

Построение любой типологии основывается на нехитрой мысли о том, что объект типологизации обнаруживает как сходства, так и различия. Объяснить, как строится типология культур, можно, растолковав, что такое культура и как культуры различаются.

Слово «культура» можно понимать в очень и очень разных смыслах, и вряд ли кто-то станет утверждать, будто обладает единственно верным и точным пониманием этого термина. Ученый или философ принимает то или иное определение культуры, исходя из потребностей своего поиска и исходных интуиций. Я понимаю культуру как способ смыслополагания.

Что означает слово «смысл» в контексте этого определения? Я понимаю его не в соответствии с разведением понятий «значение» и «смысл», которое сложилось в XX веке, и не в плане придания особого звучания этому слову, когда под осмысленностью понимают причастность некоему высшему, выходящему за рамки повседневности смыслу. Напротив, «смысл» для меня — понятие самое обыденное и вместе с тем универсальное. Смысл — это та среда, в которую погружено наше сознание; осмысленность — это все то, с чем «работает» наше сознание и что составляет его содержание. Если так, то стремление к осмысленности — наиболее фундаментальное стремление человека. Без этого нет нашего сознания, а значит, нет и нас.

Что такое «картина мира» и какое отношение это понятие имеет к типологии культур? Если понимать под «миром» универсум, все то, с чем может иметь дело наше сознание, то картина мира — это полотно осмысленности, в пределах которого оно движется. Из этого определения вытекает отношение понятия «картина мира», как оно по-

¹ Член-корреспондент РАН, заместитель директора Института философии РАН (Москва), заместитель главного редактора «Философского журнала», доктор философских наук, профессор.

А. В. Смирнов¹

ТИПОЛОГИЯ КУЛЬТУР И КАРТИНА МИРА

нимается здесь, к принятому в философии и лингвистике его употреблению.

Как правило, говорят о языковой картине мира и о научной картине мира. Под первой понимают то структурирование мира, которое предзадано сознанию человека его родным языком, прежде всего — арсеналом формальных средств данного языка. В этом, наиболее принятом толковании понятие «языковая картина мира» восходит к идеям Гумбольдта и гипотезе Сепира–Уорфа. Под научной картиной мира понимают совокупность научных теорий, взятых в их мировоззренческом аспекте и определяющих в массовом сознании наиболее общие представления об устройстве мира. Научная картина мира — это не сама наука, а лишь то представление о выводах науки, которое сложилось в сознании людей и носит более или менее популярный характер.

Различие между языковой и научной картинами мира, лежащее на поверхности и бросающееся в глаза, заключается в том, что первая стихийна, тогда как вторая от-refлектирована. Ведь родной язык невозможно выбрать и невозможно сменить: языковая картина мира, формируемая в сознании носителя языка, предзадана ему. Исходным постулатом современной лингвистики служит представление о языке как о естественном феномене, подчиняющемся естественным (а значит, объективным, не зависящим от наших волевых усилий) законам, и в данном отношении это представление оправдано. В отличие от этого, наука как источник научной картины мира не предзадана ни обществу, ни индивиду; ни как таковая, ни в ее конкретном варианте.

Если владение языком служит критерием принадлежности к человеческому роду, то наличие науки в обществе или причастность к ней индивида не играет такой роли. Далее, научная картина мира, если она вообще имеется, может кардинально измениться на протяжении одного по-

коления; языковая картина мира, хотя и модифицируется с развитием языка, не претерпевает столь радикальных трансформаций при жизни одного человека. В отличие от языковой, научная картина мира формируется благодаря сознательным усилиям и общества в целом, которое решает, что наука нужна для него, и научного сообщества, которое производит научные знания, и сообщества популяризаторов, ответственных за «растекание» этих знаний по слоям общества, и каждого отдельного индивида, который с большей или меньшей готовностью впитывает их и тем самым формирует собственную научную картину мира.

То, о чем я буду говорить здесь, близко к такому пониманию термина «картина мира», хотя и не совпадает с ним полностью. Основное отличие заключается в том, что разделение и соотношение двух уровней (стихийно-языкового и теоретически-отрафлексированного), а также сами эти уровни будут интересовать меня в аспекте смыслополагания. Главным станет вопрос о том, каким образом фундаментальное (обще)человеческое стремление к осмысленности реализуется на этих двух уровнях построения целостного полотна осмысленности — стихийном, предзаданном человеку и отрафлексированном, созданном благодаря его сознательному и целенаправленному усилию и подчиненном логическому упорядочиванию. Первый уровень будем называть языковым, второй — логико-философским, поскольку философское понимание целостности мира и фундаментальных принципов его устройства лежит в основе отрафлексированной картины мира.

Осмысленность означает связность. Это положение — ключевое для нашего дальнейшего движения. Связность непосредственно связана с единством. Конечно, «единство» — очень неопределенное и потому богатое понятие: единство можно мыслить совершенно по-разному, и нам еще предстоит столкнуться с этим. Понятия связности и единства вкупе, как мне представляется, хорошо передают исходное, интуитивное представление человека о мире. Я бы сказал, что для человека характерно стремление к формированию полотна осмысленности мира как связанного и единого. В глубине души, в глубине нашего существа мы стремимся представить мир как монистичный.

