нет, то община распадается. Поэтому-то устранение халифата Ататюрком и явилось таким ударом для исламского сознания. Правда, в тот период многие были опьянены европеизацией, но вот сегодня налицо ужасные по своей форме попытки вернуть халифат. И если для шиитов в Иране произошла исламская революция, то в суннитском мире эти попытки предстают в совершенно неадекватном виде.

³ Ан-Навави (1233-1277), комментируя «Сахих» Муслима, приводит слова хадисоведа аль-Хаттаби (931-998): «Разноречие в вопросе о нормах-ветвях, наличия которых мы можем ожидать, — милость Бога и Его благоденствие для учёных. Об этом хадис: Разноречие в моей умме — благодать» [Ан-Навави, 1930: 92].

Сегодня в арабском мире происходит рост исламского сознания, который начинается с внешнего вида, одежды, затем меняется поведение, а кончается политической организацией и осознанием себя как единой уммы. А если есть умма, то каким образом обеспечивается ее единство? Только халифом. Любой мусульманин связан с халифом напрямую, поскольку у него есть такое право: подать жалобу. Теоретически функция принятия жалоб — именно халифская функция, она реализует напрямую связь халифа с любым мусульманином и защиту его интересов. Это — модель некоего веера: халиф и умма, в котором все мусульмане связаны с халифом. Убрали халифа — умма рассыпалась, и она будет пытаться его вернуть. Нет сомнений, что сегодня необходимо бороться силовым образом с разного рода нехорошими вооруженными людьми, однако настоящую проблему, проблему сознания, таким образом решить невозможно, потому что проблемы сознания решаются иначе. Вы же не можете весь арабо-мусульманский мир взять да заставить изменить сознание с исламского на неисламское: на протяжении десятков лет происходит противоположный процесс роста исламского сознания, и никому пока не удалось его остановить, хотя светские режимы в XX веке не раз заявляли, что с исламским прошлым покончено навсегда. В целом процесс роста религиозности и возвращения к своим культурно-цивилизационным истокам сегодня очень мощный не только в арабском и исламском мире, но и в Китае, и в Индии. Похоже, это общемировое явление. Значит, попытки вернуть привычное политическое устройство, обеспечить «защиту интересов мусульман» (основная функция халифа) и баланс интересов «этого мира» (*дунья*) и «того мира» (*ахир*) надо направить в русло спокойного, цивилизованного дискурса, потому что, если они не будут находить выхода, то выльются в нецивилизированные формы — это неизбежно.

Еще один характерный пример, который приводит знаменитый француз-

ский китаист Франсуа Жюльен [Жюльен, 2001], — военное столкновение персов и греков. Греция тогда в сравнении с Персией — кучка полисов, по-настоящему не объединенных в единое государство, только-только взятых, и то ненадолго, под единую власть Александром Македонским, тогда как Персия, древняя империя, держала в повиновении десятки народов. И эта Персидская империя, властвовавшая в значительной части древнего мира, была побеждена греками в результате, как пишет Ф. Жюльен, столкновения разных типов мышления. Армия персов, представлявшая собой разрозненную массу, в которой не было иерархической организации, оказалась побежденной греками только за счёт фронтальной организации их войска.

А что у нас, в России? Есть у нас или нет своя логика, проявившая себя в нашей истории, в нашем языке, в нашем отношении к людям и миру? Думаю, есть. Эта логика может быть названа логикой все субъектности, поскольку в ее основе лежит идея неутрачиваемой субъектности всех — не только меня, но и других. Вот что важно. Только так объясняется та самая «всемирная отзывчивость», о которой писал Ф.М. Достоевский [Достоевский, 1984: 145] и которая верно истолковывается только так, — как стремление ко все субъектности. Она хорошо отражается в русском языке, который, по свидетельству лингвистов [Арутюнова, 1976], в этом отношении коренным образом отличается от таких языков, как английский или французский, несмотря на общее индоевропейское происхождение. Эти европейские языки «я»-центрированы, стягивают всё к «я». Например, по-английски мы скажем «I have a cold», а по-русски — «У меня простуда»: субъектность переключалась из «я» в «простуду». А по-английски вы просто не можете так сказать, этот язык заставляет вас быть эгоцентристом. Ещё пример: «У меня три рубля», где субъект — «три рубля», но по-английски это будет «I have three Rubles». И так далее: читатель сам приведёт ворох примеров. В русском языке возможны бессубъектные

предложения, где нет ни единого грамматического субъекта, где субъектность как будто вплавлена во всё: «Холодало», «Вечерело» и прочее, тогда как в английском варианте необходимо добавить «it», то есть хоть какого-то субъекта вставить будет необходимо и восстановить тем самым it-центрированность. А возьмите предложение вроде «У меня ничего не осталось». И кто здесь субъект – «я» или «то, чего не осталось»? Ведь по смыслу можно и то, и другое обозначить в качестве субъекта — или, грамматически, ни то, ни другое. В русском языке множество таких примеров. В этом проявляется идея много- или полисубъектности, идея неутрачиваемости субъекта.

