

В. Б. Касевич

**БУДДИЗМ
КАРТИНА МИРА
ЯЗЫК**

**ЦЕНТР
«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»**

 **ORIENTALIA®**

St. Petersburg
State University
Oriental Department

V. B. Kasevich

**BUDDHISM
WORLDVIEW
LANGUAGE**



St. Petersburg
1996

Санкт-Петербургский
Государственный университет
Восточный факультет

В. Б. Касевич

**БУДДИЗМ
КАРТИНА МИРА
ЯЗЫК**

42/1327



Санкт-Петербург
1996

ББК Э35
К28

12

Касевич В. Б. Буддизм. Картина мира. Язык. — СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1996. — 288 с. («Orientalia»).

ISBN 5-85803-050-5

В книге рассматривается сложный комплекс представлений, связанных с тем, как человек воспринимает мир, как строит модели своего взаимодействия с окружающей действительностью и отражает эти модели в родном языке. Основное внимание уделяется не научным, а «наивным» картинам мира, мифопоэтическим и религиозным системам, в частности (и в особенности) буддийской картине мира.

Для культурологов, востоковедов, религиоведов, психологов, филологов и всех интересующихся науками о духовной жизни человека.

Перепечатка данного издания, а равно отдельных его частей запрещена. Любое использование материалов данного издания возможно исключительно с письменного разрешения издательства.

No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval systems or transmitted in any form or by any means: electronic, magnetic tape, mechanical, photocopying, recording or otherwise without permission in writing form of the publishing house.

Исключительное право на распространение настоящего издания в России и за ее пределами принадлежит Центру «Петербургское Востоковедение».

The exclusive right to distribution of the present edition belongs to St. Petersburg Centre for Oriental Studies.

ISBN 5-85803-050-5

© В. Б. Касевич, 1996
© Центр «Петербургское
Востоковедение», 1996

 **ORIENTALIA**® Зарегистрированная торговая марка



Зарегистрированная торговая марка

ПРЕДИСЛОВИЕ

Как и почти все предыдущие книги автора, эта выросла из практики преподавания. В течение многих лет, в разных аудиториях автору приходилось читать курсы общезыковедческие, психолингвистические, типологические, лингвофилософские; курсы «Буддизм в Бирме» и «Буддизм в Бирме и Китае» прибавились к ним, «идя навстречу пожеланиям» студентов. Если не считать того, что буддийские авторы, среди многого другого, писали и о языке, означенные две сферы — лингвистика и буддизм, — казалось бы, не имеют точек соприкосновения, а объединение их под одной «крышей» — искусственно. Но это не совсем так¹.

Серьезно занимаясь лингвистикой, в особенности работая с материалами конкретных языков, исследователь не может не ощущать, что он сталкивается с разными способами **видения мира**: перефразируя известную поговорку, «что язык, то нор»²; возникает проблема **картины мира**, т. е. способа видеть мир именно так, а не иначе, отлично от других, ближних и дальних этноязыковых сообществ. Для неспециалиста само наличие данной проблемы чаще всего совсем не очевидно, хотя реальность отличающихся взглядов на «устройство действительности» сам он демонстрирует на каждом шагу, когда удивляется, например, почему англичанину или японцу трудно понять столь ясную для русского разницу между *делать* и *сделать*.³

Меньше требует обоснований то обстоятельство, что развитое религиозно-философское учение вырабатывает собственные взгляды на происхождение мира, его смысл, его строение, место в нем человека — собственное мировидение. Другими словами, мы опять приходим к той же проблеме — проблеме картины мира.

¹ Едва ли можно считать случайностью, что Макс Мюллер, индолог и мифолог (которому принадлежит парафраза Гете «кто знает лишь одну религию, не знает ни одной»), был одновременно классиком сравнительного языкознания и основателем сравнительного религиоведения. Широко известны работы Леви-Строса, внедрявшего идеи и методы структурной лингвистики в мифологию и религиоведение; из последних работ, где лингвистический, на сей раз генеративный, концептуальный аппарат используется для анализа религии, см., например: Lawson, McCauley 1990.

Соответственно обе темы — буддизм и язык — «пересекаются» именно там, где идет речь о картине мира; плодотворное изучение как религии, так и языка немислимо без углубленного анализа этого понятия.

Сказанное объясняет трехчастную структуру книги, ее архитеконику: буддизм и языковое отражение мира, действительно, не связаны непосредственно (хотя даже и такие связи можно обнаружить в конкретных случаях, см. об этом ч. II), но обе темы «замыкаются» на фундаментальное понятие картины мира — отсюда и «обрамляющая» структура, где части, посвященные буддизму и языку, окаймляют важную для них обеих теоретическую вторую часть, посвященную анализу концепта «картина мира».

Первая часть представляет собой компактное изложение основных положений буддизма — преимущественно хинаянистского, или тхеравадийского, иногда с теми особенностями, которые были приобретены этим учением в Бирме, или Мьянме (наиболее близком автору в силу профессиональных занятий ареале); лишь в конце первой части помещен небольшой раздел, специально рассматривающий некоторые черты махаянистского буддизма.

Эта часть носит во многом компилятивный характер: не будучи профессиональным буддологом, автор не мог претендовать на оригинальный вклад в эту науку, развивавшуюся и развиваемую поколениями блестящих ученых. Мы основывались на работах классиков и первостатейных авторитетов в области буддизма — таких, как Т. В. Рис-Дэвидс (1906), И. П. Минаев (1887), О. О. Розенберг (1991), Г. Ольденберг (1898), Ф. И. Щербатской (1988), Г. М. Бонгард-Левин (1980), E. Conze (1960), M. Spiro (1970) и многие другие. Наш вклад, быть может, состоял в том, чтобы сделать это религиозно-философское учение в какой-то степени ближе для отечественного читателя (фактически на русском языке до сих пор не существует — несмотря на явный интерес читательской аудитории — краткого введения в буддизм, если не считать работы «Тибетский буддизм», принадлежащей Далай-ламе XIV (см. Далай-лама XIV 1991); само собой разумеется, что автор чрезвычайно далек от мысли хоть как-то влиять на религиозные убеждения потенциального читателя, если они у последнего имеются). Знаменитому русскому индологу И. П. Минаеву в свое время бирманская река Иравади напомнила Волгу, а золоченые купола буддийских пагод — маковки православных церквей. Возможно, те параллели, которые в первой части про-

водятся между буддизмом и христианством, также будут способствовать лучшему уяснению буддийской традиции.

Вторая часть посвящена очень сложному теоретическому вопросу — основным характеристикам того, что называют наивной картиной мира. Здесь приходится входить в обсуждение кардинальных проблем философии, психологии, привлекая теории самых разных авторов. В таких условиях нетрудно впасть в эклектизм, но очень хочется надеяться, что этой опасности удастся избежать. Реально же опасность велика: ведь самое надежное «противоядие» здесь — укорененность в одной из философских традиций, а до совсем недавнего времени было бы просто неприличным и наверняка «еретическим» спросить у отечественного автора книги, статьи, каковы его философские убеждения: предполагалось, что все исповедуют марксизм (в ходу, кстати, был достаточно вульгаризированный вариант). В анализе проблем, связанных с концептом «картина мира», мы испытали, пожалуй, наибольшее влияние неокантианства в марбургском варианте, прежде всего, разумеется, Э. Кассирера с его философией символических форм. Однако привлекались и положения аналитической философии, современной философской герменевтики и другие «источники знаний».

Опасность, повторимся, велика. Вероятно, не будет слишком большим упрощением (и слишком большой смелостью) сказать, что реальна не столько философия, сколько (длящаяся по сей день) **история философии**, т. е. сосуществование **разных философиях**², предполагающее акт выбора или же органического сопряжения разных концепций, их отдельных положений. Утверждения о наличии некоего общекатегориального аппарата философии, вообще говоря, плохо поддаются обоснованию, если мы вспомним, что уже «бытие» у Платона, Маркса, Хайдеггера или Сартра (берем почти наугад) — это фактически омонимы. Но без использования соответствующих понятий никакой анализ таких проблем, как картина мира, невозможен, поэтому, учитывая сказанное, сам выбор темы не может не вызывать некоторого чувства обреченности...

² Парадоксальным образом (мы не будем рассматривать природу этого парадокса) верно и прямо противоположное утверждение: «В философии нет ничего нового, никаких изобретений. Ибо мы можем или мыслить, или не мыслить, но если мыслим, то мыслим то, что уже помыслено. И поэтому Декарт будет похож на Канта, Кант... на Сократа и т. д.» (Мамардашвили 1993: 80).

Еще одно осложнение добавляется тем обстоятельством, что нам приходится иметь дело не просто с философскими, но с религиозно-философскими вопросами, а здесь роль личных убеждений еще существеннее. Вопрос о таких убеждениях, вообще говоря, интимен, и мы бы имели полное право его просто обойти. Однако не станем этого делать.

Нам кажется, что есть три основные ситуации естественной религиозности. Первая складывается тогда, когда человек воспитывается с ранних лет в обстановке веры и впитывает ее, что называется, с молоком матери. В таком случае — по крайней мере для большинства — религиозные представления оказываются самоочевидными, человеку не приходит в голову усомниться в них (ведь он не сомневается, например, что есть звезды, хотя видит лишь сверкающие точки на ночном небе).

Вторая ситуация — приобщение к вере благодаря влиянию сильной харизматической личности: проповедника, миссионера.

Наконец, третья — это требующее особого религиозного, мистического дара прозрение, ведущее к просветлению и обращению; так это было у Будды, у ап. Павла, св. Августина, у Мухаммада и многих, многих других, не обязательно вероучителей и иерархов. Чрезвычайно важно к тому же, что уж если, как вытекает из сказанного выше, философия — субъективно — одна при объективной множественности философий, то тем более одна — вера. Нельзя верить «вообще», можно верить лишь во Что-то и/или в Кого-то. (Поэтому столь распространенные в последнее время поветрия «совместить» все со всем — мы не имеем в виду, конечно, экуменизм и даже синтезирующие течения в духе Рамакришны и др. — это чаще всего лишь мода, притом с любой ортодоксальной точки зрения кощунственная.)

Автор не может похвастать ни религиозным воспитанием, ни мистическим даром, равно как и встречей с харизматическим *гуру* (учителем). Поэтому его отношение к соответствующим вопросам — это всматривание, всегда заинтересованное, сочувственное, но, увы, со стороны.

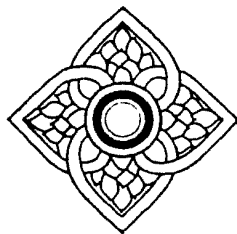
В третьей части книги, проблемы языковой семантики анализируются с точки зрения их места в картине мира этноязыкового сообщества: мы пытаемся проследить, как язык «выдает» пространственные, временные, субъектно-объектные характеристики, формирующие картину мира.

Вероятно, у разных частей могут оказаться в известной степени разные читатели. Автора это не пугает. Если удастся тем

не менее дать почувствовать «всеединство» проблем, относящихся к языку, психологии, философии, религии (и не только к ним)³, автор будет считать свой труд не напрасным.

Работа над этой книгой была в основном завершена к 1990 г. Перед сдачей рукописи в печать мы попытались учесть обширную новую литературу, появившуюся именно в последние годы, что, конечно, могло бы быть сделано лишь отчасти.

Автор чрезвычайно признателен издательству Центр «Петербургское востоковедение», которое за недолгий срок своего существования успело сделать многое для того, чтобы труды востоковедов — в том числе и эта книга — нашли свою дорогу к читателю.



³ Ср. у ап. Павла: «Дары различны, но Дух один и тот же... <...> Иному вера, тем же Духом; иному дары исцелений, тем же Духом; иному чудотворения, иному пророчество, иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков» (1 Кор.: 12, 4-10).

Часть I

БУДДИЗМ И БУДДИЙСКАЯ КАРТИНА МИРА



АЗБУКА БУДДИЗМА

Кажется целесообразным предпослать основному корпусу первой части максимально краткое изложение базисных понятий буддизма, ввести основную терминологию, чтобы в последующих разделах читателю было легче следить за изложением (такова, кстати, практика многих буддийских трактатов: сначала дается конденсированное изложение главных положений трактата, а уж затем, в основном тексте, эти положения подробно истолковываются).

Сначала несколько слов о терминологии и используемой для ее передачи транскрипции. Канон буддизма «Трипитака» («Типитака») написан на пали — среднеиндийском языке, хотя многие буддийские сочинения, главным образом принадлежащие махаянистскому направлению, известны и на санскрите. В мировой и отечественной литературе одни буддийские термины более принято давать в санскритской форме, например *дхарма* (пал. *дхамма*), *карма* (пал. *камма*), *нирвана* (пал. *ниббана*), другие — в палийской, например *анатта* (скр. *анатман*), *аничча* (скр. *анитья*); некоторые употребляются в обеих разновидностях — как мы только что видели, скр. «Трипитака» и пал. «Типитака», скр. *клеша* и пал. *килеса*. Мы также будем использовать как палийскую, так и санскритскую терминологию, не всегда это специально оговаривая.

За исключением очень немногих случаев, мы будем передавать индийские термины в кириллической транскрипции. При этом утрачивается различие кратких и долгих гласных, зубных и ретрофлексных (церебральных) согласных; как это обычно и делается, висарга и анусвара в окончаниях санскритских и палийских слов, -о в окончании палийского номинатива не передаются в транскрипции, т. е., например, пал. *дева* 'бог' вместо *дево* и т. п.

Буддизм возник в древней Индии в V—VI вв. до н. э. Его основателем был сын раджи (царя) Капилавасту — небольшого полиса, расположенного у отрогов Гималаев (в районе Лумбини современного Непала). Имя раджи было Судходана, царевича же при рождении нарекли «Сиддхартха» (Сиддхартха Гаутама). Его родом был клан шакьев, отсюда еще одно, позднейшее, имя — Шакьямуни, т. е. «муни (мудрец, отшельник) из рода шакьев».

Будда, скорее всего, жил в 623—544 гг. Его мать, Майя, зачала его, когда божественный белый слон (в предыдущем рож-

дении принц Вессантара, прославившийся своей безграничной способностью к состраданию и самоотречению), коснувшись правого бедра Майи, вошел в ее чрево. Радже было предсказано, что его сын станет Властелином Мира — буддой или же монархом Вселенной.

В возрасте 29 лет, будучи потрясен зрелищем встретившихся ему старика, больного и покойника, Будда покинул дом отца и после семилетних скитаний, когда он пытался умерщвлять плоть, чтобы добиться святости, осознал тщету этого пути, посредством углубленной медитации достиг просветления (*будда* и значит 'просветленный') — и стал основателем нового вероучения.

Основа буддизма — «четыре благородные истины»: существует страдание (*дуккха*), причина страдания, освобождение от страдания (*нирвана*) и путь, ведущий к нирване. Учение Будды есть *дхарма* — Закон.

Страдание возникает как результат *тришны* — привязанности к жизни, к существованию. Именно эта привязанность заставляет живое существо постоянно перерождаться, переходя после смерти из одного состояния в другое. Этот мир длящегося круга перерождений называется *сансара*. «Качество» каждого последующего перерождения определяется *кармой* — морально-этическим эквивалентом суммы добродетельных и недобродетельных деяний, которые были совершены данным человеком (или другим живым существом), а также его «предшественниками» по перерождениям. При хорошей карме человек может получить перерождение и в обители богов, где ему уготованы райские наслаждения, при плохой — например, в качестве крысы.

Но даже самое благоприятное перерождение не может считаться для буддиста конечной целью. Конечная цель — разорвать цепь перерождений, выйти из круга сансарического бытия — достичь нирваны. Достижение нирваны и означает конец перерождений, т. е. конец страданию.

Нирвана означает конец страданию еще и потому, что, согласно буддизму, мир, бытие есть бесконечное возникновение (вспыхивание и угасание) *дхарм* (еще одно значение уже упоминавшегося термина) — первоэлементов бытия, которые одновременно выступают и элементами мира, и элементами психики. Постоянное «волнение дхарм» — один из основных источников страдания, заставляющего человека чувствовать се-

бя неуверенно, тревожно. Достичь нирваны — значит погасить волнение дхарм.

Сам человек — не что иное, как совокупность пяти наборов дхарм, так называемых *скандх*. Смерть человека означает распадение скандх. При этом существование души, которая унаследовалась бы существом, возникающим в результате очередного перерождения, полностью отрицается.

Буддизм, как можно видеть даже из этого свехупрощенного изложения, в наибольшей степени озабочен вопросами «терапии», причем не социальной, а индивидуальной: Будда учит, каким образом каждый человек может индивидуально, т. е. путем собственных сознательных усилий, избегая крайностей как «ублагодотворения», так и умерщвления плоти, постоянно улучшая свою карму, освободиться от всего, что, связывая с сансарическим миром, служит источником страдания. Конечное избавление от страданий, действительных или потенциальных, дает, как сказано, лишь нирвана.

ИСТОКИ БУДДИЗМА Многовековая традиция, существующая в Индии, делит все системы, разработанные философами и религиозными мыслителями этой страны, на два класса: ортодоксальные и неортодоксальные. Критерием принадлежности системы к тому или другому классу выступает отношение к авторитету Вед: ортодоксальные системы основываются на авторитете Вед, неортодоксальные в той или иной мере противопоставляют себя Ведам, не признают их авторитета. К первым принадлежат школы веданта, миманса, санкхья, йога, ньяя и вайшешика, ко вторым — школа чарваков-локаятиков, джайнизм и буддизм.

Буддизм, таким образом, попадает в число «антиведийских» школ. Однако на самом деле это отнюдь не абсолютно. Буддизм, как мы увидим, не избежал — и не мог избежать — зависимости от Вед, прямой или косвенной, и истоки его невозможно понять, не обращаясь к Ведам, в «официальной оппозиции» к которым он зарождался. Вне идеологии Вед — пусть даже отталкиваясь во многом от последних — буддизм не мог сформироваться уже потому, что вся духовная жизнь древнеиндийского общества основывалась на ведийских канонах, они же служили идеологическим фундаментом социальной структуры.

Есть разные точки зрения на время появления этих памятников. Согласно наиболее распространенной, Веда создавались в течение тысячелетия, с середины II тысячелетия до н. э. до середины I тысячелетия до н. э.

Понятие «Веда», вообще говоря, употребляется в узком и широком смысле. В узком смысле под Ведами имеются в виду четыре памятника (*самхиты*): Ригведа, Самаведа, Яджурведа и Атхарваведа; основная Веда — первая, т. е. Ригведа, книга гимнов (содержит 1028 гимнов, более 1,5 тыс. стихов). В широком смысле к Ведам относят также, помимо четырех самхит, брахманы, араньяки и упанишады.

Как уже отмечалось выше, представления, содержащиеся в Ведах, обнимали собой все стороны, все аспекты жизни древних индийцев: здесь были представлены в мифологизированном виде прафилософские воззрения, онтологические (включая космологию и космогонию) и гносеологические, система взглядов на человека, человеческое общество, связь человека с природой, миром, богами.

Уместно вначале сказать несколько слов о собственно религиозной стороне ведической системы представлений, даже более узко — о пантеоне божеств ведийской мифологии (подробно см., например, Невелева 1975).

Мифология — основное содержание Ригведы. Ее мифологическая система чрезвычайно сложна и запутанна, к тому же на разных этапах развития религии на авансцену выходили разные божества. В самой «Ригведе» индийская традиция выделяет главным образом три группы божеств, которые соответствуют трем сферам Вселенной: Небу, Воздуху (воздушному пространству) и Земле. Надо сказать, что для самых древних пластов ведической религии было характерно обожествление природы в целом и ее явлений (проявлений). Архаический тип мышления вообще отличается максимальной целостностью, когда сознание как бы предпочитает синтез, не подвергая воспринимаемый объект анализу (более подробно и точно см. ниже, с. 91 и сл.). Соответственно, ведические божества архаического периода — это, собственно, персонифицированные проявления природы как целого. Так, к группе богов, относящихся к сфере Неба, принадлежали Сурья (Солнце), Ушас (Заря) и Варуна (божество вод, он же ответственный за миропорядок; объединение этих функций у Варуны, по-видимому, не случайно: в большинстве течений древнеин-

дийской мысли именно вода выступает первоэлементом, первовеществом). Группа богов, относящихся к сфере Земли, — это Агни (Огонь — причем имеется в виду прежде всего огонь жертвенный), Сوما (опьяняющий напиток, также важный элемент жертвенных обрядов) и др. Группа богов, ассоциированных со сферой воздушного пространства, — это Ваю (Ветер), Рудра (Гроза) и Индра (Молния и, шире, разрушительные стихии).

Для древнейшего состояния ведийской религии именно Индра является центральным персонажем пантеона. Он нередко в Ведах именуется «царем богов»¹. Одна из основных функций Индры заключается в том, что он воин, воитель, сражающийся с темными силами, с Хаосом. Иначе говоря, его разрушительные свойства не надо понимать буквально: он разрушает, чтобы установить порядок². Наиболее известный эпизод его борьбы с темными силами — сражение с Вритрой, змееподобным чудовищем (вариант змееборческого мифа, известного у многих народов мира). Вритра в мифе рисуется как «заградитель вод», и Индра, убивая Вритру, дает возможность водным потокам оросить, напоить Землю.

Ведические боги сосуществуют отнюдь не мирно и друг с другом. Так, Индра выступает вечным соперником и Суры, и Ушас; в частности, он разрушает колесницу Суры, преследует Ушас. Объяснение и здесь заключается в том, что разрушительные потенции Индры в известном смысле ориентированы на созидание: Индра разрушает, чтобы установить порядок или воспрепятствовать его нарушению. (Здесь кстати будет вспомнить, что именно Индра взял на себя в буддизме функции «гаранта» поддержания устоев этой религии, пообещав Будде обеспечить сохранение буддизма до тех пор, пока не придет новый будда.) Порядок требует стабильности, поэтому-то Индра и пытается вечно противостоять движению Солнца. В этом смысле Индру иногда отождествляют с Солнцем в зените — т. е. с таким светилом, которое проявляет себя в

¹ Возможные следствия из такого обращения не следует абсолютизировать: ведийские гимны (*риги, саманы*) имели прежде всего ритуальное значение — жрец обращался в процессе ритуала к богам, имея своей целью воздействовать на их «поведение» нужным образом, получить те или иные блага и т. п. Естественно поэтому, что максимальное почтение выказывалось тому богу, в честь которого выполнялся ритуал. В частности, и титул царя богов в разных ритуалах мог присваиваться разным богам, хотя и не с одинаковой частотностью.

² В более поздние времена, в особенности в индуизме, эти функции переходят к Шиве.

качестве некоторого абсолюта, достигнув высшей точки и покоясь в ней в — условной — неподвижности. Именно отсюда и враждебность Индры по отношению к Ушас, ибо полдень и заря — естественные антиподы.

В то же время Индра — брат Агни. Последнее объясняется тем, что Индра и Агни как бы взаимно-дополнительны: когда налицо Индра (как абсолютный свет), не нужен Агни, огонь, появляется же Агни тогда, когда нет солнечного света (в пределе, напомним, Индра стремится слиться с Солнцем как абсолютным светом). Таким образом, Индра объединяет в себе активную силу и мощь, способную сокрушить любые препятствия, абсолютную идею света, реализующегося как Солнце в зените (молния объединяет обе эти ипостаси — разрушение и свет), и, наконец, плодородие.

Любопытно отметить, что из божеств ведического пантеона, по существу, лишь Индра осознавался и изображался более или менее последовательно антропоморфно. Вероятно, это связано с тем, что именно в Индре в наибольшей степени представлены силы, в обладании которыми заинтересован человек. В то же время Индра и своими «слабостями» ближе всего к человеку. Он весьма сластолюбив (что, впрочем, хорошо соотносится с его ипостасью как бога плодородия), он отнюдь не гнушается хитростями, коварством в своих бесчисленных сражениях, он бывает очень жестоким.

Но это — довольно обычная картина для героев мифов и фольклора. Здесь мы сталкиваемся с проблемой, аналоги которой будут возникать и в последующем изложении. Поэтому стоит прокомментировать ее хотя бы предварительно.

Вопрос о том, почему вполне типична ситуация, когда героем фольклора, мифа выступает персонаж, не отвечающий обычным представлениям о нравственности, не раз привлекал внимание исследователей. Расхожие суждения наподобие «в фольклоре добро всегда побеждает зло» на самом деле далеко не бесспорны (если не ограничивать материал очень сильно отредактированными и «приглаженными» текстами, которые публикуются в расчете на детей младшего и среднего возраста). С. И. Радциг применительно к образу «хитроумного» Одиссея, который в эпосе «выступает... как человек, готовый на всякий обман», пытался объяснить этот феномен «определенными историческими условиями»: «...такая идеализация хитрости возможна была только в определенных исторических ус-

ловиях: мы увидим, что такие условия типичны для времени колониционного движения, когда переселенцы, натываясь на сопротивление и всевозможные хитрости и коварство местного населения, должны были обладать особенной находчивостью и изворотливостью. Эти черты и нашли выражение в образе героя-странника — "хитроумного" и "многострадального" Одиссея. В таких условиях это герой положительный и прогрессивный» (Радциг 1982: 62—63).

Однако в действительности торжествующих хитрецов, коварных героев мы встречаем в фольклоре, эпосе, мифе повсеместно, а отнюдь не только у народов-мигрантов (к тому же можно заметить, что «всевозможные хитрости и коварство местного населения» были обычно реакцией на появление не просто колонистов, а колонистов-завоевателей). Ситуация представляется более сложной и менее однозначной. Во-первых, следует учитывать, что для ранних этапов человеческой истории (а пережиточно и для современного человека) в высокой степени типична корпоративная психология: нормы морали действительны только внутри данного сообщества (племени и т. п.), а за его пределами следование этим нормам не только не поощряется, но прямо порицается; обмануть, перехитрить, убить «чужого» с этой точки зрения — не только не проступок или преступление, но достоинство и доблесть. Противопоставление сообществ может носить и социальный характер, когда раб и свободный — принципиально разные субъекты и объекты не только права, но и нравственных установок. Во-вторых, человеческое общество во многом воспроизводит пережиточно закономерности, организующие сообщество дочеловеческое, животное. Известно, что для животных, особенно стадных, типичны иерархические отношения с выделением доминирующих особей, лидеров, вожаков³. На роль последних выдвигаются особи наиболее агрессивные, сильные и «сообразительные». С появлением Homo Sapiens весомость достоинств, обеспечивающих лидерство, естественным образом смещается в сторону сообразительности, т. е. в конечном счете ума, интеллекта. Но хитрость, коварство (во всяком случае, успешные) как раз и предполагают использование интеллекта; ум

³ Мы отвлекаемся, естественно, от более сложных аспектов этой проблемы — от того, что иерархия может иметь разную структуру, что «не существует однозначной зависимости между доминированием и лидерством в группе» (Хайнд 1975: 374).

может быть бесхитростным, но хитрость — эффективная, достигающая результата — требует ума. Поэтому превознесение хитрости и хитроумных героев, столь характерное для мифа, фольклора, эпоса, — это еще и прославление свойств человека, которые обеспечивают ему лидерство, а стало быть, жизненный успех.

Это, в сущности, доморальное отношение (ибо разум сам по себе неморален), когда «дочеловеческие» (вернее, аналогичные у человека и животного) цели достигаются преимущественно человеческими — с использованием разума — средствами; человек при этом не поднимается до осознания того, что тактический, локальный успех за счет «умножения зла» в мире в конечном счете ведет к стратегическому, глобальному проигрышу.

Одновременно следует отметить, что указанную тенденцию в известной степени уравнивали те стороны мифа, эпоса, фольклора, которые возвеличивали бескорыстие, самопожертвование — качества, без которых у человеческой популяции снижаются шансы на благополучное существование. Так, в Риме, «ведшем непрерывные войны, накопившем неслыханные сокровища и ставившем общественное положение человека в зависимость от его ценза, т. е. от умения обогащаться», существовал так называемый римский миф, в котором «важную роль... играли идеализация бедности и осуждение богатства» (Кнабе 1988: 247).

Вернемся, однако, к ведийской религии. Как мы видели, функции богов здесь разграничены не вполне четко. К тому же нет божества, которое пользовалось бы абсолютным приоритетом — примерно так, как это имеет место в древнегреческой мифологии с Зевсом, возглавляющим богов-олимпийцев. Обычно, когда среди существующих в данном пантеоне богов один выделяется в качестве верховного, это проявляется главным образом в двух аспектах: такой бог признается демиургом, творцом мира (обычно также и человека) и/или ему придаются законоустанавливающие и законоохраняющие функции. Каким образом реализуются эти аспекты в ведийской религии?

Что касается космогонического аспекта, то, надо сказать, единой космогонической теории, по существу, не было. Можно выделить, пожалуй, три основные версии.

Первая — это создание мира из некоего первозародыша; его обычно представляли себе в виде золотого яйца, которое в процессе возникновения мира делится на две полусферы.

Вторая — это создание мира из первочеловека Пуруши, космического великана, которого жрецы принесли в жертву, в результате чего из разных частей Пуруши возникли Солнце, звезды, люди⁴, а также боги. В связи со второй версией можно отметить по крайней мере три важные особенности. Первая — ярко выраженная антропоцентричность этих представлений. Для архаического мышления характерно отождествление человека и мира, микро- и макрокосма. Во всем окружающем человек склонен усматривать аналогии с самим собой вплоть до изоморфизма. Так, в христианской мифологии один из апокрифов говорит, что тело Адама было создано «от земли», кости — «от камней», кровь — «от моря» и т. д. Как легко видеть, этот миф зеркален по отношению к мифу о Пуруше. В христианстве и храм — модель макрокосма — сам, в свою очередь, воспроизводит «структуру» человека: православный храм имеет «шею» (барабан), «очи» (окна), «бровки» и т. д. Древнегреческому философу Протагору принадлежат известные слова о том, что «человек — мера всех вещей: существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют». Вторая особенность версии сотворения мира из тела Пуруши заключается в том, что боги не только не создают мир, но сами появляются в результате акта творения. Наконец, третья особенность состоит в исключительно важной роли, которая придается в рассматриваемой религии ритуалу и его служителям — жрецам: фактически оказывается, что существование жрецов выступает как изначально данное, ибо для того, чтобы появился мир, необходимо жертвоприношение, приносимое жрецами. Как мы увидим далее, в ведийской религии жертвоприношение — вообще главное средство воздействия на ход событий.

Еще одна, третья версия сотворения мира носит в большей степени абстрактный, умозрительный характер. По этой версии, мир появляется из некоего безличного первоначала: в этом исходном состоянии отсутствует даже противопоставле-

⁴ Характерно, что этот миф, отраженный в X гимне Ригведы, освящает одновременно кастовое (варновое) устройство общества, сообщая, что из уст первочеловека Пуруши произошли брахманы, из рук — кшатрии, из бедер — вайшья, а из ног (стоп) — шудра.

ние бытия небытию, о чем прямо говорится в «Гимне о сотворении мира» Ригведы: «Не было несущего и не было сущего тогда». В то же время упоминается о «воде — глубокой бездне» (что, конечно, вызывает в памяти соответствующие стихи «Бытия»).

Что же правит миром, какова ведическая космология? Наиболее ранняя концепция заключается в том, что существует некая высшая закономерность, высший закон, принцип упорядочения мира — *рита́*. Рита определяет перемещение Солнца и, отсюда, смену дня и ночи (наиболее очевидная регулярность в мире, которая потому и объясняется в первую очередь), смену сезонов и т. д. и т. п. Боги тоже подчиняются рита. Вполне понятно, что реализация власти рита — это такое состояние, когда все идет так, как должно идти. Отсюда отождествление риты с добром, с моралью, с моральным законом (дхармой — подробнее о разных трактовках последнего понятия см. ниже, с. 69—70). Поскольку людям из собственного практического опыта хорошо известно, что добро отнюдь не всегда реализуется «само по себе», признается необходимость приложения усилий, способствующих осуществлению принципа рита. Эти усилия принимают форму жертвоприношения в рамках определенного ритуала. Для жертвоприношения естественна персонификация того, кому приносится жертва, поэтому жертвы приносятся не абстрактному принципу — рита, а богам, ведающим теми стихиями, явлениями, в расположении которых заинтересован человек, от которых человек зависит. При этом один из богов — Варуна — наделяется особым могуществом с точки зрения соблюдения законов рита; иногда Варуна приобретает даже черты демиурга, когда в «Ригведе» о нем говорится, что он «Солнце поместил на Небо», «среди деревьев протянул он воздух» и т. п.

Характерно, что, поскольку рита управляет и порядком в области человеческой морали, Варуна приобретает также роль морального судьи. К нему обращают молитвы, связанные с индивидуальными грехами, с просьбами о помиловании за грехи.

Можно видеть, что идея связи морали и космического порядка имеет продолжение в теории кармы, которая позднее возникает в брахманизме и отсюда — с немаловажными модификациями — переходит в буддизм. Идея рита, как уже говорилось выше, со временем стала отождествляться с понятием дхармы — принципом тоже весьма широким, включающим представления и о строении мира (см. ниже, с. 69—70), и

о мировом законе, и о нравственном долге. В более поздних частях Вед, в упанишадах и другой санскритской литературе соответствующих периодов дхарма входит в ряд так называемых четырех благ (*чатурбхадра*, см., например: Сыркин 1971: 233—240). «Четыре блага» — это жизненные принципы, установки, которые лежат в основе человеческой деятельности, регулируя ее (традиционно в применении к трем высшим варнам): *дхарма*, *артха*, *кама* и *мокша* (последний принцип появляется позже первых трех, так что первоначальные версии говорят о *трибхадра*, *триварга*). В указанном наборе дхарма отвечает за нравственные, этические, а также правовые отношения. Применительно к поступкам человека она отражает оппозицию «должное/недолжное», «законное/незаконное».

Артха (букв. 'польза') отражает практический аспект поступков, т. е. оппозицию «польза/вред». Кама ('любовь') связана с удовлетворением чувств, чувственных устремлений человека и в этом смысле характеризуется оппозицией «удовольствие/неудовольствие». Что же касается принципа мокша ('освобождение'), то ему по сути отвечает снятие всех перечисленных оппозиций: в состоянии мокша — а это не только принцип, но и определенное состояние человека — вырабатывается безразличие к основным человеческим ценностям: семейным отношениям и семейному долгу, пользе — прежде всего к обладанию имуществом, к чувственным наслаждениям. Речь идет об отстранении по отношению к внешнему миру, устранении от него, причём это распространяется не только на материальный мир, но в известном смысле и на духовный, т. е. в состоянии мокша человеку свойственно неприятие мира.

В этой связи нужно упомянуть, что, согласно традиции, жизнь брахмана делится на четыре стадии, или *ашрамы*.

Первая — стадия *брахмачарина*, т. е. ученика, который живет в доме учителя, проводя время в изучении Вед, а также в услужении учителю-гуру. Вторая стадия — *грихастха*; это — домохозяин, который добывает средства к жизни, не забывая при этом совершать положенные ритуалы, производит потомство. Третья — *ванапрастха*, или стадия отшельника, который живет в лесу, предаваясь благочестивым размышлениям, ведет воздержанную жизнь и скрупулезно выполняет многочисленные обряды. Наконец, последняя ашрама —

санньясин, нищенствующий странник, отрехшийся полностью от мира.

Чатурбхадра выполняют разную роль на разных стадиях: по мере продвижения от ашрамы брахмачарина к ашраме санньясина уменьшается роль первых трех (или меняется их соотношение), на последней же стадии достигается состояние мокша, которое отрицает все предыдущие, являет собой полную нейтрализацию свойственных им оппозиций. В одном из текстов упанишад говорится: «Пусть... брахман, отрехшийся от учености, станет как дитя; затем, отрехшись и от детскости, и от учености, станет молчальником муни; затем, отрехшись и от не-молчания, и от молчания, станет [настоящим] брахманом» (Брихадаранька упанишада, цит. по: Сыркин 1971: 237).

Стоит отметить, что наблюдается определенная зеркальность процессов становления мира и становления человека как подлинного брахмана. Если процесс возникновения мира реализуется как последовательное членение целостности и возникновение оппозиций, то процесс становления человека-брахмана — как снятие, устранение оппозиций и возвращение тем самым к единому. К этому надо добавить, что в более поздних версиях древнеиндийской космологии и космогонии тот единый принцип, первоначальная целостность, из которой разворачивается мир, трактуется как *Брахман* — некая вселенская (мировая) душа, мировой разум. Брахман в этом смысле олицетворяет единство мира, он не исчезает, послужив исходной точкой возникновения последнего, а продолжает существовать.

Наряду с понятием Брахмана возникает понятие *Атмана*. Атман — это свое, особенное, самость, чем отличается данный живой организм. Если Брахман — общее, то Атман — особенное (именно поэтому в дальнейшем развитии Атман стал пониматься как душа). При достижении состояния мокша происходит слияние Атмана с Брахманом, т. е. «нивелировка» личностного, освобождение от самости, достижение надличного и безличного.

Есть и несколько иное толкование соотношения Атмана и Брахмана: это одна и та же первичная реальность, созерцаемая с двух сторон — внутренней, субъективной (Атман) и внешней, объективной (Брахман). Усилением самососредоточения можно, пребывая в «этом» мире, узреть Брахман, который в глубине собственного Я открывается как Атман.

