

## А.В.Смирнов

### **Номинальность и содержательность: почему некритическое исследование «универсалий культуры» грозит заблуждением**

Я не придерживаюсь позиции тех своих коллег, в том числе и авторов статей этого сборника, которые считают, что отличительные черты культуры могут быть адекватно описаны через вычленение некоторого набора фундаментальных понятий, универсальных для данной культуры (и при этом отличающих или, возможно, не отличающих ее от прочих культур) и объясняющих, следовательно, характерные для данной культуры закономерности ее функционирования. И дело не в понятии «адекватность описания», проблематичность которого хорошо известна и неоднократно обсуждалась. Мои сомнения не станут меньше оттого, если одним решительным движением избавиться от неопределенности этого понятия, вложив в него, например, смысл «идеальной адекватности», к которой любая реальная работа востоковеда–историка философии только приближается, никогда ее не достигая. Дело в другом. Дело в *принципиальной* правильности стратегии описания иной культуры через вычленение набора фундаментальных для нее понятий и раскрытие их содержания.

Последнее положение нуждается в уточнении, поскольку страдает неопределенностью, которая угрожает его правильному пониманию. Действительно, если устранить, как было предложено, сомнение в адекватности нашего анализа понятий иной культуры, то какая иная герменевтическая стратегия будет мыслима, кроме описания основных «структурных элементов» культуры, объясняющих ее строение и эволюцию?

Проблема, если воспользоваться предложенной метафорой военного языка, не собственно в стратегии, а в тактике ее осуществления. Эта тактика, однако, такова, что прямо определяет и саму стратегию. Мое сомнение непосредственно связано с избираемой исследователями тактикой.

Чтобы пояснить это, примем еще одно допущение. Будем считать, что сам набор фундаментальных понятий (универсалий) культуры определен правильно. Теперь поле нашего сомнения сузилось настолько, что стало вполне определенным, и мы можем спросить: *чем* определяется успех описания правильно вычлененного набора универсалий?

Напомню: я изначально допустил, что исследователь способен адекватно описать универсалии изучаемой культуры. Это допущение вкупе с только что сделанным (набор универсалий вычленен правильно) превращает мой вопрос в как будто бессмысленный. Если мы правильно вычленили набор универсалий и если

мы способны адекватно их описать, что еще может требоваться для адекватного схватывания иной культуры?

Именно здесь, в этом пункте — суть моего расхождения с «универсалистским» подходом. С моей точки зрения, даже если мы способны преодолеть всю неадекватность описания категорий чужой культуры (или считать ее преодоленной, что в данном случае неважно), если, следовательно, мы достигаем всякой мыслимой адекватности описания адекватно вычлененного набора универсалий, — даже при этом остается принципиальная возможность *неадекватности* нашего описания в обоих означенных моментах.

Но как такое возможно? Как можно предполагать неадекватность — после достижения всякой мыслимой адекватности?

Ответ на этот вопрос очевиден. Высказанный тезис обладает осмысленностью, только если предполагать, что критерии адекватности в двух случаях различны.

В самом деле, суть моей позиции сводится к тому, что стремление к достижению адекватности описания, которое мы наблюдаем среди исследователей инокультурного мышления, хотя и принимает в разных случаях разные формы, тем не менее выстраивает себя в пределах пусть и широких, но все же весьма определенных границ, о преступании которых и не помышляет. Я же, напротив, считаю, что эти границы принципиально не согласуются с задачами исследования инокультурного мышления и что, следовательно, любое выдерживание критериев адекватности в означенных границах *не* удовлетворяет тем критериям, которые выносят себя за их пределы. Вот почему я говорю, что можно достигать идеальной адекватности, принципиально не достигая ее: в первом случае речь идет о традиционно принимаемых критериях, во втором — о предлагаемом мною критерии адекватности.

Следующий шаг в разъяснении моей позиции должен состоять в описании того, что я понимаю под этими границами, в пределах которых строятся традиционные концепции адекватности описания инокультурного мышления и за которые необходимо, с моей точки зрения, выйти, если мы в принципе хотим согласовать свое описание с реалиями изучаемой культуры. Они представлены тем, что обычно называют основаниями рациональности. Это расплывчатое выражение не трудно конкретизировать. Я имею в виду представление об универсальности и общечеловеческом единстве разума, которое не отменяется никакими культурными различиями и никакой культурной спецификой. Вряд ли есть необходимость доказывать, сколь традиционно это представление и насколько оно связано с идеей *единственности* подлинного, истинного отражения мира, которое соответствовало бы сути отражаемых вещей.

Исходя из этого положения, не отмененного и современными теориями построения научного знания, полагают, что *сами* объекты изучаемой культуры могут оказаться по своему смысловому строению весьма отличными от того, что мы

встречаем в собственной культуре или родственных ей, однако, сколь бы ни было велико такое различие (сколь бы, иначе говоря, ни была велика специфика иной культуры), *наше* описание всегда должно быть выстроено на одних и тех же принципах разумности, отвечать одним и тем же критериям рациональности, независимо от того, объект какой именно культуры мы описываем. Даже если мы принимаем известное разделение наук о природе и наук о культуре и остаемся в пределах вторых, это положение сохраняет свою силу: разные объекты разных культур выступают в отношении нашего описания равно как объекты науки, а следовательно, наше описание внутри самого себя, с точки зрения своих принципов, не только может, но и должно быть униформным, должно отвечать одним и тем же принципам очевидности, логической когерентности, непротиворечивости и т.п. — если, конечно, мы стремимся построить подлинно *научное* описание. Такая униформность, с точки зрения традиционного подхода, совершенно не зависит от содержательного разнообразия описываемого материала (инокультурных феноменов). Отмечу, что эта независимость возможна только в одном случае: если униформная подлинно научная методология описания инокультурного содержания (а я, повторю, принимаю допущение о том, что мы обладаем такой методологией) действительно *формальна*, если она, иными словами, в самом деле представляет собой чистую форму, в которую поэтому может укладываться *любое* содержание.

Именно это положение я и ставлю под сомнение. Чем, спрашиваю я, оно обосновано, кроме традиционно принимаемого на веру тезиса об универсальности разума? Может ли это положение быть *доказано*?

Впрочем, возможно, я не могу требовать от своих оппонентов доказательства данного тезиса. Скорее это они могут потребовать от меня его фальсификации, каковую я и обязан представить, если намерен защитить свою позицию. Примем это требование как наиболее щадящее для моих оппонентов и как, наоборот, наиболее строгое для меня.

Так понятой задачей и определяется цель этой статьи. Она состоит в том, чтобы показать, как для одной и той же «универсалии культуры» могут быть выстроены по меньшей мере два равно рационально обоснованных описания, которые не будут противоречить друг другу и между которыми, следовательно, оказывается невозможным выбор на основании собственных, внутренних критериев порождающих их систем рациональности. Если это так, то подход к описанию иной культуры как *только* к описанию набора универсалий оказывается некритическим, поскольку эта позиция подменяет представление о действительной множественности (я веду речь как минимум о двойственности) содержательного раскрытия универсалии представлением о его единственности. Такой некритический подход, воздерживающийся от продумывания самих оснований, позволяющих исследователю *приступать* к анализу «универсалий» чужой культуры, налагает свою печать не только на описание любой из них, но и на формирование того их набора, который, с точки зрения исследователя, необходим и достаточен для объяснения анализируемой культуры. В этой работе мне придется ограничиться первым аспектом проблемы и

не затрагивать второй; но и этого, я думаю, будет довольно для выполнения поставленной задачи.

Я принял предложение участвовать в этом труде хотя и с удовольствием, однако не без колебаний. Мне представлялось, что моя позиция слишком отлична от позиций моих коллег, чтобы допускать какое-либо позитивное участие в труде с таким названием. Моя задача поэтому, к сожалению, неизбежно оказывается негативной: показать и (по возможности) доказать обоснованность своего сомнения в успехе критикуемой мной стратегии объяснения инокультурных феноменов.

Сомнение было вызвано также и тем, насколько узкие рамки статьи пригодны для внятного разъяснения моей позиции по данному вопросу. Я подробно изложил ее в монографии «Логика смысла: Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры» (М., 2001). Здесь я могу лишь воспользоваться отдельными положениями этой книги, равно как и рассмотренным в ней фактическим материалом, отсылая к ней заинтересованного читателя и вместе с тем надеясь, что глобальность и необычность задачи извинит неизбежную эпизодичность рассмотрения вопроса в этой статье.

В названной монографии я описал теоретические положения, которые объясняют закономерности формирования смысловых структур в разных культурах, и показал их необходимость. В силу такого характера теории я и назвал ее «логика смысла». Здесь нет возможности повторять эти положения. Поэтому мне представляется правильным следующий образ действий.