В каком смысле? Не в том, конечно, что каждое утро, вставая с постели и нащупывая тапочки, формулируем для себя эту идею как задание на сегодня. Дело в другом. Мы ощущаем, что не можем представить мир расколотым на не сообщающиеся части, на никак не связанные одна с другой области. Это верно и для временного, и для пространственного аспектов. Не может быть, что зеленое сегодня станет красным завтра, как не может быть, что в другой части мира вещи будут падать вверх, а не вниз. Я намеренно привожу наивные примеры; читатель легко может выстроить более сложные. Но именно наивные, наименее обдуманные представления показывают фундаментальность предчувствования осмысленности как связности и единства мира.

И открыв для себя однажды, что уличное движение бывает не только правосторонним, но и левосторонним, то есть столкнувшись с существенными различиями в устройстве законов, управляющих поведением мира, мы поспешим интерпретировать такие различия не как принципиально несводимые и раскалывающие мир на изначально разным образом устроенные части, а напротив, как варианты некоего инварианта, не противоречащие, невзирая на все различия между ними, глубинному единству мира. Даже говоря об эволюции Вселенной и, соответственно, физических законов, ею управляющих, мы представляем этот процесс как закономерный, устанавливая для себя единство и связность его частей. Иначе — бессмыслица кафкианского типа, где может происходить все;

иначе — «зона» Стругацких–Тарковского, которую, в самом деле, и представить-то невозможно, поскольку она отрицает всякую связность и всякое единство.

Итак, при всем своем разно- и многообразии мир ведет себя неким устойчивым образом, и эта устойчивость предчувствуется нами как связность и единство полотна осмысленности мира, которое мы и называем «картиной мира». Такова интенция. Каков же результат, достигаемый на двух уровнях ее осуществления, предзаданном нам и складывающемся стихийно — и целенаправленно создаваемом, логически упорядоченном, и отрафлексированном, то есть на языковом и логико-философском уровнях, примерно соотносимых с тем, что называют языковой и научной картинами мира?

Прежде чем отвечать на этот вопрос, определим объект исследования. Я буду говорить о двух крупных культурных ареалах — о Западе и арабском мире. Насколько выводы, сделанные на основе арабского материала, приложимы к родственному семитским языкам и основанном на них культурам, прежде всего к ивриту и еврейской культуре, остается открытым вопросом. Распространима ли сама методология рассуждения (а не просто его выводы) на другие языки и культуры за пределами названных двух, составляет куда больший вопрос. Я не буду далее специально оговаривать это ограничение: формулируя общие утверждения, я делаю их только для указанных двух языково-культурных ареалов.

Начнем с языкового уровня. Язык предлагает нам не монистичную (построенную по принципу единого начала), а сегментированную картину мира. Я имею в виду тот фундаментальный важный факт, что язык осуществляет *категориальное структурирование мира*. В нашем распоряжении имеются категории имени (существительного, прилагательного), глагола, наречия, числительного и др.

Mutatis mutandis это справедливо для арабского или иврита, как и для русского, английского, греческого и прочих европейских языков. Верно, что система категорий не во всех языках одинакова, однако она, во-первых, приблизительно совпадает, а во-вторых, непременно присутствует. Это значит, что язык сегментирует мир, разрезая его на *несообщающиеся* части. Имя существительное ни при каких условиях не может превратиться в глагол. Иначе говоря, имя не может занять то место, которое в высказывании занимает глагол, тогда как оно может занять место другого имени.

При замене одного имени на другое мы получаем осмысленную, хотя, может быть, ложную фразу; при замене имени на глагол или наоборот мы получаем не ложную и не истинную, а бессмысленную фразу. *I walk up the drive* и *I walk up the lane* равно осмысленны, хотя могут быть не равно истинны; но из двух фраз *I drive a car* и *I lane a car* только первая осмысленна. Это фундаментальной важности свойство языка отражает тот факт, что вещи-субстанции действуют, но сами не являются действиями; и, напротив, действия, наблюдаемые в мире, не являются вещами-субстанциями. То же относится и к прочим категориям.

Обратим внимание на Аристотелеву систему десяти логических категорий. Их смысл в том, что они устанавливают, во-первых, субъект-предикатное разделение; во-вторых, разделение между девятью категориями, которые могут служить предикатами, то есть сказываться о субъекте. И, наконец, в-третьих, эти категории не сводятся, как говорит Аристотель, в единое понятие, они не имеют рода, сами будучи родами бытия.

Первое и третье обстоятельство заинтересуют нас чуть позже, а сейчас обратим внимание на второе. Категориальное деление, подчеркнутое Аристотелем, фиксирует сегментированность мира, его разрезанность на дольки,

разделенные перегородками, которые непроницаемы для того, что находится внутри такого сегмента. Представитель каждой категории принадлежит исключительно ей, без всякой надежды найти прямой контакт с представителем другой категории, поскольку смысл категориального деления — именно в том, чтобы обнаружить нередуцируемые различия между классами слов. Вот почему какое-либо прямое приравнивание категорий невозможно по самой их сути. Нет возможности приравнять разные категории и через что-то общее для всех них: категории — высшие роды, над ними нет никакого объединяющего их рода.

Итак, категориальное деление является фактом. И в данном случае не имеет значения, насколько конкретный вид категориальной системы привязан к конкретному языку; важно лишь, что категориальное членение в принципе имеет место.

