

КАК РАЗЛИЧАЮТСЯ КУЛЬТУРЫ?

Словосочетание «диалог культур», которое еще три-четыре десятилетия назад было необычным, сегодня превратилось в штамп. О диалоге культур говорят, как если бы его *принципиальная* возможность была несомненной и все дело заключалось в том, чтобы устранить разного рода досадные препятствия, в основном субъективного плана (нежелание сторон вступить в диалог и вести его конструктивно), на пути его осуществления.

Задача этого рассуждения – проблематизировать данное понятие и очертить подход к разрешению задач в этой области. Нумерация отдельных шагов рассуждения позволит более объемно представить его ход и логику.

1. «Диалог культур» как понятие предполагает наличие культур и их различие. Эта констатация была бы тривиальной, если бы не был так труден ответ на два вопроса: 1) что такое культура? 2) как различаются культуры?

Если трудность ответа на первый вопрос очевидна, то не так обстоит дело со вторым из них. Обычно решение полагают само собой разумеющимся: культуры различаются в силу *содержательных* расхождений. Сравнивая две культуры по линии тех или иных элементов, структур или подструктур, мы указываем на различия содержательного плана между ними.

Мне представляется, что такое решение недостаточно. Поэтому именно второй вопрос вынесен в заглавие этой статьи.

Однако дело в том, что найти удовлетворительный ответ на второй вопрос («как различаются культуры?») можно, только ответив на первый из них («что такое культура?»).

2. Нет двух похожих культур, как нет двух похожих людей. Но само это утверждение означает, что культуры принципиально схожи, иначе не было бы смысла их различать: мы же не говорим, к примеру, что люди и камни различны (такое утверждение истинно, но имеет мало смысла).

Коротко говоря, различие культур предполагает их существенное совпадение как культур. Нам не обойтись без того, чтобы обратиться к вопросу, что такое культура «как таковая».

3. Можно говорить о двух стратегиях выстраивания ответа на этот вопрос. Обозначим их как универсалистскую и партикуляристскую.

С одной стороны, культура – это попросту всё в том мире, который создает и в котором живет человек. Поэтому культуру трактуют как совокупность результатов материального и духовного производства.

Вместе с тем культуру понимают как только часть целостности, составляющей человеческий социум. Такое понимание связано с аксиологически нагруженным противопоставлением культурного-бескультурного (или высоко- и низкокультурного) внутри социума или между социумами.

Таким образом, любое явление в человеческом социуме принадлежит культуре (в том смысле, что оно «затронуту» культурой, культурно обусловлено) – и вместе с тем мы не можем всё в человеческом мире отождествить с культурой.

4. Интересным представляется решение этой проблемы, которое разрабатывает акад. В.С.Стёпин. Он предлагает считать культуру своеобразным «генетическим кодом» социального организма. Эта биологическая метафора удачна: она показывает, что все культуры – именно культуры (как и люди – люди благодаря общности генома), но вместе с тем они различны (ведь один и тот же геном может быть «реализован» по-разному).

Вот почему всё в человеческом мире принадлежит культуре, как и в организме человека всё в конечном счете определяется генами, и в этом смысле культура – весь наш мир. Вместе с тем гены – только микроскопическая часть организма, и в этом смысле культура – лишь часть человеческого мира.

Добавлю, что эта метафора удачно истолковывает и органичную целостность культуры. Я имею в виду то, что было уловлено еще Н.Я.Данилевским и О.Шпенглером: очень тесная, удивительная связь и взаимная согласованность, «пригнанность» различных сегментов культуры, не объединяемых генетически и каузально. Эта идея была подтверждена и многочисленными исследованиями на материале так называемых «восточных» культур. Востоковедение достигло в прошедшем веке огромного прогресса, и немало его представителей присоединилось, явно или молчаливо, к названному выводу.

5. Итак, теоретические построения, основанные на понятии категорий культуры (А.Я.Гуревич), универсалий культуры (В.С.Стёпин), схватывают нечто существенное. Зададим теперь следующий вопрос: насколько эта интуиция (и соответствующая ей метафора) хорошо работает не в тех случаях, когда мы говорим об одной культуре (или, как мы считаем, о культуре «как таковой»), а тогда, когда перед нами стоит задача сравнительного исследования культур?

Мы, таким образом, попробуем примерить ответ, найденный для нашего первого вопроса («что такое культура?»), ко второму вопросу («как различаются культуры?»).