Во-первых, я упомяну следствия логико-смысловой теории, которые имеют прямое отношение к разбираемой теме, не занимаясь их доказательством. Во-вторых, введу на их основе теоретическое описание процедуры работы исследователя с инокультурными смысловыми структурами. Этот теоретический аппарат будет непосредственно преследовать заданную цель — обосновать неисполнимость задачи адекватного описания культуры при традиционном понимании условий достижения адекватности — и одновременно позволит увидеть возможность альтернативного подхода. И в-третьих, конкретные примеры станут демонстрацией применения заявленного теоретического подхода к анализу инокультурного мышления. Я остановлюсь только на двух моментах, рассмотрев отдельную категорию (*'aql* «основа»), которая со всем основанием может быть отнесена к числу универсалий, специфичных для арабской<sup>1</sup> культуры, а затем перейду к категории «время» (*waqt, zamān*), которую следует считать универсалией, не специфичной для арабской культуры.

---

<sup>1</sup> Прилагательное «арабский» обозначает здесь и далее только языковую, а не этническую принадлежность.

## I

Я предполагаю показать, что в каждом из этих случаев релевантным оказывается подход, который обращает внимание не на само по себе смысловое содержание анализируемого феномена, а на то, каким образом оно сформировано<sup>2</sup>, и что, далее, этот способ формирования смыслового содержания является процедурой, т.е. не зависит от конкретности формируемого содержания, но следует определенным неизменным законам. Существование таких законов и позволяет мне говорить о *логике* смысла, а их культурная вариативность (релевантность разных логик смысла для разных культур) — о том, что игнорирование как наличия таких законов, так и, главное, этой их вариативности губительно для правильного отображения содержания анализируемых категорий. Вариативность логик смысла означает и вариативность оснований рациональности. Это влечет, в числе прочего, и вариативность формально-логических критериев, которым следует логически правильное (последовательное и непротиворечивое) рассуждение или доказательство. Уже прямым следствием этого является возможность построения параллельных (равно истинных, равно формальных и не противоречащих друг другу) описаний одного и того же объекта, в частности универсалии культуры.

Эти положения я вынужден сформулировать здесь как постулаты, отсылая за их демонстрацией к названной монографии.

## II

Введем теперь следующие понятия и положения.

**А.** Будем называть «объектом анализа» ту смысловую структуру, о которой у нас идет речь. Поскольку здесь мы говорим об универсалиях культуры, они и будут составлять для нас объекты анализа.

**Б.** В объекте анализа будем различать, с одной стороны, его «номинальность». Под ней будем понимать то имя, под которым он фигурирует в нашем ана-

---

<sup>2</sup> Это положение для меня принципиально. Оно означает, что важно не то, что именно мы описываем в чужой культуре; важно, как мы это описываем. В понимании чужой культуры «пороговая точка» (точка, за которой понимание достигнуто и может углубляться, но до которой его еще нет) представлена тем способом, который формирует смысловое содержание *любого* ее понятия. Достижению такой пороговой точки может служить рассмотрение любой категории, любого понятия описываемой культуры, а вовсе не только «фундаментальных категорий» или «универсалий» культуры. Моя позиция означает принципиальное смещение акцента, перенос точки зрения: я считаю важным не определение набора универсалий и не спор о статусе тех или иных понятий чужой культуры, относятся они к таким универсалиям или нет, а понимание логики смысла, руководящей формированием содержательного наполнения любого из таких или иных понятий. Мое внимание в этой статье к вопросу об универсалиях вызвано только тематикой данного труда и не является следствием моей собственной позиции.

лизе. Понятия, которые я предполагаю рассмотреть в этой статье, представлены в номинальном аспекте своими именами: *'асл*, или «основа»; *вақт* или *замāн*, или «время».

**В.** От номинальности объекта анализа будем отличать его «содержательность», под которой будем понимать то эксплицитно выраженное смысловое наполнение, которое обычно выступает в работе исследователя как «раскрытие» объекта анализа.

В этих понятиях самих по себе нет ничего специфического или такого, что не было бы ясным само по себе. Они, однако, позволят мне, опираясь на выдвинутые в части I постулаты, более строго сформулировать положения, высказанные во вводной части статьи.

**1.** Различение номинальности и содержательности должно быть проведено последовательно и *отчетливо* на всех стадиях анализа.

В традиционных исследованиях, как правило, применяется следующая стратегия. Анализ универсалии культуры считается раскрытием ее содержания; но чем оказывается такое раскрытие, как не набором других имен, связанных между собой определенными логическими отношениями? В том случае, если научный анализ объективен, т.е. избегает требования «вживания» в анализируемую культуру ради «интуитивного понимания» подобных имен и логических отношений, их значения должны быть показаны как объективные, т.е. понятные любому исследователю, владеющему необходимым аналитическим аппаратом. Это означает, что традиционное исследование просто не имеет иного выхода, кроме как на том или ином этапе анализа отослать к *очевидности* значений тех или иных имен и логических отношений, поскольку иначе анализ вырождается в порочный круг либо в регрессию в бесконечность. Считается, что такая апелляция к очевидности не вредит исследованию, поскольку эта очевидность представлена либо общечеловеческими семантическими универсалиями, либо общечеловеческими основаниями формально-логического мышления; их валидность не может, как считается, не быть признана каким бы то ни было мышлением, вполне осознавшим то и другое.

Это означает, что содержательность на каком-то этапе подменяется номинальностью. Мой вопрос касается оправданности такой подмены: не «вчитываем» ли мы в чужую культуру несвойственную ей «очевидность», произвольно *устанавливая* общечеловеческий, абсолютный характер релевантных для нас семантических и логических очевидностей? Сам по себе этот вопрос — не более чем логически возможное, но именно логически недоказуемое сомнение. Однако на конкретных примерах я покажу, что есть возможность различать номинальность и содержательность более последовательно, чем это делалось до сих пор, избегая подобного вчитывания. Иными словами, я приведу эмпирическое доказательство в пользу обоснованности моего сомнения.

2. Содержательное различие номинально идентичных универсалий в разных культурах<sup>3</sup> может быть показано подлинным образом только в том случае, если эта демонстрация не подменяется на каком-то этапе (явно или неявно для самого исследователя) апелляцией к той очевидности номинально выраженных значений, которая заимствована из родной для исследователя культуры.

Это положение имеет особое значение для категорий, которые явно могут быть отнесены к универсалиям не только данной, но и любой другой культуры. Например, трудно представить себе культуру, для которой категория «время» не оказалась бы в числе таких универсалий, и, во всяком случае, это верно для классической арабской и западной мысли. Если исследователь считает, что номинальное совпадение маскирует в данном случае содержательное различие, он будет показывать последнее, оперируя какими-то понятиями, которые в конечном счете все же должны оказаться очевидными для самого исследователя и для того сообщества, к которому обращено его исследование. Но эти очевидности оказываются, с моей точки зрения, всего лишь именами, по-прежнему маскирующими возможность содержательных расхождений: для традиционно применяемого инструмента анализа характерно все то, что характерно для самого объекта анализа. Только в том случае, если анализ доводится до уровня базовых очевидностей и если исследователь показывает *их* различие, он имеет шанс продемонстрировать, каким образом содержательность универсалии различается в двух культурах *закономерно* несмотря на номинальное совпадение.

Однако это же справедливо и для тех универсалий, которые могут быть отнесены к классу специфических для данной культуры. Примером такой универсалии может служить, как говорилось, категория 'а<sub>с</sub>л «основа». Как правило, специфический статус таких универсалий бывает подчеркнут тем, что они считаются «труднопереводимыми» или вовсе «не переводимыми». Но раскрытие содержания таких универсалий по сути ничем не отличается от раскрытия содержания универсалий первой, «общечеловеческой» группы, поскольку заканчивается апелляцией к абсолютной семантической или логической очевидности (если стремится к соблюдению критериев научной объективности и не позволяет вводить положения о «недоказуемости» или «непонятности» анализируемых категорий и их функционирова-

---

<sup>3</sup> В этой статье я понимаю под «культурой», если этот термин употребляется без уточнений, культуру мышления, или теоретическую культуру. Такая направленность внимания вызвана тем, что в данной области скорее, нежели в других, можно заметить интересующие меня особенности способов смыслополагания. Вместе с тем сфера приложимости выдвигаемых мною положений не ограничивается, по моему мнению, теоретической культурой: способ смыслополагания универсален по меньшей мере в пределах культуры и налагает печать на любые ее структуры, которые могут трактоваться как «смысл».