Взятый изолированно, этот факт должен свидетельствовать, что на языковом уровне мы не достигаем истинной цели создать связанное полотно осмысленности мира. Язык лишь по видимости служит инструментом связанного описания мира; на деле он описывает мир, выделяя в нем несводимые один к другому аспекты: аспект действия; аспект субстанциальности; аспект числа и т. п.

Обратим теперь внимание на третье обстоятельство. Все категории, сегментирующие мир, являются родами бытия, а значит, говорят о чем-то едином. В самом деле, единство бытия служит настолько глубоким философским убеждением, что оно редко проговаривается. Представление о единстве бытия отражает наше фундаментальное стремление к связанному осмыслению мира, эту интенцию нашего сознания. Но, как видим, такое стремление не может быть реализовано — постольку, поскольку категории несводимы в нечто единое, а различия между ними нередуцируемы.

Это обстоятельство, открытое Аристотелем, сохраняет свою значимость и за пределами западной мыслительной традиции. Арабский язык предполагает несколько иную систему категорий, нежели созданная Стагиритом, — но он ее, тем не менее, предполагает, с теми же последствиями для построения связанной картины мира, что были выяснены, и это самое главное. Для рассматриваемых культурно-языковых ареалов категориальная сегментация мира и вытекающая из нее бессвязность полотна языкового осмысления мира служат несомненным фактом.

Язык — теоретическая конструкция; в реальности мы всегда имеем дело не с языком, а с речью. *Связная речь* — это речь сказывающая; а сказывание — это формирование субъект-предикатных конструкций. Иначе говоря, связанная речь — это последовательность связанных предложений, а связанное предложение — такое, в котором есть подлежащее и сказуемое, или, если использовать логические термины, субъект и предикат. Я не говорю, что связанная речь исчерпывается этим; я говорю, что без этого нет связанной речи.

Вот где решение проблемы сегментированности мира, которую мы замечаем в языке: речь связывает сами по себе бессвязные сегменты-категории, и такое связывание — это построение субъект-предикатных конструкций. Предикация — узловой пункт; она служит установлению монизма картины мира.

Каким же образом? Пришло время обратить внимание на первое из обстоятельств, отмеченных при рассмотрении Аристотелевой системы категорий.

Оказывается, десять категорий неравноправны; они имеют разный вес. Лишь одна из них — то, о чем сказывается; остальные — то, что сказывается. Так разрешается затруднение: монизм мира — это монизм субъекта, подлежащего. То, о чем мы говорим, *едино*. Единое не в том,

конечно, смысле, что это нечто одно; едино не арифметически. Едино именно в том смысле, какой подсказан Аристотелевой категориальной системой: едино потому, что все, о чем мы можем говорить и что служит подлежащим в предложениях нашей связанной речи, принадлежит одной категории — той, что мы называем «субстанция».

Высказанное утверждение о разрешении проблемы монизма мира благодаря открытию предикационного механизма, преодолевающего категориальную множественность и сегментированность, — это утверждение слишком оптимистично, чтобы быть верным. Так предполагается, так должно быть; и традиционная логика, созданная Аристотелем, основывается на этом предположении. Сделаем вид, будто и мы согласны с этим, оставив в стороне очевидный вопрос, заданный еще в античности: как может быть, что в субъекте собираются предикаты, *разнородные* по отношению друг к другу и *инородные* по отношению к самому субъекту? Как получается, что разнородность и инородность, зафиксированные и настойчиво подчеркнутые категориальным делением, вдруг становятся неважными, коль скоро мы решаем, что девять категорий-акциденций — лишь характеристики единственной категории, составляющей «что» мира, категории, в которой вся эта разнородность как будто преодолевается, становясь не более чем аспектом, описанием субстанции? Я подчеркиваю, что затруднение это — принципиальное; однако мы не будем здесь развивать эту мысль.

Вместо этого обратим внимание вот на что. Язык дает возможность построить высказывания, в которых подлежащим будет вовсе не вещь-субстанция, а процесс. Например, я могу сказать: «прибытие поезда откладывается», «введение конвертируемости рубля невозможно по причине кризиса». «Прибытие», «введение» и тому подобные слова, обозначающие *процессы*, являются с точки зрения языка настоящими подлежащими и играют эту роль ничуть не хуже, чем ее сыграли бы «поезд» или «рубль». Но в отличие от «поезда» и «рубля», «прибытие» и «введение» — не субстанции. С точки зрения Аристотелевой логики это означает, что они не могут быть *настоящими* подлежащими, то есть не могут выполнять функцию субъекта—носителя предикатов. На эту роль подходит только субстанция, и никакая другая категория, — говорит нам Аристотель.

Налицо конфликт между возможностями, предоставляемыми языком, и их реализацией в той картине мира, которую мы, следуя за аристотелевской мыслью, приняли выстраивать, стремясь к ее монизации. Логически верная, подчиненная рефлексии и претендующая на научную точность картина мира *беднее*, нежели та, которой мы обладаем на языковом уровне, причем беднее не в каком-нибудь второстепенном аспекте, а именно *логически*. Как раз на логическую точность претендует научная картина мира — но эта точность достигается только за счет урезания логических возможностей, предоставленных на уровне языковой картины мира.