6. Может ли очерченная идея найти плодотворное применение в сравнительных исследованиях культур?

Основное соображение, не позволяющее безоговорочно дать положительный ответ на этот вопрос, заключается в следующем.

Как свидетельствуют такие исследования, набор фундаментальных категорий, ключевых понятий в каждой культуре свой. Мы не можем а priori номинально задать такой список (неважно, закрытый или открытый) и с ним подходить к изучению культуры, наполняя его каждый раз, для каждой культуры особым содержанием.

Между тем такая стратегия сравнительно-культурных исследований настолько распространена, что представляется многим едва ли не самоочевидной. В самом деле, какие могут быть возражения против программы номинально-содержательного сравнения культур? Повторю, она сводится к априорному заданию номинального списка сравниваемых категорий или их сочетаний и выяснению содержательных различий между их «реализа-

циями» в двух сравниваемых культурах. При этом непременно предполагается, даже если это не проговаривается явно, что такое сравнение выясняет *существенные* черты и существенные *различия* или *совпадения* сравниваемых культур.

7. Конкретизируем высказанное соображение.

Объектом сравнительных исследований выступают культуры, различающиеся между собой в большей или меньшей степени. Понятие «степень различия» будет более подробно оговорено в конце статьи, а сейчас для нас достаточно одного едва ли оспариваемого наблюдения. Суть его такова: с наиболее кардинальными различиями мы столкнемся, сравнивая либо (1) какую-либо из «восточных» культур с «западной», либо (2) одну из «восточных» культур с другой. (Заметим в скобках, что из этого вытекает принципиальное и до сих пор сполна не осознанное значение востоковедения для выяснения вопроса о том, что такое культура и как культуры могут различаться.) Поскольку второй тип сравнительных исследований до сих пор не развернут, обратимся к опыту и результатам первого.

Суммирую их в следующих пунктах.

Первое. Изучая другую культуру, мы будем встречать в ней такую трактовку понятий, номинально как будто совпадающих с привычными нам, которая заставит признать за номинальным совпадением полное смысловое *расхождение*, – такое, которое поставит под вопрос саму возможность номинального их отождествления.

Второе. Мы будем встречать в изучаемых культурах *непереводимые* (а значит, не попавшие в наш список универсалий культур: такой список ведь всегда черпается из «фоновой» культуры, т.е. той, к которой принадлежит исследователь и с которой сравнивается «чужая» культура) и вместе с тем *ключевые* понятия. Это означает, что лежащий в основании сравнения и априорно пред-посылаемый ему номинальный список ключевых категорий культур принципиально неполон, и неизвестно, является ли такая неполнота лишь «шероховатостью» исследовательского процесса, которой можно пренебречь, или представляет собой его фатальный сбой.

Наконец, третье. Мы никогда не можем исключить опасность *незамечания* категорий, которые для исследуемой культуры существенны или даже фундаментальны, но «не видны» нам как представителям другой культуры и не каталогизируются нами, не попадают в нашу сетку категорий и потому в принципе не могут содержаться в нашем априорном списке.

Контрастное *расхождение* содержания ключевых понятий сравниваемых культур, их *непереводимость* и *незамечание* их терминологического статуса в изучаемой культуре – три главных подводных камня на пути исследований, опирающихся на безоглядно-оптимистическое утверждение о сравнимости культур.

8. Таковы принципиальные проблемы, свидетельствующие, что биологическая метафора культуры как «генома» социума работает лишь до определенной степени.

Дело в том, что мы не можем положить социум под микроскоп и найти там искомый «объект» – его геном, культуру. Вопрос о его выделении (каталогизации) и интерпретации встает потому, что инструмент такого анализа (наш разум, наша аналитическая способность), играющий в данном случае роль микроскопа, *не нейтрален* в отношении рассматриваемого «объекта».

Микроскоп, с помощью которого мы открываем гены (в прямом, биологическом смысле этого слова), не является частью живого организма и не создан исследуемыми с его помощью генами. В отличие от этого, инструмент изучения культуры и проведения сравнительно-культурного исследования принадлежит нашей (т.е. одной из сравниваемых) культуре и определен ее «генами». Это кладет существенную границу применимости биологической метафоры.

