

КУЛЬТУРНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ



Андрей СМИРНОВ

доктор философских наук, член-корреспондент РАН, заведующий сектором философии исламского мира, заместитель директора по информационной политике. Институт философии Российской академии наук. 119991, Российская Федерация, Москва, ул. Волхонка, д. 14, стр. 5; e-mail: islamphil@mail.ru

СУБСТАНЦИАЛЬНАЯ И ПРОЦЕССУАЛЬНАЯ КАРТИНА МИРА

(к вопросу о типологии культур и картин мира)

Предметом исследования в статье выступает вопрос о типологии культур и картин мира. В философской антропологии существует множество способов для сопоставления различных культурных миров. В статье критерием для построения типологии служит способ смыслополагания, путь задания осмысленности. Автору важно понять и показать, как мыслит культура. Формы интеллектуального освоения реальности неизбежно порождают специфические картины мира. Речь идёт не только о научных теориях, но главным образом о том, как в массовом сознании возникают общие представления об устройстве мира.

В статье проводится различие двух уровней освоения реальности стихийно-языкового и теоретически-отрефлексированного. Оба уровня рассматриваются в аспекте смыслополагания. Первый уровень назван языковым, второй – логико-философским. Осмысливание неотторжимо от выявления связности, а связность напрямую соотносится с единством. Именно на основе этих двух понятий кристаллизуется и интуитивное постижение реальности. Это стремление видеть мир не фрагментарным, а целостным является, судя по всему, внутренней антропологической потребностью человека. Мир многообразен, но он обладает устойчивостью.

В статье применяется компаративистский подход к культурам, проводится сопоставление двух крупных культурных ареалов – Запада и арабского мира. Используется герменевтический анализ текстов. Автор оставляет открытым

вопрос о том, насколько выводы, сделанные на основе арабского материала, приложимы к родственным семитским языкам и основанным на них культурам, прежде всего к ивриту и еврейской культуре.

Автор приходит к выводу, что для западной мысли характерна *субстанциальная картина мира*. Мир предстает здесь как совокупность вещей-субстанций. Именно так понятые 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.

Картина мира, альтернативная субстанциальной, по мнению автора, развита классическим арабским мышлением. Она построена на интуиции процесса, поэтому её можно назвать *процессуальной картиной мира*. В статье она рассматривается на стихийно-языковом и логико-философском (отрефлектированном) уровнях. Автор показывает, 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, что и показано на многочисленных примерах.

Ключевые слова: типология культур, картина мира, смыслополагание, языковой уровень, логико-философский (отрефлектированный) уровень, Запад, субстанциальная картина мира, арабская культура, процессуальная картина мира, мышление

Построение любой типологии основывается на нехитрой мысли о том, что объект типологизации обнаруживает как сходства, так и различия. Объяснить, как строится типология культур, можно, объяснив, 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, как способ задания осмысленности.

Что такое «картина мира» и какое отношение это понятие имеет к типологии культур? Если понимать под «миром» универсум, всё 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 понимается 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 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 отрефлектирована. Ведь родной язык невозможно выбрать и невозможно сменить: языковая картина мира, формируемая в сознании носителя языка, предзадана ему. Современная лингвистика подходит к языку как к естественному феномену, подчиняющемуся 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 её 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 коренным образом измениться на протяжении одного поколения; 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 в конечном счете 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 strатам общества, и каждого отдельного индивида, который с большей или меньшей готовностью впитывает их и тем самым формирует собственную научную картину мира.

То, о чём 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-отрефлектированного), а также сами эти уровни будут интересовать меня в аспекте смыслополагания. Главным станет вопрос о том, каким образом фундаментальное (общее) человеческое стремление к осмысленности реализуется на этих двух уровнях построения целостного полотна осмысленности: стихийном, пред-заданном человеку – и отрефлектированном, созданном благодаря

его сознательному и целенаправленному усилию и подчинённому логическому упорядочиванию. Первый уровень будем называть языковым, второй – логико-философским, поскольку философское понимание целостности мира и фундаментальных принципов его устройства лежит в основе отрефлектированной картины мира.

Осмысленность означает связность. Это положение – ключевое для нашего дальнейшего движения. Связность непосредственно связана с единством. Конечно, «единство» — очень неопределённое и потому богатое понятие: единство можно мыслить совершенно по-разному, и нам ещё 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 связного 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 несообщающиеся части, на никак не связанные одна с другой области. Это верно и для временного, и для пространственного аспектов. Не может быть, что зелёное сегодня станет красным завтра (я имею в виду гусеницу на зреющем на ветке моего сада яблоке, а не само яблоко), 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 обдуманые 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 всё; 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 ведёт себя неким устойчивым образом, и эта устойчивость предчувствуется нами как связность и единство полотна осмысленности мира, которое мы и на-

зываем «картиной мира». Такова интенция. Каков же результат, достигаемый на двух уровнях её осуществления, предзаданном нам и складывающемся стихийно – и целенаправленно создаваемом, логически упорядоченном и отрефлектированном, 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 родственным семитским языкам и основанным на них культурам, прежде всего к ивриту и еврейской культуре, остаётся открытым вопросом. Распространяема 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.