ния в рассуждении). Поэтому и в отношении этого анализа должны быть заданы те же вопросы, что и в первом случае.

3. Предлагаемая мной стратегия сравнительного исследования позволяет понять содержательное различие между двумя культурами при номинальном совпадении как логически оправданное, закономерное и несводимое постольку, поскольку речь идет о прямом сравнении двух культур.

Только при условии раскрытия контраста базовых очевидностей, обосновывающих рассуждение в двух культурах, возможны подлинная демонстрация содержательного различия объекта анализа, номинально совпадающего в двух культурах, или подлинный показ содержательности объекта анализа, номинально специфического для культуры. Поскольку сами такие базовые очевидности несводимы друг к другу напрямую, несводимы и способы рассуждения и построения семантических структур, характерные для двух культур. Это значит, что, оставаясь в пределах оснований рациональности, характерных для одной культуры (и заданных релевантными для нее очевидностями), невозможно адекватно показать строение смысловых структур, созданных другой культурой, если та опирается на другие основания рациональности. Искажение инокультурной смысловой структуры будет неизбежной платой за такую попытку редукции.

Этого искажения можно избежать, если учитывать контраст оснований рациональности. Именно это я и предлагаю делать, и возможность этого призваны продемонстрировать приводимые ниже примеры.

Следствием сказанного является тот факт, что содержательное несовпадение реалий двух культур вовсе не должно непременно выражаться их номинальным различием. Если мы имеем средства описать особенность такого содержательного контраста, отпадает нужда в употреблении, например, транслитераций для обозначения подобных понятий или категорий чужой культуры, контрастирующих с привычными нам. Такие и им подобные «экзотические» имена обычно призваны предупредить читателя о необычности содержания, с которым ему предстоит встретиться. Предлагаемый мной подход позволяет взвешенно отнестись к известной критике «ориентализма» и тому подобным теориям, в правильном свете увидев их сильные и слабые стороны. Контраст между культурами, вопреки такой критике, действительно наличествует, и он даже более глубок, нежели предполагает и сама эта критика, и подвергаемые ей теории. Но он, в чем эта критика совершенно права, вовсе не должен быть выражен «экзотическими» средствами: не надо раскрашивать чужую культуру в непривычно яркие, но *наши* краски, чтобы показать ее необычность; для этого надо воспользоваться *ее* красками.

### III

Я ограничиваюсь этими положениями, поскольку они достаточны для целей данной статьи, хотя и не исчерпывают вопросов, которые можно было бы задать в связи с поднятыми проблемами. Главный среди таких вопросов, пожалуй:

что означает номинальная идентичность объекта анализа при параллельности (нередуцируемости) его нескольких содержательных трактовок? каков в таком случае его онтологический статус? Этой проблемы я не буду здесь касаться, отсылая за ее обсуждением к «Логике смысла».

Теперь пришло время проиллюстрировать сформулированные в части II положения. Я воспользуюсь при этом примерами из названной монографии.

### III.1

Начнем с рассмотрения категории 'асл «основа». Общее, хотя и сжатое представление о ней читатель получит из соответствующей части «Приложения». Не повторяя сказанного там, рассмотрим эту категорию в качестве объекта анализа, как она представлена в реальном арабистическом исследовании. При этом мы увидим, как в таком анализе на некотором этапе вместо раскрытия содержательности авторы предложат читателю номинальность, заимствованную ими и знакомую ему по собственной культуре. Такая подмена содержательного анализа номинальным постулированием по сути *вовсе* выхолащивает содержательный анализ категории. Если представить себе, что предлагаемый анализ проведен в рамках исследования универсалий культуры, то нетрудно будет сделать вывод, что он, во-первых, покажет универсальность тех базовых очевидностей, которые знакомы исследователю и читателю по собственной культуре, а во-вторых, подменит этой очевидностью действительно универсальные для рассматриваемой культуры механизмы смыслообразования. «Универсалию» *какой* «культуры» открывает нам такое исследование? Что иное, как не *petitio principii*, демонстрирует оно нам, «вскрывая» в чужой культуре именно то, что «вчитано» в нее из собственной?

Предлагаемый пример касается функционирования категории 'асл «основа» в классической арабской филологии, составлявшей одну из важнейших и наиболее развитых сторон теоретической культуры в классической арабской цивилизации. Этот пример удачен и в том отношении, что позволяет ответить на вопрос: достаточно ли сознательно сформулированной позиции исследователя, желающего «симпатизировать» не-западной (например, классической арабской) филологической традиции и не желающего игнорировать ее достижения, нивелируя их «в угоду» современной западной лингвистике, — достаточно ли одной такой искренней исследовательской установки для того, чтобы заметить все нюансы изучаемой традиции, чтобы, иначе говоря, адекватно отразить ее?

Таким образом, мы будем анализировать ситуацию изучения арабской филологической теории компетентными западными исследователями, сознательно нацеленными на ее адекватное отражение, но по понятным причинам никак не учитывающими тех характерных для нее (как и в целом для арабской культуры) факторов смыслоформирования, о которых идет речь в этой статье. Такая установка как нельзя более отчетливо заявлена в манифесте Ж.Боаса и Ж.-П.Гийома, предваряющем их капитальный труд по истории арабских грамматических учений:

Мы считаем, что уже не менее полувека исследователи истории арабских грамматических учений идут большей частью по ложному пути. Они исходят из предпо-

сылки, что историческая и структурная лингвистика накопила опыт и знания, с высоты которых может судить — и осуждать — все творчество арабской грамматической традиции, и что всякое плодотворное изучение языка должно непременно согласовываться со взглядами, полностью отличными от нее. Мы же, напротив, считаем следующее.

1. Единственным связным, всеобъемлющим и прицельно-объясняющим описанием арабского языка на сегодняшний день является то, которое мы обнаруживаем в сочинениях арабских грамматиков.

2. Тексты арабских грамматиков представляют собой незаменимый источник для любого описания арабского языка с точки зрения как представленных в них фактов, так и предложенных ими объяснений.

3. Теория арабских грамматиков составляет сама по себе предмет изучения, независимо от ее значения для сравнительных исследований заимствований и влияний. Это — самостоятельные области, и не следует их смешивать<sup>4</sup>.

Такое заявление предполагает, что авторы сознательно стремятся использовать методологию самих арабских грамматиков для описания арабской грамматической теории. Но может ли эта как нельзя более сильная установка быть выдержана без учета факторов смыслоформирования, обусловивших исследуемую теорию? Сможет ли исследователь, принадлежащий иной культуре, увидеть *методологические* основания филологического мышления изучаемой традиции?

Вряд ли кто-то станет спорить, что категория 'а<sub>с</sub>л играла в грамматике (как и в других науках) именно методологическую роль, которая могла сочетаться с конкретно-терминологическим употреблением 'а<sub>с</sub>л, ограниченным каждой данной областью. Насколько успешно наши авторы справятся с задачей вычленения *методологической* роли 'а<sub>с</sub>л, без чего их установка, как следует из их манифеста, не может быть проведена в жизнь?

Слово 'а<sub>с</sub>л непосредственно означает «корень» (например, «корень» дерева). В качестве грамматической категории оно сохраняет это значение, указывая на «корень слова». Отмечая этот общеизвестный факт, Ж.Боас в принадлежащем ему разделе книги называет его «значение-1». Но все дело в том, что, с его точки зрения, термин 'а<sub>с</sub>л имеет и другое значение, которое никак не сводится к первому и потому должно быть маркировано как «значение-2». Это — «абстрактное отображение» (*representation abstraite*). Именно так рассматривает Ж.Боас функцию 'а<sub>с</sub>л, разбирая хрестоматийный пример, приведенный в одной из арабских грамматик, где форма قول *қавала* названа 'а<sub>с</sub>л «основой» для формы قال *қала* «сказал»<sup>5</sup>. Речь идет о распространенном приеме объяснения трансформации формы слова ввиду

<sup>4</sup> *Bohas G., Guillaume J.-P.* Etudes des théories des grammairiens arabes. Vol. 1. Morphologie et phonologie. Damas, 1984, с. VII–VIII.

<sup>5</sup> Там же, с. 28.

наличия в корне так называемого «слабого *харфа*»<sup>6</sup>. Дело здесь совершенно не в содержательных особенностях этой теории, которыми нет нужды обременять читателя, а в использованном в ней приеме объяснения. Он состоит в том, что берется некое теоретически конструируемое начальное состояние слова, а затем через цепочку разрешенных (регулярных) трансформаций из него получают реально функционирующее в языке. В данном случае форма *قول* *кавала* являлась бы нормативной формой для «сказал», если бы *харф* *و* *вав* был не слабым, а обычным. Именно в этом смысле реконструированное *قول* *кавала* относится к реальному *قال* *ка́ла* как *'асл*.