Наконец, любопытно также отметить некоторые параллели с христианскими воззрениями. Ясно, что есть много общего у понятий «Брахман» и «Логос», последнее возникло у гностиков и от них было воспринято христианством. В христианском и брахманистско-индуистском подходах наблюдаются при этом существенные отличия, некоторые из них тонко анализирует, например, Б. П. Вышеславцев: «Индийская мистика утверждает имманентное *тождество* предельного центра моей самости с предельным центром божественной самости. Не то, что я нахожу в себе Бога, соприкасаюсь с Богом в глубине своего сердца, а то, что *я сам* оказываюсь Богом!» (Вышеславцев 1990: 67). В христианстве сохраняется субъектно-объектная противоположность человека и Бога как личности, без чего невозможна любовь к Богу, в индийских же традициях (хотя, заметим, не во всех) вместо любви — отрешенность (см. об этом ниже, с. 40).

Есть определенные аналогии и в описании жизненных статусов человека, где христианская (точнее, православная) триада «мирянин — монах — юродивый» напоминает противопоставление «грихастха — ванапрастха — санньясин».

По крайней мере два вопроса следует рассмотреть в дополнение к уже обсуждавшимся, прежде чем переходить к изложению буддийских представлений. Первый из этих вопросов — истоки понятия кармы, второй — специфика так называемых шраманских доктрин, расцвет которых приходится на период возникновения буддизма. Мы уже говорили о том, что понятие рита включало не только закон, по которому совершается все в природе, но также некоторый нравственный императив. По-видимому, ощущалась, однако, потребность в особом понятии, которое служило бы специальным регулятором в области нравственно-этических отношений между людьми. Таковым и стало представление о карме. Само слово означает 'деяние'. Первоначально — а первые близкие к этому мотивы можно найти уже в Ригведе — карма определяет посмертную судьбу человека. В зависимости от соотношения добрых и злых деяний, после смерти человека ожидает путь богов, путь предков или путь людей. В дальнейшем понятие кармы претерпевает изменения, превращаясь в учение о метемпсихозе, или реинкарнации. Сама по себе идея реинкарнации также отличается значительной древностью, архаичностью. Ее связывают с тотемистическими представлениями, возводящими

род к предку-покровителю, как правило животного происхождения; когда человек умирает, он перевоплощается в тотемное животное, т. е. как бы возвращается к истокам своего рода.

У древних индийцев вера в перевоплощение была связана и с кастовыми (варновыми) представлениями. Карма требовала прежде всего строгого соблюдения предписаний, определяющих жизнь данной варны. Невыполнение требований влекло перерождение в качестве члена более низкой варны или животного. Возможно, в этом последнем случае можно видеть пережитки тотемизма (хотя животное здесь, в отличие от тотема, занимает иерархически низкое положение), а в более широком плане — определенную невыделенность человека из мира живого.

Итак, в брахманизме (а впоследствии и в индуизме) карма — это совокупность праведных и неправедных деяний, совершенных индивидуумом. Причем поскольку индивидуум — конечное (в данный момент) звено в цепи предыдущих перерождений и начальное — в цепи перерождений последующих, то, во-первых, карма накапливается в течение всех перерождений, а во-вторых, в принципе появляется возможность освободиться от закона кармы (хотя последний вариант не сразу вошел в число ортодоксальных).

Перейдем к шраманским доктринам. *Шраманы* — это бродячие проповедники, искатели истины, в той или иной мере усомнившиеся в канонических установлениях. Расцвет деятельности шраманов приблизительно совпадает, как уже говорилось, со временем возникновения буддизма (Будда в начале своего пути также воспринимался как один из многих шраманов). Можно выделить три особенности, в той или иной мере присущие всем шраманским учениям.

Первая — это определенный скепсис по отношению к авторитету Вед и освященным Ведами социальным и идеологическим установлениям. Сами шраманы, как правило, были не брахманами, и многие из них отрицали идею исключительности брахманского сословия, равно как и представления о всемогуществе и «всеважности» ритуала, обеспечиваемого брахманами.

Вторая особенность, связанная с первой, — это определенный рационализм. Если правоверный последователь Вед мог бы повторить вслед за Тертуллианом «верую, ибо абсурдно», то шраманы практически всех направлений уделяли значи-

тельное внимание рациональной аргументации проповедуемых истин. Именно в эпохе шраманских доктрин берет свое начало расцвет логики, уважение к интеллектуальному диспуту, который в определенной степени приходит на смену ведическим песнопениям.

Наконец, третья особенность — это сугубое внимание к вопросам этики, нравственности. В частности, для шраманов характерен интерес к проблеме предопределенности и свободы воли. Дело в том, что в классической системе ведических воззрений, с одной стороны, от самого человека зависит все, ибо его собственные деяния определяют его карму и, следовательно, судьбу — тем более, что к изменениям кармы приводят сознательные, преднамеренные действия; с другой стороны, хорошая карма обеспечена тогда, когда выполняются все предписания Вед, а здесь все детально регламентировано и для свободы воли практически места не остается.

Из шраманских учений ближе всего к буддизму был, вероятно, адживикизм, который особенно настаивал на кармической предопределенности как универсальном законе, а также последовательно отрицал дуализм духовного и материального (см. об этом, например, Бонгард-Левин 1980).

**БУДДИЗМ
И РОЛЬ
БУДДЫ** Необходимо иметь в виду, что есть Будда и будды. Первый — это Будда Гаутама, Шакьямуни, живший и проповедовавший два с половиной тысячелетия тому назад; будды же, согласно воззрениям соответствующего учения, приходили до Шакьямуни и будут приходить после него. Дело в том, что буддийская доктрина, в значительной степени следуя в этом брахманизму, рассматривает мир, а точнее, миры (*чаккавала*) как периодически погибающие и возникающие вновь (подробнее об этом будет идти речь ниже, см. с. 70—73). Каждый период между разрушением и полным восстановлением мира называется *кальпа* (*каппа*). Этот период может выступать как *сунньякальпа* (букв. 'нулевая кальпа') — пустой, когда не появляется будда, — и *асунньякальпа*, т. е. ненулевой, непустой период, когда появляется будда. В пределах одного периода может появиться (последовательно) от одного до пяти будд. Считаются известными имена последних 27 будд. Традиция выделяет первую и последнюю четверки. Последний из первой, Дипанкара, одновременно является первым из 24 будд, ряд которых замыкает Будда Гаутама. Нынешняя, «наша»

кальпа — одиннадцатая по счету со времени Дипанкары. В ее пределах должно появиться пять будд. Четыре из них уже приходили в мир. Это Какусандха, Конагамана, Кассапа и, наконец, Гаутама. Пятый будда, будущий и последний в этой кальпе, — Майтрея (Аримайтрея, Меттейя).

Каждый будда учит одному и тому же. Мир разрушается, погибает именно из-за того, что достигает «критической массы» неблагоприятная карма, накопленная живыми существами. Будда же призван наставить живые существа, прежде всего, естественно, людей, таким образом, чтобы улучшить их карму и, в окончательной перспективе, привести к нирване. Согласно наиболее ортодоксальным воззрениям, будда не столько ведет к нирване, сколько показывает путь к ней.

Здесь возникает важнейший вопрос о роли Будды — вернее, будды — в буддизме. Кант говорил, что три представления являются существенными для любой религии — без них соответствующая система воззрений не может считаться религией в собственном смысле слова: это идея Бога, идея бессмертной души и идея свободы воли. Что касается последних двух, то, предваряя более полное обсуждение, представляется уместным пояснить, что их необходимость объясняется пониманием религий как важнейшего регулятора нравственности: если нет бессмертной души, то нечему ни спастись, ни погибнуть (подвергаться наказанию) в качестве воздаяния за, соответственно, добродетельную или грешную жизнь; если нет свободы воли, то человек в сущности неподсуден нравственному да и любому другому суду, коль скоро у него нет выбора — все его деяния предопределены, царствует жесткий детерминизм.

Как нетрудно догадаться, гораздо сложнее обстоит дело с идеей Бога: как установить, может ли данная идея в системе тех или иных представлений считаться идеей Бога? По-видимому, одних свидетельств о том, что речь идет о сверхъестественном существе, всесовершенном и всеблагом, недостаточно (ср. ниже, с. 56 и др.), тем более, что даже указанные атрибуты присущи богам не всех религий. Обратимся поэтому к типичным «прецедентам» — функциям богов в наиболее известных религиозных системах.

Один из самых распространенных вариантов — это Бог-Творец, Создатель. В связи с указанной важной функцией божественного существа сразу надо оговориться, что в некоторых

религиях, обычно архаических и относительно бедных по своему концептуальному аппарату, Бог-Творец либо играет не очень заметную роль (иногда просто отсутствует), либо даже не обладает атрибутом благодати, ибо, считается, он плохо устроил мир для человека. В других религиях, тоже архаических, Бог-Творец не отграничен достаточно отчетливо от *культурного героя*, т. е. мифологического персонажа, к которому люди возводят появление тех или иных элементов культуры. Например, Прометей — культурный герой, научивший людей обращаться с огнем. В архаических обществах, где еще нет четкого разграничения культуры и природы, культурный герой может принимать на себя функции создателя, демиурга: он устанавливает смену дня и ночи, помещает на небо светила и т. п.

Будда, как вполне очевидно, не удовлетворяет указанным пониманиям божества. Буддизм — единственная высокоразвитая мировая религия, которая не включает в свои представления акт творения мира и последовательно проводит мысль о вечности мироздания — вернее о периодическом саморазрушении и самовосстановлении миров. Возможно, есть некоторые основания считать, что Будде (будде) присущи некоторые черты культурного героя: ведь он устанавливает этические, социальные правила, а социальные установления нередко возводятся к культурным героям. Однако будда не столько «организовывает» общество, сколько учит, как освободиться от него.

Другой распространенный вариант представлений о божестве — это умирающий и воскресающий Бог. Примеры многочисленны: от Озириса до Христа (имея в виду, разумеется, все существеннейшие различия между древнеегипетской и христианской религиями). Достаточно очевидно, что в представлениях об умирающих и воскресающих богах сильно сказывается влияние опыта общения с природой, с ее повторяющимися циклами. Но с указанными представлениями о божестве образ будды тоже имеет мало общего. «Классический» умирающий и затем воскресающий бог гибнет в результате конфликта — чаще всего битвы со своим антагонистом (или в силу злых козней последнего), который выступает как демон, дракон, чудовище и т. п., чего нет в истории будд. Кроме того, будда вообще не воскресает — его сменяет новый будда. Он функционально идентичен предыдущему, но это совершенно самостоятельный персонаж, отдельная личность.

Уникальность будды еще и в том, что после смерти он перестает существовать в каком бы то ни было виде. Кстати, у разных будд — разное кармическое прошлое: ведь достигнув нирваны, будда прерывает череду перерождений. Существование же в нирване не поддается определению с помощью представлений посюстороннего опыта, поэтому относительно будды после *паринирваны* ('полная нирвана') нельзя сказать, что он существует. В любом случае можно утверждать, что нирваническое состояние никак не связано с сансарическим, в котором пребывает человек, а значит, любое живое существо никак не связано с буддой, существование или несуществование которого в этом смысле абсолютно irrelevantно.

С этим соприкасается и другой аспект проблемы. Еще один распространенный «вариант» божества, еще одна распространенная функция Бога — это Бог-Спаситель. Наиболее ярко эта ипостась Бога проявляется, конечно, в христианстве, где Бог спасает человека, освобождает его (хотя и не полностью) от греховности путем искупительной жертвы — жертвуя собственного сына, Богочеловека Иисуса Христа. Выступает ли спасителем будда, и если да, от чего — и как — он спасает?

О будде можно сказать, что ему присущи функции спасителя. Однако реализуются они существенно отличным образом по сравнению с внешне аналогичными функциями Бога в христианстве. Будда спасает прежде всего **от страдания**. Четыре благородные истины, впервые возведенные в Бенаресской проповеди Будды — это, напомним: существует страдание, существует причина страдания, существует прекращение страдания, существует Благородный Восьмеричный Путь к прекращению страдания.

Страдание, по Будде, вызывается отнюдь не только тем, что доставляет само по себе физический или психологический дискомфорт. **Вся жизнь** — страдание, начиная от рождения. Необладание чем-либо, к чему человек стремится — страдание; обладание чем-либо — тоже страдание из-за страха лишиться обладаемого и т. д. и т. п. «Страх и трепет» — постоянный удел человека (ср. Кьеркегор 1993). «...Не делайте приятного, ибо расставание с приятным — болезненно... Из приятного рождается печаль, из приятного рождается страх... Из привязанности рождается печаль, из привязанности рождается страх...» (Дхаммапада: 95).

Как говорится в приведенных стихах «Дхаммапады», основная причина страдания — привязанность (*тришна*). Именно привязанность заставляет человека стремиться к обладанию (в широком смысле) и в конечном счете служит причиной последующих перерождений. Прекращение желаний, привязанности и есть прекращение страдания и одновременно прекращение перерождений. Таким образом, Будда (как и все будды) действительно выступает спасителем. Но спасает он не от греха, а от страдания. Спасает не путем предоставления вечного райского блаженства, а путем избавления от такого существования, которое само по себе есть вечный источник страдания. Причем Будда (это опять-таки относится ко всем буддам) спасает не как личность; в сущности, к Будде бесполезно обращаться с молитвами о спасении. Будда лишь **указывает Путь**, а стать на этот Путь и продвигаться по нему — это полностью дело выбора каждого человека.

Неверно при этом полагать, что для буддизма вообще несущественно понятие греха. Все обычные грехи буддизм, разумеется, считает именно таковыми. Но буддизм не считает грех сущностью человека, не полагает греховность неизбежной. Неизбежно — для тех, кто не достиг нирваны, — страдание. Причем страдание отнюдь не очищает, не придает святости, тем более не является источником силы (как в индуизме). К страданию не следует стремиться — напротив, вся суть в том, что страдание нужно изжить. Цель эта недостижима, если не прерывается цепь перерождений, не достигается особое состояние — нирвана.

Таким образом, хотя функция Бога-Спасителя ближе всего Будде, реализация ее существенно отличается от того, что нам известно на примере других религий.

Рассматривая проблему божества (*deity*), Р. Паниккар различает три ее «горизонта»: космологический, антропологический и онтологический. Соответственно выделяются мета-космологический, мета-антропологический и мета-онтологический подходы: в первом случае божество «заведует» миром (создает его, поддерживает и т. д.), во втором — предстает как воплощенная идеализация человеческих совершенств, в третьем — как трансцендентное инобытие мира, лишенное с ограниченно-человеческой точки зрения каких бы то ни было позитивных атрибутов и абсолютно непознаваемое (Panikkar 1987). Как можно видеть, природа Будды не поддается истолкованию

в терминах того или иного из описанных подходов, хотя определенная переключка налицо. Иначе говоря, вопрос о том, совместим ли буддизм с идеей Бога, в сущности остается открытым — при том, что реальность богов не подвергается в буддизме сомнению (в частности, буддизм признает всех богов брахманистско-индуистского пантеона и с легкостью расширяет круг божеств там, где буддийское учение налагается на те или иные местные культы).

Э. Кассирер применяет к буддизму парадоксальное определение «атеистическая религия», поясняя, что имеется в виду не отрицание бога или богов как таковых, а признание их существования иррелевантным и не имеющим сколько-нибудь заметного значения в свете основной проблемы буддизма (Cassirer 1970b: 247)⁵. Кассирер, однако, возражает тем, кто считает буддизм «корпусом практических этических доктрин», а не религией. Он ссылается на Шлейермахера, согласно которому «религия заключается в том, что все в мире рассматривается как целое, все ограниченное — как проявление бесконечности» (Cassirer 1970b: 259; ср. также определение А. Уайтхеда — Уайтхед 1990: 253—254).

Надо заметить, впрочем, что указанная трактовка религии недостаточно определена. Не пытаясь, естественно, дать позитивное решение проблемы и не обращаясь к необъятной литературе вопроса, скажем лишь, что первая половина определения — «все... рассматривается как целое» — вполне приложима к очень многим, если не любым «системноцентричным» концепциям, в том числе и сугубо научным и философским, а не только к религиозным⁶. Что касается второй половины определения Шлейермахера—Кассирера, то оно допускает разные интерпретации. Если исходить из бесконечного как идеального, то мы придем к версии, близкой к платонизму. Если думать об абстракции бесконечного, то мы увидим, как показал М. К. Мамардашвили, что этим вызывается к жизни

⁵ Ср. с формулировкой Ф. И. Щербатского, который выделял в качестве «различительных признаков» буддизма представления о «мироздании без бога, психологии без души, вечности элементов материи и духа, причинности...» (Щербатской 1919: 48).

⁶ Пожалуй, еще в большей степени это относится к определению религии, которое дает Э. Фромм: «...Под религией я понимаю любую разделяемую группой систему мышления и действия, позволяющую индивиду вести осмысленное существование и дающую объект для преданного служения» (Фромм 1990: 158). В. Джемс, отказываясь от позитивного определения религии, акцентирует «личное переживание» как свидетельство связи с божеством (Джемс 1992).

«квазирелигиозное», т. е., строго говоря, не имеющее отношения к религии представление об интеллекте, который в состоянии «охватывать одним взором, актуально все множество, бесконечное и непрерывное» (Мамардашвили 1990: 16).

Наиболее адекватной интерпретацией приведенной трактовки религии нам представляется та, которая содержится в словах А. Меня (хотя сам автор никак не связывает свои положения с воззрениями Шлейермахера или Кассирера⁷): «Религиозный опыт можно в самых общих чертах определить как переживание, связанное с чувством реальности присутствия в нашей жизни, в бытии всех людей и всей Вселенной некоего Высшего Начала, которое направляет и делает осмысленным как существование Вселенной, так и наше собственное существование. Это ощущение дается в акте непосредственного "видения", исполненного такой же внутренней достоверности, какую имеет видение собственного Я» (Мень 1981: 66). Едва ли можно отрицать, что в сознании буддиста есть все те элементы, о которых говорит о. Александр Мень и которые делают это сознание религиозным, а то, что обусловило данный его характер, — религией. Иное дело, что под Высшим Началом можно понимать и карму, и Будду, и нирвану — или одновременно все названное. И уж совсем никаких сомнений в религиозной сущности буддизма не останется тогда, когда с доктринальных высот мы спустимся к ежедневной практике верующих буддистов с ее вполне очевидным обожествлением Будды, с разработанным культом, ритуалом и т. п.

Личность Будды и его путь Итак, Будда — не Бог в традиционном понимании этого слова, хотя ему и присущи многие атрибуты, обычно соотносимые с Богом или богами. В этом смысле можно утверждать, что в Будде мы находим дуализм божественного и человеческого, который знаком и другим религиям, прежде всего христианству, где в триединстве Святой Троицы Бог-Дух максимально воплощает божественное, а Бог-Сын, Иисус Христос, — человеческое⁸. В то же время небожест-

⁷ Впрочем, прообраз этой мысли можно усмотреть уже у ап. Павла: «И бесспорно — великая благочестия тайна: Бог явился во плоти, оправдал Себя в Духе, показал Себя Ангелам, проповедан в народах, принят верою в мире, вознесся во славе» (1 Тим.: 3,16).

⁸ Как известно, существует и особое направление в христианстве, монофизитство (возникшее в Византии в V в., а сейчас представленное, например, в Эфиопии), которое выделяется именно отрицанием человеческой природы Христа: согласно учению монофизитов,

венность Будды особенно акцентируется буддизмом, и уже поэтому буддизм просто обязан уделять специальное внимание тому, что отличает Будду (и, разумеется, будду вообще) от «просто человека».

Начнем с того, что, согласно буддизму, человеческое существо, как уже говорилось, есть результат комбинирования тем или иным образом 5-ти *скандх*. 5 скандх суть следующие. (1) Материальные качества, которые связаны с чувственным бытием организма как целого и представлены 4-мя (перво)элементами — земля, вода, огонь, воздух; 5-ю органами чувств; 5-ю свойствами материи — форма, звук, запах, вкус, качество; 2-мя полами — мужской, женский; 3-мя основными способами существования — мысль, жизненная сила, пространство; 2-мя способами общения — телодвижения, речь; 7-ю качествами живых тел — легкость, упругость, приспособляемость, сила сцепления, продолжительность, разрушимость, изменчивость. (2) Ощущения, или эмоции, которых насчитывается 18: восприятие пятью органами чувств либо разумом с учетом эффекта восприятия — положительного, отрицательного или нейтрального. (3) Отвлеченные понятия, представления, которых, как и ощущений, шесть. (4) Духовные наклонности, или кармические волевые импульсы (кармические потому, что начало всякого поступка, приводящего к изменению кармы, коренится именно в сфере воли человека); таковых традиция насчитывает 52. (5) Умственные силы, или сознание; здесь также присутствует детальная инвентаризация, исходящая из наличия 89-ти видов сознания, от приведения которой, как и в предыдущем случае, мы воздерживаемся.

Все пять скандх во всех их разновидностях непременно присутствуют в любом человеке; различаются люди преобладанием, акцентированием тех или иных качеств, которые и представляют собой в конечном счете скандхи. А это, в свою очередь, определяется кармой. Все скандхи характеризуются неустойчивостью, подвижностью, в пределе — иллюзорностью. Об этом говорят образы, традиционно используемые для толкования скандх, для донесения до сознания или, скорее, подсознания адепта их сущности. Так, первая из скандх уподобляется пене, которая то образуется на поверхности воды, то

Христос не Богочеловек, но Бог. В противоположность этому, несторианство (возникшее примерно в одно время с монофизитством) подчеркивает человеческую природу Христа, который стал Мессией путем сверхъестественного преодоления своей человеческой ипостаси.

расходится; вторая — пузырью, качающемуся на поверхности; третья — неопределенному отражению, видению, появляющемуся в солнечном свете, мареву, миражу; четвертую скандху сравнивают с банановым стеблем, лишенным твердости и упругости, а пятую — с привидением или призраком. Конечная цель, которую ставит перед человеком (живым существом) буддизм, заключается в том, чтобы добиться полной диссолюции скандх, в чем и заключается прекращение перерождений, — т. е. рекомбинации скандх после смерти индивидуума.

Поскольку само по себе комбинирование, рекомбинирование скандх определяется кармой, а карма — «этическим качеством» деяний, то средством должны служить именно соответствующие деяния или, что часто еще важнее, недеяния каждого живого существа. Главным здесь выступает преодоление **десяти привязанностей**, в которых реализуется тришна, уже упоминавшаяся выше. Десять привязанностей суть следующие. (1) Заблуждение относительно собственного Я; имеется в виду ошибочное, неверное убеждение в реальности собственной души, Я, самости — индивидуального Атмана брахманизма; одно из известных обозначений этого принципа — «принцип *анатта*» (букв. 'не-душа'). (2) Сомнение — отсутствие убежденности в истинности вероучения. (3) Вера в обряды и их действенность. (4) Стремление к чувственным удовольствиям. (5) Склонность к недоброжелательности, ненависти. (6) Любовь к земной жизни. (7) Стремление к небесной жизни. (8) Предрасположенность к гордыне. (9) Склонность оправдывать свои поступки. (10) Невежество⁹.

Для достижения нирваны, как уже упоминалось выше, существует Благородный Восьмеричный Путь: праведные воззрение, устремление, речь, поведение, образ жизни, усердие, самоуглубление (подробнее см. ниже, с. 37 и сл.). Буддизму в

⁹ Особая роль, которую буддизм отводит знанию и его антиподу — незнанию (невежеству), еще не раз будет подчеркиваться ниже. В литературе принято считать, что знание полагалось в качестве основы добродетели также Сократом (одна из глав книги о Сократе так и называется: «Добродетель — это знание», см. Нерсисянц 1984: 19). При этом обычно ссылаются на диалог Платона «Протагор». Но ведь диалог кончается признанием относительности проблемы возможности/невозможности научить добродетели, Сократ указывает Протагору на то, что в ходе диспута они фактически обменялись позициями «и хотелось бы... снова рассмотреть, изучима она (доблесть, т. е. добродетель. — В. К.) или нет» (Платон. «Протагор»: 361c). В другом же диалоге платоновский Сократ прямо отвергает возможность научения добродетели: «...нет добродетели ни от природы, ни от учения, и если кому она достается, то лишь по божественному уделу, помимо разума...» (Платон. «Менон»: 99c—100a).

определенной степени присуща реалистичность, и в данном случае она проявляется в том, что прохождение всего пути расчленяется на 4 этапа, достижение которых как раз и связано с последовательным освобождением от 10-ти уз, привязанностей, перечисленных выше. Первый этап описывается как «вступление в течение» — в то течение, которое в конечном счете должно вынести человека к нирване. Это достигается: (а) ведением знакомства с добрыми, праведными людьми, (б) соблюдением закона, (в) просветленными размышлениями, (г) добродетельной жизнью. До вступления на этот путь человек, даже если формально он буддист, — непросвещенный смертный, *путьхудджана*, который может получить любое перерождение. «Вступивший в течение» (*сопапанна*) уже освободился от первых трех уз (иллюзия относительно реальности собственного Я, сомнение в истинности Закона, вера в эффективность ритуалов). Он может переродиться не более семи раз перед достижением нирваны. Причем все эти перерождения ограничены 27-ю благоприятными мирами (всего, согласно буддизму, существует 31 сансарический мир, из них 27 благоприятных — 26 миров богов, один людей, и 4 неблагоприятных — животных, демонов, призраков-оборотней и ад).

Второй этап — это достижение «пути тех, кто возрождается только один раз»; достигший этого этапа называется *сокадагамин*. У сокадагамина, кроме освобождения от первых трех уз, предельно ослабляются — хотя и не исчезают полностью — еще две: стремление к чувственным удовольствиям, когда можно говорить лишь об отсутствии абсолютного равнодушия к различению приятного и неприятного, а также недоброжелательность. Сокадагамин перерождается в дальнейшем всего один раз.

У достигшего третьего этапа — *анагамина* — осуществляется полное освобождение от первых пяти уз. Анагамин не перерождается в мирах *рупа* (см. ниже, с. 71). Люди, достигшие первых трех стадий, — это *ариш*; они противопоставляются *путьхудджанам*, с одной стороны, и *архатам* — с другой.

Архатство — это четвертая стадия, четвертый этап. На этой стадии индивидуум освобождается от оставшихся пяти уз и находится уже на пороге нирваны; надо сказать, что полной ясности здесь нет: иногда архатство понимается как достижение нирваны. Считается, что архат отличается от будды в трех аспектах: (1) будда самостоятельно находит путь к

освобождению, архат же следует по пути, указанному буддой; (2) будда достигает не только просветленности, но также абсолютного знания, абсолютной мудрости и абсолютного могущества (типичные, заметим, атрибуты Бога); (3) архат, добившись личного освобождения от сансарического бытия, «не обязан» способствовать другим в приближении к той же цели, в то время как будда отказывается от полного освобождения в рамках своей земной жизни, продлевает собственное сансарическое бытие с тем, чтобы поделиться знанием истины с другими, указать им Путь к нирване. Имея это в виду, архатов называют иногда «молчаливыми (молчащими) буддами» в отличие от «настоящих (совершенных) будд».

Ниже мы еще будем говорить о статусе *бодхисаттвы* (*бодисатвы*), но и сейчас кажется целесообразным отметить основное отличие, выделяющее архатов (идеал хинаянистского буддизма) от бодхисаттв (идеал буддизма махаянистского).

Махаянистский буддизм упрекает хинаянистский в «эгоизме» архатов: последние не призваны вести другие живые существа к спасению, их задача — спасение индивидуальное, в то время как бодхисаттва сознательно отказывается от перехода в нирвану, чтобы указать Путь другим (здесь есть идея жертвенности, столь важная для христианства). В то же время тхеравадины не без оснований утверждают, что Путь уже указан Буддой, и задача каждого индивидуума — стать на него и неуклонно продвигаться в согласии с предписанным, полностью принимая на себя ответственность; в этом случае необходимость в «поводыре» просто отпадает.

Достичь нирваны еще не означает стать буддой (отец и мать Будды Гаутамы достигли нирваны, причем последняя даже миновала стадию перерождения в качестве мужчины, достигли нирваны ближайшие ученики Будды — но никто из них не стал буддой). Следовательно, будда обладает особыми качествами, атрибутами.

Применительно к Будде Гаутаме (возможно, впрочем, это относится к любому будде) традиция формулирует 9 (иногда 10) свойств и 10 совершенств (*парамита*), имманентно ему присущих. Атрибуты Будды суть следующие.

9 свойств

1. Бытие в качестве объекта всеобщего поклонения.
2. Абсолютное знание Истины.
3. Исполненность знания Пути, ведущего к нирване.

4. Совершенное умение действовать на благо людей.
5. Абсолютное знание.
6. Непревзойденное умение наставлять на путь истинный все существа, далекие от знания истины.
7. Бытие Учителем для всех.
8. Умение внятно донести до всех Четыре Благородные Истины.
9. Обладание несравненной славой (где под славой имеются в виду моральные качества, некая аура, позволяющая воздействовать на другие живые существа).

10 совершенств

Надо заметить, что в некоторых версиях буддизма (одна из них бытует в Бирме) 10 совершенств понимаются как непосредственные условия достижения нирваны: эта группа атрибутов Будды именуется «10 свойств, [делающих возможным] достижение нирваны». Стоит также обратить внимание на то, что в указанной (бирманской) формулировке нирвана обычно обозначается сочетанием двух слов: одного собственно палийского — *нейбан* 'нирвана', а другого — индо-бирманского *на-йва* 'страна натов', т. е. духов (своего рода «языческий рай»); последняя одновременно отождествляется функционально с небесами *арупа*, прежде всего Таватимса, — иначе говоря, в этой короткой формуле можно наблюдать любопытную тройственную интерференцию анимистических (наты), брахманистических и собственно буддийских представлений.

1. Совершенство в бескорыстии (даянии), т. е. постоянная готовность отдавать себя людям (живым существам).
2. Совершенство в принципах, т. е. абсолютное следование всем моральным предписаниям.
3. Совершенство в отречении, т. е. строгое следование установлениям монашеской жизни, порывание уз, связывающих с семьей.
4. Совершенство в знании, мудрости.
5. Совершенство в последовательности, т. е. абсолютная невозможность для Будды свернуть с избранного Пути.
6. Совершенство в терпимости.
7. Совершенство в постоянстве, преданности Истине.
8. Совершенство в любви к живым существам.
9. Совершенство во внутренней убежденности.
10. Совершенство в беспристрастности (или бесстрастности, см. с. 40).

Десяти совершенствам — их именам — принадлежит определенная роль в культовой практике. Так, их перечисляют, перебирая четки, что имеет своего рода магическое воздействие, выступая функциональным аналогом заклинания, молитвы. Правда, в отличие и от заклинания, и от молитвы перечисление 10 совершенств не преследует обычно целью получение какого бы то ни было конкретного результата, а лишь способствует нравственному усовершенствованию человека путем его вербального приобщения к совершенствам Будды. (Этой же цели служит повторение, также сопровождаемое перебиранием четок, тройственной формулы *аничча, дуккха, анатта.*)

БУДДИЙСКАЯ СОТЕРИОЛОГИЯ Сотериология — учение о спасении. Всякая развитая религия претендует на то, чтобы обеспечить своим последователям — если последние выполняют соответствующие установления — благое воздаяние; обычно это избавление от страданий и дарование высшего блаженства. Религии во многом отличаются тем, что в них понимается под высшим блаженством, а также установлением Пути, на котором блаженство достигается.

Как уже говорилось, под высшим блаженством буддизм понимает нирваническое состояние, нирвану, а в качестве пути достижения нирваны выступает Благородный Восьмеричный Путь.

Напомним, с некоторыми комментариями, содержание понятия Восьмеричного Пути.

1. Праведное воззрение. Имеется в виду проникновение в сущность Четырех Благородных Истин и вообще Дхармы.
2. Праведное устремление — т. е. адекватное определение цели (которая заключается в достижении нирваны).
3. Праведная речь: отказ от лживой речи, от клеветы.
4. Праведное поведение: выполнение буддийских заповедей.
5. Праведный образ жизни. Имеется в виду, что средства к существованию следует добывать лишь праведными действиями, согласующимися с установлениями буддизма.
6. Праведное усердие: преодоление дурных влияний, дурных мыслей, направление всех помыслов и сил на самосовершенствование.
7. Праведная память (сознание): не забывать, что любые жизненные проявления — препятствия на пути к нирване.
8. Праведное сосредоточение, самоуглубление.

Восьмеричный Путь, как отмечалось, был сформулирован уже в Бенаресской проповеди Будды — Проповеди Поворота Колеса Закона (*дхаммачаккапаваттана*). Но в Бенаресской проповеди 8 пунктов не предстают, вообще говоря, как 8 стадий — они даются как одновременно необходимые условия; иерархии, упорядоченности между ними не наблюдается. Лишь значительно позднее Буддхагхоша упорядочил характеристики, входящие в формулу Пути, разбив их на три группы. Это было сделано следующим образом. Пункты 3 — 5 (праведные речь, поведение, образ жизни) были отнесены к 1-й группе, они составили область (стадию) **должной нравственности**. Пункты 6 — 8 (праведные усердие, сознание, самоуглубление) составили 2-ю группу (стадию) **правильной медитации**. Пункты 1 — 2 (праведные воззрение и устремление) образовали 3-ю группу (стадию) **праведной мудрости**.

Первые две стадии выступают, таким образом, в качестве средства достижения третьей — праведной (надлежащей) мудрости, которая и обеспечивает достижение нирваны. Обратим внимание на то, что подлинное понимание буддийских истин, как можно видеть, выступает не предпосылкой, а результатом одоления Пути. Существенно также соотношение Восьмеричного Пути и пути освобождения от 10 уз; это соотношение в известном смысле предстает как зеркальное: если путь освобождения от 10 уз показывает, что **мешает** достижению нирваны, от чего следует избавиться, то Восьмеричный Путь указывает на то, что **способствует** достижению нирваны, что надо делать для этого.

Итак, в итоге мы получаем ведущую к нирване триаду: нравственность—медитация—мудрость. Рассмотрим эту триаду.

Буддийская этика будет предметом анализа особого раздела (см. с. 59 и сл.). Сейчас отметим лишь следующие обстоятельства. Что касается внешней стороны, важным считается выполнение заповедей — 5-ти, 8-ми, 9-ти, 10-ти. Что касается стороны внутренней, то буддизм всегда подчеркивает важность моральной оценки не столько самого деяния, сколько намерения, результатом которого стало деяние. Даже добродетельное само по себе деяние не улучшит карму, если оно вытекает из эгоистических или каких-либо других неблагоприятных намерений. И наоборот: случайные, ненамеренные действия, пусть сами по себе и недобродетельные, не обязательно ухудшают карму.

Иначе говоря, буддизм ценит не внешнюю, социальную, а внутреннюю, психологическую сторону нравственности: важно достичь такого состояния внутреннего мира, при котором неправедные, недобродетельные намерения, помыслы просто исключены — а уже отсюда, как простое следствие, будут исключены и сами неправедные деяния. Грех — экзистенциальное зло, от которого, однако, человек может (и должен) освободиться собственными усилиями. (Ср. с христианской догматикой, где преодоление имманентной человеку греховности достижимо лишь благодаря ниспосланной ему благодати.) Необходимость усилий для преодоления греховности нужно осознать, преодолев неведение.

Буддийская нравственность, таким образом, предполагает освобождение духовного мира человека от нечистых мыслей, побуждений, которые и являются грехом, греховностью (*клеша, килеса*). Существенно, что само слово *клеша* образовано от глагола *клиш* со значением 'мучить(ся)', 'страдать', 'пре-терпевать', и первое его значение — 'мучение', 'страдание', 'недуг'. Грех, следовательно, трактуется не столько как вина, сколько как болезнь, недуг, то, что является причиной страданий. Соответственно и порицается не грешник, а грех¹⁰ — сам грешник трактуется как страждущий, заблудший, или, вернее, не обретший знания: «Совершая злые дела, глупец не понимает этого. Неразумный мучается из-за своих дел подобно снедаемому огнем» (Дхаммапада: 136).

Главные из грехов-клеша — это страсть (алчность, желание — всякое стремление к обладанию и «насыщению», не обязательно материальному — *лобха*), злость (гнев, ненависть, недоброжелательность — *доса*) и неведение (незнание, невежество — *моха*). Всего же основных клеша — 10. К трем указанным прибавляются *мана* — гордыня, *дитхи* — нетвердость в вере, вероотступничество, впадение в ересь, *вичикич-чха* — сомнение (в истинности Закона и установлений), *тхи-нам* — лень, *уддхаччам* — высокомерие, *ахирика* — бесстыдство и *аноттаппам* — жестокосердие. Существуют и гораздо более обширные и тщательно разработанные клас-

¹⁰ Сходные мотивы существуют и в христианстве, когда утверждается, что следует осудить грех, но простить грешника, или, как говорит св. Исаак Сириянин: «Не питай ненависти к грешнику; потому что все мы подлежим ответственности. <...> И для чего тебе ненавидеть его? Ненавидь грех его...» (Добротолубие: 808). Еще более тонко решает этот вопрос ап. Павел: «Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю, но живущий во мне грех» (Рим.: 7, 20).

сификации клеша; одна из них включает полторы тысячи разновидностей греха. Все, что происходит в мире неблагоприятного, все зло вызывается теми или иными клеша.