9. Таково первое обстоятельство, побуждающее к дальнейшему продумыванию идеи культуры как «генома», то есть идеи заданности культуры набором ее более или менее фундаментальных категорий. Оно связано с невозможностью задания списка таких категорий в общем случае, для культуры «как таковой».

Но есть и другое обстоятельство. Набор универсалий, или категорий, «генов» культуры должен быть определенным образом структурирован. Универсалии не просто рядоположены, они не просто каталогизированы или заданы списком, а культура – не просто разъяснение этих отдельных, рядоположенных категорий (так толковый словарь разъясняет термины словника). Вовсе нет: такие категории завязаны в «узел», и узел этот выстроен по определенным законам взаимодействия.

Именно незнание законов взаимодействия категорий, незнание строения этого «узла» в другой культуре (в своей помогает интуитивное узнавание, поскольку здесь мы сами – часть ткани изучаемой культуры) и является основным источником трудностей в познании чужой культуры. Вот почему познание своей культуры и культуры чужой – вещи принципиально разные: во втором случае мы не имеем подсказки интуиции, остающейся незаметной для нас самих.

10. Зададим вопрос: *что* именно и *как* именно выстраивает этот узел?

Иначе говоря, что превращает набор универсалий (категорий) культуры в смыслопорождающий механизм; что заставляет этот набор *двигаться* по законам внутреннего взаимодействия? Что вдыхает жизнь в инертный набор (список) универсалий и делает его текстом (в семиотическом смысле)?

11. Я понимаю культуру как способ смыслополагания. Иначе говоря, культура – это способ сделать мир осмысленным. Слово «осмысленность» не указывает здесь на ценностное отношение. Отнюдь нет: культура – это способ сделать мир осмысленным в отношении самом фундаментальном, как предложение должно быть осмысленным прежде, чем стать истинным или ложным.

Впрочем, это понимание осмысленности распространяется не только на сферу вербального. Осмысленность – вообще все, с чем любой человек может иметь дело. Осмысленность – это тот мир, в котором мы живем, это для нас такая же среда, как вода для рыб. Именно в этом смысле культура – способ смыслополагания. Культура – не продукт и не сумма продуктов, неважно, духовных или материальных; культура – это способ, благодаря которому создается осмысленность.

12. Осмысленность означает различение.

Различенному противостоит без-различное. Без-различное – это даже не ничто. Без-различное – это слепое пятно; это то, чего не видно и что не способно не только существовать, но и не существовать. Несуществование

уже предполагает различие и тем самым входит в сферу различного, т.е. осмысленного. Без-различное – это даже не иррациональное; это бессмысленное, т.е. то, что в принципе выведено за сферу доступного нам.

Различая, мы находим «нечто». Само это высказывание уже парадоксально: чтобы различить, мы должны найти «нечто различное», а не просто «нечто». Точнее, всякое находимое нами нечто будет уже чем-то различным, а не без-различным. Мы говорим, что находим «нечто», не указывая, что такое «нечто» непременно еще и «различное», лишь для того, чтобы обратить внимание именно на этот момент. Полагание «нечто» является первым шагом осмысления.

Я говорю «полагание нечто» потому, что мы не находим нечто как готовое и данное. Нахождение чего-то различного – это наше усилие, наша активность. В мире, который не различен без нас, нет ничего готового и предзаданного, что мы могли бы просто найти, обнаружить и подобрать.

Полагание «нечто» – это полагание субъекта. Здесь имеется в виду субъектность в средневековом смысле этого слова, но также и в том, какой принят в логике. Говоря о субъекте и предикате, логика схватывает начальный момент смыслополагания. Мир дан нам как осмысленность; это значит, что он дан как различенность; следовательно, как субъект-предикатные образования.

13. В том, что сказано до сих пор, нет ничего принципиально нового, за исключением настойчивого стремления трактовать мир как осмысленность. Впрочем, и в этом едва ли заключается подлинная новизна. Мы различаем мир как субъект-предикатные образования, мы осмысляем мир как различные «нечто», обладающие такими-то «качествами» и за счет этого качественного своеобразия отличенные от других «нечто», которые, в свою очередь, должны быть так же отличены от всех остальных «нечто». У нас нет другого способа создать среду осмысленности, нежели этот.