Что форма типа *قول* *кавала* в подобных объяснениях устойчиво мыслится как именно *изначальная*, из которой *затем* получают реальную, подтверждается многочисленными примерами арабских грамматик. Поэтому отношение *'асл* к своему корреляту *фар'* «ветви» — это именно отношение предшествующего к последующему, а вовсе не отношение общего к частному или единичному. Это принципиально, поскольку в механизме вывода «ветви» из «корня»-*'асл* последний не сохраняется вполне в своем неизменном виде в каждой из своих копий-«ветвей» (а ведь так должно было бы мыслиться соотношение между ними, если бы *'асл* служил, как предполагает Ж.Боас, «абстрактным отображением»), а дает «ветвь» при замене одного из своих элементов на какой-то другой. При такой замене не происходит ни восхождения, ни нисхождения по лестнице абстрагирования, и «ветвь» оказывается ничуть не более конкретна, чем ее «корень»-*'асл*. Да и трудно представить, на каком основании *قول* *кавала* можно было бы вслед за Ж.Боасом считать

<sup>6</sup> *Харф* — одно из центральных понятий арабской грамматики. Встречающееся в исследовательской литературе предположение о связи термина с греческим *horos*, использовавшимся в аристотелевской логике и обозначавшим «граница», может объяснить этимологию термина (арабские грамматики связывают *харф* с *хадд* «граница»), но плохо соотносится с тем содержанием, которое он приобрел в самой арабской науке. *Харф* — согласный, но рассматриваемый вместе с сопровождающим его гласным (*харака* букв. «движение»: благодаря огласованности *харф* движется в направлении следующего за ним) или же, в случае отсутствия последнего, с замещающей того пустотой (*сукун* букв. «покой»). Все *харфы* делятся на «здоровые» и «больные», или «слабые»: первые сполна проявляют себя и свои функции во всех морфологических ситуациях, вторые иногда утрачивают некоторые из них. Такое расхождение больных и здоровых *харфов* подчинено строгой регулярности, которая и описывается с помощью пары понятий *'асл* «основа»–*фар'* «ветвь». Другое значение термина *харф* близко к понятию «частица». Еще Сивавайх (ум. 796?, автор *Китаб* «Книги», первой грамматики арабского языка) установил деление всех слов на имена, глаголы и *харфы*: имена указывают на смысл (*ма'нан*) в самих себе, глаголы, кроме того, еще и на время, *харфы* указывают на смысл не в самих себе. Это положение стало нормативным для арабского языкознания.

«абстракцией» от قال *qāla*. Разве при переходе от второго к первому мышление отвлекается от чего-то акцидентального, частного, нерелевантного для сущности данного явления, разве оно находит форму *общего* представления для единичного? Разве замечает оно в меняющемся единичном что-то, что безусловно присутствует в нем всякий раз, и именно это оставляет, отказываясь от преходящего? Такого рода ходов как раз *не* совершается, и вряд ли в текстах классического периода найдется им подтверждение.

Речь, таким образом, идет не об экзотических нюансах экзотической филологической теории, но о ее устойчивом положении, касающемся ни больше ни меньше как самой процедуры обобщения. Где, если не здесь, следует искать самую суть *методологического* мышления классической арабской культуры, т.е. именно то, что сознательно стремятся схватить наши авторы и не упустить в угоду господствующим западным теориям? Отметим также, что описанный механизм перехода 'асл–фар' «корень–ветвь» настолько распространен среди арабских филологов (и не только среди них, конечно же), что представить себе какую-то неинформированность (или плохую информированность) Ж.Боаса в данном вопросе просто невозможно.

Остановимся здесь, чтобы описать рассмотренное рассуждение с точки зрения различения номинальности и содержательности. 'Асл выступает для Ж.Боаса в качестве объекта анализа. Чистую номинальность этой категории, подчеркнутую в авторском изложении транслитерированностью термина, занявшей место перевода, Ж.Боас стремится заменить содержательностью, дав тем самым читателю понять, что означает эта категория в реальном процессе мышления арабского интеллектуала. Как же он находит путь к раскрытию такой содержательности? Ж.Боас просто предлагает два имени, маркируя их как «значение-1» и «значение-2», которые уже, безусловно, почерпнуты из родной для него (и для читателя, к которому обращено его исследование) культуры. Предлагаемые Ж.Боасом «корень» и «абстрактное отображение» служат не более чем именами, которые на самом деле ничуть не менее *непонятны*, нежели анализируемое 'асл, которое они как будто призваны объяснить. Как относится корень к слову для мышления *этой* (анализируемой) культуры? Как совершается абстрагирование для мышления *этой* (анализируемой) культуры? Если бы Ж.Боас ставил такие вопросы, он бы действительно раскрывал содержательность этих понятий. Он, однако, этого не делает, считая, что «значение-1» и «значение-2» *уже* раскрывают содержательность и *уже* понятны читателю. Даже если не оценивать это предположение Ж.Боаса с точки зрения выдвинутых мной положений, нельзя не признать его как безусловный факт, определяющий логику его анализа.

Мы, таким образом, имеем перед собой образец анализа одной из универсалий классической арабской культуры, выполненного компетентным западным исследователем, сознательно стремящимся следовать образцам мышления анализи-

руемой культуры и ни в чем не поступаться ими в угоду западному мышлению. Определяя во введении к статье ее задачу, я сказал, что для любой из обычно анализируемых универсалий культуры могут быть предложены как минимум *два* равно рационально обоснованных анализа их содержания, возводящие анализ к основаниям рациональности родной для исследователя культуры и культуры, служащей предметом анализа. На примере рассуждения Ж.Боаса мы познакомились с первым вариантом раскрытия содержания категории 'а<sub>с</sub>л. Теперь выстроим второй.

Для этого спросим: действительно ли два значения термина 'а<sub>с</sub>л — как «корня» слова и как реконструируемого феномена, из которого получают феномен реальный, — различаются настолько, чтобы считать их двумя независимыми значениями, как это делает Ж.Боас?

Говоря о корне (заметим для справки, что в арабском языке корень представлен не единым блоком, который в принципе может быть равен целому слову, как в русском и некоторых других языках, а, как правило, тремя *харфами*, т.е. согласными, перед, после и между которыми помещаются гласные и другие согласные, чтобы образовать слово), Б.М.Гранде замечает, что

корень — это извлекаемый морфологическим путем из совокупности основ «остов» из согласных звуков, из которых путем набора разных гласных и аффиксов как бы строятся основы и слова<sup>7</sup>.

Для нас тут важно, что корень арабского слова — это набор согласных, выделяемых постфактум, после того как сравнение нескольких реальных слов выявляет в них общий корень, благодаря чему эти слова и оказываются «однокоренными». Выделенный таким образом корень может затем, в изложении теории, как бы предшествовать реальному слову. Именно об этом и говорит Б.М.Гранде, указывая, что из корня «путем набора разных гласных и аффиксов как бы строятся основы и слова». Мало сомнений в том, что такая процедура — именно как процедура — не отличается от той, в которой 'а<sub>с</sub>л употребляется для описания формы *قول* *кавала* в отношении реальной *قال* *ка́ла*. Ведь и в том и в другом случае мышление сперва совершает переход от реальной языковой формы (будь то набор слов, выделенный для нахождения общего корня, или форма *قال* *ка́ла*) к теоретически сконструированной, которая строится таким образом, чтобы она затем могла быть представлена как «начальная» и породить реальную языковую благодаря одному или нескольким разрешенным теорией (регулярным) переходам. С этой точки зрения 'а<sub>с</sub>л употребляется в двух случаях не просто в схожем, а в *одном и том же* значении. Причем значение это — именно методологическое, показывающее, каким образом филологи работают с языковым материалом, описывая его теоретически.

Почему же этой как будто очевидной вещи не замечает Ж.Боас, разыскивая — именно ее? Вряд ли тому есть иное объяснение, нежели представление о том, что обобщение должно протекать только как родовое абстрагирование. Ведь когда

---

<sup>7</sup> Гранде Б.М. Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении. М., 1963, с. 19.

речь идет о قول *қавала* в отношении قال *қала*, арабский филолог формулирует то, что мы назвали бы правилом, и именно как «правило» пытается описать эти его представления Ж.Боас. Заметим, что «правило» для него уже выступает в качестве *понятого* самого по себе слова: правило является как бы родом в отношении единичных случаев, и нет, кажется, необходимости доказывать, что это представление заимствовано из родной для Ж.Боаса культуры. Однако тогда, когда речь заходит о поиске корня для группы слов, такой корень никак не может быть интерпретирован как *так понятое* «правило» в отношении этих слов. Очевидно, что этим, и только этим, вызвано желание Ж.Боаса развести два значения 'а*сл*. Но не менее очевидно и то, что оно опирается на молчаливо принятую посылку относительно сути процедуры обобщения, которая, безусловно, целиком заимствована из родной для исследователя культуры.