Человек, избавившийся от клеша, достигает состояния *брахмачария*, которое, в свою очередь, проходит 4 стадии — стадии бесконечного развития (*апрамана*) определенных нравственно-эмоциональных качеств: *метта*, *каруна*, *мудита* и *упеккха*. Первая стадия предполагает ровную благожелательность, расположенность ко всем живым существам и вообще к миру. Вторая — сострадание ко всем живым существам, погруженным в тяготы сансарического бытия. Третья — испытание «положительных эмоций» от благих деяний других и последствий таковых для живых существ, совершивших благие деяния. (Заметим психологическую тонкость: «радость за другого» расценивается выше, нежели сострадание — посочувствовать чужому горю для многих гораздо «доступнее», чем порадоваться чужому счастью.) Наконец, четвертая из перечисленных стадий — это безразличие, бесстрастность. Именно *упеккха* выступает высшей стадией ибо, хотя доброжелательность, сострадание и т. п. безусловно предпочтительнее в сравнении с отягощенностью клеша, хотя благие деяния и сопровождающие их эмоции улучшают карму, — они не прерывают сансарического круга, а лишь способствуют «лучшему» перерождению. Состояние же *упеккха* вплотную подводит к прерыванию цепи перерождений, поскольку ему отвечает устранение привязанности к жизни, устранение тришна.

Человек, подготовивший себя с нравственной точки зрения, может (и должен) переходить к **медитации** (*бхавана*). Само это слово — *бхавана* — означает 'развитие', 'осуществление', 'достижение'. Именно медитация — основное средство достижения состояния, которое ведет к достижению нирваны. Медитации принадлежит функционально примерно то же место, которое в других религиях, например в христианстве, занимает молитва, хотя, как будет видно из дальнейшего, как процедура медитации, так и ее результаты весьма специфичны и лишь отчасти сопоставимы с тем, что имеет место в христианстве и других религиях.

Термин «медитация» употребляется не всеми авторами, и толкуется соответствующий процесс как внутри буддийской и родственных ей традиций (см., например, Конзе 1993), так и вне их весьма разноречиво. Одна из современных попыток

описать суть медитации принадлежит В. В. Налимову: «Отключаясь от внешнего мира, от нескончаемого диалога с самим собой, человек сосредоточивается в самом себе — своем внутреннем пространстве, чтобы покинуть привычные пределы слов, мыслей, чувств и пережить, узнать в собственном опыте то, что иначе непостижимо» (Налимов 1993: 70).

Классическая буддийская медитация включает две стадии. Первая — это достижение спокойствия, умиротворенности (*саматтха* — букв. 'способность', 'пригодность', 'готовность'). Задача этой стадии — добиться обуздания своевольного течения процессов сознания и подсознания, достичь полного контроля за своей психической деятельностью. Эта цель достигается путем концентрации внимания на одном (или, реже, более) из 38 объектов, которые обычно группируются в 5 классов.

1. Созерцание одного из 10 объектов (*карина*), куда входят земля, вода, огонь, ветер, голубое, желтое, красное, белое, свет, небо, наблюдаемое через небольшое отверстие. Например, при использовании *патхавикарина*, т. е. созерцания земли, делается кружок или шарик из земли, глины; медитирующий пристально рассматривает этот предмет, повторяет про себя различные имена для земли, думает о том, что земля — одна из *рупаскандха*, которые образуют его тело. Такого рода сосредоточенная концентрация на объекте-карина длится до тех пор, пока не будет получен *нимитта* — знак достижения просветления (не «общего», как у будды, а «частного»); это выразится в том, что у медитирующего возникнет способность видеть шарик (любой другой из карина) одинаково ясно и ярко как с открытыми глазами, так и с закрытыми.

2. Десять способов «медитации на трупе» (*асубхабхавана*): концентрация внимания на одном из 32 «органах тела» (куда входят и волосы, сухожилия, костный мозг и т. д.), на пяти отверстиях, на расчлененном, разлагающемся трупе и т. д. Одна из основных целей этого вида медитации — дать возможность медитирующему проникнуться ощущением того, насколько, по существу, отвратительным является его бренное тело, насколько абсурдна привязанность к нему.

Здесь уместно сделать отступление, предупреждающее неверное восприятие указанного способа медитации как чего-то «варварски-восточного». В действительности близкие мотивы, сходную практику мы встречаем и в христианстве. Так, у Псевдо-Дионисия Ареопагита (конец V — начало VI в.), автора зна-

менитых «Ареопагитик», находим высказывания о том, что «высшие невыговариваемые истины» передаются лишь в символах, при этом, в частности, «названия частей человеческого тела могут быть использованы в качестве символов для обозначения душевных или божественных сил» (Бычков 1991: 217). В более широком плане Псевдо-Дионисий обосновывает «закон контраста для выражения возвышенных явлений», когда «несходные образы поражают зрителя (или слушателя) и ориентируют его духовное зрение на нечто, противоположное изображенному, — на абсолютную духовность» (Бычков 1991: 219). С этой точки зрения «все плотские, чувственные и даже непристойные явления, влечения и предметы могут означать... феномены самой высокой духовности» (там же).

Определенные параллели усматриваются и в умонастройении и практике европейского позднего средневековья, когда мотивы смерти, изображения (обычно весьма натуралистические) разложения, тления были широко распространены в литературе, искусстве, церковных проповедях и т. п. в качестве прежде всего напоминания о бренности жизни и необходимости отвергнуть все живое, обратившись к высшему (Хейзинга 1986: 149 и сл.)¹¹.

3. Третий вид медитации включает концентрацию внимания на 10 объектах, среди которых Три Сокровища, т. е. Будда, Дхарма и Сангха (буддийская община), а также собственное тело медитирующего.

4. Медитация «на тему» 4-х уровней брахмачария, т. е. метта, каруна, мудита и упеккха.

5. Наконец, пятый тип медитации — это сосредоточенность на абстрактных представлениях: пространство, пустота, сознание, а также состояние, которое не является ни восприятием, ни не-восприятием; все это принадлежит тому, что называется сферой бесформенного, лишённого формы (*арупа*)¹².

¹¹ Хейзинга прямо говорит о «поразительном сходстве между древнеиндийским, в особенности буддийским, и христиански-средневековым выражением этого чувства», которое он определяет как «жизнебоязнь... отречение от красоты и от счастья из-за того, что с ними связаны боль и страдание» (Хейзинга 1986: 149). Впрочем, это сходство не следует преувеличивать.

¹² Любопытна терминологическая противоположность античной (аристотелевской) и индо-буддийской традиций: у Аристотеля «форма» — это качественная определенность объекта, платоновская «идея», которая «встроена» в вещь; в индийской же традиции «форма» (*рупа*) отражает материальное, вещественное, противопоставляясь, с одной стороны, *ару-*

В современных странах, где доминирует буддизм тхеравады, наиболее распространен, пожалуй, третий из перечисленных типов медитации в его подвиде, связанном с концентрацией внимания на собственном теле (*сатибхавана*). При этом медитирующий должен скрупулезнейшим образом учитывать, фиксировать, осознавать в мельчайших деталях все, что он делает, все свои при этом ощущения («нога поднимается, опускается, касается земли, отталкивается от земли» и т. д. и т. п. — если медитация осуществляется во время хождения, обычно по кругу).

Все виды медитации, как отчасти уже говорилось выше, призваны устранить хаотичность психической жизни человека, которая присуща ему в обычном состоянии, изгнать мешающие постижению истины пристрастия, аффекты и т. п., подготовить медитирующего к приятию истины.

Результат первой стадии — *саматтхавана* — достижение состояния, которое именуется *джхана*. Существуют разные классификации, которые выделяют 3—5 видов названного состояния, но мы не будем их здесь приводить. Все разновидности джхана очень условно можно определить как своего рода транс, экстаз; полагают, что род джхана соответствует тому высшему миру — «раю», — в котором должен будет переродиться медитирующий, если до достижения нирваны ему еще предстоит перерождения. Но уже и в этом, данном перерождении (состоянии) достижение джхана сопровождается приобретением пяти сверхъестественных способностей: ясновидения, «яснослышания», способности помнить о своих прежних перерождениях и знать будущие, способности проникновения в мысли других, способности к левитации.

Следует подчеркнуть, что все эти способности, согласно буддийской точке зрения, являются как бы побочным продуктом медитации и ни в коем случае не должны восприниматься как ее цель. Более того, взгляд на них имеет даже некоторую неодобрительную окраску: существует опасение, что медитирующий может «увлечься» приобретенными способностями, а это затруднит для него переход к следующей стадии (ср. с отношением в йоге, где ситуация существенно иная и приобрете-

ла — невещественному, сверхматериальному, а, с другой — нама, букв. 'имя', что в известной степени близко платоновской «идее».

ние сверхъестественных способностей является целью соответствующей психотехнической практики).

Вторая стадия медитации называется *випассанабхавана*. Эта стадия предполагает интуитивное проникновение в суть вещей (в известной степени соотносимое с тем, что в психологии именуется инсайтом). В данном случае — в буддийской практике — прозрение должно заключаться в том, что медитирующий интуитивно постигает: нет ничего в моем опыте, что можно было бы обозначить как Я (*анатта*), нет ничего постоянного (*аничча*), все — страдание (*дуккха*).

Постижение этих истин и есть достижение **мудрости**.

Неверно было бы думать, что вся изоциренная теория и практика медитации приводит к тривиальнейшим результатам: к осознанию истин, которые должны быть усвоены уже на пропедевтической стадии приобщения к буддизму, которые сообщаются каждому члену соответствующей конфессиональной общности уже в раннем детстве. Во-первых, за краткими каноническими формулами стоит чрезвычайно богатое мистико-психологическое переживание; так, «осознание» принципа анатта на самом деле предполагает реальное снятие субъектно-объектного противопоставления во внутреннем опыте медитирующего, его «растворение» в мире дхарм. Во-вторых, буддизм, подобно многим другим религиям, усматривает существенную разницу между, с одной стороны, умопостигаемой и интуитивно постигаемой истиной, а с другой — между, так сказать, внешней и внутренней истиной. Ценится, считается высшей внутренняя интуитивно постигаемая истина.

Иначе говоря, буддизм предполагает, что человек должен самостоятельно, «изнутри» овладеть важнейшими истинами — каждый повторяет самостоятельно тот путь к просветлению, который прошел Учитель, Будда¹³. При этом постижение истины — отнюдь не интеллектуальный акт, это акт интуитивного озарения, к которому и подводит напряженная, достаточ-

¹³ Любопытно, что очень близко к указанным представлениям описывает К. Ясперс природу философствования: «...Все мероприятия учебного характера, направленные на придание ему (человеку. — В. К.) рациональной ясности, находятся в зависимости от следующего критерия: воспринимает ли каждый внутренне философствующий человек преподносимое ему с сознанием того, что оно ему уже известно, может ли он, внимая ему, сказать: я это давно знал. Лекция может лишь напомнить и оказать побуждающее воздействие, а не дать то, что у каждого должно произойти в его собственном мышлении под воздействием побуждений, исходящих от великих философов» (Ясперс 1993: 187).

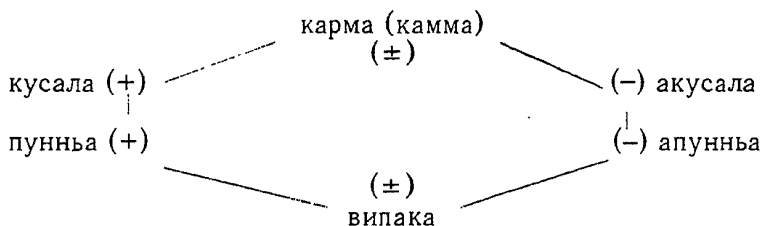
но жестко регламентированная психологическая подготовка, тренировка.

Итак, сотериологический путь буддизма принимает следующий вид: поскольку человек освобождается от клеша, устраняется источник ухудшения кармы; поскольку человек достигает состояния упеккха, устраняется источник улучшения кармы; поскольку, далее, человек проникается осознанием (ощущением) того, что Я иллюзорно, что все непостоянно, что все есть страдание, устраняется источник привязанности к **такому** существованию, в **таком** мире — т. е. уходит тришна. Тем самым ликвидируются все основания для дальнейшего перерождения, а значит, ликвидируется страдание. Сотериологическая цель оказывается достигнутой.

Можно было бы уточнить, что это — достижение сотериологической цели в ее отрицательной ипостаси: как избавление от страданий. Но буддизм принципиально не обращается к какому бы то ни было сотериологическому аспекту, который можно было бы трактовать как обещание блаженства, отличного от самого по себе прекращения страдания, — ведь любое блаженство, если оно не прерывает круга перерождений, с неизбежностью множит в конечном итоге страдание.

КАТЕГОРИИ КАРМЫ И НИРВАНЫ

Категория кармы занимает центральное место в буддийском учении. Само это слово означает 'деяние'. В исходном понятийном аппарате ортодоксального буддизма, по существу, сохраняется именно это значение: карма — сознательное, намеренное деяние; оно может быть хорошим или плохим по своему воздействию, *кусала* и *акусала* соответственно. *Кусала* влечет добродетель, заслугу — *пунья*, *акусала* же имеет своим результатом приобретение «недобродетели», *апунья*. Воздаянием (*випака*) выступает лучшее или худшее перерождение. Схематически соотношение указанных категорий может быть представлено следующим образом:



В то же время в «реальном» буддизме, в тех представлениях, которыми руководствуются верующие буддисты, отношение между соответствующими понятиями заметно сместилось. Карма уже не выступает здесь как действие, вызывающее тот или иной эффект. Схема получается другая: действие влечет за собой добродетель или «недобродетель», а последние, в свою очередь, улучшают или ухудшают карму. Карма в этом случае предстает как моральный эквивалент добродетелей/«недобродетелей», аккумулирующихся в результате праведных/неправедных деяний, и этот «моральный капитал» выступает причиной, регулирующей перерождение. Графически это можно представить так:



Как уже говорилось, карма каждого живого существа складывается из карм всех его предшественников в цепи перерождений плюс та карма, что обусловлена его собственными деяниями.

Карма в буддизме (во всех разновидностях и при всех толкованиях этого понятия) выступает как конечная причина, универсальное объяснительное средство для всех явлений. Здесь уместно отметить, что введение категории кармы как универсального каузального объяснения всему и всего фактически снимает релевантную для всех мировых (и многих иных) религий проблему **теодицеи**.

О проблеме теодицеи — «оправдания Бога» — (термин, как известно, впервые употреблен Лейбницем) автор рецензии на труд, посвященный соответствующему понятию в исламе, пишет: «Эта проблема универсальна, одинакова для всех монотеистических религий, она совершенно неизбежна в любом контексте, где теологические суждения о личностном божестве

прибегают к языку логики (как, в общем случае, это и делается) — параллельно или в противопоставлении с языком любви [к Богу]» (Calder 1986: 211).

Суть проблемы теодицеи заключается, как известно, в том, что необходимо ответить на вопрос: чем объяснить существование зла в мире, если мир создан Богом, который всемогущ (значит, в состоянии не допустить зла) и всеблаг (значит, желает только добра)?

Отвлекаясь от аспектов, связанных с вопросом о свободе воли (они имеют непосредственное отношение к нашему вопросу, но будут рассмотрены ниже, см. с. 52), можно сказать, что существующие ответы определяются признанием объективной необходимости разнообразия в мире, без чего последнему грозит застой, вырождение, гибель. Зло с этой точки зрения «встроено» в механизм мира как источник (один из источников) его самодвижения, саморазвития. По словам Б. Мандевиля, «в тот самый момент, когда зло перестало бы существовать, общество должно было бы прийти в упадок» (Мандевиль 1974: 81). В разных традициях существуют представления о том, что общее количество добра и зла в мире постоянно или же что постоянно соотношение между ними, а о. Александр Мень пишет: «...история с самого начала стала ареной столкновения добра и зла в человеке; оба они имеют тенденцию к возрастанию. С каждой эпохой антагонизм между ними становится все более напряженным» (Мень 1981: 208).

Иначе говоря, наличие зла выступает как необходимый элемент основной мировой оппозиции, противоречия: без зла не было бы и его противочлена — добра¹⁴, а без самого противоречия не было бы фактически и мира (во всяком случае, мира, в котором действуют существа, силы, обладающие волей, желанием, разумом).

Можно заметить, что хотя проблема теодицеи возникает как один из вопросов о Боге в его отношении к (тварному) ми-

¹⁴ С удивительным чувством диалектики излагает мысли, говорящие о взаимосвязи добра и зла, ап. Павел, который в «Послании к римлянам» пишет, что лишь с отрицанием «ветхой буквы» старого закона, старого завета и появлением нового люди (верующие христиане) получили подлинное понятие о грехе: «...когда пришла заповедь, то грех ожил» (Рим.:7, 9). В силу нового знания добра человек умирает для прежней жизни, в которой греха не было, грех был «мертв» — но только потому, что не было и добра: «Итак, неужели доброе сделалось мне смертоносным? Никак; но грех, оказывающийся грехом потому, что посредством доброго причиняет мне смерть, так что грех становится крайне грешен посредством заповеди» (Рим.: 7, 13).

ру, вариант ответа, подобный изложенному выше, применим скорее к миру «самому по себе». Ведь в ответе говорится о том, что в мире есть зло, поскольку мир таков и иным быть не может: понятие мира как **самоорганизующейся системы** предполагает присутствие элемента зла; тогда обращение к понятию Бога, в этом контексте, стало бы просто излишним — как, в иных контекстах, у Лапласа или Поппера.

В других вариантах ответа, прежде всего восходящих к Канту с его положением о «радикальном зле», проблема теодицеи вообще не имеет рационального решения; согласно Канту, сомнения в непроницаемых для человеческого разума целях божества должны преодолеваются только искренностью веры (Кант 1980; аналогично В. Франкл постулирует «пропорцию»: человек так же не в состоянии постичь мир сверхсмыслов божества, как животное — мир смыслов человека — Франкл 1990: 335). Рассматривая понятие «радикального зла», К. Ясперс пишет: «Наше мышление пытается облегчить себе понимание зла также тем, что оно стремится к его спекулятивно-метафизическому постижению. Однако радикальное зло не может иметь реального бытия — его нельзя мыслить ни как своеобразную субстанцию, ни как отсутствие бытия (*modus deficiens...*). Поэтому неприемлемым является истолкование зла, выводимое из присущей всему существу негативности (Гегель) или из небытия материи, которая в то же время делает возможным бытие (Плотин). Неприемлемо также и объяснение зла его необходимостью в гармонии целого, где добро проявляется только через зло (стоицизм), или же истолкование зла, выводимое из основ бытия, которое дуалистически скрывает в себе две силы (Заратустра), одна из которых представляется как злая мировая душа, как падший ангел, как злой Бог, как гнев Бога и так далее. Наконец, неприемлемо и простое сведение зла до уровня человеческой иллюзии — или иллюзии, объясняемой тем, что человек из-за конечности собственного разума рассматривает как зло то, что по своей сущности не является злом или же не есть ни добро, ни зло (Спиноза); или иллюзии, вызванной тем, что человек в определенных ситуациях своего бытия, в бессильной слабости и безнадёжности создает под влиянием неосознанной зависти ценностные суждения, которые характеризуют как зло все удачное, сильное, превосходящее его возможности (Ницше).

Зло каждый раз остается неуловимым, когда оно умаляется — под какой бы то ни было впечатляющей видимостью — до предмета рассмотрения» (Ясперс 1993: 173).

Буддизм, как мы видели, признает имманентность зла. Но, во-первых, не считает его непреодолимым, а во-вторых, в качестве источника зла полагает не человека как такового и не Бога, а дурную карму человека. Что же касается Бога, то понятие Бога-Создателя буддизму вообще чуждо. В буддийской космогонии мир находится в процессе постоянно сменяющих друг друга стадиях саморазрушения и самовозникновения, причем процессы эти обуславливаются опять-таки кармой — совокупной кармой живых существ (подробнее см. 72—73). Таким образом, проблема теодицеи снимается в буддизме самым радикальным образом. Кажется уместным привести в этой связи слова Борхеса: «За исключением буддизма (который не столько религия или теология, сколько способ обрести спасение), все религии тщетно стараются примирить явное и порой невыносимое несовершенство мира и тезис, или гипотезу, о всемогущем и всеблагом Боге» (Борхес 1994: 173).

Карма объясняет «безотказно» и любые частные, конкретные явления социальной жизни. Так, бедный объясняет свою бедность тем, что в предыдущих перерождениях он недостаточно совершал добродетельных дел, не был усерден в *дана* (даяние) и т. п. К этому мы еще вернемся.

Обратимся к «технике» кармического воздаяния. Известно, что ортодоксальный буддизм отрицает существование души. Отсюда следует, что живое существо, возникающее как «наследник» данного Я, не связано с последним психической преемственностью. Иначе говоря, это **другое** существо. Возникает, для верующего, важнейший вопрос мотивации: для чего множить добродетель, если плодами будет пользоваться существо, с которым я никак не связан?

Есть разные попытки разрешения этой проблемы, причем большая их часть эксплицитно или имплицитно отходит от канонической точки зрения — см. особенно (Spigo 1970: 87—88).

Одно решение заключается в том, что признается существование некой духовной субстанции *нама*, которая **не** разрушается, сохраняясь при перерождении. Здесь легко можно видеть отголоски одного из распространенных добуддийских представлений о свойственном всему сущему противопоставлении *нама* и *рупа*.

Второй тип решения обсуждаемой проблемы состоит в том, что утверждается: хотя нет идентичности между двумя существами, есть преемственность между ними, на что указывает тот факт, что человек иногда может помнить свое предыдущее рождение (состояние). Преемственность объясняют иногда с помощью такой аналогии: сын не тождествен отцу, но отношение преемственности между ними неоспоримо.

Третье решение — различие посюсторонней и потусторонней (профанной и сакральной, феноменальной и ноуминальной) истин — *локи* (*локия*) и *локуттара*, которое вообще занимает важное место в буддизме (особенно в буддизме стран Юго-Восточной Азии). Подлинной выступает всегда вторая, она отождествляется нередко с «истиной нирваны» — высшей трансцендентной истиной, которая доступна лишь тому, кто достиг нирваны. Что касается *локи*, то это, строго говоря, даже не явление (в отличие от сущности), а кажимость, иллюзия, которая доступна живым существам, находящимся в этом, сансарическом бытии.

Соответствующее решение проблемы заключается в том, что с точки зрения *локуттара* души нет, с точки же зрения *локи* она все же есть, и этой истиной не следует полностью пренебрегать, ибо ею реально руководствуются живые существа (своего рода прагматический подход).

Еще одно, четвертое истолкование проблемы связи существ в цепи перерождений носит также неортодоксальный характер. Оно исходит из того, что сохраняются сами скандхи, и существо-преемник не только духовно, психически, но даже и физически является воспроизведением предшествовавшего ему существа с рекомбинированием скандх.

Наконец, пятый вариант решения той же проблемы прибегает к помощи метафоры: кровь живого существа содержит некую духовную субстанцию (ее также называют *нама*), которая не переходит в кровь существа-преемника, но от которой, как от искры, «зажигается» аналогичная субстанция в крови этого существа.

Здесь перечислены только те варианты, которые, тем или иным способом, стремятся остаться в рамках канонических представлений или, даже отходя от последних, пользуются буддийскими по происхождению понятиями и внешне выглядят буддийскими. Но существуют и откровенно небуддийские (разумеется, для постороннего наблюдателя, не для верующего)

варианты, как, например, бирманское представление о душе-бабочке (*лейпья*), которая отлетает от тела умершего и через семь дней входит в чрево зачавшей в тот момент женщины, одухотворяя новое живое существо.

Таким образом, прибегая к тем или иным объяснением, буддист принимает положение, согласно которому он есть звено в цепи перерождений, причем данное — его — перерождение каузально определено кармой, накопленной к моменту его рождения.

При этом возникает ряд дополнительных проблем, которые также решаются по-разному. Самая важная из них — это соотношение плохой и хорошей кармы (будем пользоваться, как и выше, этими условными обозначениями).

Существуют представления, согласно которым **каждое** деяние имеет независимое, отдельное (специфическое) воздаяние. В частности, в бирманских буддологических трудах можно найти достаточно разработанные кодексы, которые определяют, что полагается за что. Например, для женщины супружеская измена предопределяет перерождение в качестве проститутки. Частным следствием такого рода представлений является убеждение в том, что последствия любого деяния неустранимы.

Однако имеются и другие подходы к проблеме соотношения воздаяния за добрые и дурные деяния, которые трактуют карму в качестве своего рода арифметической суммы *кусала* и *акусала*, т. е. накопленные добродетели как бы нейтрализуют «недобродетели». Это, конечно, более оптимистический взгляд, позволяющий надеяться на преодоление дурной кармической наследственности.

Последнее чрезвычайно важно. Ведь в типичном случае человек не знает, какова та карма, которую он унаследовал от своих предшественников в сансарической цепи. Правда, она не обладает сугубо отрицательным характером уже потому, что человек вообще родился — человеком (а не, скажем, животным или ненасытным монстром-*прета*); тем не менее, степень наследственной отягощенности может сильно варьировать, и, повторим, конкретному носителю кармы это, как правило, остается неизвестным. Такое отсутствие информации — потенциальный источник, так сказать, разоружающего эффекта: человек разуверится в необходимости *дана*, соблюдения *сила* (заповедей) и т. д., поскольку, возможно, его кармическая наследственность все равно настолько неблагоприятна, что шансов на «хорошее» перерождение реально не остается. Положение

же о возможности нейтрализовать неблагоприятную карму побуждает верующего всемерно стремиться к умножению добродетели.

Обсуждаемая проблема очевидным образом связана с соотношением нравственного детерминизма и свободы воли — понятиями, которые всесторонне анализируются во всех развитых религиозных и философских системах. Нравственность как ценностная категория связана, как уже отмечалось, с признанием свободы воли: если все помыслы и поступки человека предопределены, детерминированы, то их нравственная оценка невозможна; оценка мыслима только тогда, когда есть право выбора — только при этом условии можно воздавать благом за достойный выбор и осуждать, карать за недостойный.

Многие мыслители, следуя богатой христианской традиции (из отечественных особенно Бердяев и Вышеславцев), кладут поэтому понятие свободы в основу своих религиозно-философских концепций. Приход человека к Богу в христианской традиции должен быть результатом свободного выбора индивида, ибо в принципе человек волен и «остаться во тьме», погрязнуть в грехе и т. п. Ценность выбора определяется именно тем, что он свободен. «Человек подобен Богу и есть малый бог [этой] изначала, "принципиально" дарованной ему способности *свободы*, в способности сказать *да* или *нет*, "да будет" или "да не будет", в способности совершить положительный или отрицательный акт» (Вышеславцев 1990: 82). (Возвращаясь к проблеме объяснения зла, можно сказать, что последнее необходимо, с этой точки зрения, именно потому, что отсутствие альтернативы добру обесценило бы выбор человека; правда, о близких к этому взглядах св. Августина Е. Н. Трубецкой говорит, что они «носят на себе очевидные следы не вполне побежденного манихейского влияния» — Трубецкой 1995: 120.)

Как мы видим, позиция буддизма и здесь специфична. Хотя речь тоже идет о степени детерминированности выбора, акцент делается не на свободе, а на знании: знании о том, насколько человеку доступна информация о его «текущей» карме и насколько, отсюда, велика и настоятельна потребность в корректировании последней. Смещение проблемы из духовной сферы в информационно-когнитивную вообще характерно для буддизма, неслучайно *авидья*, *моха* (незнание) квалифицируется как грех, от которого нужно избавиться прежде всего (см. с. 33, 39). В отличие от большинства религий, буддизм ре-

шает проблемы не столько добра и зла, сколько знания и незнания, где знание, однако, выступает не как гносеологическая категория, связанная с познанием мира, а как постижение истинного пути, спасающего от мира.

До сих пор мы, в полном согласии с традицией (хотя и с некоторой перегруппировкой понятий), рассматривали такую карму, которая является плодом сугубо индивидуальных усилий каждого человека (каждого живого существа). Тем не менее, во многих тхеравадийских странах широко принята практика **делиться** кармой и **передавать** карму. Так, в Бирме практически любая церемония, связанная с *дана*, равно как и чтение молитв и т. п., заключается возгласами *ахмья, ахмья, ахмья*, т. е. 'поровну, поровну, поровну'. Имеется в виду, что приращение *кусала*, вызванное данным деянием, должно распространиться либо на всех присутствующих, либо (иногда это оговаривается) на все живые существа (в частности, и находящиеся в аду, чтобы сократить срок их пребывания там). Кстати, само это намерение «поделиться» также улучшает карму того, кто делится.

Когда говорят о переносе кармы, то обычно имеют в виду воздействие на карму умершего, в особенности только что умершего. Последнее, надо сказать, находит свое обоснование в том, что Будда придавал особое значение состоянию, в котором человек умирает (ср. с обрядом соборования в христианстве). Соответственно, в первые семь дней после смерти человека осуществляются особые ритуальные действия, которые направлены на улучшение кармы покойного.

Как интерпретируются эти представления и обряды, которые достаточно заметно расходятся с воззрениями нормативного буддизма? Одно из возможных объяснений механизма, с помощью которого возможно «делиться» кармой, заключается в следующем. Когда верующий буддист-бирманец возглашает *ахмья, ахмья, ахмья*, присутствующие отвечают *таду, таду, таду* (пал. *садху* — букв. 'хорошо сделано', функционально примерно соответствует *аминь* в христианстве); тем самым они (а равным образом и все, до которых доходит благодаря этому весть о совершении обряда, в том числе и находящиеся в аду) приобщаются к **благим намерениям** совершающего обряд и, возрадовавшись этим благим намерениям, подвергаются очищающему воздействию радости за других, доброжелательности. В результате карма улучшается, ибо она,

как мы знаем, зависит прежде всего от психического состояния живого существа.

Что касается переноса кармы, то этот процесс объясняется сходным образом. Если, допустим, человек умер, испытывая сильную привязанность к чему-либо земному, он рискует получить неблагоприятное перерождение. Но если в 7-дневный срок будут совершены определенные обряды, то его сознание (дух) возрадуется и тем самым очистится. Кстати, иногда считается, что и по истечении 7-дневного срока можно воздействовать на карму; так, в известной бирманской легенде король Аноратха, захвативший власть после убийства своего брата, возведением пагод, монастырей и т. п. улучшил не только свою карму, но и карму убиенного брата.

Как можно видеть, все способы улучшения кармы главным образом направлены на то, чтобы обеспечить возможно лучшее **следующее** перерождение. Такой подход вполне законен с точки зрения ортодоксально буддизма, **если** при этом последующее благоприятное перерождение понимается как одна из ступенек к достижению нирваны, т. е. если ближайшее благоприятное перерождение рассматривается как средство, а не цель.

На деле же обычно происходит подмена цели средством: хотя любой буддист адекватно употребляет формулы, утверждающие нирвану как конечную цель, реально нирвана либо не осознается как конечная цель, либо, если осознается, то интерпретируется не как **освобождение** от желаний, а, скорее, как их максимальное **удовлетворение**. Более того: достаточно обычна психологическая ситуация, когда удовлетворение желаний за счет улучшения кармы ожидается в этой жизни.

Имея в виду данное обстоятельство, М. Спиро говорит о фактической замене «нирванического» буддизма буддизмом «карматическим»: главной целью буддиста (практикующего буддиста, представляющего массу, обычно достаточно далекую от теоретических тонкостей) оказывается не достижение нирваны, а улучшение кармы в надежде на лучшее перерождение и даже в расчете на прижизненное благое воздаяние (Spiro 1970).

Иными словами, если в ортодоксальном буддизме сансара и нирвана просто не соприкасаются и нирвана — это инобытие, которое представляет собой выход за пределы сансары, то в кармическом (карматическом) буддизме нирвана — либо достаточно периферийное понятие, некая застывшая и мало-

содержательная формула, либо логическое продолжение сансары, ее высшее, наиболее благоприятное для живого существа состояние. Карма в этом случае — не своего рода диалектическая категория, подлежащая отрицанию в результате последовательного роста своего позитивного потенциала, а, скорее, «дурная бесконечность»: она не подлежит отрицанию, напротив, желательно ее беспредельное улучшение.

Понятие нирваны, как мы уже отчасти видели, тоже претерпело определенную трансформацию, когда учение Будды стало достоянием широчайших масс верующих. Стоит отметить, что поскольку нирвана с самого начала понималась как уход от (из) **этой** жизни, имелась (и отчасти сохраняется) тенденция сближения нирваны с уходом из жизни вообще, т. е. со смертью. Несмотря на несовместимость такого рода представлений с ортодоксальным вероучением, они отнюдь не всегда выступали как примитивная вульгаризация концепции нирваны. Здесь полезной кажется аналогия с трактовкой смерти у Сократа—Платона. «Те, кто подлинно предан философии, — говорит Сократ у Платона, — заняты, по сути вещей, только одним — умиранием и смертью» (Платон. «Федон», 64a). Это внешне парадоксальное утверждение Сократ объясняет тем, что тело — источник чувственных привязанностей, отвращающих от усмотрения истины, — лишь препятствует мудрецу «войти в соприкосновение с истиной». Поэтому, избавляя человека от тела (но оставляя бессмертную душу), смерть устраняет преграду между душой и высшей истиной. «И лучше всего мыслит она (душа. — В. К.), конечно, когда ее не тревожит ничто из того, о чем мы только что говорили, — ни слух, ни зрение, ни боль, ни удовольствие, — когда, распростившись с телом, она останется одна, или почти одна, и устремится к подлинному бытию, прекратив и пресекиши, насколько это возможно, любое общение с телом» (Платон. «Федон»: 65c).

Если отвлечься от неприемлемых для буддизма формулировок, связанных с категорией души, то можно признать, что смерть в философской трактовке Сократа—Платона довольно близка к буддийскому понятию нирваны.

Исходно нирвана принадлежала и принадлежит к тому кругу представлений, которые в принципе не поддаются не только рациональному, но фактически и вообще какому бы то ни было истолкованию. По-видимому, можно было бы сказать, что лишь тот «знает», что такое нирвана, кто достиг ее; осталь-

ные же в лучшем случае могут знать, чем нирвана **не** является (наличие кавычек при глаголе *знать* в первом случае указывает на относительную применимость оппозиции знания/незнания к существу, достигнутому нирваны).

Вообще говоря, в любой религии сердцевину составляют категории, в принципе не подлежащие рациональному объяснению (подробнее об этом см. в ч. II, с. 107 и сл.). Знаменитое изречение Тертуллиана «верую, ибо абсурдно» (его более полный и аутентичный вариант: «И умер Сын Божий; это вполне достоверно, ибо ни с чем не сообразно. И после погребения Он воскрес; это несомненно, ибо невозможно») — вовсе не проявление воинствующего мракобесия и обскурантизма, как это порой трактовалось. Здесь в заостренной парадоксальной форме подчеркивается различие между рациональным, дискурсивным знанием и интуитивным постижением, основанном на вере; в последнем случае то, что абсурдно для разума в силу своей иноприродности по отношению к последнему, и может быть объектом веры.

В средневековом неоплатонизме, сыгравшем немалую роль в процессе систематизации христианского богословия, отчетливо формулируется положение о «первой причине», которая «выше всякого описания», поскольку «есть чистый свет, выше которого нет света. Из него, значит, сделана только первая причина, для которой не хватает описания; и это так только потому, что выше нет причины, через которую она могла бы быть познана; так как всякая вещь познается и описывается только лишь через ее причину» (Книга о причинах 1991: 193).

Еще ранее Псевдо-Дионисий Ареопагит разграничил два типа описания в богословии, обращенные к постижению Первопричины: катафатический — утвердительный и апофатический — отрицательный. Второй и является наиболее адекватным, ибо он отвечает умонепостигаемой природе Бога, который «не является ни светом, ни благом, ни красотой, ни жизнью, ни сущим» и, более того, «не является ни благом, ни не-благом; ни подобием, ни не-подобием; ни сущим, ни не-сущим; ни мраком, ни светом; ни заблуждением, ни истиной» (Бычков 1991: 213). Все эти обозначения в итоге должны быть направлены на то, «чтобы "смолк ум" и душа погрузилась в мистическое постижение "полного знания" в акте сверхчувственного и сверхразумного "единения" с Богом» (там же).

В отечественном богословии вопросам апофатизма отводится значительное место в работах Вл. Лосского. Лосский подчеркивает, что о познании Бога можно говорить лишь условно, реально речь должна идти о единении с Богом, в конечном счете — об обожении: «Путь богопознания есть непременно и путь обожения. Тот, кто, следуя этим путем, в определенный момент вообразит, что он познал, что такое Бог, у того, по словам св. Григория Богослова, ум развращенный» (Лосский 1991: 119). Одновременно утверждается, что сам этот процесс не может носить рационального характера, «что он нечто большее, чем простое умствование» (там же: 118), а состоит в мистическом изменении самой природы стремящегося к Богу человека.

Подход к нирване в буддизме также носит ярко выраженный апофатический характер. По словам Ф. И. Щербатского, «нирвана находится вне всяких доступных выражению сфер — это абсолютный предел» (Щербатской 1988: 219). Понятие нирваны предполагает полное угасание волнения дхарм, полное освобождение от всего, привязывающего к существованию в любом из имеющихся миров, несопоставимость нирванического состояния с любым другим, поддающимся описанию. Нирвана — венец процесса, через который проходит живое существо, прерывание, как не раз уже говорилось, круга перерождений, выход за пределы сансарического бытия. Для нирваны теряют силу все оппозиции, действительные для донирванического состояния, происходит их абсолютная нейтрализация; поэтому даже понятие вечности применимо к нирване лишь условно и относительно, ибо нирваническое бытие за пределами оппозиции конечности/бесконечности времени.