«Нечто», понимаемое в логике как субъект, мы называем словом «вещь». Я имею в виду «вещь» в самом общем, не специфицированном смысле этого слова; «вещь» как синоним «нечто». Поскольку «нечто» всегда различено, поскольку субъект – это всегда субъект-и-предикат, то и вещь всегда выступает для нас в своей качественной определенности. Неразличное нечто – бессмыслица, поэтому понятие вещи вне ее качественной определенности пусто.

14. Сказанное до сих пор относится к любой культуре. Это очерчивает область универсального – того, что присуще человеку как существу, живущему в сфере осмысленности. Различенность как качественная определенность вещи, понимаемая логически как субъект-предикатное образование – вот что такое осмысленность. Культура определяет, как достигается осмысленность. Культура, понимаемая как способ смыслополагания, неотделима от самой основы человеческого существования и сменяема не больше, чем день рождения или родной язык.

15. Как можно достичь осмысленности, понимаемой как различенность, притом что различие осуществляется посредством придания качественной определенности вещам, путем образования субъект-предикатных конструкций?

Мы не можем понять такое различие как отличие. Отличие данной вещи от всех остальных является результатом различенности, но не способом ее достижения. Различное отличено, это верно; однако отличие не служит различению.

Отличие является простым отрицанием. Отличая эту вещь от другой вещи, мы отрицаем, что она является другой вещью. Но чтобы такое отрицание могло иметь место, «другая вещь» уже должна быть чем-то различным. Отличие как простое отрицание «просто» не потому, что является базовым, первоосновным шагом осмысления. Напротив, такое «простое» отрицание предполагает прежде проведенное различие.

16. Различение отличается от отличия тем, что оно задает предел.

Различая, мы не идем путем отделения (отличения) данной вещи от любой другой вещи, которая тем самым уже должна быть различена, что вводило бы в дурную бесконечность обоснования; и не идем путем отличия данной вещи от всего остального (ведь отличить можно либо от чего-то, либо от всего остального), поскольку «все остальное» (оставшаяся часть Универсума) не является для нас более различенной и более осмысленной, чем данная вещь, которую мы стремимся осмыслить. Различение, таким образом, не может опираться на какие-то предшествующие шаги, оно не может воспользоваться плодами чужого труда. Различение – это первый шаг к осмысленности, и он должен быть понят из себя самого.

17. Различение задает предел. Задать предел значит задать границу. Но не только. Задать границу и указать, что значит быть *о*-граниченным и *от*-граниченным. Ведь граница располагает ограниченное определенным образом, и именно в такой определенности смысл задания границы. Благодаря такому располаганию граница полагает определенность.

18. Задать границу и расположить ограниченное можно по меньшей мере двумя принципиально различными способами. Граница может задавать предел, охватывая ограничиваемое и замыкая его внутри себя. Так проводится граница государства на политической карте мира, так поверхность тела задает его границу. Аристотелевское определение границы фиксирует именно это понимание.

Хорошей метафорой для такого понимания границы служит понятие горизонта: оно апеллирует к наглядному образу предельной черты, отделяющей доступное от недоступного и помещающей доступное, т.е. *о*-граниченное и определенное, ближе к наблюдателю, нежели предельная черта, *от*-граничивающая все доступное нашему взору от недоступного ему.

Такое ограничение служит целям определения благодаря тому, что ограниченное замыкается внутри границы и тем самым отличается от того, что находится вне ее и что, таким образом, не ограничено и не определено. Такое интериоризирующее ограничение задает предел между тем-что-внутри и тем-что-снаружи.

Такая граница – именно черта, геометрическая линия. Эта линия должна быть очень, очень тонкой, а лучше бы и совсем незамечаемой. Ведь такая замыкающая граница, делящая всё на то-что-внутри и то-что-снаружи, сама должна быть либо здесь, либо там, подчиняясь императиву разделения, который ею же и задан. Но граница, поскольку она именно граница, не может оказаться ни по ту, ни по эту сторону себя самой, и из этого вытекают парадоксы такого понимания границы как линии (для плоскости) или поверхности (для трехмерного тела).

19. Другой способ задать границу не опирается на идею линейного очерчивания внешнего, опоясывающего предела. Здесь иначе: мы определяем, задавая возможность перехода. Что это значит?

Черта, задающая горизонт, охватывает определенную область пространства и отделяет ее от прочего. Говоря об определении как о задании возможности перехода, мы ведем речь о протекании. Протекание предполагает длительность и вводит временную, а не пространственную образность.