Я подчеркиваю слово «логический», и цель дальнейшего рассуждения — продемонстрировать его оправданность. Верно, что оно употреблено сейчас, так сказать, авансом; но это важно сделать, чтобы показать, насколько *не* совпадает выстраиваемая здесь позиция с общепринятой. Ведь логик или философ языка, да что там — любой студент скажет: языковые формы выражения избыточны в сравнении с логически правильными. Сказать «вечерняя звезда» и «утренняя звезда» значит указать на один и тот же объект, но выразить это разными словами; смысл различен, значение — одно и то же. Сказать «прибытие поезда откладывается» и «поезд прибывает позже» значит указать на одно и то же событие. Естественный язык просто-напросто слишком богат, скажет логик.

Пестрящее обилие языковых форм предстает как досадная помеха, мешающая выбрать единственно правильную форму, — ту, что соответствует подлинному устройству мира. А мир устроен как собрание вещей-субстанций, обладающих качествами и распределенных в пространстве и времени. Именно поэтому логически правильным будет субъект-предикатное высказывание, в котором подлежащее представлено именем существительным, указывающим на субстанцию («поезд»), а вовсе не на процесс («прибытие»). Мы можем придумать много фраз, синонимичных высказыванию «прибытие поезда откладывается», и их количество будет ограничено лишь нашей фантазией и богатством языка.

Более того, мы можем высказать эти фразы не на одном, а на разных языках. И все это многообразие языковых представлений избыточно в том смысле, что подлинность мира представлена одной-единственной фразой («поезд прибывает позже»). Логически правильная форма сводит к единству не только разнообразие выражений одного языка, но и межязыковое многообразие, а значит, служит основанием для межязыкового перевода. Остается лишь нащупать эту глубинную структуру, чтобы понять, к чему сводить многообразие поверхностных структур.

Этот стремительный бросок от Аристотеля к Н. Хомскому спрямил многие изгибы, но не искажил главного: для западной мысли характерна *субстанциальная картина мира*. Мир предстает здесь как совокупность вещей-субстанций. Именно так понятия вещи составляют «что» мира и обосновывают его единство, тогда как разнообразие и многоцветие мира, его «как» представлено свойствами, качествами, отношениями между этими вещами. На этой основе выстроена аристотелевская физика, объяснявшая в античности и Средневековье строение мироздания; от этой основы не отказалась и нововременная наука.

Конечно, мы не можем не видеть, что вещи, понятия как субстанции, действуют или описываются числовыми параметрами; но мы замечаем это после того, как установили примат субстанциальности. Я хочу сказать, что многое в мире не будет укладываться — либо вовсе, либо без существенных искажений — в субстанциальную картину мира, однако это не заставит нас отказаться от нее и от соответствующей ей логики. Математика, изобретенная греками и развитая западной традицией, *не* стоит на фундаменте логики. Это служит помехой ее логическому осмыслению, не дает схватить ее единство (хотя совершенно не мешает ей развиваться), — но не приводит к отказу от оснований субстанциальной картины мира и к созданию полноценной логики, которая могла бы стать фундаментом математики.

Другой пример. Камнем преткновения для западной философии всегда служило осмысление процесса. Процессуальность не укладывается в субстанциальную картину мира, поскольку не может быть адекватно схвачена в ней. Дело в том, что истинность в субстанциальной картине мира связывается с вневременным состоянием вещи, с ее абсолютной вынесенностью из потока изменений. Западная философия потому и остается лишь рядом примечаний на полях сочинений Платона, что им выражено это понимание, составившее фундамент всего гигантского здания не только философии, но и, шире, мыслительной традиции Запада.

Погруженное в поток времени изменяется, а значит, не тождественно самому себе, то есть неистинно, следовательно, не может служить субъектом в субъект-предикатных конструкциях, описывающих подлинность мира (вспомним закон тождества), а значит, исключено из связной научной речи. Это — аксиома, задающая дихотомию временного-вневременного как изменчивого-по-

стоянного, неистинного-истинного, чувственного-разумно-непостижимого.

Раз так, процесс, протекающий во времени, просто не может быть причастен истинности, он не может быть схвачен через такое понимание истины. А потому мы либо вслед за Аристотелем сведем процесс к фиксации отдельных состояний вещи, не меняя субстанциальную картину мира, где становление превратится в загадочный перескок от потенциальности, представляющей собой одну вещь-субстанцию, к актуальности, являющейся фактически другой вещь-субстанцией; либо вслед за Делезом, толкующим в своей «Логике смысла» стоиков, признаем иррациональность процесса и намеренно пойдём по пути его *бессвязного* описания.

Подведем итог сказанному. Язык не дает возможность построить связную картину мира, поскольку, во-первых, фактом категориального деления фиксирует сегментированность мира; а во-вторых, закрепляет эту сегментированность тем, что позволяет использовать в речи едва ли не любую из категорий в качестве подлежащего. Решительный шаг к связности совершается в философской логике, которая пробивается к монистическому видению мира через утверждение о том, что лишь одна из категорий представляет «что» мира и служит подлинным субъектом субъект-предикатных конструкций.

Различение двух способов построения картины мира — стихийно-языкового и отрефлектированного — это различение плюрально-сегментированного и монистического видения мира. Но вот что важно заметить: переход от плюральности к монизму происходит за счет ужимания много- и разнообразия возможностей, предоставленных нам на языковом уровне, и отсечения всех вариантов построения осмысленной картины мира в пользу единственного, избираемого в качестве истинного. А истина *едина*, как один мир, поэтому такое ужимание трактуется как благотворное избавление от размытости языковой стихии в пользу твердости и четкости научного познания, руководствующегося только интересами истины.