Для того чтобы описанное мной совпадение двух теоретических процедур работы с языковым материалом, предполагаемых термином 'а*сл*, стало вполне очевидным, достаточно признать, что обобщение не обязательно протекает как абстрагирование в пользу родовых признаков. Общее может быть представлено тем, что не наличествует в обобщаемых явлениях как таковое, но что возникает как их трансляция (как их совпадение) на внеположной им области. Именно так арабский корень обобщает слова, и именно так قول *қавала* обобщает قال *қала*. Не буду утверждать, что описанный механизм обобщения прямо и непосредственно воплощен в этих двух случаях во всех своих деталях, но что именно его функционирование объясняет и оправдывает для арабского теоретического мышления употребление одного и того же термина 'а*сл* в обоих случаях, несомненно. Этот термин, таким образом, употребляется вполне связно и последовательно, — чего Ж.Боас не смог заметить.

Таково второе, альтернативное первому раскрытие содержательности категории 'а*сл*. Оно возведено мной именно к альтернативным основаниям рациональности, которые в данном случае представлены процедурой обобщения. Представления о том, *как* должно находиться общее для подпадающих под него частных случаев, что значит «подпадать под», различаются для двух культур<sup>8</sup>. Этого не замечает Ж.Боас, некритически предлагая считать «абстрактное представление» априори понятным выражением. Этого же не заметит любой другой нерелективный подход к анализу универсалий чужой культуры, если эта культура использует иные

<sup>8</sup> Конечно, не только этим различаются основания рациональности, и не только так они могут быть выражены. Этого, однако, достаточно в рассматриваемом случае. Я уже говорил, что в данной статье не могу за недостатком места содержательно раскрывать такие различия, отсылая за этим к своей монографии «Логика смысла». В пределах принятых в данной статье ограничений возведение анализа к контрасту таких оснований рациональности служит выполнением поставленной задачи.

стратегии смыслоформирования, нежели родная для исследователя. На это обращает внимание предложенный мной подход, который, заметим, имеет то преимущество, что подвергает анализу то, что мои оппоненты считают самоочевидным. Тем самым мне представляется возможность показать, что (как об этом говорилось в части II.2) номинальное совпадение некоторых категорий (например, категории «абстрагирование») может маскировать их содержательное расхождение в разных культурах, что и означает в числе прочего расхождение оснований рациональности.

С описанным пониманием категории *'асл* вполне согласуется и известное общее положение классической арабской мысли, которое состоит в том, что некое значение, описываемое как «основа», может подвергнуться «расширению» и тогда употребляться в другом смысле. Например, рассмотрев значение термина *қавл* «речение», как он употребляется в грамматике, Ибн Джинн<sup>9</sup> говорит:

Такова основа (*'асл*) оного. А затем ее расширяют (*сумма йуттаса' фи-хи*), и «высказывание» устанавливают для верований и воззрений<sup>10</sup>.

Здесь никак нельзя счесть, что терминологическое употребление *қавл* «речение» в грамматике представляет собой «общий случай» для его употребления в отношении вероучения или высказываемых людьми мнений. Второе получается из первого как переход к чему-то, что принципиально внеположно первому. При таком переходе от общего случая — *'асл* «корня» (или, в не менее релевантном переводе, «основы») к частным случаям — *фуру'* «ветвям» происходит не уточнение общего родового понятия за счет видовых спецификаций, не сужение смысловой области за счет наполнения ее бóльшим количеством содержательных характеристик, не вписывание видового значения внутрь уже намеченной родовой области, а переход за пределы области-*'асл* к новой области-*фар'*. В этом принципиальное различие процедур обобщения (и, соответственно, обратной процедуры перехода от общего к частному) в двух культурах — различие, которое не мог увидеть Ж.Боас, не обращая на логику смыслоформирования специального внимания.

Рассмотренный вопрос имеет еще одну сторону. Выше речь шла о корне как о корневых *харфах* в их отношении к слову как целостной конструкции из *харфов*. Но можно рассмотреть и смысл корня в его отношении к смыслу слова, поставив тот же вопрос: является ли смысл слова видовой спецификацией смысла корня, который в таком случае будет мыслиться как некое родовое понятие? Можно, таким образом, рассмотреть соотношение корня и слова не только в морфологи-

<sup>9</sup> Ибн Джинн, Абӯ ал-Фатх 'Усмāн (913–1002) — известный оригинальностью концепций средневековый филолог. Занимал промежуточную позицию между басрийской и куфийской школами — основными направлениями классической арабской филологии. Считается родоначальником этимологии (*ал-иштиқāк ал-акбар*) и величайшим авторитетом по морфологии (*тасриф*, букв. «спряжение и склонение»).

<sup>10</sup> Ибн Джинны. Ал-Хасā'ис фи 'илм 'усӯл ал-'арабийя (Особенности в науке об основах арабского языка). 2-е изд. Ч. 1–3. Бейрут, [б.г.]. Ч. 1, с. 17–18.

ческом, но и в семантическом аспекте. Я, естественно, спрашиваю совершенно не о том, как в действительности образуются слова от корней (и образуются ли от них вообще); меня интересуют представления об этом тех ученых двух рассматриваемых традиций, которые считали (или считают) возможным сам этот вопрос ставить и рассматривать. Что их не столь много и в «нашей», и в классической арабской филологии, нас не должно смущать, поскольку дело касается не решения самой проблемы соотношения смысла слова и смысла корня (если последнее понятие вообще признавать релевантным), а лишь того, какие процедуры мышления используются при попытке ее решения в той и в другой традиции.

Отвечая на этот вопрос, сопоставим мнения лингвиста-семитолога С.С.Майзеля и уже упомянутого Ибн Джиннī.

В опубликованной после его смерти работе С.С.Майзель пишет:

Корень является основным носителем понятия в слове, его концептуальным ядром. Понятие, выраженное корнем, носит абсолютный характер, т.е. не выражает никаких отношений к другим понятиям. Если отношения выражаются грамматическими средствами, то понятия в их независимом самодовлеющем бытии выражаются корнем. Корень является подлинной реальностью языка в том смысле, что живые носители последнего ощущают корень, осознают его, хотя и с разной степенью отчетливости<sup>11</sup>.

Корень в представлении С.С.Майзеля — нечто схожее с тем, что мы называли бы родовым понятием. Так, он пишет, что для всякого носителя арабского языка корень *л-б-н* означает «нечто, связанное с молоком». Очевидно, что это «нечто молочное» и выступает для С.С.Майзеля тем не до конца оформленным, но намеченным в своих принципиальных пределах смысловым полем, которое будет уточнено благодаря добавлению морфем, *конкретизирующих* это общее понятие и дающих его *видовую* спецификацию. И в самом деле, рассуждая в этом направле-

---

<sup>11</sup> *Майзель С.С.* Пути развития корневого фонда семитских языков. М., 1983, с. 87. Под абсолютностью и самодовлеющим характером выражения понятия в корне понимается в данном случае отсутствие грамматического оформления понятия; автор вовсе не рассматривает соотношение смысла, «схваченного» одним корнем, со смыслами, «схваченными» другими корнями, (возможно) полученными из данного путем перестановки и варьирования *харфов*. С этим согласуется и замечание издателя этого текста А.Ю.Милитарева, который пишет:

По наиболее принятой в семитологии, хотя и оспариваемой рядом исследователей, теории, корень как носитель общего лексического значения состоит из согласных, а гласные выполняют грамматическую функцию (*Майзель С.С.* Пути развития..., с. 7, примеч. 7).

Отмечаю это еще и потому, что данное весьма специфичное исследование С.С.Майзеля посвящено прежде всего проблеме, которую он назвал семантической перестановкой корневых букв.

нии и взяв такие слова, как *лабан* «молоко», *албана* «давать молоко» и *илтабана* «питаться молоком», мы впишем их внутрь широкой намеченной С.С.Майзелем области «нечто, связанное с молоком» как те или иные ее конкретизации.

С.С.Майзель считает, что для классической семитской (арабской и еврейской) филологии вовсе не характерно внимание к семантической стороне перестановки корневых *харфов*<sup>12</sup>; очевидно, во время написания работы ему остался недоступным труд Ибн Джиннī — и в самом деле едва ли не единственного среди арабских филологов, подробно изложившего свои взгляды на соотношение смысла корня и смысла однокоренных слов<sup>13</sup>. Насколько идеи С.С.Майзеля относительно господства родо-видовых по своей сути процедур языкового мышления подтверждаются текстом Ибн Джиннī?