Переход, или протекание, предполагает «от» и «к», предполагает исток и результат. Задавая возможность перехода, т.е. определяя протекание, мы задаем и определяем также и то, что, протекая, меняет исходное состояние на результирующее. Эти две стороны не охвачены границей-линией, как в первом случае, и тем не менее они ясно заданы и определены благодаря тому, что определен переход. Переход, разделяющий эти две стороны, исходную и результирующую стороны протекания, тем самым определяет и соединяет их.

Чтобы понять, как задается граница в этом случае, мы должны отвлечься от стремления мыслить ее по аналогии с пространственным пределом. Здесь граница задается как возможность протекания, и эта возможность определяет и протекание, и обе его стороны, исходную и результирующую, отличные от самого протекания. Эта граница отличает то, что участвует в таком протекании, от того, что не включено и что не может быть включено в него. Граница выполняет ту же функцию, что в первом случае, отличая различенную область от того, что не различено, – но выполняет ее иначе.

20. Предел отделяет область, подлежащую различению, от области без-различного. Задание предела и есть начало различения.

Пусть предел задается как линия горизонта, охватывающая некоторую область. Внутри этой единой области мы можем провести еще одну линию. Она будет линией внутреннего горизонта, которая разделит исходную единую область на две части. Первый, внешний предел отделил различенную область от всего остального; линия внутреннего горизонта также служит пределом, который отделяет одну часть различенной области от другой. Эти две части противоположны, поскольку отделены друг от друга границей, и вкупе составляют единую изначальную область.

Если предел задается как возможность перехода, то этим определены две противоположные стороны перехода, исходная и результирующая. Область перехода служит для них областью единства, стягивая эти противоположности и тем самым приравнивая их друг к другу.

Задание предела, таким образом, кладет начало различению. Различение осуществляется как комплексная процедура определения противоположения и его единства. Этим подготовлена почва для того, чтобы осуществить предикацию.

21. Предел отграничивает различенное от без-различного и, далее, служит внутреннему различению так определенной области. Предел может быть задан по меньшей мере двумя различными способами. Если сама по себе необходимость задать предел является универсальной потребностью на пути создания осмысленности, то тот способ, каким задается предел, перемещает нас из сферы универсального в сферу вариативного.

Является ли вариативность чисто логической возможностью? На этот вопрос следует дать отрицательный ответ. Мир состоит из различных вещей, однако эти вещи онтологически неоднородны. Бывают вещи-субстанции, и бывают вещи-процессы. Они требуют не просто различных, но именно вариативных подходов к своему осмыслению.

Вариативность путей создания осмысленности задана самим миром. Субстанциальная и процессуальная картины мира реализуют эту вариативность.

22. Субстанциальная картина мира характерна для западной мысли. Это значит, что для этого мышления мир состоит из вещей-субстанций. Вещи-субстанции обладают качествами и связаны между собой отношениями.

Разыскивая устойчивость мира и осознавая такую устойчивость как истинность, греческое мышление находит ее в понятии эйдоса. Эйдос открывает нам истину вещи. Эйдос схватывает сумму качеств, всегда присущих данной вещи-субстанции. Это и есть ее сущность, то, что она есть.

Однако вещи-субстанции не могут быть сведены только к своим сущностным характеристикам. В текучем потоке времени, связанные с другими вещами, они действуют и взаимодействуют. В этом проявляются, наряду с сущностными, и иные их качества. Помимо сущностного и устойчивого, есть случайное и привходящее.

Как устойчивое и сущностное, так и случайное и привходящее могут быть выражены в языке прилагательным: лист дерева бывает зеленым, желтым, красным и даже белым. Они могут быть выражены глаголом: дерево цветет и плодоносит, листья дерева облетают осенью и распускаются весной. Они могут получать и другие языковые оформления. Это различие языковых обликов не меняет главного, что выхватывает мысль: как действия вещи, так и ее качества являются предикатами – тем, что приписывается вещи-субстанции.

Приписывая вещи предикаты, мы схватываем ее сущность, открывая так истину и устойчивость вещи-субстанции. Приписывая вещи предикаты, мы также указываем на ее изменчивость в потоке случайных событий. Но не только. Приписывая вещи предикаты, мы отличаем ее от других вещей.

Отличение одной вещи от другой является самой важной функцией предикации. Мы отличаем вещи одну от другой не потому, что даем им разные имена; мы даем им разные имена потому, что отличили их друг от друга благодаря предикации.