В «Вопросах Милинды» Нагасена говорит: «О нирване... нельзя сказать, что она порождена деянием, или причиной, или сроком, что она ставшая, или не ставшая, или породима, или прошлая, или будущая, или нынешняя, или воспринимаема зрением, или воспринимаема слухом, или воспринимаема обонянием, или воспринимаема вкусом, или воспринимаема осязанием. Но нирвана... воспринимаема умом; ее видит истинно-делающий арийский слушатель своим очищенным знанием» (Вопросы Милинды: 256). Кроме опять-таки апофатического толкования нирваны, мы видим из этого объяснения, что, во-первых (это уже отмечалось выше), лишь достигшему нирваны доступно восприятие ее природы; во-вторых, нирва-

на оказывается, в сущности, психическим состоянием. Иначе говоря, нирвана находится не вне индивида, который к ней стремится, а выступает характеристикой самого этого индивида, когда он отвечает определенным условиям (ср. «Царство Божие внутри нас»).

Вместе с тем следует учитывать и саму относительность противопоставления внутреннего, субъективного и внешнего, объективного, когда речь идет о нирване. Ведь уже применительно к понятию дхармы — а успокоением дхарм и является нирвана — утверждается, что это «конечная сущность, понятие которой в области материального исключает реальность всего, кроме чувственных ощущений, а в области духа всего, кроме отдельных ментальных явлений» (Щербатской 1988: 116). И даже более того: «Элемент (т. е. дхарма. — В. К.) несубстанционален, он исчезает (мимолетен), он — в безначальном состоянии волнения, и его конечное подавление — единственное успокоение» (там же: 132). К этому изначальному отсутствию противопоставления материального и психического, которые сливаются в мире феноменального, добавляется полная нейтрализация оппозиции субъектности/объектности, для нирваны недействительной. Таким образом, нирвана — это одновременно и квазипространство (точнее, пространство-время), и состояние индивида, пребывающего в нем.

Но и понятие «индивид» на самом деле тоже плохо приложимо к соответствующему существу, ибо как раз отдельностью, индивидуальностью оно не обладает. Поскольку волнение дхарм успокоилось, они более не появляются и не исчезают, имеет место лишь неопределенно локализованное в пространстве и времени состояние. Это — состояние высшего блаженства (где последнее абсолютно лишено, разумеется, каких бы то ни было признаков чувственного).

Стоит обратить внимание на то, что если в иудео-христианской традиции описание Бога содержит катафатические и апофатические элементы с признанием особой роли последних, то в буддизме катафатический и апофатический подходы распределены между Буддой и нирваной соответственно. Если атрибуты Будды можно охарактеризовать как преимущественно катафатические (см. выше, с. 35—36), то атрибуты нирваны строго апофатичны.

Но это имеет силу только для основных школ хинаяны (тоже с оговорками, ср.: «Только неведение может вообразить,

что хинаянический Будда имеет свое собственное реальное бытие. Никогда будды не объявляли, что они сами или их элементы действительно существовали» — Щербатской 1988: 243). В махаяне же, с ее радикализацией принципа относительности, невозможно утверждение даже «относителен Будда или неотносителен, является ли он и тем и другим вместе, или же не тем и не другим одновременно» (Щербатской 1988: 244). Поэтому единственным способом постижения Будды является интуитивное единение с ним — никакие катафатические, говоря языком христианской экзегетики, суждения о Будде невозможны. В махаяне, в частности у Нагарджуны, Будда отождествляется с нирваной. Здесь можно видеть одно из проявлений «монизма» махаяны, которую Ф. И. Щербатской именно по этому признаку противопоставлял хинаяне как «плюралистическому» учению¹⁵.

БУДДИЙСКАЯ ЭТИКА

Как уже не раз отмечалось (ср., в частности, высказывание Борхеса приведенное выше), буддизм принадлежит к числу, скорее, морально-этических и социально-терапевтических учений, нежели философских. По преданию, Будда на вопросы, касающиеся происхождения мира и жизни, сущности бытия и т. п., отвечал «благородным молчанием». Иначе говоря, не эти вопросы он считал достойными обсуждения.

Пожалуй, главное для буддизма — адаптация человека к миру (в этом обнаруживается родственность буддизму таких позднейших течений, как экзистенциализм и психоанализ; не случайно дзэн-буддизму в его соотношении с психоанализом посвятил специальную большую работу Э. Фромм в соавторстве с Д. Судзуки (Fromm, Suzuki 1963). Поскольку адаптация человека к миру — это в очень большой степени адаптация к другим людям, к обществу, то ясно, что проблемы этики должны занимать в буддизме чрезвычайно заметное место.

«Этика — это область деятельности человека, направленная на внутреннее совершенствование его личности», — говорит А. Швейцер (Швейцер 1992: 76). Но речь должна идти о таком совершенствовании, которое приводит к гармонизации отношений между людьми, о выработке правил поведения од-

¹⁵ Э. Конзе (Conze 1960), однако, возражает против признания махаяны «монистическим» учением, но мы не будем здесь рассматривать эту полемику.

них людей и их группировок по отношению к другим — т. е. о правилах **нравственного** поведения.

Отрефлектированная нравственность всегда предполагает вопрос о побудительных причинах: что побуждает, заставляет человека поступать так, а не иначе? В буддизме и здесь определяющей выступает категория кармы. Поскольку сотериологическая задача — избавление от страдания, которое выступает как абсолютная характеристика сансарического бытия, а средство избавления — индивидуальное воздействие на карму, то и все правила поведения рассматриваются применительно к карме. В буддизме, таким образом, в центре этического учения находятся не правила, которые даны людям Богом или имманентно присущи человеку (ср. кантовский категорический императив), а карма: во всех отношениях, в поведении хорошо то, что служит улучшению кармы, и плохо то, в результате чего карма ухудшается.

Вполне понятно: коль скоро должное состояние нравственности жизненно важно для общества, для его нормального функционирования, поведение, улучшающее карму, должно определяться применительно к ценностям, способствующим гармонизации и стабилизации общества. Именно к этому должно вести выполнение 5-ти принципов, или заповедей (*сила*), которые предписаны буддизмом в расчете на **каждого** человека, будь он монах или мирянин; 5 заповедей составляют своего рода необходимый общеобязательный минимум. Заповеди суть следующие:

1. Не убивай.
2. Не кради.
3. Не прелюбодействуй.
4. Не лги.
5. Не употребляй спиртных напитков.

Кроме указанных 5-ти заповедей, каждый буддист должен время от времени — обычно в дни *uposatthā* (новолуние, 8-й день после новолуния, полнолуние и 8-й день после полнолуния), в буддийские праздники, в пост — соблюдать 8 заповедей; добавляются еще 4 *сила*, но заповеди 7-я и 8-я обычно объединяются и засчитываются как одна. 3-я заповедь при этом получает расширительное толкование, запрещая половые сношения вообще, а не только незаконные. Добавляющиеся сила — это: воздержание от принятия пищи после полудня, от участия в любых представлениях и присутствия на них, от

использования косметики и парфюмерии, от сна на «высоких и изукрашенных ложах». (Стоит заметить, что и формулировки основных 5-ти сил, приведенные выше, в оригинале — на пали и языках тхеравадийских стран — содержат не повелительные формы глагола, а формы, которые буквально значат 'воздержание'.) Наконец, 10-я заповедь запрещает иметь дело с деньгами. 10 заповедей обязательны для монаха во всякое время (как основа правил поведения, а не их полный свод, который — в своем минимальном варианте — насчитывает 227 правил).

Как можно видеть, заповеди включают и общечеловеческие ценности, и реалии, связанные, по-видимому, с происхождением буддизма (зародившись в верхушечных слоях общества, буддизм был строг к атрибутам роскоши, отсюда, вероятно, включение в перечень запретов использования для сна такого ложа, которое можно было найти только в богатых домах).

Говоря о том, что заповеди отражают общечеловеческие ценности, нужно сделать некоторые пояснения. Даже применительно к наиболее кардинальным нравственным постулатам нравственность в известной степени исторически изменчива. Так, с одной стороны, все этические учения провозглашают принцип «не убий!». Это более чем понятно, ибо отсутствие подобного правила внесло бы полный хаос в жизнь общества (даже в животной среде убийство в значительной мере регламентируется, см. об этом, например, Хайнд 1975). В то же время, однако, в абсолютном большинстве обществ применение этого правила сопровождалось и сопровождается теми или иными оговорками, подчас существенными. Одна из наиболее распространенных оговорок заключается в том, что правило «не убий!» распространяется только на «своих» в противоположность «чужим».

Принцип «не убий!» в ряде обществ ограничивается и в том отношении, что убийство, особым образом мотивированное и «оформленное», признается законным средством поддержания социальной стабильности. Таков обычай кровной мести. Он возникает в условиях, когда отсутствуют эффективные судебные и карательные системы, и кровная месть становится социальным регулятором: человек не убивает того, кого он убил бы, не будь кровной мести, так как знает, что рискует жизнью не только своей, но и своих сородичей (ср. Стеблин-Каменский 1984; здесь важна также относительная

невыделенность человека из состава рода, в силу чего индивидуальная ответственность подменяется коллективной). Другой пример узаконенного убийства — смертная казнь: считается, что убивает в этом случае не человек, а государство в целях защиты общества от социально опасных его членов¹⁶.

Буддизм и здесь — по крайней мере в теории — занимает радикальную позицию, абсолютно и безоговорочно исключая насильственное отнятие жизни. Этот принцип — *ахимса* — распространяется не только на человека, но и на всех живых существ (что и понятно, если учесть, что животные на равных с человеком участвуют в круге перерождений; сам Будда в предыдущих своих жизнях был обезьяной, оленем, дятлом и т. п.)¹⁷; ахимса, вообще говоря, имеет даже более широкое значение: непричинение вреда.

Можно было бы сказать, что в принципе ахимса проявляется то самое «благоговение перед жизнью», которое А. Швейцер кладет в основу этики. Однако в позиции Швейцера есть радикальное отличие от буддийских этических воззрений. «Из внутреннего побуждения, стремясь быть верной самой себе и остаться последовательной в отношении самой себя, наша **воля к жизни** вступает в такое отношение с нашим собственным бытием и со всеми окружающими его проявлениями воли к жизни, которое определено идеей благоговения перед жизнью» (Швейцер 1992: 87; выделено нами. — В. К.). Как можно видеть, если у Швейцера благоговение перед жизнью выступает как способ гармонизации «сосуществующих воле к жизни», то в буддизме это — требование не ухудшить свою карму, а в итоге **преодолеть** волю к жизни.

Как уже говорилось, существеннейшее место в этике буддизма занимает категория *дана*, даяния; в «кармическом» же

¹⁶ Несмотря на принятие и даже активную защиту закона о смертной казни значительным большинством общества в ряде стран (к сожалению, и в России), право на насильственное отнятие жизни (вне условий самообороны) никак не может быть обосновано: абсолютно невозможно установить «пороговое значение» — при такой-то провинности смертная казнь еще не применима, а при такой-то уже показана. Этот «порог» всегда будет произвольным, а следовательно, спорным. В условиях же необратимости наказания грань между его применимостью/неприменимостью должна быть абсолютной.

¹⁷ В буддийских странах и по сей день даже уничтожение вредителей порицается и, скажем, применение в сельском хозяйстве пестицидов трактуется как обеззараживание почвы. Самыми большими грешниками считаются поставщики сырья для производства натурального шелка, ибо они в наиболее широких масштабах производят «убийство» живых существ — червей-шелкопрядов. На втором месте за шелководами следуют рыбаки, а уже за ними — охотники.

буддизме она вообще выходит на первый план. Существует достаточно детально разработанная регламентация, которая устанавливает сравнительную весомость различных видов даяния. Одна из весомых дана — подношение пищи. Здесь многое зависит от того, кто является объектом подношения: чем более продвинут на пути к нирване объект подношения, тем больше эффект дающему от совершенного даяния. Так, бирманцы говорят, что накормить сто собак — то же, что подать пищу одному человеку, подавание ста мирянам эквивалентно подаванию одному послушнику, а ста послушникам — одному монаху.

Самым «кармоукрепляющим» деянием считается возведение пагоды, затем — монастыря.

Отдельная и особая добродетель, создаваемая дана, — это совершение обряда посвящения сына в монахи (послушники). В сущности, по буддийским воззрениям полноценной личности не может быть не только без проведения определенного времени в монастыре (см. об этом в следующем разделе), но и без посвящения в послушники сына (при отсутствии которого возможна замена в виде родственника, сына соседа и т. п.). В определенном смысле обряд, в результате которого сын отдается в монастырь, символизирует высшую жертвенность (ср. ветхозаветный сюжет с Авраамом и Исааком), а потому и высшую дана.

Что касается обычных подношений, жертвований, то принимаются во внимание разные социально-экономические возможности мирян; распространено мнение, что на разного рода пожертвования следует выделять примерно четверть дохода: считается, что это и есть та золотая середина, сообразная с идеей Срединного Пути, при которой буддист-мирянин избегает обеих крайностей — недостаточного усердия в вере и разорительной для себя щедрости.

Говоря о буддийской этике, следует затронуть и вопрос об отношении к власти. Отношение это не лишено двойственности. Так, бирманская традиция называет короля — высшую власть — в числе пяти зол, или бедствий (еще один возможный перевод — 'врагов'): вода, огонь, король, вор и разбойник, ненавистник. (Следует, правда, учитывать: при толковании этого «набора» указывается, что речь идет об объектах, по отношению к которым нельзя вести себя легкомысленно, невнимательно.) В то же время личность короля пользуется особым почтением, сравнимым с отношением к Будде, что про-

является и в титулатуре. Но почтение это — не к личности короля, а к его статусу. Дело в том, что лишь обладатель «выдающейся» кармы может стать королем, а отсюда следует, что королевский статус как таковой с необходимостью предполагает обладание высочайшими кармическими добродетелями. Иначе говоря, источник королевской харизмы носит не властный, а моральный, религиозно-этический характер.

С одной стороны, король — покровитель буддизма, и истинно-буддийская его природа, кармические добродетели позволяют ему претендовать на роль *Чакравартина* — Властителя Мира (вспомним, что царевичу Сиддхартхе было при рождении предсказана будущность либо будды, либо Чакравартина). С другой стороны, величие короля во многом ограничено все же сферой *локи*, а не *локуттара*. В этом смысле монах, даже послушник выше короля, и последний должен оказывать им почтение.

Убеждение в универсальности кармического объяснения всего сущего приводит к тому, что буддизм оправдывает не только данное положение вещей в социально-политической области, но и перемены в ней. Если, скажем, узурпатор захватил трон, сместив законного монарха, то это интерпретируется так, что карма последнего ухудшилась, а карма его преемника улучшилась — что и обеспечило ему успех. (Разумеется, те же соображения могут использоваться и применительно к выборной и иной власти любого уровня.)

Взгляд извне, согласно которому, так сказать, «все существующее кармически-разумно», никоим образом не отменяет взгляд изнутри, диктующий каждому живому существу необходимость постоянно улучшать свою карму. Иными словами, универсальность кармического объяснения не выступает отрицанием свободы воли.

БУДДИЙСКАЯ ЦЕРКОВЬ В буддийских странах нет двойного понимания слова «церковь», которое отменяется для христианства, когда под церковью имеется в виду и вся совокупность верующих (ср. «Церковь Христова» для раннего периода христианства), и особая организация, объединяющая служителей культа.

Буддийская церковь может быть названа таковой лишь с известной долей условности. Начать можно с того, что представители буддийской церкви — это исключительно монахи,

в то время как в других религиях монашество либо отсутствует, либо монахи составляют относительно небольшую часть от общего числа священнослужителей (здесь надо заметить, что первые в истории монастыри — именно буддийские).

Очень велики и отличия в **функции** буддийских монахов по сравнению со священнослужителями других религий — от шаманов до христианских священников. Буддийский монах, вообще говоря, не является посредником между мирянином и Буддой (как выступает в роли посредника между мирянином и Богом христианский священник, мусульманский мулла и т. д.). Более точно ситуацию можно описать следующим образом. Священнослужитель, с одной стороны, приобщает мирянина к духовной и сакральной сферам, без чего мирянин вообще не может считаться человеком — личностью; от него же, священнослужителя, мирянин получает (установленные Богом) законы общественной, семейной и личной жизни, т. е. правила морали, нравственности. С другой стороны, через священнослужителя — в большинстве религий — осуществляется и обратная связь, когда последний выступает проводником нужд мирянина, которые могут (или должны) быть удовлетворены Богом (священник, например, служит молебен о ниспослании дождя, о здравии, о победе оружия и т. д. и т. п.; просьбы, пожелания верующий может — в зависимости от религии — адресовать Богу и индивидуально, но такое обращение обычно считается менее эффективным, ибо священник — ближе к Богу).

Первая из указанных выше функций — так сказать, очеловечение человека — буддийским монахом или, вернее, буддийской сангхой выполняется. Как мы уже знаем, каждый мужчина «проходит», обычно в детстве, через монастырь (нередко возвращаясь под сень обители на определенное время уже взрослым) и только после этого может рассматриваться не просто в качестве живого существа, а человека. В монастыре же ему сообщаются и основные положения вероучения и морали, буддийской этики.

Что же касается второй функции — осуществления связи с Богом, то она для буддийского монашества не реализуется. Что и естественно, если учесть специфику буддизма: в буддизме достижение сотериологической цели, спасения зависит от индивидуальных усилий каждого, а не от Божьей благодати. Поэтому посредник здесь просто излишен.

Однако, поскольку достижение нирваны связано с улучшением кармы, а один из главных способов улучшения кармы — это дана, причем, далее, эффективность зависит от степени совершенства объекта дана, то и появляется необходимость в постоянной доступности такого объекта. Этим объектом и является монах. Монах, таким образом, это своего рода точка приложения усилий, ведущих к улучшению кармы, инструмент (пассивный) совершенствования кармы. Если нет монаха, то шансы на улучшение кармы резко уменьшаются. Поэтому в тхеравадийских странах практически нет ни одной деревни, где отсутствовал бы монастырь (в котором достаточно типичная картина — наличие одного-единственного монаха).

У монаха, отсюда, есть две причины стремиться к духовному и нравственному совершенству. Во-первых, это нужно ему самому для достижения нирваны. Во-вторых, это нужно мирянам для той же в конечном итоге цели. Монашество, можно сказать, выполняет три главные функции: (1) монах — это социальный, нравственный и духовный идеал для каждого верующего, поскольку это человек, который уже в данном своем существовании отринул все мирское, избавился от уз (привязанностей) и потому служит постоянным духовно-нравственным ориентиром; (2) монах — средство улучшения кармы благодаря обращенной к нему дане; (3) монашеское состояние, если верующий изберет его в качестве постоянного, ставит человека на путь достижения нирваны.

Монах — член общины (сангхи). Он должен пройти через специальный обряд посвящения и принять правила сангхи. Чтобы стать монахом, нужно не быть больным какой-либо из заразных болезней (в частности, проказой), не иметь долгов, не быть незаконнорожденным или рабом (требование сохраняется по традиции), получить согласие родителей и/или жены, достичь 20-летнего возраста. (В послушники обычно принимают в 8 лет.) Член сангхи, монах должен соблюдать 227 правил (послушник — 105). Самые главные из них — 4 (их нарушение влечет безусловное изгнание из общины, экскоммуникацию): не вступать в интимную связь; не присваивать имущества, кроме получаемого в качестве пожертвования; не лишать жизни живые существа; не претендовать на обладание сверхъестественными силами и свойствами.

Монах имеет право владеть 7 (8) предметами: монашеским одеянием (состоящим из двух кусков ткани и пояса), чашей

для сбора подаяний, бритвой, иглой с ниткой, фильтром (назначение которого — процеживать воду перед тем, как выпить ее, чтобы случайно не проглотить — т. е. не убить — какое-либо мелкое живое существо, например москита), веером (последний главным образом предназначен для прикрытия глаз в целях избежать соблазна — например, взглянуть на женщину).

Не будем освещать вопрос о структуре и иерархических отношениях в сангхе (здесь практически отсутствует жесткая упорядоченность, свойственная христианскому монашеству и, шире, христианской церкви). Любопытно и показательно полное неприятие какой бы то ни было деятельности, кроме той, что непосредственно ведет к улучшению кармы (сбор подаяния, медитация и т. п.). Даже, скажем, наливает чай в чашку не сам монах, а послушник либо же монах, занимающий иерархически более низкое положение, что прежде всего определяется числом лет — «постов», — проведенных в монастыре. Физический труд для буддийского монаха отнюдь не источник добродетели (не служение Богу, как для христианина-протестанта), а, скорее, одна из нежелательных возможностей привязать себя к сансарическому бытию и, следовательно, удалить от нирваны.

Любопытен и социальный состав монашества: абсолютное их большинство, в том числе и в городах, — выходцы из крестьян (Spigo 1970). Престижность статуса монаха также выше в сельской местности. В Бирме среди городских жителей, по данным М. Спиро, намерение стать монахом у ребенка — скорее, редкость, в то время как у сельских детей это достаточно распространено.

И здесь, впрочем, сказывается своего рода амбивалентность, связанная с противопоставлением *локи/локуттара*: если горожанин-мирянин воспринимает обсуждение соответствующих вопросов как относящихся к миру сакрального, к миру истин локуттара, то его реакции существенно меняются, и статус монаха расценивается как высочайший — выше короля или бога (брахманистского пантеона); во время религиозных шествий, приуроченных к буддийским празднествам, мирянин может, павши ниц, подстелить под ноги почитаемому монаху свои волосы — наиболее священную часть тела.

Без почтения к сангхе, без веры в нее и ее поддержки не может быть буддиста. Согласно широко известной легенде, Девадатта — двоюродный брат Будды Гаутамы и его посто-

янный завистник и «вредитель» — в аду был проткнут тремя пиками. Две из них вынули, уменьшив мучение, когда Девадатта утвердительно ответил на вопросы, верит ли он в Будду и Дхарму, но третья так и осталась, ибо на вопрос о том, верит ли он в Сангху, великий грешник ответил отрицательно.

Статус монаха в тхеравадийских странах в значительной степени сохраняется без изменений, особенно в сельской местности, и по сей час. В предисловии к «Сказкам народов Бирмы», изданным в переводе на русский язык, отмечается, что у бирманцев, наиболее «культурно продвинутого» этноса страны, можно найти в фольклоре насмешки над буддийскими монахами, что, с точки зрения автора предисловия, должно свидетельствовать об определенной эрозии буддизма, о развитии секуляристских и даже атеистических тенденций (Деопик 1976).

В действительности, однако, ситуация значительно сложнее. Отношение к святыням в большинстве культур характеризуется амбивалентностью. Отчасти это, вероятно, проистекает из стихийного, подспудного протеста против избыточной регуляции, которую несет обязательное почитание тех или иных сакральных объектов. Но еще важнее передача семантики максимальной причастности, полного владения соответствующим объектом. Приведем не совсем, может быть, прямую аналогию: известные «отъезды» Ивана Грозного в Александровскую слободу справедливо объясняют как проявление психологии наслаждения абсолютной властью (отвлекаемся от практических аспектов — оказания давления на недостаточно покорных): собственная власть воспринимается как настолько безусловная, что ее носитель волен от нее отказаться (хотя он одновременно не допускает мысли, что подданные вольны принять этот отказ)¹⁸.

Пародийные средневековые представления, «смеховые» тексты, в которых осмеянию подвергались все святыни, отнюдь не воспринимались как подлинное и подлежащее осуждению, наказанию кощунство (хотя в разные времена, в разных местах и ситуациях реакция могла быть разной). Напротив, обычно

¹⁸ Психологически той же природой характеризуется, согласно К. И. Чуковскому, восприятие любимых детьми стихов типа *Ехала деревня мимо мужика / / Вдруг из-под собаки лают ворота*: оперирование абсурдной семантикой демонстрирует полное овладение семантикой «нормальной», ибо абсурд, осознаваемый как таковой, есть средство укрепиться в знании того, «как оно есть на самом деле», и показать это свое знание окружающим (см. Чуковский 1968).

это было доказательство от противного — доказательство полной слиянности с идеей, полной настолько, что она, не лишаясь имманентно присущей ей святости, допускала «выворачивание наизнанку» (Бахтин 1965).

Примерно таково же положение и с насмешками над буддийскими монахами, хотя в Бирме, в частности, как и в других тхеравадийских странах, не существует как будто бы развитой смеховой традиции в сакральной области, традиции «ритуального кошунства».

БУДДИЙСКАЯ КОСМОЛОГИЯ

Вопрос о космологии — это главным образом вопрос о пространстве и времени: как устроено в пространстве все то, что обладает признаками бытия, как устроено само пространство и как, наконец, все это существует во времени.

Буддизм, будучи этическим по преимуществу учением, не разработал собственной космологии; однако с развитием в буддизме универсалистских тенденций в нем не могла не утвердиться глобальная картина мира. Роль таковой приняла на себя брахманистская космологическая концепция, которую буддизм ассимилировал, в некоторых отношениях модифицировав сообразно собственным воззрениям.

Нужно, впрочем, оговориться, что в области, условно говоря, микрокосма собственный вклад буддизма гораздо более заметен. Мы имеем в виду, конечно, теорию дхарм, которые, как уже говорилось, выступают универсальными проявлениями бытия — как материального, так и психического, ментального, полностью устраняя соответствующую оппозицию. Приведем довольно длинную цитату из труда Ф. И. Щербатского, специально посвященной категории дхармы в буддизме: «Элементы бытия — это моментальные явления, моментальные вспышки в феноменальном мире из неведомого источника. Так же как они разобщены, так сказать, в своей ширине, не будучи связаны вместе какой-либо всепроникающей субстанцией, совершенно так же они разобщены в глубине или в длительности, поелику они делятся один-единственный момент (*kṣana*). Они исчезают, как только появляются, для того чтобы за ними последовало в следующий момент другое моментальное существование. Таким образом, момент делается синонимом элемента (*dharma*), два момента — это два различных элемента. Элемент становится чем-то вроде точки во времени-пространстве.

<...> ...элементы не меняются, но исчезают, мир становится подобным кино. Исчезновение — самая сущность существования. То, что не исчезает, и не существует» (Щербатской 1988: 142).

Дхармы буддизма напоминают атомы Демокрита (традиционно признаваемая материалистичность которых не столь безусловна, если учесть, что сам Демокрит склонен был сблизать атомы своего учения с идеями Платона, см.: Лосев, Тахо-Годи 1993), а еще больше — монады Лейбница.

Обратимся, однако, к макрокосмическим представлениям буддизма.

Согласно этим последним, Вселенная состоит из бесконечного множества сферических «галактик» (*чаккавала*), которые организованы в соприкасающиеся триады (в месте соприкосновения таких трех чаккавала находится один из видов ада (*локантарика*). Каждая чаккавала окружена стеной из высоких гор (*чаккавалапаббата*). В каждой такой «галактике» есть собственные Солнце и Луна.

В центре чаккавала располагается священная гора Меру; именно она первая возникает после того, как мир в очередной раз подвергается разрушению. Гора Меру окружена семью концентрическими кругами скал, первый из них (ближайший по отношению к Меру) носит название Югандхара.

Пространство между скалистыми грядками заполнено океаническими водами, среди которых расстилаются четыре огромных острова (*махадипа*): к северу от горы Меру — Уттаракору, к югу — Джамбудипа, к востоку — Пуббавидеха и к западу — Апарагойана. Самый большой из островов — Джамбудипа (сто тысяч йоджан в поперечнике, где одна йоджана соответствует примерно 12 милям); именно на острове Джамбудипа находится Индия и, по-видимому, другие страны, известные древним индийцам ко времени создания описываемых представлений.

На разных уровнях горы Меру располагаются *девалока*, букв. 'миры богов'. Их шесть: Чатуммахараджика, Таватимса, Яма, Тусита, Нимоннароти, Параниммитававатти. Первый из перечисленных девалока — самый нижний, он охватывает пространство над четырьмя махадипа, простираясь между грядой Югандхара и внешними границами «галактики», обозначенными стеной чаккавалапаббата. Второй — Таватимса — находится на вершине священной горы Меру. Остальные «миры

богов» располагаются между ними один над другим в указанном порядке.

Все эти миры обитаемы. Их обитатели не знают зла и страданий, присущих человеческому существованию, однако они еще не избавились от привязанности к чувственному.

Понятие «девалока» применяется и в более широком смысле, когда оно включает также *брахмалока* — миры, которые с сакральной точки зрения представляют собой более высокие ступени иерархии и соответственно располагаются над перечисленными выше шестью лока. *Брахмалока*, в свою очередь, подразделяются на *рупабрахмалока* (числом 16) и четыре *арупабрахмалока*. Обитатели этих миров полностью свободны от каких бы то ни было чувственных привязанностей, а в мирах *арупа* (букв. 'бесформенность') им присуще чисто духовное существование, когда их не обременяет даже тело или какая-либо иная материальная субстанция.

У подножия горы Меру располагается обитель *асуров*. Это — своего рода злые духи, которые находятся в состоянии постоянной войны с обитателями горных сфер; в то же время они не столько злы по своей природе, сколько необузданны, принадлежа более Хаосу, нежели Космосу (их обитель напоминает Тартар античной мифологии, а сами они — титанов и гигантов). Хотя асуры не подвергаются каким-либо мучениям, перерождение в качестве асура — в силу сказанного выше — считается одним из наиболее неблагоприятных.

Еще ниже брахманистско-буддийская картина мироздания помещает ад или, вернее, ады. Среди них различаются «горячие» и «холодные» — в зависимости от вида мучений, испытываемых грешниками; ады дифференцируются также по срокам, которые полагается отбыть в них тем, кто своей неблагоприятной кармой заслужил перерождение в качестве обителя ада. Однако — и это чрезвычайно существенно — «бессрочных» адов нет. Даже у обителя самого последнего «круга ада» сохраняется шанс улучшения кармы (в том числе и благодаря переносу кармы, о котором говорилось в соответствующем разделе), шанс получить более благоприятное перерождение и в конечном счете достичь нирваны.

Наконец, отметим, что и все три острова, составляющие вместе с Джамбудипа четверку махадипа, тоже обитаемы. В индийских космологических трудах можно найти подробнейшие описания внешности обитателей всех островов, их заня-

тий, обычаев и т. д. Наиболее существенное различие между ними — срок жизни; так, обитатели восточного острова живут 700 лет, а северного — 1000.

Обратимся теперь к представлениям о времени и о «поведении» мироздания во времени.

Согласно брахманистско-буддийским представлениям, время бесконечно. Однако это не однонаправленная линейная бесконечность, а бесконечность цикличности. Такие циклы называются *кальпами* (в некоторых отношениях они аналогичны зонам иудео-христианской эсхатологии). Общего мнения относительно продолжительности кальпы, по-видимому, нет: среди называемых чисел фигурируют такие, как 1 млн. 344 тыс. лет — и 1 млрд. 280 млн. лет.

Каждая кальпа делится на 4 *асанкхеййа* (букв. 'неисчислимое'). В течение первой из них начинается и завершается уничтожение мира — огнем, водой или ветром (иногда этот период разрушения называют временем 20-ти промежуточных кальп). Разрушение начинается с «рассеяния» живых существ, которые обитают в соответствующих мирах. Так, «наступает время, когда живые существа в адах только умирают, но не рождаются — это и есть начало кальпы разрушения. <...> Когда в адах не остается больше ни одного живого существа, то в этой же мере разрушен и [соответствующий] мир ввиду исчезновения обитателей ада» (Рудой, Островская 1995: 21). Как можно видеть, здесь лишний раз проявляется своеобразная антропоцентричность буддизма: миры разрушаются после (и в результате) того, что «рассеиваются» их обитатели.

В течение второй асанкхеййа царит своего рода хаос — неупорядоченное сосуществование, смешение элементов. В течение третьей начинается и завершается процесс воссоздания мира. В течение четвертой имеет место состояние относительной стабильности. После чего вновь начинается тотальное разрушение, и процесс проходит все стадии заново.

Каждая асанкхеййа содержит 20 *антара*. Это — периоды, в течение которых продолжительность человеческой жизни увеличивается от минимальной (10 лет) до максимальной, а затем вновь сокращается до минимума.

Каждая антара, в свою очередь, делится на 4 *юги*: *критаяуга*, *третаяуга*, *двапараюга* и *калиюга* (иногда говорят о 8 югах, каждую из четырех считая за «пару»). Различаются они тоже «применительно к человеку», т. е. с этической точки

зрения: от наиболее до наименее добродетельной. В последней из них — калиюга — добродетель приходит в полный упадок, жизнь людей становится короче, полной зла и грехов, праведники бедствуют, а злодеи процветают и т. д. и т. п. Названия юг заимствованы из игры в кости: это стороны игральной кости, которые содержат 4, 3, 2, 1 метку по убыванию благоприятного жребия. Отсюда, видимо, и считается, что в первой юге дхарма держится на четырех опорах, а в последней — на одной. Продолжительность их тоже выражается соотношением 4:3:2:1 — от 1728000 до 432000 лет.

Наше время приходится на период калиюги. Разрушение мироздания начинается тогда, когда дурная совокупная карма живых существ превышает некоторую «пороговую величину». Циклическая воспроизводимость этого процесса согласуется с положением о постоянстве соотношения добра и зла в мире (см. об этом выше, с. 47) — при всем своеобразии трактовки категорий добра и зла и в буддизме.

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ МАХАЯНИСТСКОГО БУДДИЗМА

Время возникновения в буддизме двух его основных направлений — хинаяна и махаяна, букв. 'малая колесница' и 'большая колесница' — в точности не известно; полагают, что это могло произойти еще в эпоху правления императора Ашоки (268—232 гг. до н. э.). Примерно через тысячелетие после раскола махаянизм уже имел большее число приверженцев в буддийском мире, что сохраняется до сих пор: лишь буддисты Бирмы, Шри-Ланки, Камбоджи и Таиланда блюдут верность исконному учению (впрочем, и буддисты-махаянисты, и некоторые буддологи оспаривают историческое первородство хинаянистского буддизма).

Самая крупная фигура в разработке теоретических основ махаянизма — Нагарджуна (середина II в. н. э.), основавший школу *мадхьямика* (Срединный Путь), к которой восходят все известные течения позднего махаянизма, включая *чань* (*дзэн*). Сочинения, отражающие представления махаянистского буддизма, известны как сутры *Праджняпарамита*, букв. 'запредельное (трансцендентное) знание'.

Как уже упоминалось выше, идеал, который ставит перед собой буддист-махаянист, — это состояние бодхисаттвы. Мохаянист упрекает хинаяниста, чей идеал — архатство, в отступничестве, в забвении одного из центральных принципов буддизма: уже сам факт стремления к **индивидуальному**

спасению выдает, с точки зрения махаяны, отказ от положения об *анатта*, т. е. от отрицания самости. Бодхисаттва, в отличие от архата, достигнув просветления, преисполнен решимости вести к нирване все живые существа. Его функции тем самым сближаются с функциями будды. Неудивительно, что в некоторых направлениях махаянизма именно бодхисаттвы — Авалокитешвара, Ами табха и некоторые другие — занимают центральное место, подчас тесня Будду.

Бодхисаттва, как спаситель, должен обладать максимально развитыми свойствами *метта*, *каруна*, *мудита*, что, однако, тоже приводит к противоречию: просветленность предполагает состояние *упеккха*, бесстрастности, более высокое по сравнению с *метта* и др.; кроме того, высшая мудрость вообще говорит о том, что отдельных живых существ, как и любых объектов, не существует — есть лишь бесконечное волнение дхарм.

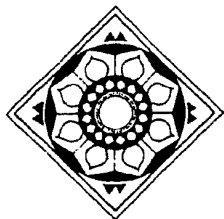
Махаяна видит выход в универсализации понятия *шуньята*, пустоты. Шуньята объявляется высшим Абсолютом, все в мире — всего лишь проявления Пустоты-Абсолюта. В этом смысле какие бы то ни было противоречия становятся полностью иррелевантными, ибо любые «да» и «нет» в равной степени ложны, иллюзорны. Реально лишь то, что между плюсом и минусом, «да» и «нет», а это и есть нуль, шуньята: пустота. Срединный Путь — тоже путь Пустоты, поскольку и он является собой одновременное отрицание «да» и «нет».

Понятие шуньята допускает и в известной степени позитивную трактовку, на это намекает этимология самого термина: слово это образовано от глагола с корнем *шви* 'разбухать', 'пухнуть', 'раздуваться' т. е. букв. означает 'нечто распухшее'. Но «распухшему» в типичном случае отвечает либо внутренняя пустота, либо одновременно наличие чего-то относительно инородного, что должно выйти наружу — подобно плоду «распухшей», т. е. беременной, женщины (Conze 1960: 130—131).

Иначе говоря, Пустота может осознаваться и как универсальный источник всех (иллюзорно) непустых сущностей. С этой точки зрения Пустота аналогична Универсальному Вакууму, или Хаосу, который содержит в снятом виде все потенции Космоса и представляет собой не столько отсутствие, сколько избыток возможностей (ср. Derrida 1981: 129—130; Tyler 1987: 5).