Здесь — поворотный пункт нашего рассуждения. Это связано вот с чем: ужимание языкового многообразия в пользу субстанциально-логического монизма следует составлять *не* как переход от неопределенно-размытого состояния к ясно-фиксированному. Напротив, его приходится трактовать как *урезание* возможностей осмысления, представленных на уровне языка и исчезающих на уровне логически-выстроенной монистической картины мира.

Этот момент очень важен, поэтому хочу остановиться на нем. Речь идет об урезании *логических* возможностей. Это значит, что построить логически-связную монистическую картину мира можно *разными* способами, а отнюдь не единственным, представленным опытом создания субстанциальной картины мира. Собственно, это должно было бы быть довольно очевидным, поскольку, во-первых, на такую возможность недвусмысленно намекает язык; а во-вторых, субстанциальная картина мира неспособна исчерпать мир и оставляет за своими границами то, что не может быть в ней осмыслено (два примера были приведены выше). Альтернативная картина мира, таким образом, не просто возможна (подсказка языка), но и необходима (неисчерпанность мира в субстанциальной картине мира).

Помимо логических возможности и необходимости, отметим и настойчивые попытки западной мысли отказаться от субстанциализма и выстроить альтернативное видение мира. Учения такого типа называют по-разному, в том числе и «философия процесса». Я имею в виду прежде всего построения А. Бергсона и А. Н. Уайтхеда. Обратим, однако, внимание вот на что: несмотря на как будто радикальный разрыв этих мыслителей со всей

предшествующей западной традицией, он остается скорее декларацией, поскольку не меняет наиболее фундаментального факта: дихотомии «бытие-становление» как задающей различие вневременного и временного, а значит, неизменного и меняющегося.

«Философия процесса» переустанавливает акценты, не вторгаясь в эту схему по существу, и, по большому счету, пытается лишь убедить нас в том, что истину надо связывать с временным, а не вневременным. Явно незначительный успех в философии (отсутствие сильной школы и существенной разработки этих идей) — и серьезный отклик в научной мысли XX века: популярность идей эволюции и коэволюции, историчности, процессуальности.

Наблюдается разрыв между очевидной потребностью в новой, несубстанциальной картине мира и ее явно недостаточной выстроенностью. Трудность здесь в том, что необходимо сменить самый глубинный фундамент, — а сделать это сложнее всего. Прибавим к этому наблюдавшееся до сих пор отсутствие сведений о реальном опыте построения иной, несубстанциальной картины мира. Смысл моего рассуждения — в том, чтобы эту лакуну восполнить.

Прежде чем приступить к этому, отмечу одно обстоятельство. Целенаправленно построенная на началах философской логики, созданная для того, чтобы соткать единое полотно осмысленности, субстанциальная картина мира в принципе не справляется с этой задачей. Вероятно, того же можно ожидать и от альтернативной картины мира: она также будет упускать определенные аспекты мира, в том числе и те, что удачно схвачены субстанциальной картиной мира. В этом смысле язык более универсален, чем логико-философская картина мира: он содержит в себе намек на разные варианты построения монистических картин, ни одна из которых не может вместить все аспекты мира.

Такие логико-философские картины альтернативны и именно поэтому множественны. Оказывается, что логико-философская картина мира культурно зависима, тогда как языковая картина мира универсальна, — вывод, который покажется парадоксальным сознанию, привыкшему связывать универсальность с наукой, а культурную специфику — с языком.

Картина мира, альтернативная субстанциальной, развита классическим арабским мышлением. Она построена на интуиции процесса, поэтому я называю ее *процессуальной картиной мира*. Рассмотрим ее на стихийно-языковом и логико-философском (отрелефированном) уровнях.

Арабский язык предлагает своему носителю категориальное членение мира и в этом смысле не отличается от русского и других европейских языков. Система категорий имеет свои особенности, но они для нас в данном случае не важны. Отметим только, что в арабском есть категория, называемая *масдар* — буквенный «исток». В русском ей приблизительно соответствует отглагольное существительное (например, «хождение», «сидение», «говорение»), в английском — герундий. Рассмотренный в составе формальных средств арабского языка *масдар* не обнаруживает существенных особенностей, разительно отличающих эту категорию от тех, что встречаются в европейских языках. Мне важно подчеркнуть это, поскольку *масдар* как раз и выражает *процесс* — то, что лежит в основании арабской языковой и логико-философской картин мира.

Связь языка и мышления — один из излюбленных вопросов прошедшего века, и коль скоро мы говорим о соотношении языковой и научно-отрелефированной, целенаправленно выстроенной логически упорядоченным мышлением картин мира, этот вопрос не мог не возникнуть у читателя. Вот почему я хочу еще раз отметить, что

арабский язык как таковой, то есть как именно язык, не обнаруживает в себе ничего, что с необходимостью предполагало бы процессуальную, а не субстанциальную картину мира. Более того, с точки зрения своих формальных средств этот язык не обнаруживает даже сколько-нибудь заметной склонности к формированию процессуальной картины мира.