Начнём с языкового уровня. Язык предлагает нам не монистичную (построенную по принципу единого начала), а сегментированную картину мира. Я имею в виду тот фундаментальной важности факт, что язык осуществляет *категориальное структурирование мира*. В нашем распоряжении имеются категории имени (существительного, прилагательного, числительного), глагола, наречия 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, третье: эти категории не сводятся, говорит Аристотель, в единое понятие, они не имеют рода, сами будучи родами бытия.

Первое и третье обстоятельства заинтересуют нас чуть позже, а сейчас обратим внимание на второе. Категориальное деление, подчёркнутое Аристотелем, фиксирует сегментированность мира, его разрезанность на дольки, разделённые 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 искомой цели создать связанное полотно осмысленности мира. Язык лишь по-видимости служит инструментом связанного описания мира; на деле он описывает мир, выделяя в нём 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 чём-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 не сводимы 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 её 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 неё бес-связность полотна языкового осмысления мира служат несомненным фактом.

Язык – теоретический конструкт; 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, связная речь – это последовательность связных предложений, а связное предложение – такое, в котором есть подлежащее и сказуемое, или, если использовать логические термины, субъект и предикат. Я не говорю, что связная речь исчерпывается этим; я говорю, что без этого нет связной 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 – узловым пунктом; предикация 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 чём говорится; остальные – то, что говорится. Так разрешается затруднение: монизм мира – это монизм субъекта, подлежащего. То, о чём мы говорим, *едино*. Едино 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 всё, о чём мы можем говорить и что служит подлежащим в предложениях нашей связной 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 даёт 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 её 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, принялись выстраивать, стремясь к её монизации. Логически верная, подчинённая рефлексии и претендующая на научную точность картина мира *беднее*, нежели та, которой мы обладаем на языковом уровне, причём 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 счёт урезания логических возможностей, предоставленных на уровне языковой картины мира.

Я подчёркиваю 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 прибудет 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 распределённых 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 всё это многообразие языковых представлений избыточно в том смысле, что подлинность мира представлена одной-единственной фразой («поезд прибудет позже»). Множество языковых вариантов фраз – и единственная пропозиция. Логически правильная форма сводит к единству не только разнообразие выражений

одного языка, но и межъязыковое многообразие, а значит, служит основанием для межъязыкового перевода. Остаётся 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 исказил главного: для западной мысли характерна *субстанциальная картина мира*. Мир предстаёт здесь как совокупность вещей-субстанций. Именно так понятые 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, понятые 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 неё и от соответствующей ей логики. Математика, изобретённая греками и развитая западной традицией, *не* стоит на фундаменте логики. Это служит помехой её логическому осмыслению, не даёт схватить её 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 её абсолютной вынесенностью из потока изменений. Западная философия потому и остаётся, как сказал Уайтхед, 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. Погружённое 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-постоянного, неистинного-истинного, чувственно-разумнопостижимого. 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 сведём процесс к фиксации от-

дельных состояний вещи, не меняя субстанциальную картину мира, где становление превратится в загадочный перескок от потенциальности, представляющей собой одно состояние вещи-субстанции, к актуальности, являющейся другим её состоянием; либо вслед за Делёзом, толкующим в своей «Логике смысла» стоиков, признаем иррациональность процесса и намеренно пойдём по пути его *бессвязного* описания.

Подведём итог сказанному. Язык не дает возможности 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 различие плюрално-сегментированного и монистического видения мира. Но вот что важно заметить: переход от плюралности к монизму происходит за счёт ужимания много- и разнообразия возможностей, предоставленных нам на языковом уровне, и отсеечения 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 твёрдости и чёткости 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 расценивать *не* как переход от неопределённо-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 нём. Речь идёт 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 остаётся 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. Не столь уж значительный успех в философии (отсутствие сильной школы и существенной разработки этих идей) – и серьёзный отклик в научной мысли двадцатого века: популярность идей эволюции и коэволюции, историчности, процессуальности. Наблюдается разрыв между очевидной потребностью в новой, не-субстанциальной картине мира и её 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, не-субстанциальной 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 определённые 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 намёк 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 более 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 её *процессуальной картиной мира*. Рассмотрим её на стихийно-языковом и логико-философском (отрефлектированном) 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* – букв. «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 картины мира.