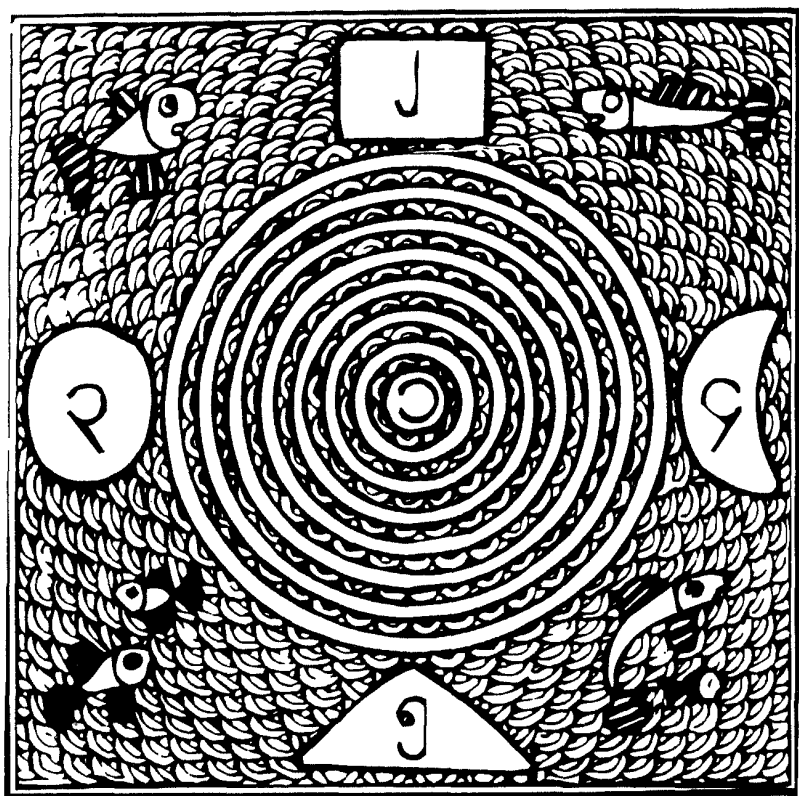
Высшее Знание буддиста-махаяниста заключается именно в усвоении того, что все есть Пустота. Поэтому и достижение нирваны есть одновременно ее недостижение, сама нирвана утрачивает свою противопоставленность сансаре. Реальна лишь тотальная нейтрализация всех мыслимых оппозиций.

Дальнейшее развитие эти представления получают в китайской школе чань (яп. дзэн), которая выступает как своего рода интуитионистское направление в буддизме. Последователи этой школы критически относятся к любому теоретическому дискурсу, придавая большое значение действию (в том числе прямому физическому воздействию учителя на ученика), эстетическому переживанию, парадоксальным высказываниям-коанам (наподобие знаменитого «Что есть Будда? — Три циня хлопка») — всему, что может стимулировать интуицию, высвободить подсознание для внутреннего постижения Истины. Озарение происходит вне времени и пространства, полностью пересоздавая человеческую психику. Достигший просветления и здесь проникается ощущением Пустоты; Истина и Будда для него — везде и нигде.



Часть II

**ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ
АСПЕКТЫ ПОНЯТИЯ
КАРТИНЫ МИРА**



ЧТО ТАКОЕ НАИВНАЯ КАРТИНА МИРА?

Понятие картины мира (образа мира, модели мира) уже достаточно давно утвердилось в литературе (см., например, обзор в: Поставова 1988).

Мы не будем разграничивать варианты термина, которые приведены выше: "картина/образ/модель мира". В сущности, проблематично лишь отождествление картины/образа и модели мира — но и то лишь для некоторой суженной трактовки категории модели, когда последняя понимается как **сознательное** воспроизведение объекта-оригинала теми или иными средствами. Если же понимать модель широко, включая в соответствующий класс и продукты стихийного, в том числе и бессознательного, отражения объектов действительности¹, то различие между картиной/образом и моделью мира окажется, скорее всего, неопределимым.

Проблема картины мира имеет множество аспектов и граней, и далеко не все они будут затронуты в нашем изложении. Прежде всего следует заметить, что нас не будет интересовать так называемая научная картина мира, т. е. логизированный свод дискурсивных знаний о внешней действительности, человеке, обществе, который на данный момент утвердился в науке (науках). Предметом нашего внимания будет то, что часто именуют наивной картиной мира, т. е. реальные представления о мире и человеке, свойственные членам данного культурно-исторического сообщества на определенном этапе его развития.

Разумеется, противопоставление научной и наивной картин мира отнюдь не абсолютно (отчасти об этом еще пойдет речь ниже), и нередко утверждают — не без оснований, — что по мере развития общества научная картина мира становится достоянием все большего числа его членов. С нашей точки зрения, однако, существенной остается функциональная разница между двумя типами картины мира — научной и наивной: сколь бы ни вбирала в себя последняя элементы научного знания, ее задача заключается в том, чтобы служить своего рода базой данных и базой знаний, без которых невозможно при-

¹ Мы отвлекаемся пока от трактовки понятия отражения (см. об этом ниже, с. 104); заметим лишь, что такое отражение всегда активно, и соотношение информации, поставляемой внешней действительностью, с тем, что является собственным вкладом конструирующего модель индивида или общества (кантовский «синтез воображения») может быть самым разным.

нятие любых повседневных решений как текущего, так и долговременного характера. Для этого, с одной стороны, не требуется **все** знание в количественном смысле, но, с другой, именно **все** — т. е. «всякое» — в качественном. Иначе говоря, наивная картина мира складывается как ответ на, главным образом, практические потребности человека — как необходимая когнитивная основа его адаптации к миру. (Сказанное отнюдь не абсолютизирует адаптивные аспекты когнитивной деятельности человека и не перечеркивает свойственной ему «бескорыстной» тенденции упорядочивать знание и конструировать модели.) Что касается научной картины мира, то, имея принципиально те же истоки, она является результатом действия внутренней логики развития науки, которая не может удовлетвориться получением ответа, достаточного для практических целей, для психологической комфортности, но стремится всегда к полноте и точности знания одновременно.

Если научная картина мира стремится к полноте, то наивная — к целостности. Эти два понятия — полнота и целостность — далеко не тождественны, а в известном смысле даже противоположны. Полнота знаний, по-видимому, вообще мыслима лишь как предел, к которому можно неограниченно приближаться, и уже поэтому целостность научной картины мира постоянно нарушается. Для наивной же картины мира ее целостность в каждый данный момент есть необходимое условие, без которого она во многом теряет свои адаптивные функции: разорванная и/или сущностно противоречивая (воспринимаемая в качестве таковой) «база знаний» не может служить основой для приспособления к миру, для принятия жизненно важных решений.

По-видимому, именно стремлением к целостности, свойственным наивным картинам мира, объясняется и возможность наличия в них элементов, функциональная нагрузка которых снижена, но они заполняют некоторые когнитивные лакуны. Так, например, вопросы этиологии — происхождения тех или иных природных объектов и т. п., объяснения их появления — далеко не всегда имеют жизненно важное значение с точки зрения адаптивных задач человека, однако сколько-нибудь развитая наивная картина мира обычно содержит и толкование генезиса, этиологии.

В отличие от ученого, анонимные создатели наивной картины мира не склонны определять границы актуального зна-

ния. Их продукт — наивная картина мира — в идеале дает ответы на все вопросы, которые может задать член соответствующего общества. Отсутствие ответов нормально говорит об отсутствии вопросов. Наивная картина мира тем самым отличается значительной прагматичностью.

Прагматичность эта, впрочем, особого рода. Претендуя, по существу, на абсолютную истину, знания данного типа могут сколь угодно отходить от того, что посчитала бы объективной истиной традиционная наука. Их критерием выступает не формально-логическая непротиворечивость, реализуемость следствий, предсказываемых концепцией, а, скорее, сама по себе целостность и универсальность модели, ее способность служить объясняющей (пусть реально и квазиобъясняющей) матрицей для структурирования опыта.

КАРТИНА МИРА И МИФ

Нетрудно видеть, что наивная картина мира, понимаемая вышеописанным образом, обнаруживает существенные черты **мифа**. Так, по-видимому, и должно быть; наивная картина мира всегда в той или иной степени мифологична. Ведь классический миф представляет собой именно попытку познания мира в его целостности; во многом из мифа как универсального культурного источника вырастают специализированные виды познания. Однако развитие последних не ведет к полному отмиранию мифа: по крайней мере как определенная склонность мифологизирование сохраняется, можно думать, на всех исторических этапах развития человека. Из сказанного одновременно следует, что научная и наивная картины мира не являются взаимоисключающими: наука, миф и религия, язык, искусство — разные, дополняющие друг друга способы «символизации» действительности, взаимоотношение и соотношение которых могут изменяться в зависимости от культурно-исторической ситуации (ср. Cassirer 1970b, Флоренский 1990a; подробнее об этом речь пойдет ниже).

Существует огромная литература, посвященная мифу и мифологии, мифологическому мышлению (см., например, Стеблин-Каменский 1976, Фрейденберг 1978, Голосовкер 1987, Лосев 1990, Леви-Строс 1985, Malinowski 1954, Cassirer 1970b, Eliade 1964, Kirk 1970 и многие другие). В нашу задачу не входит анализ этой литературы; мы будем привлекать соответствующие концепции в той мере, в какой это диктуется задачами настоящего описания.

В чем же состоят (существенные для наших задач) специфические черты мифологического мышления? Нередко мифологическое мышление противопоставляют научному, как образное (мифопоэтическое) — формально-логическому. О понятии образного мышления речь пойдет ниже (см. с. 93 и сл.). Что же касается логики, то на существовании именно особой логики мифа настаивает Я. Э. Голосовкер. Он обосновывает свое положение следующими, например, утверждениями: «Любой вид знания имеет свою структуру. Но наряду со структурой знания существует и структура заблуждения и невежества. Наряду со структурой света существует и структура мрака — в том числе и духовного мрака. А если есть структура заблуждения, невежества и духовного мрака, то не невозможна и структура чудесного. Поскольку координированные заблуждения могут рассматриваться как система заблуждений, постольку и координированные "чудеса" могут рассматриваться как система чудесного. А где есть система, там есть и логика. Следовательно, возможна и логика "чудесного"» (Голосовкер 1987: 9)².

При всем сочувственном отношении к позициям, отраженным в цитированном высказывании, хотелось бы сделать некоторые замечания (или, возможно, оговорки). Мы не стали бы отождествлять мифическое с чудесным. Дело даже не в том, что для носителя соответствующих представлений последние сплошь и рядом не имеют никакого отношения к категории чудесного, а отражают — если воспринимать их изнутри, а не извне — сугубую реальность, в том числе и достаточно прозаическую. Дело в том, что такого рода представления вообще — по любым стандартам — не всегда связаны с чудом. Например, М. И. Стеблин-Каменский в специальной работе, посвященной сущности мифа, характеризует как современное мифотворчество описание очевидцами автомобильной аварии в современном городе: очевидцы убежденно и вдохновенно рисуют картину происшествия, достаточно связную и правдоподобную, хотя и имеющую весьма отдаленное отношение к

² Значительно раньше Ф. Шеллинг выдвигал утверждение, согласно которому миф рационален в том смысле, что его структуры характеризуются необходимостью, а не случайностью. Исследователь должен «обнаружить разумность в этом кажущемся неразумии, смысл в этой кажущейся бессмыслице, — писал Шеллинг. — <...> Нашей целью должно быть... обнаружение самой формы как необходимой и, отсюда, рациональной» (цит. по: Cassirer 1970b: 5). Высокую степень структурированности, роднящую миф с математикой, музыкой и языком, кладет в основу своей теории мифа К. Леви-Строс (см. особенно: Lévi-Strauss 1981).

реальности (Стеблин-Каменский 1976). Мы не видим оснований не соглашаться с автором в квалификации рассказанной истории как варианта мифа, но элемент чуда здесь определенно отсутствует.

Другая оговорка относится к пониманию логического и логики. Я. Э. Голосовкер фактически приравнивает присутствие логики наличию структуры. Такое словоупотребление, вообще говоря, имеет свою традицию (ср. хрестоматийное «в этом безумии есть своя логика»). Однако когда мифологическое мышление противопоставляют логическому, то — эксплицитно или имплицитно — имеют в виду, скорее, что первое из них различно к «истинному отображению объективной действительности», которое требует использования «законов логики (тождества, противоречия, исключенного третьего и достаточного основания...), без соблюдения которых невозможно никакое мышление (ни обыденное, житейское, ни научное...)» (Кондаков 1971: 248). Голосовкер же эксплицитно утверждает, что «в этом мире чудесного (в мифе. — В. К.) не действует закон исключенного третьего» (Голосовкер 1987: 46), регулярно наблюдается *restitutio principii*, не соблюдаются законы тождества и противоречия.

Два важных соображения (поочередно подвергающих сомнению точки зрения обоих авторов, позиции которых мы «столкнули» выше) должны следовать из изложенного. Первое заключается в том, что логика мифа есть, по существу, **антилогика**, отрицание логики, если под последней понимать законы и процедуры, порождающие так называемые правильно построенные формулы из некоторых элементов и других формул, истинность которых доказана либо принята. Второе соображение — это правомерность сомнения в том, что обыденное мышление протекает по законам логики и вне последних немислимо. Если бы это было так, мифологическое мышление, родственное в своих существенных чертах обыденному (этот важный пункт мы все время будем держать в поле зрения), просто не существовало бы.

В то же время трудно, казалось бы, отрицать, что необходимость — для всех и для всего — следовать правилам логики практически самоочевидна. В самом деле, далеко ли продвинулся бы человек в своей деятельности, если бы его мышление не признавало законов противоречия, исключенного третьего и т. п.? Разве при таких условиях игнорирования логики

не пострадала бы возможность общения людей, их адаптация к миру природы?

Однако самоочевидность необходимости логики — как и многие самоочевидности — не следует принимать на веру безоговорочно. «Когда философы, — пишет Дж. Сантаяна, — возражали против трактовки причинности Юмом³, против того, что он не трактовал должным образом причину в качестве *необходимого* условия следствия, они допускали в высшей степени искусственные предпосылки. Они исходили из того, что люди реально рассматривают причины как нечто *необходимое*. Они предполагали, что прежде чем мы можем воспринять взаимозависимость двух вещей в своем опыте, мы должны обладать неопровержимой убежденностью, что их связь необходима и всеобща. Но причинность в таком абсолютном смысле не является категорией практического мышления. Она появляется — если появляется вообще — лишь в диалектике, при идеальных применениях данных законов к случаям, искусственно упрощенным, когда термины определены таким образом, что их взаимодействие включено в наше представление о них» (Santayana 1962: 17)⁴.

То, что в философии фигурирует как категория (закон) причинности, с точки зрения логики есть частный случай одного из четырех законов формальной логики — закона достаточного основания. Этот закон, пожалуй, наименее формален из всех законов логики. Он последним по времени вошел в признаваемый логикой реестр законов правильного мышления. Не случайно Г. Лейбниц, который первым эксплицитно сформулировал закон достаточного основания, считал его эмпирическим — законом опытных истин, в отличие от, скажем, закона противоречия — принципа «истин разума».

Действительно, достаточность основания предполагает, что любое положение должно быть выводимо из некоторого другого, истинность которого доказана; но в конечном итоге — если требуется проследить всю цепочку обоснования — мы

³ Некоторые справедливые критические замечания по поводу трактовки причинности в концепции Д. Юма см., например, в работе Э. Кассирера (Cassirer 1970b: 44 и сл.).

⁴ Сантаяна иллюстрирует данное положение таким примером: если мы говорим, что не имеющее опоры тело (weight) должно упасть, то мы в само понятие тела вкладываем представление о тяжести, которая есть не что иное, как притяжение к земле; тем самым суждение о причинности в этом случае — т. е. о том, что падение тела вызывается силой тяжести, — оказывается по сути тавтологичным.

неминуемо должны прийти к тем или иным аксиомам, т. е. истинам, принимаемым в качестве не требующих доказательств, или же к эмпирически наблюдаемым фактам. Здесь и открывается известная свобода для субъективизма, релятивизма, веры и т. п., ибо самоочевидность, равно как и наблюдаемость, по природе своей субъективна и относительна.

Поэтому достаточность основания, причинность — по-видимому первое, чем естественно поступиться (или, иначе, первое, до чего естественно не дойти) обыденному мышлению и мышлению мифологическому как таковому. Вместо логики «почему?» здесь сплошь и рядом действует логика «почему бы и нет?»⁵ В пространстве мифа «для того чтобы что-нибудь произошло, нет необходимости в каких-либо переменах в предшествующих обстоятельствах. Для этого необходимо одно: желание» (Голосовкер 1987: 29).

К мотиву желания мы еще вернемся. Здесь же добавим, что в мифе, как и в сказке, обусловленность событий не столь уж редко определяется **эстетическими** требованиями. Вспомним связь функций в сюжетосложении волшебной сказки: например, запрет с необходимостью влечет за собой нарушение запрета (Пропп 1969). Такая связь имеет чисто эстетическую — определяемую поэтикой волшебной сказки — мотивировку: сама по себе, так сказать, логика запрета не предполагает его нарушения, как раз наоборот, иначе запрет теряет смысл; однако ненарушенный запрет не дает повода для развития сюжета, в то время как нарушенный запускает в действие механизм последнего. Аналогично в «Одиссее» и в мифе об аргонавтах по-разному решается тема борьбы героев с гигантами, что обуславливает «имагинативная логика сюжета, позволяющая абсолютной воле творческого желания действовать в мире сообразно цели и смыслу мифологического сюжета» (Голосовкер 1987: 44). Применительно к данному аспекту мифологии и можно утверждать, что «эстетика у эллинов (и не только у эллинов. — В. К.) — онтология» (Голосовкер 1987: 10).

⁵ В то же время можно утверждать, что в мифологическом мышлении принцип каузальности (реально зачастую псевдокаузальности) играет роль едва ли не большую, чем в мышлении научном, — в том смысле, что миф, как уже говорилось, стремится объяснить вся и все и практически не признает случайности. Эту тенденцию как своего рода вырожденное стремление к панлогизму можно усмотреть и на материале обыденного мышления, когда человек пытается отыскать причину события (вроде, скажем, случайной простуды), корни которого практически невозможно — и едва ли имеет смысл — проследить.

Наконец, можно добавить, что согласно данным, полученным специалистами по искусственному интеллекту (которые в целях успешного моделирования последнего занимались исследованиями интеллекта естественного), способность к логическим операциям вообще не принадлежит к сильным сторонам человека: гораздо привычнее и эффективнее для человека ментальные операции, связанные с параллельной обработкой информации из разных источников, с классификацией по адаптивно полезным и некоторым иным признакам и т. п. (см. об этом, например, Klatt 1989).

О Б ЭФФЕКТИВНОСТИ МИФОЛОГИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ. ПОДСОБНАЯ РОЛЬ ЛОГИКИ

Как же все-таки служат человеку обыденное и мифологическое мышление, если эти виды мыслительной деятельности в той или иной степени безразличны к соблюдению как раз тех правил — правил логики, которые в принципе обеспечивают мышлению успешность и, следовательно, высокий приспособительный эффект? Ответ на поставленный вопрос, как нетрудно понять, не может быть дан в виде исчерпывающей формулы. И не только потому, что мышление вообще и обыденное мышление в особенности исследованы лишь «в первом приближении». Проблема исключительно многогранна, многоаспектна, и мы попытаемся выделить и каким-то образом осветить некоторые из граней и аспектов.

Прежде всего полезно (необходимо?) различать процесс мышления и его результат. Сам процесс мышления нормально носит ярко выраженный эвристический характер, он не реализуется как упорядоченная последовательность логических выводов, руководствующихся формальными правилами. В литературе можно найти многочисленные свидетельства — самоотчеты — крупных мыслителей, в том числе в области точных наук — физики, математики, которые вполне ясно говорят о неконтролируемости мыслительных операций, о получении важных научных выводов путем неожиданного озарения, инсайта, о неприменимости к самому процессу мышления тех или иных эксплицитных правил (см., например, Пуанкаре 1981, Гельмгольц 1981). Обычно мышление осуществляется как перебор вариантов, комбинация и рекомбинация некоторых элементов и конструкций (об их природе еще пойдет речь ниже) с целью — осознаваемой в различной степени — получить результат, удовлетворяющий той или иной **установке**.

Именно последняя — установка — имеет определяющее значение для характера результата, к которому приходит мышление, а тем самым и самого процесса мышления. Установка формируется как производное от актуальных потребностей (в самом широком смысле этого слова), т. е. в основе ее — мотивация, а значит, эмоции и воля. Отсюда — удовлетворяет установке прежде всего тот результат, который в наибольшей степени оказывается в согласии с аффективно-волевыми устремлениями человека.

Каково же во всем этом место логики? Вообще говоря, довольно скромное. Мыслительные процессы служат для достижения некоторых практических — в широком смысле — целей, но цели не будут достигнуты, если не учитывать необходимости согласования собственных действий с возможными следствиями, которые обусловлены свойствами среды и носят уже не субъективный, а объективный характер. Вот здесь и оказывается полезной и необходимой логика с ее законами, относительно которых и должен — в идеале — оцениваться результат мышления: является ли последний непротиворечивым, достаточно обоснованным и т. д.? Ведь правила логики, являясь законами (адекватного) мышления, в то же время — опосредованно — отражают объективную, внешнюю реальность в ее взаимодействии с разумом.

Иными словами, логика выполняет подсобную роль контролера, не абсолютно обязательного, который проверяет соответствие результата мышления ряду заданных параметров, а также, ввиду общезначимости логики, дает возможность придать этим результатам форму, убедительную для других (см. об этом высказывание Н. А. Бердяева ниже, с. 91—92).

Другой аспект, который необходимо учитывать при обсуждении вклада логики в мышление, в особенности обыденное и, как предел, мифологическое, заключается в том, что традиционная логика, как известно, потому и называется формальной, что ее занимает исключительно форма, структурные характеристики мысли. Однако человек при решении своих повседневных задач не отделяет мыслительное содержание от его формы, эта абстрактная операция требует особого — теоретического — усилия. Практическая деятельность человека нормально предполагает не решение абстрактных задач, связанных с использованием собственно логического механизма, а, скорее, подведение тех или иных ситуаций под категории

наличного опыта, полученного как лично, так и в процессе научения, т. е. при усвоении опыта социума. Дж. Сантаяна говорит об архаическом обществе, но в большой степени его суждения применимы и за пределами такового: «Цикл природных изменений идет своим вечным путем, и сознание пахаря, определяемое этим круговоротом, влачится и влачится в ритме смены времен года. Не считая случающихся время от времени наводнений, засух или нападений вредителей, ничто не прерывает его однородного труда. Даже самое беглое изучение поля и неба дает ему информацию, достаточную для его нужд. Его практическое познание всецело определяется инстинктом и традицией» (Santayana 1962: 48).

Соответственно, своего рода закон прецедента, основанный на практическом опыте, оказывается сильнее законов логики. А. Р. Лурия еще в 30-е годы, ведя полевые исследования в районах Средней Азии, обнаружил яркие свидетельства невосприимчивости членов традиционалистских сообществ к правилам логики как таковой. Его информанты оказались неспособными делать адекватные выводы на основе простейших силлогизмов типа: «На Дальнем Севере, где снег, все медведи белые. Острова Новая Земля — на Дальнем Севере. Какого цвета там медведи?» Типичные ответы содержали именно обращение к наличному опыту, к прецеденту: «Я никогда не был на Дальнем Севере и никогда не видел медведей» (Лурия 1985). Более того, испытуемые вообще не воспринимали связи между посылками силлогизма, не видели в нем упорядоченной логической структуры.

Разумеется, такого рода результаты никоим образом нельзя интерпретировать как свидетельство интеллектуальной ущербности членов традиционалистских сообществ. Дело в том, что в эксперименте перед ними ставилась задача, которую им никогда не приходилось решать как самостоятельную — такую, где предметом сознательного внимания и манипулирования становилась бы сама форма, структура мысли. Именно отсутствием опыта и определялось неумение оперировать формой мысли в отвлечении от содержания — в чем и состоит существо логики как таковой. Здесь мы просто наблюдаем тенденцию, о которой уже говорилось выше, но выраженную более отчетливо, нежели обычно: тенденцию к минимизации собственно логического компонента в обыденном мышлении, где логика играет подсобную и отчасти даже факультативную

роль имплицитного «оценщика» результатов мышления, направляемого текущими установками и наличным опытом.

Знаменательно, что уже минимальное обучение (начальная школа, курсы), прививающее элементарные навыки работы с абстрактными когнитивными структурами, в той или иной мере оторванными от привычного опыта, порождает принципиальную восприимчивость к тем же силлогизмам и вообще к чистой логике — что и показали данные А. Р. Лурия, который имел возможность наблюдать соответствующие процессы в динамике. Однако и в этом случае вклад логики в обыденное мышление, занятое решением повседневных проблем, едва ли возрастает существенным образом.

В связи с изложенным естественно вспомнить некогда популярные концепции Л. Леви-Брюля о «пралогическом мышлении» (Леви-Брюль 1930; как известно, в дальнейшем Леви-Брюль в значительной степени отошел от позиций, сформулированных в его знаменитых ранних публикациях). Хорошо известны возражения против теории Леви-Брюля, особенно в работах отечественных авторов, которые сводятся главным образом к невозможности успешной производственной деятельности архаического человека, если последний не руководствуется пониманием причинно-следственных отношений и категориями логики. Думается, однако, что упрощают ситуацию как Леви-Брюль, так и его критики. Мышление архаического человека, которое исследовал Леви-Брюль, действительно «равнодушно» к логике как таковой, ибо перед архаическим человеком просто не возникает проблемных ситуаций, в которых логическая структура мысли имела бы самостоятельное значение. Именно об этом говорилось выше применительно к членам традиционалистских сообществ, которые в целом воспроизводят менталитет своих архаических предков. Этот тип менталитета отличается не столько «пралогическим» характером, сколько относительной неспособностью фокусироваться на **форме** мышления (т. е. лишь имплицитным — и факультативным — использованием логики), а также более ярко выраженной **мифологичностью** мышления (подробнее об этом см. ниже).

Но и современный человек с его начальным, средним или даже высшим образованием, как отчасти уже говорилось, лишь потенциально способен в той или иной степени к оперированию формально-логическими структурами, в своей обыденной

деятельности тяготея более к стереотипным реакциям на типовые проблемные ситуации. «Даже мир нашего непосредственного опыта, — пишет Кассирер, — этот мир, в котором все мы постоянно живем и находимся, когда не заняты сознательной, принципиально научной рефлексией, — содержит сколь угодно большое число признаков, которые с точки зрения той же рефлексии могут быть обозначены только как мифические — в особенности понятие причинности, общее понятие силы, которое должно пройти [стадию] мифического представления о воздействии, прежде чем раствориться в логико-математическом понятии функции» (Cassirer 1970b: 14).

Положение о стереотипности реакций, свойственных обыденному поведению человека, добавляет к освящению нашей проблемы еще один важный аспект. В современных теориях познания широкое хождение имеют понятия схем (явно или неявно возводимых к Канту), фреймов, сценариев и т. п., которые призваны объяснить, как человек обрабатывает информацию (см. например, Минский 1981, Шенк 1980) и др. Существенной признается системность такой обработки, которая — в частности и в особенности — проявляется именно в том, что человек располагает некоторыми идеальными образами-структурами (схемами и т. п.), которые он налагает на данные опыта — или, если угодно, под которые он подгоняет данные опыта. При этом одна из дефиниций понятия фрейма, наиболее, пожалуй, распространенного в когнитивных исследованиях, эксплицитно определяет последний как «структуру данных для представления **стереотипной ситуации** (выделено нами. — В. К.)» (Минский 1981: 7).

Стереотипическая ориентированность фреймов, сценариев и т. п. — это как бы еще один способ обойти необходимость обращения к инструментарию логики: фреймы, так сказать, внелогичны в том смысле, что определенная логика в них уже встроена, они формируются в процессе накопления когнитивного опыта (а частично являются врожденными) и не требуют применения алгоритмов логики при встрече с очередной ситуацией, санкционирующей использование соответствующего фрейма (сценария).

ПРОТОТИПЫ Остается проблема соотношения (проблема мышления сценариев) и такой категории, как **ПРОБЛЕМА МЫШЛЕНИЯ** (сценариев) и такой категории, как **ДИСКУРСИВНОСТЬ** мышления. Прежде чем обратиться к об-

суждению этой категории, кажется полезным вспомнить еще одно понятие, чрезвычайно распространенное в современных когнитивных исследованиях, — понятие **прототипа**. Оно появилось главным образом как ответ на теоретические и практические затруднения, связанные с задачами естественных классификаций, т. е. таких классификаций, в рамках которых все объекты данного множества не просто удовлетворительно распределялись бы по соответствующим рубрикам, но распределялись таким образом, чтобы это отражало какие-то реальные структуры обыденного человеческого знания. Не раз было замечено, что, например, цвета с точки зрения обыденного восприятия не разграничены четкими и однозначными границами, а, скорее, более или менее плавно переходят друг в друга: «соседи» по спектру разделяются переходными участками, перцептивно допускающими разную интерпретацию, идентификацию. Другой пример — ситуация классов, объединенных так называемым семейным сходством, когда каждые два (или более) соседних класса обладают общими признаками, но крайние члены могут уже иметь очень мало общего. Наконец, даже если какой-то класс допускает отождествление своих членов по данным общим признакам, одни из таких членов могут считаться в большей степени представительными — т. е. они лучше отражают наши представления о классе, нежели другие. Например, ласточки и страус или пингвин в равной степени принадлежат классу птиц, но ласточка «в большей степени» птица по сравнению со страусом или пингвином (разумеется, для представителей соответствующих культур).

Именно трудности такого рода помогает решить теория прототипов. Прототип выступает как «лучший» — с когнитивной точки зрения — представитель данной классификационной категории, с которым у человека, носителя определенной культурной традиции, ассоциируется сама категория как таковая. Так, красный цвет — это прежде всего цвет крови, последний и является прототипом красного цвета, или «прототипически красным». Ласточка или, возможно, воробей, ворона, как только что уже говорилось, для определенной культурной традиции могут рассматриваться как «прототипические птицы» в отличие от страуса, пингвина или киви.

Общие характеристики прототипичности могут быть очерчены следующим образом (Geervaeerts 1989): с экстенциональной точки зрения для ситуации прототипичности свойственны

разная степень представительности у членов класса (не все они одинаково хорошо представляют класс) и отсутствие четко очерченных границ классификационных категорий⁶, а с интенциональной — наборы таких признаков объектов, которые (наборы признаков) могут частично пересекаться (*clustering of overlapping senses*), и невозможность дать всем членам класса объектов определение, которое было бы необходимым и достаточным. Указанные характеристики выступают, скорее, как возможные, а не необходимые, и сама категория прототипичности оказывается прототипической.

Главное — в свете наших задач — следствие, которое мы склонны выводить из положений теории фреймов, теории прототипов, заключается опять-таки в том, что каждодневная, обыденная когнитивная деятельность человека отнюдь не основана на сколько-нибудь регулярном использовании законов формальной логики. Гораздо более типично обращение к эвристическим процедурам, оперирующим стереотипическими структурами с широким использованием прототипов — не формальное классифицирование по дифференциальным признакам, а отождествление с ярким представителем категории, за счет которого в значительной степени категория и существует в ментальном опыте. Подобного рода подход помогает избежать ненужного логизирования, преодолеть неуместный (нереалистичный) логикоцентризм в описании когнитивной деятельности человека.

Здесь мы уже вплотную подходим к необходимости рассмотрения понятия дискурсивности (соответственно недискурсивности) мышления. Дело в том, что, как мы пытались показать, мифологическое сознание (мышление) не может быть противопоставлено обыденному как «нелогическое» логическому — ибо обыденное мышление само не слишком склонно прибегать к формальной логике. Но существует и другая традиция разграничения интересующих нас типов мышления, которая связана именно с противопоставлением недискурсивного мышления дискурсивному. Для нас такой подход осо-

⁶ Здесь налицо не всегда оговариваемая в литературе связь теории прототипов с теорией нечетких (размытых) множеств, один из основных постулатов которой как раз и заключается в том, что объект, в отличие от положений классической логики, принадлежит/не принадлежит к классу в той или иной степени, что получает количественную оценку (см., например, Заде 1976).

бенно важен и потому, что дискурсивность и аналитичность связывают часто с языком (Автономова 1988: 243).

Понятие дискурсивности, кажется, никогда еще не получало эксплицитного толкования, несмотря на его широкое и активное использование в литературе. Самым общим образом можно сказать, что под дискурсивностью обычно имеют в виду расчлененность и упорядоченность мыслительного процесса (многие, вероятно, добавили бы: «и отвечающего ему текста»). При таком понимании дискурсивность реально как будто бы мало отличается от соблюдения правил формальной логики, о чем шла речь выше, — если только не считать, что возможно упорядоченное, но при этом лишенное логичности мышление. Немаловажно, однако, что акцентируется понятием дискурсивности: последнее подчеркивает в первую очередь элементаристский характер процесса и его результата в противоположность холистскому — недискурсивному. Пределом недискурсивности, по-видимому, выступает нейтрализация субъектно-объектной оппозиции, относимая некоторыми авторами к (неупорядоченному) опыту как низшей когнитивной ступени, в то время как понимание (следующая ступень) трактуется в качестве «недискурсивного (точнее, не обязательно дискурсивного) схватывания целостности на различных уровнях и в различных формах познавательного процесса», а знание — как «дискурсивная ступень в схватывании целостности» (Автономова 1988: 243).

Заметим, что в приведенных цитатах категория целостности привлекается, похоже, безотносительно к противопоставлению «элементаристский/холистский». Нас же сейчас интересует именно это противопоставление. Если при толковании дискурсивности/недискурсивности во главу угла класть именно последнее, то, думается, определение специфики мифологического (а отчасти и, шире, обыденного) мышления через понятие недискурсивности приобретает смысл: можно утверждать, что мифологическое мышление — это познание действительности как первичной реальности в ее целостности, как гештальта, в пределе — без распада на субъект и объект.

Характерно высказывание Н. Бердяева: «Дискурсивное развитие мысли существует не для самого познающего, оно существует для других. Таким способом надеются приобщить других к своему познанию, убедить их. Дискурсивное развитие мысли имеет социологическую природу, это есть органи-

зация познания в социальной обыденности. Мне всегда казалось, что приобщить к своей мысли, убедить других я могу лишь остротой и ясностью формулировок своей интуиции. При этом нужно сказать, что моя мысль совсем не отрывочна, не фрагментарна, не направлена на частности и детали. Наоборот, она очень централизована, целостна, направлена на целостное постижение смысла. В ней все со всем связано» (Бердяев 1991: 92—93).

Бердяев пишет о «своем» — философском — способе мышления, постижения действительности. Но реально тип познания, описываемый им, — это как бы сублимация (не во фрейдовском, разумеется, смысле) обыденного мышления, которому свойственны те же черты, только в менее кристаллизованном виде. Бердяев не случайно во многих своих трудах подчеркивал, что его не занимают онтологические проблемы традиционной философии, равно как и гносеология, понимаемая как интеллектуальное познание; его интересует человек как микрокосм, в котором «раскрывается универсум» (там же).

Недискурсивность как холистское мировосприятие, синтетическое, а не аналитическое, можно считать **неизбежными** чертами обыденного — и мифологического — мышления. Обыденное мышление призвано ориентировать человека в текущей ситуации. Если такие ситуации в высокой степени стереотипичны (ср. особенно высказывание Сантаяны выше), то детальный анализ не требуется — достаточно столь же стереотипная реакция; если ситуация неожиданна, быстро меняется, то детальный анализ невозможен в силу дефицита времени. В обоих случаях тем самым уместно быстрое и целостное схватывание ситуации. Добавим к этому вполне обычное — а для архаического человека и единственно реальное — отсутствие исчерпывающей надежной информации, без которой аналитико-элементаристские стратегии принятия решения неприменимы.

Все, как мы видим, указывает на неслучайное и абсолютное преобладание стратегий «сверху вниз» (если воспользоваться обычным словоупотреблением из области перцептологии): человек по природе своего взаимодействия с миром **вынужден** начинать с формирования целостного образа ситуации; лишь в дальнейшем и при определенных условиях возникают предпосылки для расчленения целостного образа на элементы с установлением связей между ними, т. е. обраче-

ние к элементаристскому подходу. (Впоследствии, разумеется, возможен новый синтез, на более высоком уровне, принимающий во внимание результаты предшествовавшего анализа.) Именно таким образом, можно думать, следует интерпретировать недискурсивность обыденного (и мифологического) мышления.

ДИСКУРСИВНОСТЬ И «ОБРАЗНОЕ МЫШЛЕНИЕ»

Выше говорилось о целостном **образе** ситуации, и нам не обойтись, по видимому, без обсуждения, пусть не слишком детального, природы образа и образности мышления — тем более, что недискурсивное мышление нередко противопоставляется дискурсивному именно как образное — понятийному.

Анализу этой проблемы никак не содействует полисемантическая термин «образ», который употребляется реально более чем в одном значении. Самое широкое значение возникает при подведении под категорию образа практически любого продукта отражения действительности (ментального конструкта) у человека. Наиболее узкое — трактовка образа как исключительно эстетической категории. Нас не будет интересовать ни первое, ни второе; мы обратимся к тому пониманию образа, которое связывает с последним существенную **степень конкретности** при отражении реальности — в отличие от абстрактности, свойственной понятию и, шире, рациональному постижению действительности. Конкретность образа в пределе проявляется в его более или менее выраженном иконическом характере, когда ментальный конструкт-модель в некоторых существенных чертах изоморфен своему оригиналу. Ниже мы постараемся показать, что и этот подход к трактовке понятия образа требует оговорок и корректировок, но как исходная точка для обсуждения проблемы он может быть принят.