Арабский филолог пишет:

Итак, я скажу: Смысл [*харфов*] «قول» *к-в-л*, где бы мы их ни обнаружили и как бы они ни были расположены, одни раньше других, другие позже, — это живость (*хуф̣у̣ф̣*) и движение (*харака*). Все шесть видов их перестановок используются, и ни одна из них не опущена, а именно: «قول» *к-в-л*, «قلو» *к-л-в*, «قول» *в-к-л*, «ولق» *в-л-к*, «لقو» *л-к-в*, «لوق» *л-в-к*.

Первый корень — «قول» *к-в-л*, а именно «говорение» (*кавл*). В самом деле, рот и язык приходят в движение и беспокойно передвигаются, говоря. Говорение противоположно молчанию (*суку̣т*), которое обуславливает неподвижность (*суку̣н*). Разве не видишь ты, что, когда говорение начинается, начальный *харф* всегда бывает огласованным<sup>14</sup>, а когда речение завершается, последний *харф* всегда бывает неподвижным<sup>15</sup>? Второй корень — «قلو» *к-л-в*, в том числе *قلو* *килв*, то есть дикий осел, как он назван в си-

<sup>12</sup> Он пишет:

Спорадические замечания по поводу перестановки в семитских языках мы находим уже у средневековых филологов: Саади Гаона (892–1038), Меназема ибн Сарука (X в.), Абу-л-Валида ибн Джанаха (XI в.), Танхума Ерушалми (XIII в.) и некоторых других. Но у всех этих авторов мы не находим понимания «семантической перестановки», т.е. метатезы, и на их работах лежит печать глубокого схоластицизма (Майзель С.С. Пути развития..., с. 45),

несколькими страницами ранее указывая, что семантическая перестановка, т.е. перестановка корневых согласных, используемая в смысловоразличительных целях, не была замечена никем из семитологов лингвистов и новейшего времени, а потому не могла быть исследована в самомалейшем объеме (Майзель С.С. Пути развития..., с. 37).

<sup>13</sup> Но не единственного, кто этой проблемой занимался. Сам Ибн Джиннī указывает в этой связи на своего учителя ал-Фврисī (*Ибн Джиннī. Ал-Хаṣā'ис фи 'илм 'уṣūл ал-'арабийя. Ч. 1, с. 11*).

<sup>14</sup> *Огласованным* — *мутахаррик*, букв. «движущимся». См. также примеч. 6.

<sup>15</sup> *Неподвижным* — *сāкин*, т.е. не имеющим огласовки.

лу своей живости и быстроты движений<sup>16</sup>... Пятый — «لقو» л-к-в, в том числе اللقوة *ал-лаква* — [название] для орла. О нем так говорят, поскольку он очень подвижен и быстро летает... Отсюда также اللقوة *ал-лаква* — паралич лица. Совпадение (*илтиқā'*) (букв. «встреча». — А.С.) этих двух («орла» и «паралича». — А.С.) [заключается] в том, что форма лица оказалась потревоженной (*идтароба*), как будто в нем — некоторое проворство (*хиффа*) и легкомыслие (*тайиш*), так что нет в нем ничего верного и никакой правильности... Дороги, которыми мы идем сейчас, труднопроходимы, и непросто до них добраться и в них углубиться. И тем не менее сказанного не следует отрицать и отбрасывать<sup>17</sup>.

Присмотревшись к этому рассуждению, мы обнаружим, что «живость» и «движение», выделяемые Ибн Джиннī в качестве смыслов корня к-в-л, равно как и всех возможных его перестановок, нигде *не выражены* непосредственно никаким из однокоренных слов (слов, «образованных» от этих корней). Это означает, что сам «смысл корня» получен Ибн Джиннī вовсе не так, как это должен был бы делать, по представлению С.С.Майзеля, всякий носитель арабского языка. Следуя родо-видовой семантической логике С.С.Майзеля, Ибн Джиннī должен был бы для корня к-в-л найти в качестве его смысла «нечто, связанное с говорением», расширив семантическое поле слова до родового понятия, в которое можно было бы вписать другие однокоренные слова как его видовые спецификации. Однако арабский филолог поступает не так. Он обнаруживает смысл корня и всех вариантов его перестановок как нечто, лежащее *вне* каждого конкретного слова как такового, и в то же время как то, в чем все конкретные слова *совпадают*. Нахождение этих смыслов требует *перехода* от каждого слова к этой области, а не абстрагирующего *очищения* от специфицирующих признаков.

Сравнивая то, как в рассуждениях С.С.Майзеля и Ибн Джиннī, представителей нашей<sup>18</sup> и классической арабской культур, разъясняется содержательность понятия «корень», служащего для того и другого лишь именем, чистой номинальностью, мы заметим, что в двух случаях ученые апеллируют к разным очевидностям логико-смыслового характера. В результате этого даваемые ими объяснения одной и той же универсалии «корень» оказываются параллельными, поскольку предполагают — подспудно и неартикулируемо, но от того не менее императивно — апелляцию к разным и несводимым процедурам построения смысла.

<sup>16</sup> Я опускаю описание других однокоренных слов, в которых Ибн Джиннī также открывает смыслы живости и движения.

<sup>17</sup> *Ибн Джиннī*. Ал-Хаṣā'ис фī 'илм 'уṣūл ал-'арабийя. Ч. 1, с. 5–11.

<sup>18</sup> Я говорю о «нашей» культуре, не подразумевая при этом ни ее отличия от западной, ни ее включенности в последнюю, поскольку здесь не место для обсуждения вопроса, является ли русская культура в каком-то смысле частью западной, и если да, то в каком именно. Такая размытость позиции, сама по себе нежелательная, не вредит целям этого исследования.

Поводя итог этой части, заметим: в каждом из рассмотренных случаев мы наблюдали у представителей классической арабской культуры действие одних и тех же процедур нахождения смысла. Они столь же устойчиво контрастировали с параллельными процедурами (процедурами, решающими такие же задачи, например нахождение «общего» смысла, «общего» случая как правила, но выстроенными иначе), которые демонстрирует мышление представителей западной культуры. Мы увидели и то, какие устойчивые искажения становятся итогом попытки выразить первые так, как если бы они были вторыми (отразить мышление классической арабской культуры так, как если бы оно строилось по родо-видовой семантической логике). Такие искажения являются неустранимым следствием неучета логико-смысловых факторов формирования семантических структур — любых структур, подчеркну это еще раз, поскольку логико-смысловая определенность мышления не может не проявляться в любых его результатах.

### III.2

Категория *'aṣl* специфична для арабской культуры. Может быть, поэтому она выявляет и специфичные для этой культуры основания рациональности, отличающиеся от характерных для западной? Может быть, наряду с ними классическое арабское мышление демонстрирует и приверженность общечеловеческим семантическим очевидностям и формально-логическим приемам рассуждения? Если специфика мышления скорее выявляется в специфичной категории, то общечеловеческий характер может быть, вероятно, скорее выявлен в неспецифической, универсальной для разных культур категории.

Так или примерно так мог бы рассуждать мой воображаемый оппонент. Чтобы ответить ему и защитить высказанный в конце предыдущей части тезис об универсальности приемов смыслообразования в пределах одной культуры, я рассмотрю теперь категорию «время». Это даст вместе с тем возможность развить заявленные позиции, доведя анализ до предельных интуиций, обуславливающих закономерности смыслообразования. Нас будет интересовать вопрос, безусловны ли такие интуиции, а значит, обладают ли они абсолютным, общечеловеческим статусом, или обосновываемая ими очевидность ряда положений, служащих логическим началом любых строгих рассуждений, безусловна, а значит, предполагает возможность альтернативы.

Обратимся к атомистической теории времени, которая была развита в раннюю эпоху арабского философствования и сохранила свою значимость для философского мышления, несмотря на авторитет аристотелевской концепции пространства и времени: эта теория была возрождена в последней из школ средневековой арабской философии, в суфизме, где стала без преувеличения условием всей архитектоники философских построений. Поскольку соответствующий материал под-

робно рассмотрен в другой моей работе<sup>19</sup>, это дает возможность ограничиться здесь его общим изложением и анализом.

Созданная в арабской мысли атомистическая теория времени опирается на понятие «момент времени» (*замān, вақт*), иногда с добавлением предиката «единичный» (*фард*). Момент времени мыслится как неделимый, т.е. как нечто первичное из всего того, что может быть названо именно «временем». Вместе с тем момент времени образован двумя событиями, которые следуют одно за другим. Что это именно следование, а не совместность двух событий, подтверждается не только соответствующими высказываниями мыслителей, придерживающихся этой теории, но и самой ее логикой: события касаются одной и той же вещи и при этом исключают друг друга (исключают свою совместность, как исключают друг друга уничтожение и возникновение одной и той же вещи), а значит, могут только следовать одно за другим.