Связь языка и мышления – один из излюбленных вопросов прошедшего века. Мы говорим о соотношении языковой и научно-отрефлексированной, целенаправленно выстроенной логически упорядоченным мышлением картины мира, что имеет прямое отношение к этому вопросу. 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 прирождённым 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 действующего» (≈ действительное причастие) и *'исм маф'ул* – «имя претерпевающего» (≈ страдательное причастие), как эти категории именуются арабской грамматикой. Я указываю в скобках условное соответствие терминам русской грамматики только для ориентира, вовсе не предполагая их эквивалентности; как увидим, эквивалентность как раз отсутствует.

Наблюдение о преобладании отглагольной лексики в арабском тексте принадлежит не мне, а моему учителю и другу, выдающемуся арабисту В.С. Сегалю. 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 иранисты), что в классические времена великолепно писавшие по-арабски иранцы, не просто включённые в традицию классической арабоязычной науки, но и в значительной мере создавшие её, 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 либо отказа от гладкости русского языка ради адекватной передачи их строя (я имею в виду процессуальность), либо отказа от попытки отразить процессуальность ради гладкости русского перевода.

Итак, отглагольная лексика преобладает в арабском тексте. Но это означает не только её изобилие, то есть не просто перераспределение пропорций в её пользу за счёт 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 неустраняемая шаткость утверждений о зависимости мышления от языка, равно как и неубедительность противоположной позиции. А дело в том, что напрямую язык и мышление соотносить нельзя, несмотря на многочисленные свидетельства из 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 том-то и вопрос, как возникает связность и откуда она берётся; 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, погружённая в рассмотрение языка, а не речи; речь если и становится предметом анализа, то скорее в своих маргинальных проявлениях, а не в этом узловом, центральном пункте – в вопросе о связности.

Вернёмся к замещению. В арабской речи два из трёх представителей отглагольной лексики – имя действующего лица и масдар – могут замещать 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 действующего лица» 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 полутысяч 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 её связность, и мы попытаемся ниже высветить эти следствия. Но прежде надо сказать, в чём он заключается. Его суть проста: там, где мы употребили бы глагол, арабоязычный оратор употребит имя действующего лица. Например, уходя утром на работу и прощаясь с домашними, мы говорим по-русски: «я ушёл», – а по-арабски: *'ана захиб*. Когда нас кто-то настойчиво зовёт, 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 чём же разница между русскими и арабскими фразами? На первый взгляд, она невелика: вместо глагола в арабской фразе употреблено то, что арабская грамматика называет «имя действующего лица». 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 всё 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 действующего для глаголов *захаба* «уходить» и *джа'а* «приходить», а в арабском имя действующего, равно как и имя претерпевающего, не указывают на время ни прямо, ни косвенно, поскольку не указывают на совершённость или несовершённость действия. Словарь скажет нам, что арабскому имени действующего соответствует в русском действительное причастие – но это не так. «Уходящий» альтернативно «ушедший»: одно 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 действующего и претерпевающего. Причастия в русском языке «принадлежат» глаголу, а в арабском – масдару, и разница здесь всё та же: масдар, в отличие от глагола, не указывает на время.

Непереводимость этих (и им подобных) фраз заключается, следовательно, вот в чём: 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 имелось. 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 допускается 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 использования 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 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 поймём, о чём идет речь, вспомнив слова вроде «хождение» 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 её 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. Связывание субъекта и предиката в арабском совершается не благодаря глагольной связке «быть», а в силу синтаксической связи, именуемой *иснад* (букв. «опирание»): предикат, сказуемое предложения «опирается» на его подлежащее, и благодаря такому «опиранию» (процессу, надо заметить) завязывается смысл фразы – особый смысл, не сводящийся к смыслу отдельных составляющих её слов; так возникает *связность*. Поскольку эта связность возникает не на глагольной основе, она также не передаёт значения 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 действующего 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: «ударяние его ею». «Ударяние» – процесс, в отличие от действия «ударил». В арабском мы не знаем, сколько длился (или все еще длится) процесс «ударяния» и сколько, следовательно, действий «ударяния» было совершено, то есть сколько ударов было нанесено: может быть, один, а может быть, много. В этом смысле русское «ударяние» точно передаёт то, что сказано по-арабски, – но мы так не говорим. А по-англий-

ски 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 придётся сказать об этом очень кратко, пунктиром обозначив только некоторые яркие моменты. Подробную разработку этих вопросов заинтересованный читатель найдёт 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 чём 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 всё здание ранней, ещё не подвергшейся тотальному влиянию греков и потому автохтонной мутазилитской мысли, прежде всего в области философии. Интереснейшие построения, приведшие к созданию атомистической теории времени и пространства, имеют эту архитектонику 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 её 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, по существу не восприняли платоновский идеализм и не сделали его