По словам Дж. Фодора, «вероятно, сейчас не существует когнитивных психологов, которые считают, что *все* мысли суть образы⁷. В наше время более обычно постулировать некоторую ось "абстрактности", на которой, по степени абстрактности, можно расположить мысли, и образы при этом будут отнесены к "конкретному" полюсу» (Fodor 1980a: 174).

⁷ Уместно вспомнить, что концепция безобразного мышления явилась в свое время важным вкладом в психологию Вюрцбургской школы.

В работах Пиаже, Брунера и других при описании человеческой психики также отводится важное место образам, в особенности в онтогенезе. Так, согласно Брунеру, на самой ранней стадии развития мышления последнее осуществляется за счет использования «моторных схем» (ср. понятие сенсомоторного интеллекта у Ж. Пиаже, которому, в сущности, и следует Брунер). На следующей стадии мышление реализуется как оперирование образами, которое обладает пространственной организацией и воспроизводит существенные черты отображаемого объекта. Наконец, последняя, завершающая стадия интеллектуального развития заключается в оперировании знаками (символами), характерной чертой которых является отсутствие изоморфизма, и вообще обязательного сходства, с отображаемым объектом (Брунер 1977). Взрослый, сформировавшийся человек в определенной степени сохраняет способность обращаться к образам и оперировать ими.

Против изложенных представлений выступает Дж. Фодор. Фодор не отрицает реальности образов как таковых, но он не приемлет реальности оперирования ими как «мышления образами»; если бы такой вид мышления существовал, он как раз и был бы недискурсивным, но именно возможность недискурсивного мышления Фодор в принципе отвергает.

Многое, если не все, зависит при решении этой проблемы от понимания природы образа. Фодор исходит из, как он считает, «британской традиции эмпиризма (скорее, сенсуализма. — В. К.) в философии», согласно которой «мысли суть ментальные образы... они выступают отображением соответствующих объектов (refer to their objects) исключительно в той мере (и исключительно в силу того), что обнаруживают сходство с последними» (Fodor 1980a: 174). Как можно видеть, в цитате речь идет даже не об образах, а о мыслях вообще, но дело не в этой «сильной» редакции определения (которой сам Фодор ничуть не сочувствует), а в утверждении, в соответствии с которым существо образа заключается в сходстве, подобии с отображаемым им объектом, причем это подобие понимается достаточно буквально (близко к фотографическому).

Основные возражения Фодора против недискурсивного мышления как мышления образами сводятся к двум. Первое — и главное — это неспособность ментальных репрезентаций, сконструированных на базе образов, обладать истинностными значениями. Представим себе, говорит Фодор, что существует

язык — «иконический английский», который отличается от реального английского тем, что вместо слов в нем используются картинки-образы. Образы, подобно словам, обеспечивают референтность (с оговорками, составляющими суть второго основного возражения), но как можно обеспечить «предложению», составленному из образов, истинностное значение? Как можно, иначе, говорить об истинности или ложности образных репрезентаций? Если образная репрезентация должна отражать, скажем, факт, заключающийся в том, что 'Джон толст', то можно использовать некий образ, отвечающий Джону, но как предиктировать ему, располагая лишь образами, соответствующее свойство? А без этого невозможно получить ментальную репрезентацию, которую мы были бы в состоянии квалифицировать как истинную или ложную (Fodor 1980a: 179—180).

Второе существенное возражение Фодора относится к тому, что можно было бы назвать референтной ущербностью образов-картинок. Образ, чтобы успешно выполнять соответствующие функции, должен быть взят в некотором отношении, а не «вообще» — как нейтральное изображение. Фодор вспоминает известный пример Л. Витгенштейна: изображение человека, поднимающегося по склону, в точности соответствует изображению этого человека, спускающегося по тому же склону «задом наперед». Изображение мужчины с большим животом в принципе могло бы служить образом не только толстого, но и беременного мужчины — для того мира, где такая ситуация возможна (Fodor 1980a: 181)⁸.

В итоге, заключает Фодор, образы, если их использовать в качестве конструктивных элементов ментальных репрезентаций, должны быть ограничены некоторыми **дескрипциями**, т. е. должны выступать как «образы-плюс-дескрипции» (*images-under-descriptions*) (Fodor 1980a: 182). Более того, образ, считает автор, вообще нормально порождается из дескрипции, заранее ограничивающей его. Фодор оставляет открытым вопрос о том, существуют ли образы, не связанные с дескрипциями, когда весь психологический процесс оказывается «недискурсивным от начала до конца» (Fodor 1980a: 193).

⁸ Вообще говоря, не вполне ясно, почему Фодор не ссылается на менее экстравагантный пример с женщиной в той же ситуации, что позволило бы обойтись рамками нашего реального мира.

В одном из примечаний (Fodor 1980a: 190, примеч. 24) Фодор бегло упоминает о необязательности совпадения объемов понятий недискурсивности и образности; так, например, говорит он, линия на глобусе, указывающая на экватор, по-видимому передает соответствующую информацию недискурсивно, но она не обладает подобием по отношению к реальному экватору, а потому едва ли является образом. Оставляя в стороне вопрос об удачности этого примера, отметим, что Фодор здесь подвергает сомнению то самое отождествление недискурсивности и образности, на котором построены его рассуждения.

Это отождествление и в самом деле несколько прямолинейно, как чересчур прямолинейна и трактовка образов в качестве «внутренних картинок». Но даже если не пытаться уточнить природу образов, лишь соглашаясь в самом общем виде с их реальностью, то само это признание **снимает** проблему истинностных значений для таких ментальных репрезентаций, которые базируются на образах. Действительно, значение «истинно/ложно» приписывается высказываниям, элементарным или сложным. Высказывания (пропозиции) строятся из термов, которым отвечают некоторые дискретные смыслы (атомарные, точечные, как их называют некоторые авторы). Там же, где присутствуют образы, нет дискретности. Следовательно, нет и истинностных значений в логически осмысленном понимании термина. Образы могут быть адекватными или неадекватными (при патологии и т. п.); сама постановка вопроса об истинности образов и образных ментальных репрезентаций с логической точки зрения едва ли правомерна. Иначе говоря, Фодор ломится в открытую дверь, обосновывая невозможность приписывания истинностных значений конструкциям, созданным на базе образов: эти две категории изначально несовместимы.

С природой образа, вероятно, согласуется картезианское понимание истинности как очевидности, но это, конечно, не то, что истинность в логике.

Иначе можно было бы сказать, что Фодор смешивает философское и логическое понятия истинности. Философская трактовка истины и истинности онтологична по своей природе: истинность некоторой ментальной конструкции с этой точки зрения определяется по соответствию содержания конструкции отражаемой ею действительности. Применительно к положениям, устанавливаемым наукой, Р. Сперри утверждает, что

«подлинная сущность [научного метода] заключается... в требовании, согласно которому любые внутренние выводы или "истины" не могут быть признаны надежными до тех пор, пока они не будут проверены и перепроверены (экспериментально или каким-нибудь иным способом) на соответствие внешней реальности» (Sperry 1995: 25). Это, конечно, не что иное, как принцип, сформулированный еще Аристотелем: «Что же касается сущего в смысле истинного и не-сущего в смысле ложного, то оно зависит от связывания и разъединения, а истинное и ложное вместе — от разграничения членов противоречия, а именно: истинно утверждение относительно того, что на деле связано, и отрицание относительно того, что на деле разъединено; а ложно то, что противоречит этому разграничению» (Аристотель 1976: 186)⁹. В логике же истина и истинность определяются без обращения к реальной действительности — к тому, что «на деле», по выражению Аристотеля; термы логических конструкций берутся как данные, безотносительно к их содержанию и онтологическому статусу, а истинность зависит от того, удовлетворяет ли логическая конструкция определенным формальным условиям. Поэтому в логике, как известно, в качестве истинных принимаются, например, имплицативные высказывания наподобие «Если на Луне растут ананасы, то дважды два — сорок четыре».

Помимо двух основных аргументов против недискурсивности мышления, связанных с отрицанием образного мышления, Дж. Фодор приводит и другие аргументы в пользу абсолютно-го примата дискурсивности в когнитивной деятельности человека. Важное место среди них занимает анализ проблемы овладения знанием.

Овладение знанием главным образом заключается во введении в ментальный тезаурус человека новых предикатов. Усвоение предиката предполагает определение его экстенционала — круга объектов, к которым предикат приложим без на-

⁹ Мы не закрываем глаза на то обстоятельство, что аристотелевский подход к истине фактически прагматичен и уже поэтому порождает сомнения и даже неприятие у ряда авторов, как и родственное ему положение о практике как критерии истины (не без основания говорят о трудности прямой верификации более точного — отрефлектированной мысли — с помощью менее точного — «сырого» опыта, к которому в конечном счете и сводится практика). «Сейчас уже нельзя, как в блаженные времена, — категорически (возможно, слишком категорически) заявляет Х. Ортега-и-Гассет, — кокетливо определять истину как соответствие мысли реальности» (Ортега-и-Гассет 1991: 484). Но это — особая собственно философская тема, которой мы не можем заниматься.

рушения истинности соответствующих выражений. Для этого необходимо использование правил истинности; например, если усваивается предикат 'является философом', то правилом истинности для него будет выступать выражение (по техническим причинам мы незначительно меняем нотацию Фодора): '*у является философом истинно, если и только если x является философом*', где $x=y$ (Fodor 1980a: 59).

Такое понимание истинности, традиционное для многих логико-философских работ (Тарский 1948 и др.), а также для работ по семантике (Fodor 1980b), отличается от аристотелевского, несмотря на внешнюю близость: если для Аристотеля установление истинности/ложности высказывания предполагает выход за пределы мышления, логики — обращение к тому, что «на деле», то в контексте указанного понимания речь идет о соотношении двух языков — объектного и метаязыка. Иначе говоря, усвоение предиката в данном случае — это расширение некоторого языка, для чего необходимо описать правила употребления предиката средствами другого языка.

В этом и состоит аргумент Фодора, который мы имеем в виду. Коль скоро в закономерности овладения знанием входит необходимость обращения к языку (в широком смысле термина), а язык с необходимостью дискретен, то, следовательно, когнитивная деятельность человека должна в принципе носить дискурсивный характер.

Существует, по Фодору, врожденная система когнитивных примитивов, которую он называет «язык мысли»; на общезначимые формулы языка мысли должны переводиться все ментальные репрезентации, которыми оперирует человек. Язык мысли аналогичен машинным кодам компьютера, к которым сводимы команды, записанные на символьных языках программирования (для чего существуют, как известно, специальные программы-трансляторы).

В следующей части монографии мы будем более подробно говорить о проблемах языка в его соотношении с когнитивной деятельностью человека. Там мы увидим, в частности, что по крайней мере дискурсивность естественного «обычного» языка отнюдь не абсолютна. Сейчас же заметим, что в концепции Фодора не учитываются достаточно богатые возможности **аналогового** представления знания во взаимодействии с дискретным (дискурсивным), а также уровневая или, если угодно, слоистая структура знаний. Кстати, и обладающая оп-

ределенной эвристической ценностью «компьютерная метафора» никак не исключает обращения к аналоговым формам представления знаний: существуют (пусть не получившие значительного распространения) аналоговые вычислительные машины, а также так называемые гибридные вычислительные машины, где аналоговая сеть обычно ответственна за условия решаемой задачи, а цифровая (дискретная) — за само решение последней¹⁰.

Оперирование образами, которые Фодор практически отлучает от когнитивной деятельности, и является вариантом аналогового представления знаний. Но Фодор отождествляет образ как таковой и одну из его разновидностей — образ иконический. Между тем это произвольное допущение. Оперирование образами неразрывно связано с памятью, а в современной литературе принято различать не менее трех видов, или регистров, памяти: иконическая память (сенсорная), оперативная и долговременная (интермодальная). Лишь сенсорная память, строго говоря, выступает иконической. Соответственно только при использовании этого низшего вида памяти, базирующейся на чувственных сенсорных данных, имеет место использование в полном смысле слова иконических «мозаичных картин». Именно последние выступают как безусловно недискурсивные, недискретные.

Но существеннейшее обстоятельство заключается в том, что иконические сенсорные образования — «непосредственные следы внешних воздействий на органы чувств» — «еще не являются знанием или его самостоятельным элементом» (Смирнов 1985: 136); строго говоря, это даже не образы, а «чувственная ткань образов» (Смирнов 1985: 138), не знание, а его сенсорные предпосылки.

О каких же образах говорит Фодор? Существуют образы-перцепты и образы-представления. Первые суть продукты активного взаимодействия перцептивных и мыслительных гипотез с сенсорным материалом; они формируются в момент восприятия с использованием оперативной и долговременной па-

¹⁰ Высказывались и предположения о возможности моделирования мышления с помощью тандема из аналоговой и цифровой вычислительных машин, где первая из них воспроизводила бы когнитивные функции континуального характера, у человека контролируемые субдоминантным полушарием, а вторая — дискретные, за которые ответственно доминантное полушарие головного мозга человека (Иванов 1978).

мяти¹¹. Полной иконичности здесь уже нет в силу доминирующего вклада активных процессов построения перцептивных гипотез. Но налицо аналоговая природа, которая заключается в наличии так называемых пассивных и реактивных составляющих, обуславливающих прежде всего сохранение модальных свойств образа по отношению к объекту. Вторые — образы-представления — возникают в результате активации тех структур, которые генерировали соответствующие перцепты. «Чувственная ткань» здесь представлена опосредованно и отсрочено, поэтому степень иконичности еще ниже.

Наконец, иногда в литературе говорят об «умственных образах» (Ярошевский 1976), в терминах которых главным образом и протекает мышление. С нашей точки зрения, есть все основания приравнять «умственные образы» обыденным, или житейским понятиям в концепции Л. С. Выготского. Степень иконичности здесь стремится к минимуму, поскольку чувственное содержание достаточно обеднено. И своего рода абсолютным полюсом выступают научные понятия, которые сами по себе максимально удалены от чувственных образов, являя собой сознательно сконструированные, отрефлектированные образования с жестко (в идеале) закрепленными интенционалом и экстенционалом.

Как же соотносятся эти когнитивные — в широком смысле — образования убывающей иконичности с таким признаком, как дискурсивность?

Стоит отметить, что выше мы, отчасти вслед за Фодором, использовали понятие дискурсивности в значении, несколько отклоняющемся от общепринятого или, во всяком случае, преобладающего в литературе. Более обычно словоупотребление, когда, как уже говорилось вскользь, под дискурсивностью имеют в виду свойство **текста**, пусть даже ментального, а не собственно языкового, состоящее в его эксплицитной расчлененности и структурной упорядоченности. Смысловые «атомы» —

¹¹ Заметим, что активный характер процессов восприятия хорошо осознавался буддийскими авторами. Так, в знаменитых «Вопросах Милинды» приводится следующий диалог мудреца Нагасены и царя Милинды (Менандра):

« — Почтенный Нагасена, каково свойство соприкосновения (т. е. соединения зрения, зримого и «зрительного сознания». — В. К.)?

— Свойство соприкосновения — касаться, государь.

— Приведи пример.

— Например, государь, дерутся два барана. Здесь одному барану следует уподоблять зрение, другому барану уподоблять зримое, их сшибке уподоблять соприкосновение» (Вопросы Милинды: 103).

термы пропозиций текста — менее принято характеризовать с точки зрения дискурсивности/недискурсивности. Однако в расширенном понимании дискурсивности тоже есть свои зоны. Дело в том, что структурой, которая может быть выражена в той или иной степени, обладают не только высказывание, текст, но и каждый из их элементов. Смысловые «атомы», будь то собственно образы или понятия, не являются неделимыми, они также могут быть представлены как сети отношений (признаков, подобразов и т. п.), им отвечают свои фреймы с возможными подфреймами; например, М. Минский говорит о фрейме комнаты, фрейме (подфрейме) стены и т. п. (Минский 1981). Соответственно образ или понятие могут быть более/менее структурированными, с более/менее определенно выраженной сетью отношений, наконец, с более/менее четко очерченным экстенсионалом. В этом смысле образы или понятия тоже выступают как более/менее дискурсивные. Достаточно очевидна и связь между степенью дискурсивности текста и образующих его элементов.

Тем самым мы, по сути, вернулись к тому, о чем уже говорилось выше. Дискурсивность и недискурсивность не следует трактовать как полностью взаимоисключающие характеристики; существуют степени дискурсивности. Недискурсивность проявляется и в оперировании «умственными образами», у которых как интенционал, так и экстенционал в той или иной степени нечетки, размыты. Это — свойство когнитивных образований, основанных на использовании прототипов, а не формально-логически классифицируемых объектов. Максимальная дискурсивность присуща логизированным текстам, построенным на базе строго определенных научных понятий.

При таком подходе оказывается, что дискурсивность/недискурсивность, прототипичность/принадлежность к формально-логическому классу не связаны с выразимостью в естественном языке, как это часто полагают. Естественный язык обслуживает оба вида когнитивных образований (что является его существеннейшей чертой и о чем более подробно мы будем говорить в III части книги).

На непротивопоставленность образно-недискурсивного/понятийно-дискурсивного (имеется в виду формальное, научное понятие) указывает и так называемая гипотеза Пайвио о двойном кодировании информации (Paivio 1977). Пайвио, основываясь на экспериментах с расщепленным мозгом, утверждает,

что информация кодируется одновременно в образной форме (симультанно и пространственно) и в вербальной (сукцессивно и развернуто во времени, см., впрочем, возражения Клацки — Клацки 1978). Но, как только что было сказано, дело, скорее, не в использовании языка. Закреплены в языке и обыденные понятия-прототипы, и научные понятия, являющиеся элементами формально-логических структур (и сами обладающие соответствующей внутренней структурой). Поскольку обыденные понятия-прототипы, как мы склонны считать, являются разновидностями образов — «умственными образами», то (при принятии такой точки зрения) обычная для них закрепленность средствами языка тривиальным образом согласуется с гипотезой Пайвио.

Более интересными кажутся два других обстоятельства. Первое заключается в градуальном соотношении дискурсивности/недискурсивности, а в равной мере и образности разной степени, о чем говорилось выше. Реальность такого рода градуальности можно усмотреть в результатах опытов Йоргенсена и Кинча, в которых испытуемым предлагалось нажатием кнопки отреагировать на истинность/ложность предъявляемых высказываний. Измерение времени реакции испытуемых показало, что если содержание высказывания допускает наглядно-образное представление, ср. *Kitten has horns*, то его истинность/ложность определяется быстрее, чем в случаях, когда такое представление невозможно или затруднено, ср. *Truck has oil* (Jorgensen, Kintsch 1973). Иначе говоря, человек действительно оперирует образами при решении когнитивных задач, в том числе и связанных с категорией истинности/ложности (хотя, как говорилось выше, сами по себе образы не могут быть истинными или ложными).

Другое обстоятельство заключается в том, что научные понятия тоже могут коррелировать с образами: один и тот же человек, в зависимости от целей и режима когнитивной деятельности, от актуальной установки, может использовать, например, как образ птицы, так и научное орнитологическое понятие. Вот в таких случаях мы и сталкиваемся с подлинным двойным кодированием информации.

ОСОЗНАВАЕМОЕ И НЕОСОЗНАВАЕМОЕ В КОГНИТИВНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ До сих пор мы говорили о двух несоотнесенных шкалах — иконичности (аналоговости) и дискурсивности (дискретности). Есть и третья, также непосредственно связанная

с обсуждаемым вопросом шкала: шкала осознаваемости. Именно прежде всего здесь реализуется та «слоистость» знания, которая упоминалась выше. Разумеется, мы никак не можем претендовать на специальное обсуждение проблемы сознания и бессознательного с ее огромной литературой. Мы склонны стать на точку зрения тех авторов, которые усматривают в психической сфере человека тернарную структуру, различая сознание, подсознание и сверхсознание (см., например, Симонов, Ершов 1984; Симонов 1994)¹². К области подсознательного относится нормально все, связанное с сенсорными впечатлениями (ощущениями). «...Выделение и осознание "чувственной ткани образов" — это особая и часто очень трудная задача, требующая специальных усилий» (Смирнов 1985: 138). Оперирование образами — любыми, в том числе и «умственными образами», — может принадлежать как сфере сознательного, так и подсознанию (и сверхсознанию, см. ниже), в зависимости от того, обслуживают они ведущий или фоновый уровни деятельности (по Н. А. Бернштейну); так, акцепторы результата действия (по П. К. Анохину), сличением с которыми обратные связи проверяют успешность последнего, существуют на разных уровнях и тоже являются образами, осознаются же те из них, которые соответствуют ведущему уровню деятельности.

В сделанное утверждение нужно внести, впрочем, существенную оговорку. Говоря о возможности **оперирования** образами, мы не имеем в виду, что сознанию доступны сами операции, связанные с получением (конструированием) образа. Например, зрительные образы, выступающие результатом процесса восприятия, обычно осознаются, но сознание не контролирует — и принципиально не может контролировать — сами процессы, операции, в силу реализации которых возникает зрительный образ.

Что касается «умственных образов» (=обыденных понятий), то, по-видимому, применительно к ним можно утверждать, что диссоциация сознательного и подсознательного здесь параллельна различию между экстенционалом и интенционалом: владея данным (обыденным, житейским) понятием, например стола, человек в каждом конкретном случае может сделать сознательный выбор — определить, подпадает ли данный предмет под по-

¹² Пять уровней сознания (точнее, психического отражения) различает В. В. Налимов (1989а).

нятие стола; однако человек чаще всего не может дать сознательной **дефиниции**, т. е. эксплицитного описания стола как такового. Иначе говоря, человек владеет этим понятием в экстенциональном аспекте, но не в интенциональном и тем самым не осознает его. Связано это именно с тем, что подведение конкретного объекта под понятие стола (в нетривиальных случаях это подведение может носить вероятностный характер) реализуется как **неосознаваемая** операция подыскания ближайшего прототипического фрейма, последний же и сам в типичном случае принадлежит сфере неосознаваемого.

Известно множество попыток определить понятия сознательного и сознания («существует почти столько же различных теорий сознания, сколько людей, пишущих на эту тему» — Sperry 1995: 11) — или же обосновать положение, согласно которому эти категории должны быть признаны принципиально неопределимыми. Наиболее широкая трактовка сознания заключается в том, что под эту категорию подводятся практически все проявления психической жизни человека. Обладать сознанием, по утверждению Эванса, это, «среди прочего, воспринимать, иметь эмоции и ощущения, образы и воспоминания, а также обладать желаниями, намерениями и мыслями» (Evans 1970: 48). Ближе к этому Мур полагает, что сознание — это то общее, что имеется в «ощущениях (sensations) разных типов» (Moore 1922). В привычных для отечественной литературы терминах можно сказать, что указанные авторы (и многие другие) сознание отождествляют с психическим **отражением**. Однако растворение сознания в отражении вряд ли продуктивно уже потому, что оно лишает нас возможности выделить разные его уровни (отражение существует уже на уровне сенсорики), а кроме того, не способствует проведению различия между типами отражения, свойственными человеку и животным.

Не занимаясь, как уже было сказано, специальным анализом определений сознания, остановимся на следующем варианте: сознание — это такой вид психического отражения, которому свойственна эгоцентричность; иначе говоря, сознание есть только в том случае, когда налицо **образ отражающего Я**, эго¹³, что соответствует понятию самосознания. Тем самым созна-

¹³ В. П. Зинченко и М. К. Мамардашвили, напротив, понимают «под сознанием не тот феномен, который представлен во внутренней психологической, экранированной нашим Я, реальности» (Зинченко, Мамардашвили 1994: 74); их понятие сознания, по-видимому, близко сверхсознанию в концепции П. В. Симонова.

ние невозможно без самосознания (т. е. первое определяется в известном смысле через второе, а не наоборот, несмотря на внутреннюю форму термина «самосознание»), самосознание же выступает как продукт противопоставления субъекта объекту (ср. Чуприкова 1985). Высшие животные, вне всякого сомнения, ориентируются в мире, приспосабливаются к нему за счет способности к отражению, моделированию внешнего окружения; однако они не выделяют себя из мира, не развивают представления о Я как точке отсчета, как протагоровской «меры всех вещей» (по выражению Хайдеггера, животное «впущено в мир», в то время как человек «вброшен в мир»). Поэтому животные сознанием в указанном смысле не обладают.

О необходимости связи сознания с самосознанием фактически говорит и М. К. Мамардашвили, предлагая свою концепцию «трех фундаментальных философских абстракций» — платоновской абстракции «выполнения понятого», декартовской абстракции операционального сознания и марксовской абстракции практики. Платоновская абстракция выступает как полагание сущности — такого «представления о предмете, которое возникает относительно предмета в акте рефлексивного сосредоточения на проявлении в себе трансцендирования» (Мамардашвили 1990: 12).

Достаточно определенно пишет, хотя в иных терминах, о первичности самосознания по отношению к сознанию Э. Гуссерль. Он обращает внимание на многозначность понятия сознания, различая при этом:

«1. Сознание как совокупное реальное... феноменологическое существование эмпирического Я, как переплетение психических переживаний в единстве потока переживаний.

2. Сознание как внутреннее осознание... собственных психических переживаний.

3. Сознание как обобщающее название для любых "психических актов" или интенциональных переживаний» (Гуссерль 1988: 282—283). И далее в специальном параграфе, прямо озаглавленном «Происхождение первого понятия сознания из второго», Гуссерль указывает на то, что «адекватно воспринятое (за что ответственно именно сознание «во втором смысле». — В. К.) составляет гносеологически первую и абсолютно достоверную сферу того, что в данный момент получается в результате редукции феноменального эмпирического Я

к его чисто феноменологически схватываемому содержанию» (Гуссерль 1988: 291).

Наконец, сверхсознание — это область творческой интуиции, благодаря которой человек приходит к некоторому знанию непосредственно, т. е. не путем сознательных рассуждений дискурсивного плана и не путем подсознательного комбинирования вариантов, а с помощью своего рода прямого умозрения. Истина (или то, что принимается за истину) в этом случае не добывается, а открывается — субъекту, а не субъектом (само понятие субъекта при этом может претерпевать существенные изменения, см. об этом ниже).

Возможно, впрочем, что сверхсознание — не особый модус психики, а способность поставить подсознание на службу некоторой, по выражению К. С. Станиславского, сверхзадачи. В любом случае подсознание и сверхсознание тесно взаимодействуют, вместе противопоставляясь сознанию как недискретное (континуальное) дискретному, недискурсивное — дискурсивному. Результат деятельности сверхсознания может фиксироваться сознанием во всей своей целостности как акт **веры**. Но может и подвергаться анализу и логическому обоснованию, становясь фрагментом дискурсивного знания. Результат деятельности подсознания либо вообще недоступен сознанию (абсолютно или в типичном, нормальном случае), как это имеет место применительно к сенсорным, рецепторным процессам, либо также вводится в сознание, подводясь под ту или иную из наличных категорий. Можно предположить, что сверхсознание тяготеет к получению нового знания, а подсознание — к оперативной интерпретации действительности в терминах старого, наличного знания.

Как сверхсознание, так и подсознание оперируют, вероятно, некоторыми континуальными образами, где обычная аристотелевская логика неприменима. По словам В. В. Налимова, на уровне предмышления, который в его концепции примерно соответствует подсознанию, «исключена возможность сильной дизъюнкции; язык (в широком смысле, а не естественный язык. — В. К.) оказывается свободным от закона исключенного третьего, соответственно он свободен от жесткого разграничения истинности и ложности. Из сказанного следует, что предмышление человека по своей природе **оказывается мифологическим** (выделено нами. — В. К.)» (Налимов 1989а: 87).

МИФОЛОГИЧНОСТЬ И МИСТИЧНОСТЬ Мифологичность, обсуждение которой и заставило нас заняться проблемой сознания, свойственна, думается, не только подсознанию, но едва ли не в большей степени и сверхсознанию. И здесь нам не миновать понятия **мистичности**, которое было естественным при освещении проблем буддизма в части I монографии, но оказывается необходимым и в этой части, не нацеленной специально на анализ религиозных вопросов.

Впрочем, отнюдь не все авторы согласны с тем, что мистицизм неотделим от религии (хотя едва ли кто-либо станет отрицать, что наиболее известны мистические направления, развившиеся в рамках религии, — как суфизм в мусульманстве, бхактизм и адвайта-веданта в индуизме, исихазм и родственные ему учения в христианстве, отчасти даосизм как таковой, хасидизм в иудаизме, см.: Otto 1960). Резко возражал против признания религиозной природы мистицизма Я. Э. Голосовкер, который писал: «...Само понятие "мистика" в силу *ignotatio elepchi* подменяется часто понятием религии, хотя мистика по сути своей антипод религии — ее давнишнего беспощадного противника. Религия покоится на вере и откровении, на "сверху". Мистика же — на знании (*гносисе*) и внутреннем опыте, на эмпирическом проникновении, и она есть всегда некий "гносис" снизу. Как ни покажется это парадоксальным, мистика глубоко материалистична...» (Голосовкер 1987: 156).

Не будем обсуждать тезис о материалистичности мистицизма. Равным образом оставим в стороне положение о враждебности религии как таковой по отношению к мистицизму. Надо, однако, согласиться с тем, что не всякая религия может характеризоваться как мистическая и, вообще говоря, не всякую мистическую систему можно считать религией.

А. Швейцер, напротив, не боится сближения и даже отождествления мистицизма и религии, вкладывая в эти понятия достаточно широкое содержание. Ему принадлежат тонкие и во многом убедительные суждения по этому вопросу, нацеленные прежде всего на обоснование жизнеутверждающей этики: «Будучи последовательным до конца, рациональное мышление приходит к логически необходимому иррациональному. Это парадокс, предопределяющий всю нашу духовную жизнь. Попытка обойтись без этого иррационального приводит к воз-

никновению безжизненных, лишенных какой-либо ценности мировоззрения и жизневоззрения.

Всякое значимое убеждение иррационально и носит энтузиастический характер, так как оно не предопределяется познанием мира, а выходит из освященного мыслью переживания воли к жизни, благодаря которому мы выходим за рамки любого познания мира. Это и есть то, что до конца последовательное рациональное мышление воспринимает как правду или истину, которой мы должны жить. Путь к подлинной мистике ведет через рациональное мышление к глубокому переживанию мира и нашей воли к жизни. Мы все опять должны осмелиться стать "мыслящими", чтобы прийти к мистике, являющейся единственно непосредственным и единственно глубоким мировоззрением. Все мы должны идти в познании до тех пор, пока оно не перейдет в переживание мира. Все мы должны через мышление стать религиозными» (Швейцер 1992: 89). Иначе говоря, исчерпывающее беспредпосылочное познание мира рационалистическими средствами невозможно, признание этого должно привести нас к «переживанию мира», в основе которого — «благоговение перед жизнью». (Здесь можно видеть перекличку с А. Бергсоном (1994), который сердцевинной высшей и истинной формы религии — «динамической религии» в его терминологии — полагал мистицизм, также понимаемый как чистая любовь к первооснове бытия и человечеству.)

В контексте наших задач значительный интерес представляет тип философии (к нему можно отнести и философию Швейцера), которую Дж. Табер (Taber 1983) называет «трансформирующей» (transformative). В отличие от более академичных философских течений, занятых главным образом проблемами онтологии и гносеологии, трансформирующая философия обнаруживает экзистенциальные и прагматические устремления: она требует от своего последователя изменений в психике, в сознании, которые призваны обеспечить возможность достижения некоторого высшего знания (ср. с позицией буддизма). Философская теория и жизненная практика здесь не разведены¹⁴, теория для того и существует, чтобы изменить практи-

¹⁴ Многие исследователи усматривают в таком подходе восточные традиции (в противопоставлении западным), когда на Востоке мудрец-философ не просто познает истину, но учит истине — главным образом на примере собственной жизни. Любопытно, что сходные мотивы усматриваются и в том, как относятся к «властителям дум» в России. Так, Ю. М. Лотман пишет о знаменитом европейском путешествии Н. М. Карамзина, что последнему нуж-

ку, а не просто объяснить ее (отличие от знаменитого тезиса Маркса в том, что изменению подлежит не бытие, не общественная практика, а ментальность бытийствующего индивидуума).

Наиболее обстоятельно Дж. Табер анализирует сущность трансформирующей философии на примере мистического учения Шанкары (VIII—IX вв.), реформировавшего индуизм и давшего последовательную систему адвайта-веданта. Шанкара исходит из того, что человек должен овладеть знанием о своем единстве с Брахманом — единственным, что реально существует. Тогда он осознает, что все проявления реального — якобы реального — суть не более чем иллюзия. При этом человек потенциально **уже знает** истину, ее нужно лишь высвободить и сделать элементом непосредственного знания. Такое потенциальное знание — «это, скорее, прекогнитивное знание — аналогичное владению объектом, который я ищу и в то же время сам держу в руке. (Я знаю, но не знаю о том, что знаю.) Уже обладая единением с Брахманом, так сказать, на прекогнитивном уровне, необходимо лишь прийти к эксплицитному утверждению, что ты *и есть* Брахман, чтобы обрести ясное сознание этого единения и впервые ввести его, как таковое, в [свою] практику» (Taber 1983: 55).

Состояние психики, необходимое для осознания единства с Брахманом, достигается особыми упражнениями йогического типа (ср. ч. I, с. 40 и сл.), участием в ритуалах, но это лишь подспорье, технологические приемы, способствующие достижению цели¹⁵. Цель же — единение с Абсолютом, Брахманом и тем самым постижение абсолютной истины, в которой как бы растворяются все прочие истины.

но было встретиться с европейскими знаменитостями, чтобы оценить «теории и системы в связи с оценкой личности их авторов» (Лотман 1987: 9). Это отличалось от западного подхода, при котором «читатель "Эмиля" никогда не отбрасывал книги со словами: "Не верьте этому человеку: он проповедует одно, а делает другое!"» (Лотман 1987: 61). В России же «по отношению к русскому писателю (который традиционно занимал и место философа. — В. К.) вопрос 'како живеш?' был неотделим от вопроса 'како веруеш?'» (там же). Надо заметить, что западная традиция в период своего становления знала оба подхода: здесь можно видеть и Цицерона с его словами «поскольку все философские предписания применимы к жизни, то, полагаю, я и в общественных и в частных делах поступал так, как предписывают рассудок и наука» (Цицерон 1985: 62), и, например, Сенеку, который, по прямому утверждению римского историка Диона Кассия, «не жил согласно своим принципам» (Чанышев 1991: 286).

¹⁵ Фихте (которого Табер также причисляет к представителям трансформирующей философии) дает советы, не очень далекие от рекомендаций йогической практики: «Вникни в самого себя, отвори свой взор от всего, что тебя окружает, и направь его внутрь себя — таково первое требование, которое ставит философия своему ученику. Речь идет не о чем-либо, что вне тебя, а только о тебе самом» (Фихте 1993а: 448).

В адвайта-веданте и родственных ей направлениях мистицизма слияние с Абсолютом носит полный и безостаточный характер, эго отождествляется с Абсолютом, а последний — с эго¹⁶. При этом возникает парадоксальная с точки зрения традиционной гносеологии ситуация. С одной стороны, речь идет о познании — познании Абсолюта, а познание предполагает наличие — и различие — субъекта (того, кто познает) и объекта (того, что познается). С другой стороны, в учении Шанкары (ср. аналогичные положения буддизма, особенно махаянистского) основной акцент делается именно на том, что познающий и познаваемый полностью тождественны, неразличимы. Более того, Шанкара эксплицитно отвергает даже мысль о том, что в данном случае следует говорить о самопознании (самосознании), ибо, с его точки зрения, нет двух сущностей, пусть и тождественных, а есть — одна, в которой любые оппозиции сняты.

Нет нужды оговаривать трудность рационального истолкования мистических концепций (если вообще уместно ставить такую задачу). Однако, думается, суть процесса целесообразно понимать (тому, кто вне соответствующей традиции и соответствующих мистических процессов) следующим образом. Интеллектуальное и психическое развитие человека, равно в фило- и онтогенезе, во многом реализуется как заострение субъектно-объектной оппозиции, что можно истолковать как становление персонализма (в широком смысле термина). Человек осознает свою выделенность как из природы, так и из общества, свою уникальность и самоценность. Но вместе с обретениями эта тенденция связана и с утратами: в определенной степени утрачивается целостность, непосредственность (которые так ценят представители романтических направлений в философии и культуре), всеобщность человека. Именно эту утрату стремится преодолеть мистик. Он стремится восстано-

¹⁶ Здесь есть разница с христианским или мусульманским мистицизмом, где отождествление субъекта мистического переживания с Богом будет расцениваться как ересь. Вместе с тем неортодоксальным направлениям христианства такого рода воззрения порой не чужды, ср. в «Отреченных Евангелиях»: «Я — ты и ты — Я, и где ты будешь, там буду Я, ибо повсюду Я рассеян. И если захочешь, соберешь Меня, собирая же Меня, соберешь себя...». Чрезвычайно близко к индийским представлениям (и, вероятно, не без их влияния) формулировали свое кредо последователи так называемого духовного врачевания в христианстве (течение, родственное более известной Христианской Науке): «...Человек своим ограниченным, обособленным я погружается в широкое, высшее я — в дух вселенной (являющийся в то же время "подсознательным" я человека), и таким образом уничтожает отделяющую его от мрака преграду недоверия и душевного смятения» (Джемс 1992: 99).