Такая склонность обнаруживается не в арабском языке, а в речи на арабском языке. Это вещи, конечно, связанные, но вместе с тем совершенно различные, и различие это имеет прямое отношение к мышлению. Обычная речь спонтанна: мы ведь не можем сказать, что имеется некий сознательно применяемый нами механизм по формированию нашей речи, который был бы отличен от самой речи, каким служит, к примеру, перо для письма. И тем не менее некий «механизм», несомненно, действует, поскольку «на выходе» мы имеем то, чего не имеем «на входе»: в речи на арабском языке обнаруживается ярко выраженная склонность к процессуальному осмыслению мира, отсутствующая в арабском языке.

В самом общем виде это выражается в том, что *отглагольная лексика* в хорошем (то есть созданном природой носителем) арабском тексте составляет неизмеримо более значительную долю, чем в тексте на русском, английском или французском языках. Под отглагольной лексикой подразумевается *масдар* «исток» (≈отглагольное существительное), *'исм фа'ил* «имя действителя» (≈действительное причастие) и *'исм маф'ул* «имя претерпевающего» (≈страдательное причастие), как эти категории именуется арабской грамматикой. Я указываю в скобках условное соответствие терминам русской грамматики только для ориентира, вовсе не предполагая их эквивалентность; как увидим, эквивалентность-то как раз отсутствует.

Наблюдение о преобладании отглагольной лексики в арабском тексте принадлежит не мне, а моему учителю, выдающемуся арабисту В. С. Сегало. В ходе обучения арабскому, а затем в процессе устной и письменной переводческой работы мне не раз приходилось убеждаться в точности этого наблюдения и, более того, в его практической пользе (оно помогает правильно понимать текст). Арабисты, с которыми я обсуждал этот вопрос, не выдвигали возражений, и я думаю, что статистическая обработка текстов на арабском и каком-либо из европейских языков выявит уверенные числовые закономерности, подтверждающие это.

Рискну предположить, что львиная доля стандартных «корявостей» русско-арабского перевода, стабильно наблюдаемых у студентов и начинающих (или плохих) переводчиков, объясняется простой вещью: носитель русского языка неосознанно пытается воссоздать на арабском языке *естественную* для него субстанциальную картину мира, используя пласт неотглагольной лексики и строя фразы соответствующим образом. Корявость таких переводов — это не неправильность (они могут быть абсолютно правильными с точки зрения грамматики и, следовательно, понятными), а их несоответствие процессуальной картине мира, предполагаемой арабской языковой привычкой (то есть привычкой к построению речи).

Более того, я думаю (да простят меня иранцы), что в классические времена великолепно писавшие по-арабски иранцы, не просто включенные в традицию классической арабоязычной науки, но и в значительной мере создавшие ее, строили свои тексты не так, как их строили арабы, и это «не так» объясняется контрастом субстанциальной и процессуальной картин мира, характерных для носителей персидского и арабского языков. Эта особенность текстов, созданных иранцами, безошибочно чувствуется при арабско-русском переводе: как бы ни были они

сложны, эти тексты обычно гладко укладываются в естественный строй русского языка, в отличие от арабских, требующих отказа либо от гладкости русского языка ради адекватной передачи их строя (я имею в виду процессуальность), либо от попытки отразить процессуальность ради гладкости русского перевода.

Итак, отглагольная лексика преобладает в арабском тексте. Но это означает не только ее изобилие, то есть не просто перераспределение пропорций в ее пользу за счет снижения частотности лексики других категорий. Это было бы слишком просто. Говоря о преобладании отглагольной лексики, я подразумеваю также и то, что она замещает лексику других категорий. Это *замещение* представляет собой куда более значительное явление, нежели простое количественное *вытеснение* других категорий.

Повторюсь: ни замещение, ни вытеснение не означают, что замещаемые и вытесняемые категории исчезают из языка. Вовсе нет. Я говорю только о речи, но не о языке. Рассматривая арабский язык, мы не смогли бы заметить обе эти крайне важные закономерности, замещение и вытеснение. Дело не в языке и его формальных средствах, а в том «механизме», который формирует речь. Эта область ускользает из виду в рассуждениях вроде тех, на которых построена гипотеза Сепира–Уорфа. Отсюда и неустраиваемая шаткость утверждений о зависимости мышления от языка, равно как и необедительность противоположной позиции. А дело в том, что напрямую язык и мышление соотносить нельзя, несмотря на многочисленные свидетельства их взаимной согласованности; можно и нужно говорить о соотношении речи и мышления. А речь — это не язык; речь — это язык + механизм порождения связной речи.

Слово «связность» здесь — ключевое; именно связностью речь отличается от языка. Можно было бы сказать, перефразируя известное выражение, что в речи нет ничего, чего не было бы в языке, кроме связности. В tomto и вопрос, как возникает связность и откуда она берется; но прежде того — *что такое связность*. Лингвистика не отвечает на этот вопрос; она изучает в лучшем случае следы связности, которые обнаруживает как синтаксис предложений. Не отвечает на него и философия, погруженная в рассмотрение языка, а не речи; речь если и становится предметом анализа, то скорее в своих маргинальных проявлениях, а не в этом узлом, центральном пункте — в вопросе о связности.

Вернемся к замещению. В арабской речи два из трех представителей отглагольной лексики — имя действительного и масдар — замещают глагол. Не буду утверждать, что этот список полон; однако об этих двух типах замещения можно говорить уверенно.

Первый тип замещения заключается в том, что *'исм фа'ил* «имя действительного» употребляется вместо *фи'л* «глагола». Это замещение встречается повсеместно в устной и письменной речи, оно характерно и для классического арабского языка, и для современных разговорных диалектов. Сохраняя свою устойчивость на протяжении почти полутора тысяч лет и пережив естественную эволюцию языка (я имею в виду современные диалекты, далеко отошедшие от классического арабского), этот тип замещения доказал свою неслучайность.