Если всё многообразие мира стягивается к «я» как к главному, или даже единственному, субъекту, как в английском и других европейских языках, то в контексте такой «я»-центрированности что-либо имеет значение только в соотношении со мной. Заэтим — индивидуалистическое мировоззрение с его плюсами и минусами, где минусы — отделённость ото всего: «Пусть весь мир погибнет, а я останусь», «Мне все равно, что происходит с остальными, поскольку ко мне это не имеет никакого отношения» и пр. Но, с другой стороны, среди плюсов — позиция «я целиком отвечаю за себя», формирование ответственности, дисциплины, соответствующих форм социализации. Однако всё это: этика, общественная организация, формы политической жизни

и так далее, — стоит в европейской (и североамериканской) культуре на фундаменте субстанциальной логики, магистральной логики европейского мышления. Именно поэтому нельзя перенести те или иные формы социальной организации в другую культуру с иным пониманием «я» и субъектности: работать не будет. Примеров более чем достаточно, в том числе и у нас.

И последнее. Логика всесубъектности сегодня более, чем когда-либо, востребована в международных отношениях. Много разговоров о многополярном мире; но возможен ли он иначе, чем многоцивилизационный? Думаю, нет. Именно логика всесубъектности утверждает право каждой «большой культуры», развернувшей исторически собственную цивилизацию, на то, чтобы выстраивать своё идейное, политическое, социальное пространство в соответствии со своей базовой логикой. В русской мысли эта идея разрабатывалась, начиная с XIX века, с В.Ф. Одоевского (1804-1869), главы созданного в 1823 г. русского общества Любомудров [Одоевский, 1975], как идея *всечеловеческого*, в противовес идее *общечеловеческого*. Последняя выдаёт логику одной культуры за императив для всех, первая сохраняет субъектность каждого. Сегодня глубокое продумывание идеи всечеловеческого открывает совершенно новые перспективы и во внутренней, и во внешней политике.

Список литературы:

- Арутюнова Н.Д. Предложение и его смысл: Логико-семантические проблемы. М.: Наука, 1976. 383 с.
- Достоевский Ф.М. Дневник писателя. Гл. 2. Пушкин (очерк) // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 26. Дневник писателя, 1877, сентябрь-декабрь – 1880, август. Л.: Наука, 1984. 518 с.
- Жюльен Ф. Путь к цели: в обход или напрямик: Стратегия смысла в Китае и Греции / Пер. В.Г. Лысенко. М.: Московский философский фонд, 2001. 359 с.
- Коран / Пер. Г.С. Саблукова. М.: Белый город, 2012. 376 с.
- Лукашев А.А. Мир смысла в немногих словах: философские взгляды Махмуда Шабистари в контексте эпохи / Отв. ред. А. В. Смирнов. М.: ООО «Садра», 2020. 320 с.

Масиньон Л. Методы художественного выражения у мусульманских народов // Арабская средневековая культура и литература (Сборник статей зарубежных ученых). М.: Наука, Главная редакция Восточной литературы, 1978. С. 46-59.

Ан-Навави. Сахих Муслим би-шарх ан-Навави (Разъяснение ан-Навави к «Сахиху» Муслима). 1-е изд. [Миср]: ал-Матба'а ал мисриййа би л 'азхар, 1930. Т.11.

Нофал Ф.О. Ибрахим ибн Сайяр ан-Наззам / Отв. ред. А.В. Смирнов. М.: ООО «Садра»: Языки славянской культуры, 2015. 152 с.

Нофал Ф.О. Абу ал-Касим ал-Каби и закат багдадской школы мутазилизма / Отв. ред. А.В. Смирнов. М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2017. 136 с.

Одоевский В.Ф. Русские ночи / Отв. ред. Б.Ф. Егоров. Л.: Наука, 1975. 316 с.

Процессуальная логика и ее обоснование // Вопросы философии. 2019. № 2. С. 5–60.

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

Смирнов А.В., Солондаев В.К. Процессуальная логика. М.: ООО «Садра», 2019. 160 с.

Шамилли Г.Б. Философия музыки. Теория и практика искусства maqām / Отв. ред. И.К. Кузнецов. М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2020. 552 с.

Об авторе:

Смирнов Андрей Вадимович – д.филос.н., академик РАН, директор Института философии РАН, зав. сектором философии исламского мира.
E-mail: asmirnov@iph.ras.ru; web: <http://smirnov.iph.ras.ru>.

VSECHELOVECHESKOYE AND OBSHECHELOVECHESKOYE: THE WEST, THE ARAB WORLD AND RUSSIA

A.V. Smirnov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.
109240, Moskva, ul. Goncharnaya, d. 12, str. 1.