Предицируя, мы приписываем вещи нечто. Возьмем самый простой случай. Я говорю, что эта вещь *B* – белая. Я не интересуюсь пока, является ли белизна сущностным или случайным признаком, я могу даже не знать о таком различии признаков или не признавать его. Я должен сперва понять, что значит для вещи «быть белой».

Говоря, что вещь «белая», мы отличаем ее от других вещей. Но отличие будет действительным, а не номинальным, только если мы поймем, что такое «белое». Иначе говоря, если предикат «белое» будет для нас осмысленным.

Мы можем отличить «белое» от всего остального, и мы можем поместить «белое» в среду различности. Это – две принципиально разные стратегии, и лишь вторая из них ведет к созданию осмысленности.

Мы можем сказать, что «белое» – это не «камень», не «речь», не «небо», отрицая таким же образом совпадение «белого» с огромным количеством вещей. Мы можем сказать также, что «белое» – это не «красное», не «синее» и не «зеленое».

Эти два типа отрицания как будто похожи, более того, формально мы едва ли сможем разделить их. И тем не менее между ними есть глубокое различие.

Мы преддицируем вещи *B* признак «белое», чтобы отличить ее от других вещей. Говоря, что «*B* – белая», мы делаем шаг к этой цели, но только с тем условием, что понимаем, что такое «белое». Чтобы понять это, т.е. чтобы сделать предикат «белое» осмысленным, мы отрицаем в первом случае его совпадение с любой другой вещью мира: «белое» – не «камень», не «речь» и т.д. Однако такое отрицание совпадения с любой вещью мира ничем не отличается от другого отрицания. А именно, от отрицания «*B* – не камень», «не речь» и т.д. Если предикат «белое» осмыслен только в отличении от любой другой вещи мира, он никак не помогает осмыслить свой субъект, *B*, поскольку вещь *B* точно так же отлична от любой другой вещи мира.

Во втором случае, говоря, что «белое» – это не «красное», не «синее» и т.д., мы отличаем предикат «белое» от множества других, отрицая их совпадение и противопоставляя «белое» всему этому ряду. Рассматривая такое противоположение, Аристотель говорит, что оно может быть большим или меньшим. Черное дальше от белого, чем синее, и более противоположно ему.

Но такое возможно, лишь если задан «масштаб расстояния», если, иначе говоря, для противоположностей имеется общее пространство и определена его граница. Без этого бессмысленно говорить о большем или меньшем противоположении, как нельзя отличить контрарное от контрадикторного. Прочерчивание границы, намечающей единое пространство, помещает предикат «белое» в понятную, ограниченную область, делает его уютным и осмысленным для нас.

Благодаря такому прочерчиванию границы, т.е. заданию предела, «белое» помещается в различное пространство «цвета», и его отличие от «черного», «синего» и т.п. становится различенностью цвета.

Родовая общность делает понятным, определяет (задает пределы) понятия, осмысленность которого мы разыскиваем, поскольку позволяет точно ограничить его, отграничивая ото всего остального в рамках заданного родового единства. Правильным, т.е. задающим осмысленность, отрицанием является в данном случае дихотомическое «не-». Говоря, что «белое» не есть «синее», мы не достигаем искомого результата, поскольку «синее» не более осмыслено для нас, чем «белое»; и даже если мы понимаем, что такое «цвет», высказывание «белое не есть синее» не определяет для нас «белое». Правильность дихотомического отрицания в рамках рода определяется именно тем, что так достигается осмысленность всех трех составляющих – рода и его двух видов, взаимно-исключающих в рамках рода и вместе исчерпывающих смысловое пространство рода. Осмысленность достигается как целостная, т.е. такая, отдельные составляющие которой обуславливают друг друга. Мы знаем, что такое «цвет», поскольку знаем, что он бывает «белым» или «не-белым». Мы знаем, что «белое» – это такой цвет, который не есть «не-белое». Наконец, мы знаем, что «не-белое» – это любой цвет, кроме «белого». В этой родо-видовой конфигурации – основа трех законов Аристотелевой логики.

23. Нам предстоит познакомиться с другой картиной мира, которую я называю процессуальной. Она развита классической арабской культурой и характерна для классического арабского мышления. Возможно, не только для него; вопрос о том, насколько эта картина мира распространена в культурах, в основе которых лежат другие семитские языки, подлежит отдельному исследованию.