Эта теория представляется парадоксальной в самом своем основании, в том, каким образом выстраивается смысл «момент времени» и как он соотносится с другими смыслами, релевантными для его содержательного наполнения. Эту парадоксальность проще всего увидеть, оттолкнувшись от рассмотрения понятия «длительность». Атомарный момент времени должен, конечно же, иметь нулевую длительность, иначе он просто не будет атомарным: то, что имеет хоть какую-то длительность, безусловно может быть разделено. Но два события, *следующие* одно за другим, не могут не создать длительность. Даже если мы не станем настаивать на этом сильном утверждении и откажемся от понятия «длительность» по причине того, что оно уже предполагает понятие «время», тогда как «время» для нас еще не возникло, еще не сформировано как понятие, а значит, и «длительность» не может употребляться здесь по праву, — даже в этом случае следование одного за другим создает безусловную возможность разделения: в подобной последовательности одно может быть отделено от другого. Между тем атом времени как раз и сформирован такими следующими друг за другом событиями; но они разделяемы, а значит, временной атом не является неделимым. Как видим, дело заключается не в понятии «длительность», а в понятии «следование»: нам достаточно иметь такое следование, чтобы сделать вывод о безусловной разделяемости последовательности. Но все дело в том, что классическая арабская мысль такого вывода не делает.

Мы оказываемся, таким образом, в ситуации, когда налицо конфликт пониманий. Этот конфликт кажется непримиримым, поскольку мы в своем анализе дошли до последней, самой примитивной *очевидности*, не признать которую — как представляется — просто нельзя, не разрушая тем самым основу здравого смысла, основу, отделяющую осмысленность от бессмыслицы. Но не означает ли это, что

<sup>19</sup> Смирнов А.В. Соизмеримы ли основания рациональности в разных философских традициях? Сравнительное исследование зеноновских апорий и учений раннего калама. — Сравнительная философия. М., 2000, с. 167–212.

мы прикоснулись тем самым к основанию, которое *делает* смысл? И если мы видим, что для двух культур такое основание различается, не будет ли это означать, что эти культуры по-разному выстраивают осмысленность?

Рассматривая универсалию «время», как она понималась в арабской культуре, и раскрывая ее содержательный аспект, мы обнаружили, что этот содержательный анализ привел нас к понятию «последовательность», или «следование». Следуя за логикой арабских мыслителей, мы нашли, что последовательность должна мыслиться так, чтобы, будучи как минимум двойственной в своем составе, вместе с тем не быть разделяемой. Это представление о понятии «время» можно считать содержательным раскрытием нашего объекта анализа. Когда мы говорим, что подобное представление о времени парадоксально, поскольку зиждется на основании, совершенно неочевидном (как может последовательность двух не быть разделяемой?), мы тем самым заявляем, что такое содержание универсалии «время» не может быть признано логически непогрешимым. Этот вывод сделан с точки зрения релевантных *для нас* оснований рациональности и правилен при условии, что очевидность, обосновывающая его, абсолютна: нарушение такой абсолютной очевидности и расценивается как логическая погрешность. В этом случае представление о единстве «подлинной» логики сохранится, а описанные нами построения если и будут признаны «логичными», то не в соответствии с критериями формальной логики, а в соответствии с какой-либо иной системой логики, которая позволяет такое нарушение. Подобное теоретическое объяснение сохранит единство логико-семантических координат и спасет представление об универсальности рациональности.

Однако оно окажется ложным, если удастся показать, что критикуемое положение о неразделяемости последовательности строится на *другом* основании, нежели принятое нами за абсолютно очевидное. Если это действительно так и если описанное построение смыслового содержания понятия «время» выполнено последовательно с точки зрения релевантного для него основания очевидности, выяснится, что та рациональность, которую мы принимали за абсолютную, имеет специфический, обусловленный характер. Это и будет означать, что можно построить два совершенно разных (поскольку они исходят из альтернативных оснований) содержательных объяснения номинально совпадающего объекта анализа (в нашем случае — категории «время»). Кроме того, это будет означать, что нельзя установить противоречивость или непротиворечивость одного из них, оставаясь в пределах оснований рациональности, релевантных для другого, а значит, наше первоначальное и как будто совершенно очевидное заключение о парадоксальности созданной арабской культурой концепции атомарного времени окажется неверным.

Чтобы выполнить поставленную задачу, зададим следующий вопрос: является ли приведенное рассуждение о парадоксальности *безусловным* или сама его очевидность зависит от выполнения некоторых условий, без соблюдения которых она очевидностью быть перестает? «Очевидность» является едва ли не наиболее употребимым понятием в философии, когда речь заходит об интуитивных основаниях рациональности; оно вместе с тем является и едва ли не самым смутным. Не

притязая на то, чтобы прояснить его до конца, я лишь спрашиваю: не обусловлена ли сама «очевидность» принятием некоторых ограничений? А если окажется, что это так, то не должны ли мы спросить: могут ли быть приняты иные, альтернативные ограничения, а значит, может ли иметься иная, альтернативная очевидность?

Условие, обосновывающее возможность рассуждения, вскрывшего самопротиворечивость категории «атомарный момент времени», выясняется при рассмотрении отношения между понятиями «атом» и «событие». Это отношение между целым и частями, поскольку временной атом образован тем, что входит в него, а именно, двумя событиями. Это, конечно же, не родо-видовое отношение; но столь же очевиден и тот факт, что отношение между частями и целым мыслится — на базовом, интуитивном уровне — так, как если бы это было отношение между родом и его видами. Целое исчерпывающим образом составлено из частей (это можно выразить и так: части полностью входят в целое, и целое полностью распадается на свои части), при этом целое представляет собой нечто иное, нежели просто сумма частей, будучи чем-то единым. В нашем случае это новое содержание выражено непосредственно в самом понятии «временной атом». Но все дело в том, что так образованное единство в силу самого своего строения, своей, если угодно, архитектуры не может быть неделимым: примыкающие друг к другу события могут, конечно же, быть отделены друг от друга, и атом времени таким образом может быть «разрезан» пополам.

Эти рассуждения нетрудно представить и в наглядном виде. Делая это, мы воображаем как бы прямоугольник, разделенный пополам: одна его половина символизирует первое из событий, составляющих последовательность, а другая — второе из них, тогда как целый прямоугольник — атомарный момент времени. Эти две половинки целого примыкают друг к другу, не оставляя никаких «зазоров» между собой, и целиком покрывают площадь прямоугольника. Это и означает, что события следуют непосредственно одно за другим и эта их последовательность образует новый смысл — целое, «атом времени».

Такое наглядное представление дает нам ясно понять, что сама «технология» выстраивания нового смысла из исходных двух (смысла «атом времени» из смыслов «первое событие», «второе событие») не позволяет считать этот новый смысл неделимым. Из этого следует, что новый смысл *не может* быть «атомом»: содержательность нашего объекта анализа в этой части *полностью* определена процедурой его «изготовления». Что это именно процедура, ясно из того, что вывод о невозможности мыслить неделимость во вновь образованном смысле совершенно не зависит от содержательности исходных смыслов: что бы мы ни соплапали таким образом и какой бы новый смысл ни получали в результате, этот новый смысл *никогда* не может в составе свой содержательности иметь «неделимость». И наоборот, «неделимость» может входить в содержательность смысла, только если он *не* образован согласно такой процедуре.

Мы, таким образом, видим, как содержательность *сводится* к процедуре смыслоформирования, во всяком случае, частично. Эта зависимость содержательности объекта анализа от процедуры его формирования закономерна: она объективна, устойчива и необходима; она, иначе говоря, не может быть нарушена.

Если содержательность объекта анализа прямо определяется (по крайней мере до некоторой степени) процедурой его формирования, то номинальность, напротив, не проявляет никакой зависимости такого рода. В силу этого она эту зависимость маскирует. Одна и та же номинальность (одно и то же имя: «атом времени», «последовательность», и т.п.) может скрывать разную содержательность. Эта возможность показана пока что как чисто логическая. Нам предстоит теперь увидеть, как она реализуется; каким образом различающиеся основания рациональности позволяют в результате осуществления различающихся процедур построения смысла выстроить разные содержательности, причем такое различие будет скрыто за личиной совпадающей номинальности. Именно поэтому я и говорю, что не критическое исследование универсалий иной культуры, не обращающее внимание на процедуру формирования содержательности и молчаливо предполагающее, что такая процедура единственна, неизбежно искажает содержательность объекта анализа, поскольку мы всегда склонны применять те процедуры смыслоформирования, которые характерны для нашей культуры.