Abstracts. *Vsechelovecheskoye and obshechelovecheskoye are the two Russian words that cannot be rendered into English without distorting their meaning. They both point to universality of human mind, human culture, and human civilization, but there is a fundamental difference in logical vehicles used to arrive at universal. Vsechelovecheskoye presupposes 'gathering' the logically diverse models without imposing any general restriction on them, while obshechelovecheskoye is a well-known for a Western reader understanding of universal as grounded in generic or general. The article exposes at length evidence for the basic thesis: Greek, European, and Western thinking is grounded in substance-based logic (S-logic), while the process-based logic (P-logic) had shaped the Arab, and later Arab-Islamic, thought, culture, and society. Basing himself on theoretical elaboration of that thesis in his last works, the author provides ample illustrations to verify this standpoint: no branch of Islamic culture, neither the basic categories of classical Arab-Islamic thinking ('aṣl-far' and zāhir-bāṭin), can be adequately interpreted outside the domain of P-logic.*

Key words: *substance-based logic, process-based logic, culture, fiḥq, aqida, social and political institutes.*

References:

Arutiunova N.D. *Predlozhenie i ego smysl: Logiko-semanticheskie problemy* [Sentence and its meaning: Logical and semantic problems]. Moscow, Nauka, 1976. 383 p. (In Russian).

Dostoevskii F.M. Dnevnik pisatel'ia. Gl. 2. Pushkin (ocherk) [Writer's Diary. Ch. 2. Pushkin (essay)]. *Dostoevskii F.M. Polnoe sobranie sochinenii: V 30 t. T. 26. Dnevnik pisatel'ia, 1877, sentiabr'-dekabr' – 1880, avgust* [Dostoevsky F.M. Complete Works: In 30 vols. Vol. 26. Writer's Diary, 1877, September-December - 1880, August]. Leningrad, Nauka, 1984. 518 p. (In Russian).

Jullien François. *Le Détour et l'Accès. Stratégies du sens en Chine, en Grèce*. Paris, Grasset, 1995. 462 p. (In French). (Russ. ed.: Zhiul'en F. *Put' k tseli: v obkhod ili napriamik: Strategii smysla v Kitae i Gretsii*. Translation by V.G. Lysenko. Moscow, Moskovskii filosofskii fond, 2001. 359 p.).

Koran [Quran]. Translation by G.S. Sablukov. Moscow, Belyi gorod, 2012. 376 p. (In Russian).

Lukashev A.A. *Mir smysla v nemnogikh slovakh: filosofskie vzgliady Makhmuda Shabistari v kontekste epokhi* [A world of meaning in a few words: the philosophical views of Mahmud Shabistari in the context of the epoch]. Ed. by A.V. Smirnov. Moscow, OOO «Sadra», 2020. 320 p. (In Russian).

Masin'on L. *Metody khudozhestvennogo vyrazheniia u musul'manskikh narodov* [Methods of artistic expression in Muslim peoples]. *Arabskaia srednevekovaia kul'tura i literatura (Sbornik statei zarubezhnykh uchenykh)* [Arab medieval culture and literature (Collection of articles by foreign scholars)]. Moscow, Nauka, Glavnaia redaktsiia Vostochnoi literatury, 1978. pp. 46-59 (In Russian).

An-Navavi. *Sakhikh Muslim bi-sharkh an-Navavi* [Sahih Muslim bi-Sharh al-Nawawi]. 1st Ed. [Misr]: al-Matba'a al misriia bi I'azkhar, 1930. Vol.11. (In Arabic).

Nofal F.O. *Ibrakhim ibn Sai'ar an-Nazzam* [Ibrāhīm Ibn Sayyār an-Nazzām]. Ed. by A.V. Smirnov. Moscow, OOO «Sadra»: lazyki slavianskoĭ kul'tury, 2015. 152 p. (In Russian).

Nofal F.O. *Abu al-Kasim al-Kabi i zakat bagdadskoĭ shkoly mutazilizma* [Abu al-Qasim al-Qabi and the sunset of the Baghdad school of mutazilism]. Ed. by A.V. Smirnov. Moscow, OOO «Sadra»: Izdatel'skii Dom IASK, 2017. 136 p. (In Russian).

Odoevskii V.F. *Russkie nochi* [Russian nights]. Ed. by B.F. Egorov. Leningrad, Nauka, 1975. 316 p. (In Russian).

Protsessual'naia logika i ee obosnovanie [Is a Process-Based Logic Possible?]. *Voprosy filosofii – Questions of Philosophy*, 2019, no. 2, pp. 5–60 (In Russian).

Smirnov A.V. *Vsechelovecheskoe vs. obshchechelovecheskoe* [The All-Human vs. the Generally-Human]. Moscow, OOO «Sadra», Izdatel'skii Dom IASK, 2019. 216 p. (In Russian).

Smirnov A.V., Solondaev V.K. *Protsessual'naia logika* [Process-Based Logic]. Moscow, OOO «Sadra», 2019. 160 p. (In Russian).

Shamilli G.B. *Filosofiia muzyki. Teoriia i praktika iskusstva maqām* [The philosophy of music. Theory and Practice of Art maqām]. Ed. by I.K. Kuznetsov. Moscow, OOO «Sadra»: Izdatel'skii Dom IASK, 2020. 552 p. (In Russian).

About the Author:

Smirnov Andrey Vadimovich – Doctor of Science (Philosophy), Academician of the Russian Academy of Sciences, Director of the Institute of Philosophy RAS.

E-mail: asmirnov@iph.ras.ru; web: <http://smirnov.iph.ras.ru>.