Он, конечно, указывает на механизм завязывания речи, обеспечивающий ее связность, и мы попытаемся ниже осветить эти следствия. Но прежде надо сказать, в чем он заключается. Его суть проста: там, где мы употребили бы глагол, арабоязычный оратор употребит имя действительного. Например, уходя утром на работу и прощаясь с домашними, мы говорим по-русски: «я ушел», — а по-арабски: *'ана захиб*. Когда нас кто-то настойчиво зовет, мы отвечаем: «иду!», — а по-арабски скажем: *джа'и* (или в полной

литературной форме: *'ана джа'ин*). И так далее: арабист легко умножит подобные примеры.

В чем же разница между русскими и арабскими фразами? На первый взгляд, она невелика: вместо глагола в арабской фразе употреблено то, что арабская грамматика называет «имя действительного». Этот факт будет расценен лингвистом в большинстве случаев (если не всегда) как свидетельство склонности носителей арабского языка выбирать одну из языковых форм вместо другой. Ведь все дело в том, что по-арабски можно употребить и глагол. Мы могли бы перевести эти фразы на арабский слово в слово, используя словарные эквиваленты для местоимения и двух глаголов. Грамматика это позволяет, и такие фразы не являются неправильными. Арабский язык, таким образом, позволяет сказать ровно то же, что сказано по-русски, и если в арабской речи эта форма замещается другой (не глагольной), то это свидетельствует лишь о *случайных* с точки зрения лингвистики предпочтениях носителей языка.

Но давайте приглядимся повнимательнее к тому, что сказано по-арабски. Мы так и не перевели эти две фразы на русский; попробуем же понять, что сказано в этих арабских фразах буквально.

Что может быть проще буквального перевода? Вопрос риторический: открой словарь да подставь эквиваленты. Однако я утверждаю, что фразы *'ана захиб* и *'ана джа'ин* и им подобные *непереводимы на русский язык*.

Почему? Это вытекает из простого наблюдения: *захиб* и *джа'ин* являются именами действительного для глаголов *захаб* «уходить» и *джа'а* «приходить», а в арабском имя действительного, равно как и имя претерпевающего, не указывают на время ни прямо, ни косвенно, поскольку не указывают на совершенность или несовершенность действия. Словарь скажет нам, что арабскому имени действительного соответствует в русском действительное причастие — но это не так. «Уходящий» альтернативно «ушедший»: одно по импликации указывает на настоящее, другое — на прошедшее, и это верно для любого причастия, действительного или страдательного. Именно указания на время, ни прямого, ни по импликации нет в арабских именах действительного и претерпевающего. Причастия в русском языке «принадлежат» глаголу, а в арабском — масдару, и разница здесь все та же: масдар, в отличие от глагола, не указывает на время.

Непереводимость этих (и им подобных) фраз заключается, следовательно, вот в чем: эти арабские фразы не указывают на время. В русском языке мы не можем построить «эквивалентную» фразу, которая не указывала бы на время. В английском указание на время будет встроено в связку; так же и во французском.

Подчеркну еще раз: арабский язык позволяет (то есть обладает для этого достаточными формальными средствами) выстроить речь так, чтобы указание на время имело. В самом деле, если арабоязычному оратору надо указать на время, он без труда построит естественную фразу на арабском языке, в которой такое указание будет содержаться. Но если такой специально выраженной потребности нет, указание на время исчезнет, — и это позволит арабским языком, хотя не допускается русским, английским или французским.

Мы можем теперь дополнить наши наблюдения о соотношении языка, речи и мышления. Арабский язык не предопределяет использование в арабской речи связных фраз (типа рассмотренных), не указывающих на время, но лишь предоставляет такую возможность. Русский, английский, французский не предоставляют своему носителю такую возможность вовсе. На русском и арабском можно было бы высказываться эквивалентно, поскольку и там и здесь можно строить речь с указанием на время.

Оказывается, однако, что речь носителей арабского языка устроена так, что эквивалентность в принципе отсутствует, если носитель языка не испытывает необходимости в специальном указании на время.

Почему же это так важно? Вот почему: процесс для арабского языкового мышления не связан с изменением. Впрочем, это свойство не только арабского языка: мы легко поймем, о чем идет речь, вспомнив слова вроде «ожидание» или «говорение». Но роль таких слов в русской речи — совсем не такая, как в арабской. В субстанциальной картине мира неизменность и истинность связаны вовсе не с процессами, а с вневременным состоянием вещи-субстанции, которое исключает любую длительность, вынесено за ее пределы. В отличие от этого, процесс — это длительность; но такая длительность, которая не предполагает изменения.

Вот почему арабская речь избегает, где только возможно, указания на время: для завязывания этой речи важно сохранить процессуальность. Связка в арабском — не глагольная, а местоименная, она также не передает значение времени.

Процесс устойчив во времени; протекая во времени, он не изменяется. В этом его отличие от действия: действие, совершаясь, предполагает постоянное изменение. Процесс в арабском выражается масдаром, действие — глаголом. Вот почему отглагольная лексика — масдар и его два «подопечных», имя действителя и имя претерпевающего, — вытесняет лексику других категорий и замещает глаголы: на уровне речевой практики процессуальность доминирует. Процесс — это своего рода устойчивая «стяжка» между действующим и претерпевающим, располагающаяся «между» ними и фиксирующая их связанность.