Процесс представляет собой длительность. Мы не можем понять длительность иначе, чем временную протяженность. Однако дело в том, что процесс, представляющий собой временную протяженность, никак не указывает на время. Мы не можем сказать, в каком времени, настоящем, прошедшем или будущем, совершаются (совершались, будут совершаться) процессы «хождение», «говорение» или «мышление». Процессуальная протяженность лишена темпоральной семантики.

Это – вряд ли случайное обстоятельство, поскольку процесс предполагает неизменность, фиксированность. Если в субстанциальной картине мира устойчивость и истинность связываются с вневременным состоянием вещи-субстанции, тогда как время приносит изменчивость и случайность, то в процессуальной картине мира длящийся процесс представляет собой устойчивость и фиксирует истинность. С точки зрения языка процесс – не действие, поскольку действие, в отличие от процесса, указывает на время, и эта подсказка языка существенна.

Процесс предполагает две стороны, между которыми он располагается. Для «говорения» это – «говорящий» и «проговариваемое», для «мышления» – «мыслящий» и «мыслимое». Эти две стороны соединены процессом, и процесс, их соединяющий, представляет собой их единство. Но это – не родовое единство, которое охватывает объединяемые виды и включает их в себя.

Эти две стороны, действующее и претерпевающее, противоположены друг другу и в силу этого противоположны. Однако эта противоположность имеет иную природу, нежели та, что рассмотрена выше (п. 22).

Процесс *разграничивает* противоположности и тем самым *ограничивает* их. Располагаясь *между* ними (а не включая их в себя), процесс, составляющий единство двух противоположных сторон, задает и их границу. Эта граница, определяя противоположности, тем не менее не включает их внутрь себя. В самом деле, мы не скажем, что «говорение» включает в себя (как род включает виды) «говорящего» и «проговариваемое». Скорее «говорение» служит связкой между «говорящим» и «проговариваемым», мостиком, соединяющим их; будучи процессом, оно является *процессуальным переходом* между объединяемыми им противоположностями.

Процессуальное единство противоположностей не служит для них родом, а противоположение является правильным (в том понимании правильности, которое было введено в п. 22: правильность как задание осмысленности) не потому, что дихотомично. Здесь другое требование к правильности. Действующее и претерпевающее равно необходимы для того, чтобы процесс состоялся. Это очевидное наблюдение подсказывает, что в процессуальной картине мира противоположение будет правильным, если противоположности предполагают друг друга как необходимые и если между ними возможен переход.

Процесс и две его стороны составляют целостную конфигурацию процессуального единства противоположностей. Как и родо-видовая конфигурация, она задает осмысленность, только если взята целиком. И там и здесь осмысленность задается как различение единого пространства. Однако и общность этого пространства, и его различение задано в двух случаях по-разному. Следует говорить о том, что способы задания осмысленности в двух картинах мира, субстанциальной и процессуальной, не просто различны, но вариативны и несводимы один к другому.

24. Понимая вещь как процесс, мы понимаем ее как единство двух сторон процесса; это значит, что мы понимаем ее как процессуальный переход между этими сторонами. Иллюстрации такого подхода к пониманию вещи представляет нам в изобилии классическая арабская мысль, начиная с момента ее зарождения в дискуссиях мутазилитов.

Это – отдельная тема, разработка которой даст интереснейшие результаты. Классическая арабская теоретическая мысль с момента своего возникновения вырабатывает процессуальную картину мира, соответствующее ей понимание вещи и организацию мышления. Это происходит во всех ее областях, основными из которых являются филология (во всем ее многообразии, от лексикографии до поэтики), фикх, доктринальная мысль и философия. Вместе с тем во всех этих сферах арабо-мусульманская культура встречается с мощным влиянием иной, субстанциальной картины мира и соответствующего ей мышления. Очень важно понимать, что это влияние осуществлялось не извне, не из-за пределов арабо-мусульманского мира, а изнутри – в прямом, осязаемом, физическом смысле этого слова, поскольку античные философско-научные и медицинские школы существовали на протяжении веков на тех землях, которые вошли в состав арабского государства. История арабо-мусульманской культуры, таким образом, стала историей конкуренции этих двух картин мира и соответствующих им стилей мышления.