вить — на некотором качественно новом уровне — ту ситуацию, когда нет грани между человеком и миром, т. е. субъектом и объектом, микрокосм и макрокосм едины и неразличимы. Тогда нет необходимости постигать мир как нечто внешнее и чуждое, противопоставленное, ибо мир и есть ты, а ты и есть мир. Ведь, скажем, дерево не познает мир, оно просто есть проявление мира. Даже животное, несмотря на наличие нервной системы и соответственно способности к отражению, не выделяет себя из мира. Так и мистик погружается в мир, а мир погружается в него, поэтому и знания о мире приходят сами как бы изнутри (ср. приводившееся выше суждение Голосовкера о том, что мистическое знание приходит «снизу»).

По-видимому, мистическое знание как раз и относится к сфере сверхсознательного, о которой говорилось выше. Сохраняется (и, пожалуй, даже подкрепляется) здесь и упоминавшаяся возможность трактовки сверхсознания как мобилизации подсознательного при установке на сверхзадачу: ведь Шанкара тоже настойчиво подчеркивает, что человек уже знает, имплицитно, о своем тождестве с Абсолютом, но только это знание необходимо высвободить и перевести на более высокий уровень.

Естественным представляется и усиление внимания в мистических учениях к необходимости особой психофизиологической тренировки для приобщения к мистическому знанию. Ведь такие свойства человеческой психики, как интуиция и т. п., несомненно существенные для получения мистических откровений, развиты у людей далеко не одинаково, но — в определенной степени — развитию поддаются. Мистический дар сродни поэтическому или артистическому: вершины доступны лишь немногим, но некоторый средний уровень достигим при средних способностях и усиленной тренировке. Питер Брук говорит, что «у каждого актера есть некоторая зона — назовем ее зоной бессознательного, — которая корнями уходит в самые глубокие, примитивные зоны. То есть в ней, в этой зоне, заключается вся история человечества, начиная с самых ранних веков» (Брук 1989: 152). Это пронизательное замечание кажется возможным распространить на всех людей, а не только актеров. У актеров — вообще у людей искусства и, несколько по-иному, людей науки — указанное Бруком свойство просто выражено более ярко. Видна здесь и связь с «примитивной предысторией», в которую стремится возвратиться тот, кто обращается к сверхсознанию, и связь сверхсознательного с

подсознанием, ибо актер, применительно к которому Станиславский говорил о сверхзадаче, на службу этой последней, вероятно, ставит то, что можно извлечь из подсознания. Наконец, видна и «градуированность» способности оперировать подсознательным и сверхсознательным, которую, как сказано, Брук находит у актеров, но которая в действительности присуща — в разной степени — всем.

Мистическое знание (понимание природы которого, конечно, чрезвычайно далеко от сколько-нибудь полной ясности), как и вся сфера сверхсознательного, опять-таки тесно связана с мифологичностью. Едва ли не главная черта мистического знания, как говорилось выше, это нейтрализация субъектно-объектной оппозиции. Но и в мифе «действующее лицо совершает то (или с ним совершают то), что он сам собой представляет. Субъект и объект слиты» (Фрейденберг 1978: 73)¹⁷. Мистическое знание принципиально не различает часть и целое (оно в некотором смысле голографично) — но то же самое характерно для мифа. И мистик, и «носитель» мифа претендуют на полное и абсолютное знание.

Этот перечень общих черт нетрудно продолжить, но наиболее существенное заключается, вероятно, в том, что мифологическое мышление **в принципе** должно прибегать к естественному для него мистическому и, шире, сверхсознательному способу познания как к непосредственному прямому умозрению, а миф представляет собой во многом закрепление результатов такого познания средствами определенного текста. Иначе говоря, мы имеем здесь дело со своего рода соотношением метода (мистическое познание) и теории, модели (миф) соответственно¹⁸.

ЦЕННОСТНЫЕ И ЭСТЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ МИФА Мистическое знание (разумеется, для тех, кто его не отрицает¹⁹) занимает выс-

¹⁷ Разумеется, в приведенном высказывании Фрейденберг говорится не о субъекте познания и не об объекте-мире, тем не менее релевантный параллелизм налицо.

¹⁸ Необходима, впрочем, оговорка, заключающаяся в том, что существенные положения собственно мистического (а не вообще полученного через сверхсознание) опыта принципиально не поддаются переводу в текст (см. об этом в ч. III, с. 189).

¹⁹ Как уже отмечалось, мистический компонент присутствует не во всех религиозных, философских и религиозно-философских системах. Более того, мистицизм энергично отрицается многими мыслителями, притом не только атеистически или агностически ориентированными. Так, Кант, комментируя в письме к М. Мендельсону критику, которой он подверг мистические откровения Э. Сведенборга в своей работе «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики» (1776), писал: «Я вовсе не скрываю, что смотрю с отвращением, более того, с какой-то ненавистью на напыщенную претенциозность целых томов, которые в ходу в нас-

шие уровни в ценностной иерархии знаний. В этом качестве оно и включается в миф, который сам обладает высоким иерархическим статусом.

В этом последнем, как представляется, — весьма существенный признак мифа. Именно высокий иерархический статус мифа в общей системе представлений о мире выделяет его из всех прочих представлений, характеризующихся с когнитивной точки зрения принципиально теми же чертами (см. ниже). По словам А. Ф. Лосева, миф «*есть реально, вещественно и чувственно творимая действительность, являющаяся в то же время отрешенной от обычного хода явлений и, стало быть, содержащая в себе разную степень иерархичности, разную степень отрешенности*» (Лосев 1990: 422).

Высокий иерархический статус мифа, с нашей точки зрения, не следует отождествлять (или смешивать) с категориями чудесного, магического. Выше мы приводили формулировки Голосовкера, где миф расценивался, в частности, как представление о чудесном. Лосев также, не ограничиваясь утверждением об особом месте мифа в иерархии представлений о мире, трактует миф как «развернутое магическое имя» (Лосев 1990: 579). Сантаяна говорит, что «первая функция мифа — это оправдание магии» (Santayana 1962: 44). Конечно, обнаружить общее в магии и мифе нетрудно уже потому, что то и другое связано с высшими в ценностном отношении формами знания. Но есть и важные различия. Магия утилитарна, с ее помощью добиваются определенного конкретного результата, на благо или во вред кому-либо. Миф несравненно шире по своим функциям. Что касается чуда, то это — выход за пределы причинно-следственных связей. Соответственно чудо выделяется по отношению к «не-чуду» только лишь тогда, когда существуют эксплицитные представления о причинно-следственных отношениях. Однако именно такие представления нехарактерны для мифологического мышления; поэтому истолкование мифа через категорию чудесного — это, скорее, рассмотрение мифа извне, а не изнутри.

тоящее время» (Кант 1980: 515). В другом месте Кант поясняет мотивы своего неприятия мистики: «Фантазия в делах религии неизбежно переходит в запредельное, если она не связывает сверхъестественное... с определенными понятиями разума... и ведет к иллюминатизму внутренних откровений, причем каждый в таком случае имеет собственное откровение, и тем самым утрачивается общий критерий истины» (Кант 1966б: 345).

Как нам кажется, специфика мифа с интересующей нас сейчас точки зрения исчерпывается тем, что в иерархической оппозиции «сакральный/мирской» ему принадлежит первый признак (точнее, первое значение двоичного признака). В более широком контексте можно также сказать, что миф стоит над обыденным «интермиттентным» существованием, являет собой нечто устойчивое и непрерывное (непрерывно длящееся) по отношению к сумбурному и случайному бытию, в которое миф вносит элемент упорядоченности. В известном смысле миф — инвариант мира. Именно так мы бы интерпретировали «отрешенность мифа от обычного хода явлений» в приведенных выше словах Лосева.

Существенно добавить, что важнейшая для мифа оппозиция «сакральный/профанический» отнюдь не совпадает с различием сверхъестественного, потустороннего и обыденного, посястороннего, магического и немагического и т. п. Напротив, речь идет об обязательном, принудительном распределении всех объектов и явлений по указанным сферам в зависимости от принятых данным сообществом культурных стереотипов. «Характеристика в качестве сакрального... не приурочена ограниченно... к специфическим объектам или группам объектов... любое содержание, сколь бы ни было оно индифферентно, может... быть отнесено к нему. <...> Все явления действительности, все события проецируются на фундаментальную оппозицию сакрального и профанического, и с точки зрения этой проекции они приобретают новое значение...» (Семушкин 1991: 75). Из сказанного одновременно следует, что обычно разграничивающиеся «два явления дофилософской духовной культуры — эмпирическое знание и мифология» (Семушкин 1991: 26) не следует понимать как внеположенность эмпирического знания мифологии: обе сферы охватываются оппозицией «сакральный/мирской», где последнее есть отрицание первого.

Оставляя в стороне поэтические аспекты мифа (безусловно важные сами по себе), обратим еще внимание на «эмоциональное обеспечение» мифа. Миф, вероятно, не бывает эмоционально нейтральным для его носителей. И это далеко не случайно. Достаточно вспомнить, что одна из главнейших характеристик мифа — целостность, глобальность и непосредственность реакции на мир. А самая целостная и непосредственная реакция на что бы то ни было — это реакция эмо-

циональная: «Грубый и быстрый прогноз по наиболее значимым факторам дается в форме эмоционального отражения, а более точный, детальный, соответственно, менее оперативный — с помощью разворачивающейся во времени познавательной деятельности, предметом которой становятся события, предварительно выделенные и "помеченные" эмоциями» (Смирнов 1985: 163). В приведенной цитате говорится о текущем отражении действительности, но то же, можно полагать, сохраняет силу и для типов отражения, складывающихся в долгосрочном плане. Обыденная и в особенности мифологическая картина мира, как исторически первичная, не может не основываться на «грубом... прогнозе... в форме эмоционального отражения». Таким образом, принадлежа области сакрального, высшего в целостной иерархии, миф не просто воспринимается, усваивается и функционирует как некий мироформирующий ориентир, но и интенсивно переживается в эмоциональной сфере носителя мифа²⁰.

ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ МИФА: НЕКОТОРЫЕ ИТОГИ Подведем предварительные итоги, обозначив наиболее существенные, с нашей точки зрения, черты мифа (ср. Автономова 1988: 180—181).

Миф прежде всего **синкретичен**. Он объединяет функции теории, объясняющей мир, свода этических, моральных установлений, обосновывающих нормы поведения, и искусства как эмоционально-образного способа отражения, претворения действительности. Во всех своих функциях мифу присуща высокая степень **целостности**: он отражает целостную и непосредственную реакцию на мир, олицетворяя собой «первичный синтез», не прошедший горнила анализа, — т. е. не такой синтез, который венчает предварительное расчленение объекта с установлением связей между выделенными элементами, а синтез на основе чувственных впечатлений. Целостность и синтетичность мифа в пределе стремятся к нейтрализации субъектно-объектной оппозиции, когда микрокосм носителя мифа идентифицируется с макрокосмом, порядок мира и «порядок» человека (и человеческого сообщества) отождествляются.

Добавим к этому еще один аспект, который практически не затрагивался в предшествовавшем изложении. Уподобле-

²⁰ Э. Кассирер и другие авторы именно общность эмоционального переживания считали для мифа основным конституирующим фактором.

ние человека миру и мира человеку сказывается в мифе также в **персонифицированности** элементов его системы; миф стремится оперировать не отвлеченными понятиями, а представлениями о конкретных существах, отвечающих (потенциально) этим понятиям, функционально замещающих эти последние: не мудрость, а богиня мудрости, не зло, а демон и т. п.²¹. Именно здесь одна из основных, принципиальных причин образного строя мифа. Ведь там, где речь идет о **лицах** — а именно таковы персонажи мифа для его носителя²², — они всегда находят свое отражение в психике как образы-представления. Для психики, для мышления любого типа владеть личностным знанием о другом — это прежде всего обладать соответствующим образом-представлением²³ (который как-то встроен в определенную систему дескрипций).

Другое проявление целостности, холистской природы мифа — это тяготение к системам простых оппозиций, лежащих в его основе. Сюжетно миф может быть сколь угодно сложен и даже запутан (ср. в особенности античную и древнеиндийскую мифологию), но базируется он на «черно-белых» оппозициях типа «свой/чужой», «верх/низ», «сырое/вареное» и т. п., о которых в литературе писалось очень много (см. Леви-Строс 1985 и ряд других работ), что избавляет от необходимости их перечисления.

Сама по себе оппозитивность могла бы и нарушать тенденцию к холистскому устройству мифосистем, но очень важная черта заключается в своего рода **нейтрализации**, обычной для оппозиций. Члены оппозиций нередко меняются местами, происходят смена знаков, обмен полюсами. Так, Аполлон од-

²¹ Здесь есть не только эстетические аспекты, которые вскользь упоминались выше, но и семиотические. Как утверждает Э. Кассирер, конкретность мира мифологического объясняется тем, что в процессе символизации действительности, конструирующей новую реальность, миф создает не собственно знаки, абстрактные категории и т. п., а «фигуры и образы, которыми он замещает этот мир и просто подставляет вместо вещей другую форму матерности и привязанности к вещам» (Cassirer 1970b: 24). Иначе говоря, имеет место недостаточное разграничение замещаемого и замещающего — примерно так же, как языковой знак для наивного, особенно детского, сознания выступает в качестве одного из признаков или даже частей обозначаемой им вещи.

²² Мы говорим здесь о лицах, а не личностях, ибо появление личности как таковой относится к более поздней культурной стадии (в европейской культуре связанной с евангелизацией — усвоением христианства).

²³ Если человек знает, скажем, о Гарвее лишь то, что тот — основатель учения о кровообращении, то это, скорее, знание из области физиологии, а не личностное знание об У. Гарвее — нет здесь, соответственно, и данного образа-представления.

новременно губитель (иногда даже демон смерти) и хранитель мировой гармонии, он соединяет воедино небо, землю и преисподнюю. Аналогично Шива обладает разрушающим и созидющим потенциалом (см. об этом в ч. I), умирание трактуется как новое рождение, Сет в древнеегипетской мифологии выступает и как бог «чужих стран» (пустыни), и как покровитель «своего царя». Эти примеры легко умножить.

Можно сказать, что мифологизирующее мышление стремится к определенности, которую дает выбор из двух, а в пользу чего делается выбор (что именно выступает маркированным в некотором отношении) — этому обстоятельству может придаваться второстепенное значение. Но это одна, психологическая сторона вопроса. Другая, относящаяся уже к онтологии, связана с воспроизведением реальных взаимопереходов, «все-связности» и — воспользуемся несколько скомпрометированным из-за вульгаризированной трактовки термином — с диалектичностью отражаемой, точнее — перерабатываемой мифом реальности.

Нейтрализация оппозиций, о которой сейчас говорилось, с логической точки зрения есть нарушение законов тождества и противоречия — частный случай нарушения правил логики (если под последней иметь в виду формальную двузначную логику). Как мы уже видели, в мифе точно так же нарушается закон исключенного третьего и, особенно, достаточного основания. Тем самым обнаруживается связь целостности и «антилогичности» мифа.

Проявление тех же, по сути, свойств мышления — это его (относительная) недискурсивность, реализующаяся главным образом в оперировании прототипами и конструкциями, составленными из образов различных уровней.

Наконец, добавим к этому перечню **панхронизм** и **панацеизм** мифа. Миф, как уже отмечалось, претендует на абсолютное знание, это знание не релятивизировано относительно времени и пространства, сфера реализации его объясняющей силы ничем не ограничена. Миф «отвечает за все»²⁴, он ис-

²⁴ Ср. в связи с этим характеристику шумерских этиологических мифов, данную В. К. Афанасьевой: «В шумерских этиологических мифах нашли отражение все буквально стороны общественной жизни, начиная от сотворения важнейших социальных и религиозных институтов и кончая созданием лекарств от несварения желудка. Каждое, даже самое, казалось бы, незначительное явление или событие оказывается связанным, соотносенным с событи-

черпывающим образом дает ответы на интеллектуальные, нравственные и иные вопросы человека. «Миф возникает из стремления найти твердые основы бытия. Твердые основы бытия и рецепты практического действия в этом мире — таковы основные черты мифических конструкций» (Автономова 1988: 181).

Не будет большой натяжкой утверждать, что все черты мифа, перечисленные выше в качестве итога рассмотрения данной категории, сводятся тем или иным образом к **целостности** как определяющей характеристике мифа. Это неудивительно. Антиподом целостности выступает — или, вернее, воспринимается — дезорганизация, а в пределе — разорванность сознания, которой человек по более чем понятным причинам стремится избежать. Человек готов не замечать любые противоречия, нарушения причинно-следственных связей и т. п. во имя сохранения целостности и «феноменологической адекватности» своей картины мира²⁵.

ОБЫДЕННОЕ МЫШЛЕНИЕ В СВЕТЕ ОСНОВНЫХ ЧЕРТ МИФА Мы занялись рассмотрением вопроса о природе мифа не ради этого последнего как такового, а потому лишь, что была выдвинута гипотеза: обыденное мышление в принципе носит мифологический (мифологизирующий) характер. Оправдывается ли эта гипотеза предпринятым выяснением «дифференциальных признаков» мифа? Думается, что да. Большинство признаков мифа одновременно относятся и к обыденному, житейскому мышлению, хотя есть и немаловажные отличия, о которых будет сказано чуть ниже.

Существенные черты мифологичности, свойственные мышлению **современного** человека (если такие черты действительно реальны), должны свидетельствовать, что человек наших дней не отличается от архаического человека не только биологически, что очевидно, но в значительной степени и психически, по типу ментальности — или же различие между ними

ями общемировыми, включаются в мировой порядок и ориентируются на мировой космос...» (Афанасьева 1988: 31).

²⁵ Обратим внимание на то, как историк и философ науки А. Койре не без иронии описывает подход физика-теоретика к фактам (имея в виду физику Аристотеля, которую Койре считает ошибочной, но при этом полностью отвечающей критериям научной теории): «...истинный теоретик, заслуживающий этого звания, не дает сбить себя с толку какому-то отдельному, извлеченному из сферы здравого смысла противоречию. Если ему попадаете такой не вмещающийся в рамки теории "факт", он просто-напросто игнорирует его существование. Если же игнорировать невозможно, он его объясняет [в рамках своей теории]» (Койре 1985: 136). Картина достаточно реалистична для науки всех времен и народов — но реалистичность возрастает многократно, если ее соотнести с закономерностями мифопождения.

носит, скорее, количественный, нежели абсолютный характер. Различие это можно предварительно описать так. Для архаического человека мифологический тип мышления был если не единственно возможным (Фрейденберг 1978), то, во всяком случае, абсолютно преобладающим. Человек нового и новейшего времени, в отличие от этого, уже способен, а в определенных пределах даже склонен, к дискурсивному мышлению, результаты которого должны соответствовать правилам общезначимой логики. Но эту его способность и склонность никак нельзя преувеличивать, тем более — абсолютизировать. Кто-то из современных математиков писал, что лишь совершенно ничтожный процент людей владеет математическими представлениями (тоже, надо думать, не всеми) на уровне XX в. Некоторая, также небольшая, часть может претендовать на то, что ориентируется в основных областях математики, как они сложились, скажем, к XVIII — началу XIX в. Абсолютно же подавляющее большинство по уровню своих математических познаний не слишком отличается от, допустим, древних греков²⁶.

Но ведь то же самое, с известными оговорками, можно сказать и о многих других сферах проявления человеческого духа (не относящихся непосредственно к цивилизационным аспектам, в частности связанным с техническими и техногенными средами человека) — например, о сфере нравственности²⁷. «Соскрежем поверхностный слой, сотрем то, что приходит к

²⁶ По некоторым данным, в конце XX в. наблюдается даже определенное снижение уровня естественнонаучных и точных знаний у населения развитых стран (США, Швейцария) в сравнении с ситуацией первой половины века (Giroud 1991: 218).

²⁷ Сказанное входит, на первый взгляд, в противоречие с положениями, которые несомненно принадлежат к важным завоеваниям современной культурологии; их можно проиллюстрировать словами А. Я. Гуревича из его послесловия к русскому переводу монографии «Цивилизация средневекового Запада» Ж. Ле Гоффа: «Для того чтобы понять смысл содержащегося в историческом источнике высказывания, то есть правильно расшифровать послание его автора, нужно исходить не из идеи, будто люди всегда, на всем протяжении истории, мыслили и чувствовали одинаково, так же как чувствуем и мыслим мы сами, — наоборот, несравненно более продуктивной является гипотеза о том, что в историческом источнике залечатлено иное сознание, что перед нами — "Другой"» (Гуревич 1992: 354). Но тот же Ле Гофф выдвинул идею «долгого Средневековья», которое «начинается, по его мнению, в первые века христианского летоисчисления и длится вплоть до конца XVIII или даже начала XIX столетия» (там же: 366). Можно пойти еще дальше и говорить о реальности некоей «долгой Архаики», которая, возможно, охватывает всю историю человечества: есть ментальные и культурные доминанты, которые удерживаются, несмотря на радикальные сдвиги в типе ментальности и культуры. Мифологическое мировосприятие, можно думать, основная из таких доминант. Еще более радикальным было бы признать вслед за А. Бергсоном (1994), что мифотворческая функция возникла вместе с человеком и неотделима от него как выработанный эволюцией противовес по отношению к интеллекту, который ведет к ослаблению «приязанности к жизни» и усилению эгоизма.

нам с воспитанием всех времен: мы вновь обнаружим в наших глубинах первобытное человечество или нечто близкое» (Бергсон 1994: 136).

Аналогично степень использования дискурсивного мышления (напомним, что мы имеем в виду характеристики не столько самого процесса, сколько его результата) может весьма неравномерно распространяться в рамках данного социума. Психологи, культурологи зачастую идеализируют среднего современника, когда резко противопоставляют его мировосприятие и тип мышления средневековому или даже древнему человеку. В действительности же в пределах одного временного среза — относящегося, в частности, к нашему дню — можно обнаружить представителей разных типов мировосприятия, отвечающих и разным прошлым эпохам. Но и каждый конкретный человек не предстает гомогенным с этой точки зрения, а демонстрирует те или иные пропорции в использовании разных типов мышления, в опоре на разные способы мировосприятия.

Здесь можно провести аналогию с распространением инноваций в языке. Историков языка долго ставили в тупик ситуации, когда наблюдалось слишком много исключений в действии историко-фонологических закономерностей: в одних словах данная закономерность действовала, в других — в тех же условиях — она не проявлялась. В дальнейшем был обнаружен феномен так называемой лексической диффузии (Wang 1969), который заключается в следующем. Действие закономерностей диахронической фонологии сопряжено с независимой от них стратификацией словаря: существуют пласты лексики, которые по ряду причин (высокая частотность и др.) служат как бы опытным полигоном для становления инновативных черт, например возникновения новых фонем; наряду с ними выделяются основной массив словаря, в пределах которого инновации, сначала отработанные на восприимчивом к новому подсловаре, распространяются более или менее равномерно и одновременно, и консервативная часть словаря, запаздывающая с принятием инноваций, наиболее долго сохраняющая уходящие правила и закономерности. Те же самые принципы можно наблюдать на материале усвоения второго языка (см. об этом Касевич и др. 1990), а также распространения диалектных черт (Trudgill 1983).

Исторический процесс сдвигов в распределении «дифференциальных признаков» типа (склада) ментальности также носит,

по-видимому, не скачкообразный характер, а количественно-вероятностный, неравномерный по отношению к стратификации социума.

Говоря о специфике античного мышления, О. М. Фрейденберг, особенно много сделавшая для уяснения его мифологизирующей природы, пишет: «...античное понятие формально строится по семантике образа, и, если мы ее игнорируем, мы приписываем античности наше формально-логическое мышление» (Фрейденберг 1978: 178). Согласно Фрейденбергу, исторический переход от мифологического мышления к отвлеченному, абстрактному есть переход от оперирования образами к оперированию понятиями. Но здесь, думается, присутствует элемент идеализации «нашего формально-логического мышления». Если «наше» относится к исследователю-теоретику, то возражений в целом может и не быть, поскольку наука предполагает формально-логическую обработанность своих положений. Но если имеется в виду «человек с улицы» — а отчасти и исследователь, когда «в заботы мелочного света он малодушно погружен», — то вряд ли есть основания говорить о формальном, дискурсивном мышлении как преобладающем режиме интеллектуальной деятельности у человека нового и новейшего времени как такового.

Признание известной аморфности обыденного мышления, равно как и неизбежной его сопряженности с аффективно-волевой сферой (и прямой зависимости от последней), носит принципиальный характер. Без этого, в числе прочего, невозможен социальный прогноз: таковой всегда неэффективен, если он исходит из убеждения, что люди будут неукоснительно внимать логическим аргументам и сами строить свои действия в соответствии с формально-логическими схемами, выработанными самостоятельно или усвоенными.

В этой связи можно вспомнить полемику между П. Н. Ткачевым, в ряде отношений предтечей большевизма, и М. А. Бакуниным, который утверждал, что не наука поможет перестроить жизнь, а учет «народных инстинктов» и следование им. Возражая Бакунину, Ткачев писал: «В мысли нет ничего такого, чего бы не было в инстинкте (этот чисто сенсуалистский тезис, конечно, по меньшей мере крайне сомнителен. — В. К.). Вся разница состоит только в том, что последний бессознателен, безотчетен и потому не всегда логичен и последователен, — он действует ощупью, с завязанными глазами; первая

же отдает себе отчет в каждом своем шаге, она постоянно сама себя контролирует и проверяет, она ясно видит цель и идет к ней твердо и прямо, не отвлекаясь и не уклоняясь в сторону; говоря короче, один — неразумен, другая разумна; один — темен, сложен, неопределенен, другая — проста, ясна и определена. Первый относится ко второй, как эмбрион к развитому организму. Скажите же Бога ради, отчего же народные идеалы яснее должны отражаться в "мутной воде" инстинкта, чем в "полированном зеркале" мысли?» (Ткачев 1990: 183).

Несмотря на, возможно, внешнюю привлекательность суждений Ткачева, сегодня уже достаточно ясно, что общественная жизнь не может быть приведена к некоторому умозрительному идеалу, сколь угодно «научному» с некоторой абстрактной точки зрения, если при этом не учитываются реалии социальной психологии («народных инстинктов»). Именно такой учет и будет **подлинной наукой** (а не оторванным от действительности гиперсциентизмом, гиперлогизированием в истолковании общественных процессов — и опасным волюнтаризмом в социально-политической практике); так что спор Ткачева с Бакуниным в действительности должен решаться своего рода синтезом обеих точек зрения с уклоном, однако, в сторону позиции Бакунина.

Итак, в чем же различие между мифом как таковым, т. е. мифом в узком, собственном смысле слова, и несущим печать мифологизирования обыденным мышлением — «вместилищем» наивной картины мира?

Основное различие, конечно, в высоком иерархическом статусе мифа, в самой значимости и универсальности оппозиции «сакральное/мирское (профаническое)». Несмотря на обычную встроенность мифа в обыденное существование, его ингерентная «надобыденность» ощущается и переживается вполне отчетливо.

Миф и обыденное мышление по-разному соотносятся со сферами сверхсознательного—сознательного—подсознательного. Миф, по-видимому, создается за счет использования сверхсознания; поскольку миф не является порождением индивидуума, то возникает целесообразность введение наряду с понятием коллективного бессознательного также понятия коллективного сверхсознательного.

Миф обычно внутренне неоднороден. В нем есть некоторые высшие, трансцендентные истины, которые, как правило,

не поддаются вербальному выражению (см. об этом в ч. III). Поэтому в том, что касается трансцендентного, трансляция мифа во времени и пространстве также предполагает обращение к сверхсознанию, к мистическому переживанию. Высшие истины постигаются в процессе озарения, подготовленного специальной психофизиологической тренировкой и/или общением с наставником.

Но миф имеет и сюжетные, ритуальные, прескриптивные и другие аспекты, для освоения и усвоения которых требуются сознательные ментальные операции, индивидуальные и коллективные. Поскольку в итоге когнитивные, аксиологические, нравственные и регулятивные положения мифа должны войти «в плоть и кровь» его носителя, происходит их погружение из области сознательного в сферу подсознательного.

Здесь-то, в сущности, и происходит встреча и взаимодействие мифа с обыденным мышлением, не имеющим к собственно мифу, так сказать, прямого отношения. Иначе говоря, ментальные процессы, связанные с мифом, и процессы, реализующие обыденное мышление, имеют прямо противоположную направленность: первые «опускаются» из сверхсознания и сознания в подсознание, а вторые «поднимаются» — при необходимости — из подсознания в сознание.

Но общий идеал для тех и других — целостность и (субъективная) непротиворечивость, что достигается главным образом, как не раз уже отмечалось выше, оперированием прототипическими структурами, позволяющими избегать строгой дизъюнкции истинности/ложности.

Таковы, как представляется, основные характеристики мифа в его соотношении с обыденным мышлением. Выяснив их, мы тем самым установили и сущностные черты наивной картины мира. Для архаических сообществ мифологизация действительности абсолютно доминирует; поскольку миф трактуется как абсолютное и универсальное знание, ни одна сфера деятельности — охота или хозяйство и производство, быт и т. д. — не стоит вне мифа, последний пронизывает все отношения в обществе. Картина мира и миф в этой ситуации просто неразличимы, они стремятся к слиянию.

С относительной эмансипацией мышления от собственно мифа происходит и видоизменение структуры картины мира. Мирское в той или иной степени приобретает самостоятельность по отношению к сакральному, а человек — по отноше-

нию к высшим силам. При утверждении атеистического мировоззрения этот процесс доходит до отрицания высших сил (хотя последнее чаще всего выступает, скорее, внешним и занимает освободившийся пьедестал неким суррогатом), в результате картина мира приобретает более гомогенный характер, научный или квазинаучный. Но, коль скоро мышление массового типа не может не сохранять своих сущностных свойств, картина мира среднего представителя своего времени остается по основным своим параметрам в значительной степени мифологизирующей.

ЯЗЫКИ КУЛЬТУРЫ
ЯЗЫК КАК
ПЕРВИЧНЫЙ МИФ

Обрисую в общих чертах те соотношения, которые существуют, можно полагать, между такими глобальными категориями духовной культуры, как картина мира, миф и религия, язык, искусство, наука (с тем, чтобы в следующей части книги более специальным образом остановиться на соотношении картины мира и языка).

Сначала стоит, возможно, сказать несколько слов о том, почему к категориям культуры отнесен язык. Рядоположенность языка и искусства, науки, религии обычна не для всех культурологических и философских традиций в силу того, что язык воспринимается как нечто естественное, данное человеку (по крайней мере в качестве способности) от рождения, в то время как отличительным признаком культуры в противоположность «натуре» обычно выступает именно «сделанность», неприродное происхождение культурных явлений. Однако, с одной стороны, религия, искусство, наука тоже рассматриваются как способы символизации действительности; наиболее отчетливо эта мысль разработана, как известно, в философии символических форм Э. Кассирера, к положениям которой мы неоднократно обращались в предшествующем изложении. Другими словами, религия, искусство, наука выступают как своего рода разные **языки**. «И наука, и философия — описание действительности, т. е. язык, тут и там имеющий свой особый закал», — говорит П. А. Флоренский (Флоренский 1990а: 152). Любопытно, что язык как таковой Гердер называет «новым **искусственным** чувством духа» (цит. по: Cassirer 1970а; выделено нами. — В. К.).

С другой стороны, есть основания говорить о врожденной религиозности человека (Мень 1981; Hansen 1985; ср. также

Бергсон 1994)²⁸ Если это верно, то и с данной точки зрения мы можем усматривать общность между (здесь) религией — несомненно культурным феноменом — и языком, где в обоих случаях реализуется некий сплав врожденного и, стало быть, «естественного», с выработанным, «сделанным». Впрочем, таким же образом мы вправе говорить и о генетической предрасположенности человека как вида к порождению научных концепций, объясняющих мир, и произведений искусства.

В некоторых отношениях близкий подход представлен в современной аналитической философии, которая, беря на вооружение идеи позднего Л. Витгенштейна (Wittgenstein 1953) о «языковых играх», объявляет науку, религию, искусство разными и равноправными «языковыми играми», не только вполне суверенными, но и в сущности взаимонепроницаемыми (см. об этом, например: Кимелев 1989).

Все явления культуры, включая язык, объединяет то, что культурный акт есть *полагание смысла* (Великовский 1989). В культурном акте осуществляется конструирование новой реальности, обладающей ценностными свойствами. Особенностью таких реальностей выступает среди прочего их отношению к отрицанию. Согласно Г. Риккерту, различавшему бытийные и ценностные понятия, первые при отрицании переходят в свою противоположность, вторые же просто исчезают (см. об этом: Конев 1991: 22).

Указанное отношение к отрицанию роднит культурные акты с перформативными высказываниями в языке — такими высказываниями, само произнесение которых уже является действием, реализующим соответствующее содержание, ср. *Я открываю собрание*, где акт произнесения данного высказывания **и есть** открытие собрания. Подтверждение этому мы усматриваем в удачных, на наш взгляд, формулировках В. А. Конева: «Чистый культурный акт должен быть актом утверждения культуры... который своеобразно вбирает в себя как мысль, так и действие. Утверждение ведет к появлению того, что утверждается, того, кто утверждает, к становлению бытия, от-

²⁸ Еще более сильное утверждение делал, как известно, Тертуллиан, говоривший, что «душа человеческая есть по природе своей христианка» (с ним резко не соглашался В. В. Розанов: «Фраза Тертуллиана... — одна из самых ложных, ошибочных фраз... Напротив, "душа человеческая есть по природе язычица", которая воспитывается к христианству только через некий трудный подвиг, пройдя через "тесную дверь" бесчисленных отречений...» — Розанов 1990а: 392).

личного от бытия натурального, к реальности культуры. Поэтому исходным пунктом философского анализа культуры должно стать: 'Affirmo ergo est'» (Конев 1991: 20).

Из названных выше сфер культуры наиболее тесно и непосредственно, как представляется, связаны **язык и миф**. Вообще говоря, акцентирование этой связи не ново в литературе. Известно, что Ф. Шеллинг считал язык окаменевшим (засушенным, увядшим) мифом, в то время как другие авторы, в частности представители школы сравнительной мифологии, напротив, утверждали первичность языка и вторичность мифа. «Мифология... — это внутренняя необходимость языка, если мы признаем, что язык есть внешнее выражение мысли, — писал М. Мюллер, — она... темная тень, которую язык отбрасывает на мысль и которая никогда не исчезнет, куда речь и мысль не совпадут полностью, а этого никогда не произойдет. Мифология, в самом высоком смысле слова, есть влияние, которое язык оказывает на мышление во всех возможных сферах деятельности, связанных с культурой» (цит. по: Cassirer 1970b: 21). Э. Кассирер, рассматривая язык и миф в качестве рядоположенных символических форм, в то же время отмечал, что «миф и язык неразделимы и взаимообуславливают друг друга» (Cassirer 1970b: 40).

В то же время известно, что сколько-нибудь развитой мифологией обладают далеко не все народы, хотя языком обладают, естественно, все. Другая ситуация — отсутствие корреляции между изошренностью, сложностью мифологических систем и собственно языковой сложностью текста, который такого рода системы реализует. Как следует трактовать особый характер связи языка и мифа с учетом этих обстоятельств?

Кажется целесообразным различать **первичный и вторичный** мифы²⁹. Обратимся к очень конкретным и простым примерам, некоторые из которых уже приводились выше (и еще будут в разных контекстах фигурировать в последующем изложении). Факты разных культур, отраженные и в соответствующих языках, свидетельствуют, например, что для «наивного» сознания характерно известное отождествление понятий причины и цели (достаточно вспомнить употребление

²⁹ С терминологической точки зрения наше предложение, возможно, не оптимально, так как выражение «первичный миф» может вызвать ассоциации с понятием «основной миф», которым пользуются, вслед за Вяч. Всев. Ивановым и В. Н. Топоровым, многие авторы и которое относится к иному смысловому ряду.

служебного слова *for* в английском языке). С точки зрения логического подхода причина и цель, конечно, разные категории. Не предпринимая их специального анализа, укажем лишь, что цель проспективна, в то время как причина ретроспективна; целеполагание присуще активной деятельности живого существа, нормально — сознательной деятельности человека, в то время как причинность не связана с аналогичными ограничениями, и т. д. и т. п. Но именно эти черты — укрупнение категорий за счет упрощения или нейтрализации оппозиций, антропоморфизация — принадлежат, как мы видели, к мифообразующим началам. То же самое можно показать и с помощью другой иллюстрации — скажем, разных проявлений отождествления части и целого: от магических обрядов, когда замещением человека выступает его тень, одежда, волосы и т. д. и т. п., до конструкций наподобие англ. *This thing is 5 dollars*, т. е. 'является' пятью долларами, конечно, не вещь, а ее «часть» — цена, которая тем самым в известном смысле приравнивается вещи как таковой (ср. также: Мао 1987). Здесь мы опять-таки видим типичное проявление того, что принято относить к мифологическому мышлению.