Рассмотрим замещение второго типа: масдар вместо глагола. Я имею в виду обороты вроде *дарбу-ха 'иййа-ху*. Обычно их переводят, используя глагол: «тот факт, что она ударила его...» Мы могли бы передать арабскую фразу и буквально: «ударание его ею». «Ударание» — процесс, в отличие от действия «ударил». В арабском мы не знаем, сколько длился (или все еще длится) процесс «ударания» и сколько, следовательно, действий «ударания» было совершено, то есть сколько ударов было нанесено: может быть, один, а можем быть, много. В этом смысле русское «ударание» точно передает то, что сказано по-арабски, — но мы так не говорим. А по-английски можно передать то же вполне естественно для этого языка: *Her beating him...*, продолжив и получив нормальное предложение.

Для этого типа замещения контраст между арабским и европейскими языками не абсолютен, он может быть более или менее заметен. Это подтверждает высказанную выше мысль: язык более универсален, чем логико-философская монистическая картина мира, поскольку содержит в себе возможности, избыточные для построения того или иного варианта монистической картины мира и потому урезаемые в ней.

Процессуальность, склонность к которой обнаруживает арабская речь и удобные средства выражения которой предоставляет арабский язык (именно в этом может быть замечен его контраст с европейскими языками), проявляется и на уровне теоретического мышления. Здесь придется сказать об этом очень кратко, пунктиром обозначив только некоторые яркие моменты. Подробную разработку этих вопросов заинтересованный читатель найдет в других моих работах.

Если для мышления, движущегося в рамках субстанциальной картины мира, мир состоит из вещей-субстанций, то для мышления, видящего мир процессуально, он складывается из вещей-процессов. Под словом «вещь»

я понимаю нечто устойчивое, то, о чем можно говорить как о равном себе и истинном. Именно процесс обладает такими характеристиками для классического арабского теоретического мышления. Внимание сосредоточено на исследовании процессуального перехода между двумя сторонами процесса, исходной (инициализирующей) и результирующей; эти две стороны и представлены в языке категориями имени действующего и имени претерпевающего. Так устроено практически все здание ранней, еще не подвергшейся тотальному влиянию греков и потому автотонной мутазилитской мысли, прежде всего в области философии.

Интереснейшие построения, приведшие к созданию атомистической теории времени и пространства, имеют эту архитектуру и только в силу этого оказываются в ней абсолютно логичными — и потому несовместимыми с построениями на аналогичные темы, выполненными в античности в рамках субстанциальной картины мира (я имею в виду аристотелевскую концепцию времени и пространства). На этом же основании стоит физика мутазилитов и их этика. Примеры можно продолжить, выходя за пределы философии и проникая в другие сферы классической арабской культуры. Определяющее влияние процессуальной картины мира обнаруживается во всех ее областях, включая невербальные.

Субстанциальная картина мира плохо справляется с осмыслением процессуальности. Для процессуальной картины мира должно быть верно обратное: в ней должно плохо удаваться отражение субстанций. Я приведу лишь один, но очень яркий пример, подтверждающий это.

Общим местом историко-философской арабистики служит утверждение о том, что арабы, имея в своем распоряжении тексты Платона, не восприняли платоновский идеализм. Они прошли мимо него, как если бы его не было. Пока в науке были позволительны неполиткорректные высказывания, это объясняли философской невосприимчивостью арабов; позже перестали как-либо объяснять, поскольку другой причины просто не видели. Между тем причина проста: платоновский идеализм — это самый фундамент субстанциальной картины мира, и для арабов с их процессуальным мышлением его действительно все равно что не существовало.

В своей знаменитой статье Л. Массиньон красочно описывает отличие арабского мировосприятия от греческого, полагая его прежде всего в отсутствии какого-либо представления об устойчивости вещей и мира в целом. И ученый прав — постольку, поскольку сам он, вслед за греками, ищет и находит устойчивость только как субстанциальную, а с такой устойчивостью у «автотонных исламских философов» (выражение Массиньона) и в самом деле были большие проблемы. Но Массиньон совершенно неправ — постольку, поскольку не видит, что арабское мышление процессуально и обнаруживает устойчивость не в субстанции, а в процессе. Мир устойчив для него как процесс, а не как субстанция.

Пришло время подвести итог. Понимание культуры как способа смыслополагания позволяет дотянуться до наиболее фундаментального пласта — того «механизма», который отвечает за формирование осмысленности, понимаемой прежде всего как связанность и единство. Культуры различны во многих отношениях, едва ли не бесчисленных; однако наиболее фундаментальное различие — в работе этого «механизма». Оно разделяет далеко не все культуры. Мы не испытываем существенных неудобств в том, чтобы говорить о «западной культуре» или «западной мысли».

При всех гигантских различиях во времени и пространстве между тем, что относят к «Западу», единство этого культурного ареала невозможно отрицать. Думается,

его основание — тот фундаментальный механизм смыслополагания, который приводит к формированию субстанциальной картины мира. Точно так же для арабского (возможно, шире — семитского) культурного ареала

его глубинное, фундаментальное единство обеспечивается функционированием механизма смыслополагания, результатом которого становится процессуальная картина мира.