Этот своеобразный и грандиозный эксперимент по слиянию двух картин мира, поставленный самой арабо-мусульманской культурой, показал невозможность их «гибридизации», что, впрочем, мало удивительно в свете тех фундаментальных различий в их основаниях, которые были рассмотрены нами. Важно отметить, что не только теоретическая, но и в целом вербальная, а также невербальная сферы арабо-мусульманской культуры несут на себе отпечаток процессуальной картины мира, характерной для нее, и соответствующего ей способа смыслополагания.

25. Подведем итог этому краткому обзору. Мы сказали, что культура – это способ смыслополагания. Осмысленность мы определили как различенность, понимая различенность как субъект-предикатное образование. Мы, далее, показали, что такая различенность предполагает задание предела, благодаря чему осуществляется «разметка» областей противоположения и единства и подготавливается почва для того, чтобы предикация как отличие данной вещи от других вещей оказалась осмысленной.

Это, по-видимому, универсальное понимание культуры как способа задания осмысленности и отражает то, что называют «общечеловеческим». Однако конкретизация этого понимания, т.е. любая конкретная реализация механизма смыслополагания уже переводит нас в сферу вариативного. Это связано с возможностью вариативных, несводимых друг к другу способов задания предела. Крайне интересно, что эта вариативность находит свое основание в опять-таки универсальном, по-видимому, представлении о «сегментации» мира, т.е. о его разбиении на различные смысловые классы. Эти сегменты несводимы один к другому, как несводимы друг к другу вещь и процесс.

Такая сегментация очевидна. Она, конечно же, не ограничивается классами вещей и процессов, но включает наряду с ними и другие. Аристотелевская система логических категорий, этих «родов бытия», служит наилучшим примером такой сегментации. Существенным, однако, является не это. Принципиально важно, что последовательную и связную, несегменти-

рованную картину мира можно строить не одним (как то молчаливо полагал Аристотель, разрабатывавший субстанциальную картину мира, в которой изначальная сегментация преодолевается за счет превращения всех категорий, кроме субстанции, в различающие ее признаки, акциденции), а по меньшей мере двумя разными способами. Как именно, и было показано выше, и смысл сравнительного исследования арабо-мусульманской и западной культур заключается в выявлении такого рода фундаментальной вариативности и, далее, прослеживании ее проявления в вербальном и невербальном «теле» культуры. Следует иметь в виду, что все выводы, сформулированные здесь, ограничены опытом сравнения этих двух культур и не могут учитывать результаты аналогичного сравнения других восточных культур между собой или с западной.

26. Определение «культура – это способ смыслополагания» дает ответ на первый из двух вопросов, поставленных в начале статьи. Из этого определения вытекает ответ на второй вопрос, который по преимуществу и занимал нас здесь.

Культуры могут *совпадать* как один и тот же вариант реализации механизма смыслополагания, а могут *различаться* как разные варианты реализации универсального механизма смыслополагания.

В первом случае различия между культурами могут быть сведены к различиям в содержательном наполнении одного и того же набора универсалий (категорий) культуры. Такое различие я называю *содержательным*.

Во втором случае различия между культурами вызваны вариативностью механизма смыслополагания, т.е. различием в его функционировании. Это – более глубокий и интересный тип различия. Я называю его *логико-смысловым*. Это различие является более глубоким потому, что логико-смысловые механизмы «отвечают» за целостное функционирование смыслового тела культуры, они завязывают набор категорий культуры в особый «узел» и заставляют его работать как смыслопорождающую «машину».

Понятие «степень различия культур», о котором шла речь выше (п. 7), в первом приближении может быть задано следующим образом. Логико-смысловое различие означает всегда большую степень различия, чем различие содержательное.

27. Сказанное разъясняет причину отмеченных выше трудностей в сравнительном изучении культур (пп. 6–7).

Логико-смысловое различие между культурами влечет и различие содержательное, но не наоборот.

Логико-смысловое различие разделяет далеко не все культуры. Именно там, где речь идет о действительном *контрасте* (сравнение «восточных» культур между собой или их сравнение с «западной» культурой), мы имеем наибольшие шансы встретить именно этот тип различия.

Если между двумя сравниваемыми культурами имеется логико-смысловое различие, его влияние скажется в содержательном наполнении *любых* категорий, понятий, и терминов.

Если две сравниваемые культуры различаются не только в содержательном, но и в логико-смысловом плане, их сравнение не может быть корректным без учета логико-смысловых различий.