фундаментом описания мира. В этом смысле 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. Отдельные исключения и здесь подтверждают правило, а не опровергают его: именно Аристотель с его вниманием к движению и к актуальности (т. е. – прислушаемся – к *действенности*) стал основой объяснения мира в тех школах арабомусульманской философии, которые строились на основе греческого наследия. Между тем платоновский идеализм – это самый фундамент субстанциальной картины мира, выражение того типа трансцендирования, который составляет его основу. В своей знаменитой статье Л. Масиньон [15] красочно описывает отличие арабского (точнее, он говорит вообще о «мусульманском») мировосприятия от греческого, полагая его прежде всего в отсутствии какого-либо представления об устойчивости вещей и мира в целом. И Масиньон прав – постольку, поскольку сам он, вслед за греками, ищет и находит устойчивость только как субстанциальную, а такая устойчивость для «автохтонных исламских философов» (выражение Масиньона) и в самом деле не представляла интереса. Но Масиньон 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 связность 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.

Список литературы

1. Автономова Н.С. Познание и перевод: опыты философии языка. М.: РОССПЭН, 2008. 704 с.
2. Арутюнова Н.Д. Типы языковых значений. Оценка. Событие. Факт / Отв. ред. Г.В. Степанов. М.: Наука, 1988. 338 с.
3. Арутюнова Н.Д. Язык и мир человека. 2-е изд., испр. М.: Яз. рус. культуры, 1999. 895 с.
4. Великовский Самарий. В поисках утраченного смысла: очерки литературы трагического гуманизма во Франции. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. 271 с.
5. Веселовский Александр. Избранное: на пути к исторической поэтике. М.: Автокнига, 2010. 688 с.
6. Гиренок Федор. Аутография языка и сознания. М.: Московский гос. индустриальный ун-т, 2010. 243 с.
7. Гумбольдт Вильгельм фон. Язык и философия культуры / Пер. с нем. М.: Прогресс, 1985. 421 с.
8. Дюбуа Ж., Эделин Ф., Клинкаберг Ж.-М. и др. Общая риторика. М.: Прогресс, 1986. 392 с.
9. Звучащие смыслы: альманах / Сост. и отв. ред. С.Я. Левит и др. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2007. 781 с.
10. История арабо-мусульманской философии. Антология / Под ред. А.В. Смирнова. М.: Академический Проект, 2013. 267 с.
11. История арабо-мусульманской философии. Учебник / Под ред. А.В. Смирнова. М.: Академический Проект, 2013. 255 с.
12. История философии: вызовы XXI века / Отв. ред. Н.В. Мотрошилова. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. 368 с.
13. Лингвистический энциклопедический словарь / Гл. ред. В.Н. Ярцева. М.: Большая Рос. энцикл., 2002. 707 с.:ил.
14. Лосев Алексей. Очерки античного символизма и мифологии / Отв. ред., подготовка текста А.А. Тахо-Годи. М.: Академический Проект, 2013. 847 с.
15. Масиньон Л. Методы художественного выражения у мусульманских народов // Арабская средневековая культура и литература: Сборник статей зарубежных учёных. М.: Наука (Главная редакция Восточной литературы), 1978. С. 46–59.
16. Насыров И.Р. Запад и исламский мир в философии истории Заки Валиди Тогана: проблема национальной и культурной идентичности в условиях глобализации // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 1; Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook. № 1. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 61–79.
17. Насыров И.Р. Основания исламского мистицизма: генезис и эволюция / Отв. ред. А.В. Смирнов. М.: Языки славянских культур, 2009. 552 с.
18. Проблемы арабской культуры: Сб. ст.: Памяти И.Ю. Крачковского / Редкол.: И.М. Смилянская (отв. ред) и др. М.: Наука, 1987. 391 с.
19. «Рассыпанное» и «собранное»: стратегии организации смыслового пространства в арабо-мусульманской культуре / Отв. ред. А.В. Смирнов. М.: Языки славянских культур, 2015. 400 с.

20. Россия в архитектуре глобального мира. Цивилизационное измерение / Отв. ред. А.В. Смирнов. М.: Языки славянских культур, 2015. 520 с.

21. Смирнов А.В. Сознание как смыслополагание // Философский журнал. 2014. № 1(12). С. 35–57.

22. Смирнов А.В. Специфика или инаковость? Проблема соотношения знания и веры и логико-смысловая архитектура культуры // Философия и культура. 2009. № 4(16). С. 44–52.

23. Смирнов А.В. Философия перевода и перевод философии // Философский журнал. 2012. № 1(8). С. 40–58.

24. Сулейман Ахмед Абид Ахмед. Человек в арабской культурной традиции и киноискусстве: Дис. ... канд. культурологии. СПб., 2003. 173 с.

25. Фролова Е.А. Арабская философия: прошлое и настоящее. М.: Языки славянских культур, 2010. 464 с.

26. Шпрангер Эдуард. Формы жизни: Гуманитарная психология и этика личности / Пер. А.К. Судакова. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. 400 с.