Чтобы увидеть возможность альтернативного основания рациональности, которое позволит осуществить процедуру построения альтернативной содержательности того же объекта анализа, вернемся к вопросу о безусловности той очевидности, которая обосновывает вывод о парадоксальности понятия «неделимая последовательность». Очевидность эта лучше всего высвечивается нашим наглядным представлением этого рассуждения. Освежив его в своем воображении, мы без труда увидим, что эта очевидность безусловна. Ее непременным условием является *совместность* «первого события» и «второго события». Зримым воплощением такой совместности выступает их расположенность как бы вне времени (или, что то же самое, в одном и том же времени: их одновременность) на разных (прилегающих и потому соединяющихся в единое целое) участках пространства — только в силу этого два события можно отделить одно от другого, тем самым «разрезая» атом времени пополам.

Я вовсе не утверждаю, что смыслы «первое событие» и «второе событие» располагаются в наших мыслительных пространстве и времени подобным образом; я не утверждаю также, что реальные «событие-1» и «событие-2» располагаются так в «реальных» пространстве и времени. Я лишь говорю, что интуиция, делающая определенную оформленность смыслов очевидной для нас (столь очевидной, что эта очевидность способна сформировать содержательные теории пространства и времени, чему примером служит аристотелевская континуалистская концепция), отражается *в иллюстрации* в определенной пространственно-временной форме. Вот почему я считаю, что можно говорить о «пространственно-временных» интуициях

смыслополагания, беря это выражение в кавычки и тем самым указывая на его метафоричность.

Более точным выражением послужил бы употребленный выше термин «совместность». Он лучше потому, что избегает отсылки к понятиям пространства и времени и, возможно, скорее подходит на роль понятия, выражающего *первичную* интуицию смыслополагания. Возможно даже, что «реальные» пространство и время скорее могут быть поняты как объективация этих первичных интуиций. Я не настаиваю на этих выводах; подробное продумывание этих тезисов — дело будущего. Однако я должен указать здесь на них, чтобы очертить принципиальные контуры метафизических и гносеологических импликаций развиваемой позиции.

Если условием этой очевидности служит совместность двух смыслов, соплагаемых в процессе получения нового смысла, то возможна ли иная очевидность, опирающаяся на альтернативное условие? Разобранная очевидность говорит нам о невозможности неразделяемости последовательности; альтернативная очевидность должна сделать столь же ясным необходимость неразделяемости последовательности двух смыслов, образующих третьей.

Такое условие может быть определено термином «смена», или «сменяемость». Представим себе, что последовательность как бы не пространственная, а временная; я говорю «как бы» потому, что пространство и время в данном отношении употребляются как метафоры. Тогда первый смысл должен полностью уступить свое место (свое «пространство») второму: они занимают как будто одно пространство, но в разное время. Еще раз повторю: «пространство» и «время» употреблены здесь как метафоры, представляющие описываемую интуитивную очевидность в наглядной форме; метафоричность их ясно видна из того, что мы ведем речь о возникновении смысла «время», а значит, прямое их употребление будет семантическим *petitio principii*. Поэтому «смену» (как и прежде разобранную «совместность») следует пытаться мыслить как таковую, не сводя это понятие к другим; если «смена» и «совместность» столь тесно связываются для нас с пространством и временем, это лишь должно послужить поводом для обсуждения этой связи в будущем.

Наглядное представление описанных построений можно получить, представив себе все тот же прямоугольник, символизирующий новый смысл «атом времени», образованный соположением двух исходных смыслов — «первое событие» и «второе событие». Однако теперь (в отличие от прежде разобранного случая) это соположение выполнено таким образом, что область «первого события» равна области «второго события» и обе они равны области всего прямоугольника. Но целая область прямоугольника имеется и наличествует только как результат *смены* «первого события» и «второго события» — как будто по аналогии с тем, как в прежде разобранном случае (где мы имели «совместность» двух событий, двух областей

смысла) результирующий смысл «атом времени» получался только благодаря обоим событиям совокупно.

Эта визуализация позволяет сделать следующий вывод. Поскольку новый смысл, «атом времени», возникает только *после* того, как «первое событие» сменилось «вторым событием», будучи *результатом* такой смены, последовательность двух событий не может быть разделена. Здесь «момент времени», будучи единым (напомню, что и прежде «момент времени» мыслился единым), сохраняет, в отличие от нашего первого рассуждения, свою внутреннюю простоту. В силу самой сути процедуры, сформировавшей его, он никак не может быть «разрезан». В самом деле, мы можем представить себе, что произошло «событие-1», но не произошло «событие-2». Разница между процедурами смыслоформирования, обосновавшими первое и второе рассуждения и давшими нам возможность вообразить две соответствующие их визуализации, состоит в том, что в первом случае «момент времени» останется «моментом времени», но окажется разделенным пополам (такое разделение не уничтожит его как смысл «момент времени»); во втором случае «момент времени» просто не возникнет (не будет сформирован как смысл), поскольку он представляет собой смену «события-1» и «события-2» и, естественно, в отсутствие «события-2» состояться просто не может.

Условие очевидности, которое обосновывает второе рассуждение и вторую визуализацию, состоит в том, что «событие-1» и «событие-2» всегда сменяют друг друга (т.е. никогда не наличествуют вместе), и этой своей сменой они создают нечто единое и простое, и как таковое, в самом себе, неизменное — «момент времени». Это единство является простым в силу того, что оно *внеположно* «первому событию» и «второму событию» как таковым, будучи лишь — их сменой. Это означает, что такое единство является простым уже в силу процедуры, сформировавшей его. Простота этого единства объективна, закономерна и устойчива: так «изготовленный» смысл не может не быть подобным простым единством и не может не полагать свою множественность вне себя.

Благодаря этому нетрудно видеть, что, как я уже говорил, последовательность двух событий, образовавшая атомарный момент времени в данном случае, не может быть разделена без того, чтобы не уничтожить сам результирующий смысл «атом времени», поскольку он создан как выражение смены двух событий. Это и означает *необходимость* неразделяемости последовательности двух (в данном случае — двух «событий»), создающих новый смысл. Поэтому атомарность момента времени, образованного *таким* соположением двух событий, не только естественна, но и необходима для мышления, выстраивающего себя на *таком* фундаменте рациональности. Эта необходимость, по природе своей процедурная, обуславливает содержательность, альтернативную той, возникновение которой мы наблюдали в первом случае.

Подведем итог. Мы увидели, как идентичная номинальность («атом времени», «последовательность событий») скрыла от нас двойность содержательного наполнения нашего объекта анализа. Два несовместимых вывода: «последователь-

ность двух событий не может образовать атом времени», «последовательность двух событий образует атом времени» — оказались *равно* необходимыми. Такая равная необходимость не образует противоречия, поскольку две линии содержательного наполнения нашего объекта анализа (две линии смыслоформирования) выстраивают себя на разных основаниях, а потому являются параллельными. Я говорю, что эти основания представлены в двух разобранных случаях соответственно интуициями «совместности» и «смены». Таково, по-видимому, наиболее адекватное выражение предельных интуиций смыслополагания. Вместе с тем я говорил, что эти основания являются основаниями рациональности. Я назвал их так потому, что они обосновывают также различные (параллельные) системы формально-логических аксиом, которые можно считать одной из форм выражения рациональности и основной доказательности. Эта сторона вопроса не могла быть исследована в данной статье; на нее, однако, необходимо указать ради полноты картины.

Я ограничиваюсь этими двумя примерами понятий, которые трудно не отнести к универсалиям культуры. Я показал, что для каждого из них возможно формирование по меньшей мере *двух* равно когерентных содержательных наполнений. Эта возможность обусловлена различием несовпадающих оснований рациональности, каждое из которых делает очевидной (единственно возможной и объективной) свою процедуру формирования содержательности, причем по меньшей мере частично эта процедура определяет формируемую содержательность. Поэтому, если изучаемая культура строится на иных, нежели «родная» для исследователя, основаниях рациональности, то не обращать внимание на эту процедуру значит упустить из виду самое главное, что определяет в изучаемой культуре содержательность семантических структур. И напротив, цель сравнительного исследования состоит прежде всего в том, чтобы вскрыть процедуры формирования смысловых структур в разных культурах. При этом не столь важно, какие именно структуры мы изберем в качестве объекта анализа: имеет значение не сама по себе содержательность, а закономерность ее формирования, последняя же действует равно в создании любых смысловых структур в пределах одной культуры.