Поскольку семантика языковых категорий, лексических и грамматических, отражает существенные черты мифологического мышления, мы и будем называть **первичным мифом** план содержания **языковой системы**, вне зависимости от того, известно ли что-либо об использовании данной языковой системы для порождения мифологических текстов. Тем самым мы фактически приравниваем понятия «(языковая) картина мира», «семантическая система языка» и «первичный миф».

В отличие от этого **вторичный миф** — это текст, обычно сюжетный, план содержания которого обладает релевантными признаками мифа, мифологического мышления.

При такой постановке вопроса становится ясным, что, с одной стороны, мышление разных этносов, народов сущностно единообразно, а с другой, в силу тех или иных культурно-исторических причин это мышление может в заметно разной степени проявлять себя в продуцировании особых текстов, более или менее эксплицитно формулирующих представления, лишь имплицитно и в виде некоторых базисных оппозиций присутствующих в языковой системе; нет необходимости напоминать, что сами эти представления при глубинном сходстве их типа могут чрезвычайно различаться от этноса к этносу.

Соотношение эксплицитности вторичного мифа и имплицитности первичного проявляется как раз в том, что элементы последнего — семантические фигуры (в смысле Л. Ельмслева), т. е. односторонние единицы плана содержания, не представленные «в наблюдении», в то время как элементы первого суть значимые, двусторонние компоненты текста.

Стоит заметить, что древнегреческое слово *μῦθος* означает прежде всего 'речь', 'слово', 'рассказ', 'повествование' — т. е. в сущности именно 'языковой материал', 'текст'. Последовательного различия между языком и (первичным) мифом, текстом и (вторичным) мифом, по-видимому не делалось³⁰.

Таким образом, с одной стороны, язык, миф (и религия), наука, искусство оказываются в своего рода отношении дополнительности. Ни один из этих культурных феноменов не может сам по себе обеспечить эффективное вписывание человека в мир, реализацию всех врожденных запросов и потребностей человека. Лишь романтический сциентизм, особенно характерный для эпохи Просвещения (но в немалой степени сохранившийся до сих пор) мог рассматривать науку как универсальное средство адаптации человека к миру, ответа на все проблемы человечества. Сегодня уже ясно, что сциентистский редукционизм, позитивизм и родственные им направления на самом деле сильно преувеличивают роль науки и научных текстов в жизни общества, реально тем самым **препятствуя** установлению равновесия человека с обществом, человека и общества со средой.

С другой стороны, роль языка и мифа существенно выделяются в ряду культурных феноменов. И дело даже не в том, что наука, художественная литература создают свои тексты, пользуясь исключительно или преимущественно тем же языком. Дело в том, что язык и (первичный) миф, «встроенный» в язык, составляют **необходимый минимум культуры**³¹, развитие которой есть развитие различных потенций, изначально заложенных в языке (и первичном мифе). В самом деле: религия и наука равным образом вырастают из мифа, а ис-

³⁰ Как известно, в русском языке развитие значений слов с аналогичной семантикой поделало сходный путь: *басня* произошла от *баять*, а *сказка* — слово очень позднего происхождения — от *сказать*, *сказывать*.

³¹ Можно было бы уточнить: духовной культуры; однако и творения материальной культуры появляются только в человеческом обществе, которое не формируется вне культуры духовной.

кусство, во всяком случае если не говорить об искусствах изобразительных, — из языка, поскольку слово уже есть образ³².

ЕЩЕ О «НИСПРОВЕРГАТЕЛЯХ»
МИФОЛОГИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ

Лишь несколько слов скажем дополнительно о возобновляющихся время от времени попытках оспорить реальность мифологического мышления как особого когнитивно-культурного феномена. Выше уже отчасти затрагивался этот вопрос в связи с полемикой вокруг концепций Леви-Брюля, категорией причинности и некоторыми другими проблемами. Оставляя в стороне эмоциональные высказывания, сводящиеся к тезису «этого не может быть!», упомянем лишь некоторые из фигурирующих в литературе возражений.

Одно из них заключается в том, что «создание мифологических повествований не является процессом мышления», поскольку, во-первых, «мифологические образы и представления не содержат никакой информации, могущей хотя бы в чем-то уменьшать неопределенность наших знаний об объектах, с которыми они связаны», а во-вторых, существенными для мифологических представлений являются не мыслительные, а аффективные и волевые феномены, бессознательное и т. п. (Жмудь 1988: 291, 297; см. также: Зайцев 1988). Пожалуй, наиболее странно первое из приведенных соображений. По-видимому автор смешивает **истинное** мышление, т. е. мышление, приводящее к некоторой объективной истине, и мышление вообще. Но тогда получается, что пока физики считали истинной теорию эфира или флогистона, получение соответствующей информации было процессом мышления, когда же обнаружилась ошибочность теорий, то и приведший к ним мыслительный процесс утратил право считаться таковым. Мифологические образы и представления как раз и имеют в числе важнейших своих функций «уменьшение неопределенности наших знаний»; пока не было, скажем, мифа о небесной корове, млеко которой орошает землю, в сознании человека соответ-

³² Как известно, на образной природе внутренней формы слова особенно настаивал А. А. Потебня (Потебня 1976). Но близкие к этому мысли еще раньше высказывал Ф. И. Буслаев (которого принято считать достаточно последовательным сторонником логицизма). Вот как описывал воззрения Буслаева на природу слова учившийся у него В. О. Ключевский: «Слово — не случайная комбинация звуков, не условный знак для выражения мысли, а творческое дело народного духа, плод его поэтического творчества. Это — художественный образ, в котором запечатлелось наблюдение народа над самим собой и над окружающим миром» (Ключевский 1990: 547).

ствующей культуры царя неопределенность о природе дождя — появление же мифа ее сняло. И совсем другое дело, что появилась **иллюзия** знания; ведь, как говорят только что приводившиеся примеры, иллюзорность знания — вполне обычная ситуация и в науке. Наконец, как уже упоминалось, мифологическое знание вообще, в принципе малочувствительно к логике, оно не является продуктом логического мышления.

Что касается существенности для мифологического мышления аффективных и волевых компонентов, сущностной связи с бессознательным (сверхсознательным), то любое мышление связано с аффективно-волевой мотивацией, сопровождается подсознательными процессами, хотя, конечно, удельный вес означенных сфер может быть разным.

Разумеется, мы вольны ограничить понятие мышления таким образом, чтобы под него подпадали исключительно дискурсивные процессы, протекающие по правилам формальной логики и приводящие, при адекватности исходных посылок, к объективной истине. Но есть опасения, что в этом случае «мыслящим» окажется лишь запрограммированный соответствующим образом компьютер, к человеку это понятие будет неприменимо...

Многие авторы утверждают также, что человек не может руководствоваться мифом: миф не может быть предметом веры, поскольку невозможно представить себе, чтобы человек верил в явно иррациональные построения (которые имеют статус чего-то, подобного сказке или занимательной беллетристике) и к тому же нетрудно найти свидетельства скептического отношения к мифу у представителей соответствующих сообществ (см., например, ЖМА, ч. 2)³³.

Здесь мы тоже видим смешение разных понятий и мотивов. Во-первых, само понятие веры предполагает «неподсудность» рациональным критериям (еще раз вспомним приписываемое Тертуллиану «верую, ибо абсурдно»). Отвергать с указанных позиций веру в миф — значит отвергать возможность веры как таковой, для чего нет каких бы то ни было оснований. Во-вторых, скептицизм, по-видимому, столь же присущ человеку, как и потребность в вере, их соотношение в разных

³³ Ср. также: «...Верили ли сами древние в действительную реальность рассказываемого, <...> [это] проблема из другого аспекта нашего восприятия мира и реальности, и очень условно на нее можно ответить: "кто верил, а кто и нет"...» (Афанасьева 1988: 30).

культурно-исторических ситуациях может быть различным. Поэтому наличие в обществе известного числа скептиков еще ничего не говорит о восприятии этим обществом тех или иных мифологических представлений и персонажей. Одновременно надо учитывать, что факты осмеяния последних, как уже говорилось в части I, реально могут указывать как раз на обратное — на страстно-заинтересованное отношение к предмету веры, когда аффективное отрицание служит в конечном счете утверждению.

Итак, мы безусловно соглашаемся с единством человеческого мышления во времени и пространстве и видим это единство прежде всего в том, что человеку **потенциально** доступны все виды «человеческого» (как ни тавтологично это звучит) мышления, познания и т. п.³⁴ (наличие круга здесь неизбежно, пока мы не сможем — если это возможно вообще — перечислить виды мышления или их точные признаки). И одно из проявлений этого единства — склонность к тому, что называют мифологическим мышлением и что опять-таки может характеризоваться разным удельным весом.

Возможно, не будет слишком смелой аналогия, которую сформулируем так: в целом для Вселенной, как известно, действительна тенденция к возрастанию энтропии и лишь локально существуют в той или иной степени структурированные миры; так же и для человека в целом проявляется, скорее, тенденция к слабо упорядоченному, даже хаотическому мышлению³⁵, в которое элемент порядка вносится прежде всего простейшими средствами, в частности реализующимися как миф.

Мы безусловно отдаем себе отчет в том, что, существенно расширяя понятие мифологичности и мифологического мышления, не локализуя миф в пределах архаических эпох и сообществ, мы рискуем получить возражение наподобие: «Если все — миф, то мифа как специфической категории не существует вообще»³⁶. Однако мы не восприняли бы такое возра-

³⁴ Аналогична ситуация с языком: для любого человека в принципе доступен (в качестве родного по крайней мере) любой из человеческих языков, выбор между которыми определяется лишь случайностями рождения, индивидуальной судьбы.

³⁵ Вспомним, что одно из первых требований буддизма к своему адепту — побороть «разбегание мыслей» (см. об этом в ч. I).

³⁶ В литературе можно встретить разные подходы к тому, насколько широким следует считать понятие мифа. Так, автор рецензии на коллективную монографию «Миф и философия» пишет: «В некоторых очерках само различие между мифом и философией ставится под вопрос. <...> В других миф становится почти синонимом культуры как таковой...» (Cabezón

жение как катастрофически-ниспровергающее. Нас интересует не номенклатура, классификация как таковая, а некоторые существенные **признаки**, которые и обсуждались выше. Их приложимость к соответствующим культурно-историческим категориям носит не абсолютный дизъюнктивный характер по типу «присутствует/отсутствует», а характер градуальный. Максимальная проявленность признаков дает миф и мифологическое мышление в узком смысле терминов, в чистом виде, в традиционном понимании, в то время как меньшая проявленность тех же признаков, вплоть до минимальной, характеризует обыденное мышление, в том числе и присущее современному человеку.

**БАЗИСНЫЕ КАТЕГОРИИ
КАРТИНЫ МИРА** В предшествовавших разделах настоящей части книги речь шла о самых общих чертах картины мира, которые мы обсуждали на, так сказать, достаточно высоком уровне абстракции; мы не занимались более частными вопросами устройства картины мира, тем более применительно к конкретным этнокультурным сообществам (описаний частных картин мира в последнее время появилось сравнительно много, см. Раевский 1985, Сагалаев, Октябрьская 1990, Цивьян 1990 и ряд других работ; их обзор и анализ не могут входить в наши задачи). Ниже мы попытаемся рассмотреть, кратко и эскизно, только некоторые из базисных представлений, формирующих обычно картину мира. Отбор этих представлений диктуется двумя обстоятельствами. Это и сама по себе, как сказано, их базисность, т. е. основополагающая роль для любой картины мира, и особый интерес с точки зрения соотношения с языковыми категориями, в частности категориями тех языков, которые обслуживают буддийскую культуру. Мы имеем в виду представления о пространстве и времени, категоризации и субъектно-объектных отношениях.

ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ Пространственные отношения неизменно выступают первичными, организующими в структуре картины мира. Наблюдается постоянное взаимопроникновение качественных категорий самого разного плана

1992: 470—471). И. Стренски же (Strenski 1987: 1—2), посвятивший свою монографию наиболее влиятельным мифологическим теориям XX в., высказывает внешне парадоксальное суждение о том, что миф — это всего лишь «конструкт», созданный «художниками и интеллектуалами», которому в реальной действительности не соответствует какой бы то ни было отдельной «вещи» (по поводу чего можно заметить, что любое научное понятие есть «конструкт»).

и категорий пространственных. Поскольку в мифологическом мировосприятии качественное всегда связано с противопоставлением сакрального мирскому, то сама выделенность объектов в пространстве (также и событий во времени) по признаку «сакральное/профаническое» способствует членению пространства (и времени). Сами же пространственные отношения оказываются теми «примитивами», к которым сводятся более сложные представления.

Так, даже наиболее абстрактные понятия, как лат. *contemplatio* 'размышление', '(умозрительное) созерцание', восходят к конкретно-пространственным, притом опять-таки рассматриваемым сквозь призму сакрального/мирского — в данном случае упомянутое слово возводится к обозначению *templum*'а, т. е. пространства для проведения ауспий (гадания по полетам вещей птиц)³⁷.

Говоря о пространстве в его восприятии человеком, следует различать по крайней мере те пространственные параметры, которые можно назвать **проксимальными** и **дистальными**³⁸. Обычно выделяемые оппозиции-примитивы «верх/низ», «левый/правый», «передний/задний» носят, вполне очевидно, пространственный характер, но это именно проксимальная пространственность: здесь мы имеем дело с тем пространством, которое непосредственно «прилегает» к человеку, к его телу. Разумеется, любое из этих измерений простирается от человека, центра субъективного пространства, потенциально до бесконечности, но первоначальный смысл оппозиции — в формировании координат относительно человеческого тела и структурирования тем самым некоторого «пространственного кокона», в котором себя ощущает человек (и ощущает, вероятно, в относительной безопасности).

³⁷ В свою очередь, слово *templum* имеет и очень конкретное, узкое значение: 'попечный брус', 'балка'.

³⁸ Различие проксимальных и дистальных стимулов известно в психологии. Под дистальным стимулом имеют в виду сам объект, отражаемый психикой в качестве соответствующего перцепта, а под проксимальным — тот агент, например свет, отражаемый воспринимаемым объектом, с которым (светом) непосредственно взаимодействует соответствующий орган чувств, в данном случае глаз. Организм подвергается проксимальной стимуляции, но перцепирующему субъекту «сквозь» нее репрезентируется дистальный стимул — вернее, объект с его параметрами, порождающий стимул (ср. концепцию Дж. Гибсона «экологического подхода» в восприятии, где именно противопоставление проксимальной и дистальной стимуляции положено в основу теории — Гибсон 1988).

Иное дело пространство, которое можно назвать дистальным. Центральность позиции человека как точки отсчета остается в силе и здесь, но для этого типа пространственных отношений существенна заполненность пространства **другими** объектами. Ведь пространства как такового — чего-то, что остается, когда удалены все объекты, — для архаического человека, о котором преимущественно сейчас идет речь, не существует (несколько подробнее об этом см. ниже). Поскольку другие объекты оцениваются прежде всего с точки зрения их дружелюбности/враждебности, то и оппозиция, важная для дистального пространства, — это «свой/чужой»; иначе говоря, если проксимальное пространство характеризуется применительно к самому человеку как определенным образом устроенному организму, то дистальное — применительно к человеку как социальному в широком смысле существу.

Выделение и отграничение «своего» пространства известно уже у животных, в том числе у низших. Такое структурирование пространства имеет вполне прозрачный приспособительный эффект; так, например, у лягушек «наличие охраняемой территории и взаимная агрессивность препятствуют скученности и обеспечивают... достаточно сытное существование» (Сергеев 1986: 26). У человека (как, впрочем, и стадных животных) два типа «своего» пространства: личное и общественное, т. е. принадлежащее человеку-индивидууму (дом, усадьба и т. п.) и всему сообществу, членом которого этот человек выступает (община, полис и т. п.).

Многократно описаны в связи с этим представления древних германцев, которые противопоставляли *митгард* — свою землю и *утгард* — чужую. Существенно, что деление не носило собственно территориального характера, а основывалось именно на оппозиции «свой/чужой». К утгарду относилось все, что не обнаруживало упорядоченности по принятым в данном сообществе установлениям, — от стран враждебных иноплеменников (где «все не так») до населенных мифическими чудовищами мрачных и ледяных пустынь. По существу митгард аналогичен Космосу античности, в котором царит порядок, а утгард — Хаосу, олицетворяющему опасно непредсказуемый беспорядок.

В понятии митгарда, что буквально означает 'срединное селение', проявляется и связь пространственных представлений с этно- и социоцентризмом: «свое» определяется в качестве

центра мироздания, обычно в обрамлении враждебного окружения. Как индивидуум всегда эгоцентричен уже тем, что моделирует действительность, отсчитывая от себя, так и данное человеческое сообщество социоцентрично, именно себя помещая в центр мира (ср. обозначение Китая китайцами как *Чжун-го* — 'Срединное государство' и ряд других примеров, включая и фактически центральное положение острова Джамбудипа, на котором расположена Индия, в индо-буддийской космологии).

«Свое» пространство, особенно для архаического восприятия, еще и сакрально чистое в противоположность «чужому» — сакрально нечистому. Древний Рим был окружен *померием* — «границей, неодолимой для враждебных, нечистых, извне подступающих сил, очерчивавшей территорию, в ней заключенную, как бы магическим кругом и делавшей ее священной» (Кнабе 1985: 110). Возвращаясь из чужеземных походов, древнеримские воины проходили через арки, первоначальное назначение которых состояло не в демонстрации триумфа по случаю победоносного завершения войны (более поздняя трактовка), — они служили очищению воинов.

На ареал собственного обитания (или ареал, который включается в сферу влияния, потенциального использования того или иного рода) распространяется идея избранничества. Эта идея усматривается не только на материале хрестоматийных примеров (древние иудеи, греки, римляне); в том или ином виде, в той или иной степени она обнаруживается у любого этноса на какой-то стадии его развития. Подобно тому, как индивидуум демонстрирует тенденцию даже свои недостатки представлять достоинствами, этнос или другой тип человеческого сообщества также склонен интерпретировать со знаком плюс едва ли не любые осознаваемые им собственные характеристики; например, каренские легенды объясняют отсутствие у народа письменности тем, что трудолюбивые карены не могли оторваться от работы на рисовых полях, когда их соседи отправлялись к божеству за получением писем. Идея избранничества (особенно в соединении с провиденциальным мессианизмом) — лишь крайняя форма естественного этно- и социоцентризма, упоминавшегося выше. Избранничество собственной земли — естественное производное от чувства избранничества обитающего на ней народа.

Только в философии стоиков и киников, в особенности — в Поздней Стое (Сенека) и в христианстве подготавливается становление типа ментальности, для которого «своим» пространством может быть весь мир и который прокламирует общность всех людей (на основе либо платонизма, согласно которому полис есть отражение «Вселенского Града», либо христианского учения о единении в Боге и одном для всех Царствии Небесном). «Свое» пространство раздвигается до пределов Космоса. Как мы видели, в адвайта-веданте единственно реально существующим принимался Брахман — т. е. и здесь имело место предельно широкое понимание «своего» пространства. Равным образом, хотя и с некоторыми отличиями, в буддизме «своим» пространством, по-видимому, выступают все миры благоприятных перерождений.

Иными словами, восприятие пространства в картине мира никогда не ограничено утилитарно-прагматическими аспектами, но всегда трактуется в системе мировоззренческих оппозиций, релевантных для данного культурно-исторического общества.

В сколько-нибудь разработанных картинах мира, основанных на мифологическом, религиозном мышлении, обычно присутствуют и представления о пространствах, которые можно назвать супердистальными, — о рае и аде (или аналогичных им «ареалах»). Но мы не будем заниматься этой проблемой (как, кстати, и различными вариациями на тему «конструкций», придающих устойчивость Земле, — четыре слона, киты, черепахи, вебрь и т. д. и т. п.); краткое описание индуистско-буддийских представлений о системе райских и адских обителей было дано в части I. Для нас сейчас важнее всего то, что архаическое, мифологическое мышление не знает **бескачественного** пространства или, вернее, пространства однородного и изотропного, т. е. сохраняющего свои свойства повсеместно. Архаическое пространство носит ярко выраженный аксиологический, оценочный характер; пространство таково, какова его роль, его функция в жизнедеятельности соответствующего сообщества. Поэтому для данного типа ментальности нет единого пространства, а есть множество пространств, которые могут складываться в достаточно сложную мозаику и совсем не обязательно образуют некоторый непрерывный континуум. Мифологическое пространство прерывно и анизотропно.

Можно также заметить, что представления о пространстве, которые здесь рассматриваются, не укладываются в рамки разграничения субстанциональных (Ньютон и др.) и реляционных (Лейбниц и др.) концепций пространства (также и времени, см. ниже). С одной стороны, мифологическая, архаическая трактовка не полагает пространство в качестве самостоятельной сущности, по отношению к которой материальные объекты лишь своего рода ее заполнители. С другой стороны, если существо реляционной концепции заключается в том, что пространство есть не что иное, как особого рода отношение между объектами, которое исчезает с исчезновением последних, то для мифологического сознания это не так: как уже говорилось, в этом случае специфические черты того или иного конкретного пространства определяются отношениями не между объектами, а (оценочным) отношением к пространству **субъекта**, обычно коллективного. Иначе говоря, мифологическое пространство **субъектно-реляционно**, а не объектно-реляционно.

Судя по многим данным, по крайней мере существенные следы архаического, мифологизирующего восприятия пространства можно усмотреть и в обыденном мышлении человека нового и новейшего времени (см., например, ряд работ Г. Д. Гачева — Гачев 1987 и др., размышления Д. С. Лихачева о роли ландшафта в формировании русского национального характера — Лихачев 1990 и др.). Оставим в стороне намечающуюся переключку между архаическими пространственными представлениями и суперсовременными физическими теориями о системах пространств с разной метрикой и т. п.

Следует сказать несколько слов и об ориентации в пространстве. Выше уже шла речь о человеке и «его» земле как точке отсчета в пространственных отношениях. Обычная ориентация по сторонам света может быть более/менее сложной: с учетом промежуточных осей (северо-запад и т. д.) или без них, а также с добавлением нулевой координаты, как в индубуддийской космологии, или без такого добавления. Другой источник усложнения ориентации — это использование ориентиров и направлений, не связанных прямо со сторонами света. Так, у древних египтян основная пространственная ось задавалась направлением течения Нила, источника жизни в стране; поэтому, скажем, Евфрат, текущий в противополож-

ном направлении — с севера на юг, древний египтянин называл «перевернутой водой» (Франкфорт и др. 1984: 50).

Пространственный ориентир может задаваться и сохранявшимся в коллективной народной памяти направлением исторической миграции. Например, протобирманские племена двигались к территории нынешнего проживания, вероятно, из района сегодняшней провинции Ганьсу в Китае, поэтому в бирманском языке слова со значением '(в)перед' и 'восток', '(на)зад' и 'запад' совпадают. Здесь оппозиция «передний/задний» наиболее очевидным образом из разряда проксимальной переходит в категорию дистальных, организуя все глобальное пространство.

Во многом сходна, хотя и значительно более сложна, ситуация с представлениями о **времени**. Если категория пространства возникает в результате отвлечения от свойств предметов как объемных тел, то время входит в ментальный тезаурус человека в силу отвлечения от процессов, движения. Движение здесь нужно понимать в широком смысле: не только перемещение предметов, которое, как всякие изменения, не может не совершаться во времени, но и «смена декораций» на той сцене, где протекает жизнедеятельность человека, — прежде всего это циклические природные изменения в пределах того, что человек обозначает как сутки, месяц, год и т. п.

Изменения, протекающие во времени, предполагают отношение порядка: до/вместе с (как нулевая отметка)/после. Но отношение порядка по вполне понятным причинам легче наблюдать на материале пространства, нежели времени. Нетрудно обозреть упорядоченное по некоторому признаку множество предметов в пространстве (например, вьючных животных в караване, вереницу гусей или муравьев), но невозможно наблюдать разновременные события, которые упорядочены во времени. Человек наблюдает настоящее — он **всегда** находится в настоящем; даже прошлое есть в каком-то смысле элемент настоящего, поскольку настоящее является непосредственным результатом прошлого, а будущее становится воспринимаемым, когда оно реализуется как настоящее (уходя тут же в прошлое). Такая «всевременность» настоящего оборачивается **безвременностью**, так что «время нередко не осознается необходимым условием всего, что есть в мире...» (Флоренский 1988: 108).

Существенно и то, что как не бывает — для мифологического (и обыденного) сознания — бескачественного пространства, точно так же не бывает и бескачественного времени. Любопытны рассуждения П. Флоренского, построенные на материале изменения во времени такого живого существа, как бабочка: «Грена и гусеница, и куколка, и, наконец, порхающая бабочка — это не четыре различных образа, а **один** образ, с весьма причудливыми линиями времени. <...> Но... при всей неделимости целостного четырехмерного образа, стадия лепидантеры воспринимается нами как акте всего образа и символически представляет за весь образ» (Флоренский 1988: 107). Иначе говоря, для человеческого восприятия разные этапы развития во времени, в данном случае живого существа, качественно неравноценны, один период времени принципиально не равен другому, поскольку не равны отвечающие им объекты. Но то же самое действительно для восприятия любых временных отрезков. Временной отрезок есть прежде всего то, что значит для индивидуума (или коллектива, сообщества) занимающее этот отрезок событие, а не безразличный к своему наполнению «контейнер». Человек воспринимает события, ситуации, их изменения с соответствующими результатами как таковые, абстрагирование же времени как особого вектора ситуации сопряжено со значительными трудностями. Время, таким образом, трактуется точно так же, как и пространство: реляционно, но не объектно-, а субъектно-реляционно. Как и пространство, время при этом может рисоваться как мозаика разнокачественных кадров, которые не обязательно образуют континуум.

Подобно пространству, мифологическое время анизотропно. Это, однако, уживается с представлением о сакральном времени, которое есть вневременность и единственно обладает подлинностью (ср. ниже).

Существенный параллелизм восприятия пространства и времени выражается в конечном итоге в тенденции к неотделимости времени от пространства: временные отношения трактуются как разновидность пространственных. Имеет место так называемая специализация времени. Вместо пространства и времени в картине мира обнаруживается категория «пространство-время», или хронотоп (М. М. Бахтин). «"Пространственное" понимание времени нашло свое выражение в древних пластах многих языков, и большинство временных понятий пер-

воначально были пространственными» (Гуревич 1984: 110). Лишь с конца XIII в. у городского западноевропейца начинают преобладать представления о времени однонаправленном и уже лишенном специализации (Гуревич 1985: 162—166).

Можно ли, исходя из сказанного, утверждать, что архаическое сознание во всех своих разновидностях не видит в мире (или в себе самом) ничего такого, что формировало бы макроструктуру материального, предметного мира и при этом не сводилось бы к пространственным отношениям? В типичном случае это, по-видимому, не так. Представления о собственно временных отношениях все же присущи многим архаическим сообществам, если не большинству из них. Но они достаточно специфичны: время здесь трактуется не как абстракция от порядка ситуаций, а как **ритмическая упорядоченность** бытия. Выше уже говорилось, что один из главных внешних источников идеи времени — это такие природные изменения, которые повторяются, воспроизводятся, т. е. представляют собой ритмизованные последовательности явлений. Ритмически упорядочена и жизнедеятельность живых существ, их двигательная активность.

Чрезвычайно важно, что ритмичность природных процессов обладает для человека очень высокой приспособительной ценностью, поскольку она облегчает прогноз событий, а способность прогнозировать — главная функция психики. «Самой элементарной основой такого прогноза является периодичность процессов во внешней среде» (Смирнов 1985: 163). Поэтому собственно время (в отличие от пространства-времени) архаического мировосприятия — а во многом, пережиточно, и обыденного современного — это не столько время, сколько **ритм**.

Коль скоро суть ритма — это периодичность, воспроизведение некоторых структур, признаков, явлений, во многих традициях время понимается как цикличность. Как «круг без начала и конца» трактует время в буддизме его исследователь Такакусу (Takakusu 1947: 31; подробнее см. в ч. I). П. А. Флоренский противопоставляет «славянское» время «германскому» как представление о вращении (коловращении) — идее протяженности (Флоренский 1990б). Однако это различие, вероятно, преувеличено, во всяком случае если учесть, что в др.-в.-нем. *tīd* со значением 'время' обозначает также 'прилив' и 'отлив', ср. совр. англ. *tide* (Гуревич 1984).

Ритмичность и цикличность, конечно, не одно и то же. Ритмическую упорядоченность может демонстрировать и линейная цепь событий и т. п. Но общность заключается, во-первых, в том, что каждые два (функционально) тождественных события образуют качественный цикл, а, во-вторых, потенциальная бесконечность воспроизводимости родственна кругу, который также не имеет ни конца, ни начала.

Полагание времени как циклического движения практически снимает вопрос о его направлении. Пространство-время вообще неподвижно; так, для древнего грека гомеровских времен настоящее, прошедшее и будущее рядоположены. И это вполне понятно. Смерть, например, — это перемещение, когда человек просто переходит в другой мир, который сосуществует с данным. Время-ритм — уже движение, но вектор его, вообще говоря, безразличен, потому что при движении по кругу о начале можно говорить лишь с известной долей условности.

По мнению Ю. С. Степанова, «греки архаической поры представляли себе... время текущим "сзади", из-за нашей спины, через нас и как бы над нашей головой, "вперед" — от наших глаз в бесконечность. Это представление хорошо (во всяком случае, лучше, чем наше) соответствует убеждению, что "неизвестным" является как раз будущее, а "известным" прошлое. Следовательно, именно будущее должно располагаться за нашей спиной, там, где у нас нет глаз и куда не проникает наш взор. Напротив, прошлое — целиком перед нашими глазами, и оно постоянно удаляется от нас в направлении нашего взгляда, мало-помалу переставая быть видимым и теряясь вдали» (Степанов 1989: 21). Довольно близко к этому обрисовывает временные представления вавилонян И. С. Клочков: «...Шумер или вавилонянин, глядя вперед, видел прошлое; будущее лежало у него за спиной» (Клочков 1983: 28)³⁹. Но, возможно, «будущее за спиной» — это именно ситуация, которая **уже** была и **еще** будет в силу ритмической упорядоченности бытия. Аналогично и «прошлое перед глазами» можно понимать

³⁹ «Обращенность к прошлому свойственна культурам древности и средневековья. Психологический поворот "лицом к будущему" начался, очевидно, в середине I тысячелетия до н. э. под влиянием мессианских учений и эсхатологических ожиданий, благодаря которым и высшая значимость, и главное внимание людей были перенесены с прошлого на будущее. Завершился же он лишь в новое время» (Клочков 1983: 29).

как воспроизведение уже бывшего⁴⁰. Вопрос о линейной упорядоченности прошлого и будущего в этом случае примерно аналогичен проблеме курицы и яйца.

Соотношение времени и человека может осознаваться по-разному и вот в каком плане: время может восприниматься как неподвижное, подобно пространству, а человек — как перемещающийся в его пределах; в то же время с точки зрения времени-ритма человек неподвижен, а мир вращается вокруг него, подобно сценическому кругу, через определенные интервалы возвращая в поле зрения те же «декорации». Тем самым неподвижность и движение оказываются совмещенными и сосуществующими.

Вместе с тем, такие традиции, как античная (впрочем, несколько по-иному и ветхозаветная), знают и представление о периоде «до» времени — периоде Хаоса, которому еще не пришел на смену Космос. Здесь — истоки сразу двух важных идей: идеи начала (начала порядка в мироустройстве) и идеи золотого века после устроения мира, когда мироздание, жизнь — еще «новые» и совершенные, как совершенными бывают только что сработанные мастером предметы. Отсюда и консерватизм, охранительность, обращенность в прошлое как идеал.

Отсюда же в собственно мифологическом мышлении противопоставление обычного, или исторического, времени и времени мифологического. Последнее, перефразируя Бердяева, это то, «что замыслил Творец о времени и мире». Это идеальное неподвижное время или, точнее, идеальное положение вещей, действительное от начала времен. «Неподвижность» здесь качественная и определяется именно совершенством, идеальностью ставшего.

Мифологическое время не допускает поэтому вмешательства человека. Для него оказывается релевантной оппозиция «сырое/вареное», или «натура/культура». В Древнем Риме существовали *feri* — «дни обязательного досуга, посвященные богам. В эти дни подвергались табу все виды деятельности, свя-

⁴⁰ Правда, по мнению Ключкова, «отличительной чертой вавилонского представления о времени является **линейность**, под которой здесь понимается отсутствие ярко выраженного циклизма. Идея циклизма, прежде всего как идея вечного круговорота творения — существования — гибели мира, по-видимому, была чужда вавилонянам, во всяком случае, обнаружить какие-либо точно очерченные циклы, что-либо вроде индийских юг, пока не удастся» (Ключков 1983: 21). Однако помимо таких макроциклов, как возникновение и гибель мира, универсально существуют, как говорилось, гораздо более близкие и понятные циклические явления, как смена дня и ночи, сезонов, убывания и прибывания Луны и т. п.

занные с цивилизацией, т. е. возникшие, порожденные движением времени» (Кнабе 1985: 135). Праздники — вообще обычно точки пересечения мифологического и исторического времени. И объясняется это именно тем, что мифологическое время находится в прошлом, которое сосуществует с настоящим, к нему, мифологическому времени, можно приобщиться путем некоторого ритуального действия — либо, напротив, бездействия (ср. и этимологию рус. *праздник* — от *праздный*, т. е. не занятый деятельностью, — вероятно, также с целью возврата в еще не «испорченное» человеком мифологическое время). Мы лишний раз видим на данном примере сакральность и высшую иерархическую ступень собственно мифа, который противопоставляется своей вечностью и непрерывностью профаническому «интермиттентному» бытию с возможностью, однако, — и необходимостью — равнения второго на первый как непреходящий образец.

Сама идея начала одновременно создавала предпосылки для другого — линейного — понимания времени. В Древнем Риме, с одной стороны, древнейшее исконное божество — двуликий Янус, который «круговращением всего мира» заведует (Кнабе 1985: 141). С другой стороны, один из народных трибунов уже в 442 г. до н. э. ратует за нововведения, аргументируя это тем, что «у нового народа много чего никогда не бывало ранее» (Кнабе 1985: 152), в чем усматривается отход от консерватизма и тенденция к позитивной трактовке развития, прогресса — а, стало быть, поступательного движения вперед, во времени (заметим, для этого оказалось важным, что римляне — в отличие от иудеев, греков, индийцев или китайцев — осознавали себя новым народом).

Мы уже не раз говорили, вслед за О. М. Фрейденберг, о конкретно-образной почве мифологического мышления, и в этой связи полезно обратиться к образу потока. Поток (река) совмещает ритмичность, цикличность, выражающуюся в следовании волн одной за другой, и поступательное движение вперед, воплощающееся в течении. Оба эти мотива хорошо видны в строках Овидия (цит. по: Кнабе 1985: 156, в пер. В. Шервинского):

Время само утекает всегда в постоянном движеньи,
Уподобляясь реке; ни реке, ни летучему часу
Остановиться нельзя. Как волна на волну набегаёт,
Гонит волну пред собой, нагоняема сзади волною, —
Так же бегут и часы, вослед возникая друг другу,

Новые вечно, затем что бывшее раньше пропало,
 Сузгего не было, — все обновляются вечно мгновенья.

Оба представления — о цикличности и линейной поступательности — сосуществуют (и по крайней мере часть метаморфоз из того же Овидия — это возвратное движение, вплоть до достижения довременного Хаоса, ср. Кнабе 1985). Образ потока-Хроноса, в который погружены люди (уже не неподвижные, но и не движущиеся активно), предшествует возникновению более отвлеченных концепций однонаправленного объективного времени, которые, однако, никогда до конца не вытесняют восприятия времени как ритма и круга (равно и времени как пространства). А в некоторые (даже многие) культурные традиции идея однонаправленного времени, вероятно, лишь привносится извне.

Когда данная культура разграничивает настоящее, прошедшее и будущее, она, помимо разной их трактовки, может акцентировать разные фазы временного континуума. Так, Э. Кассирер вслед за Г. Когеном полагает, что в книгах пророков Ветхого Завета доминирование идеи грядущего Мессии приводит к тому, что прошлое и настоящее рассматриваются лишь как подготовка к будущему. Будущее становится как бы единственным временем — во всяком случае, единственным культурно значимым временем. Даже Бог пророков — не столько Создатель, стоящий у начала, истоков мира, сколько Судия, приходящий «в конце» этого мира. Сходна в этом отношении и позиция зороастризма: в основе этой религии лежит ожидание **грядущей** победы Добра над Злом, Ормуза над Ахриманом (Cassirer 1970b: 120—121).

В отличие от этого, индийские, в особенности буддийские, традиции нацелены не столько на ожидание конца света (с положительным или отрицательным знаком) — тем более, что разрушение и уничтожение миров для этой традиции носит вполне рутинный характер, — сколько на достижение такого состояния, когда нет ни начала, ни конца, когда время уничтожается (см. об этом в ч. I).

В даосизме, как отмечает тот же Кассирер, находим еще одну разновидность трактовки времени. «Если для доктрины Будды истинная цель состоит в *освобождении* от жизни, то для даосского мистицизма типично стремление к *продлению* жизни и обещание такового» (Cassirer 1970b: 124). Сходные с буддиз-

мом способы — надеяние, самоуглубление, медитация — в даосизме направлены на решение иных сотериологических задач — сохранения **настоящего**, вне которого в сущности ничего нет⁴¹.

Мы оставляем в стороне вопрос о времени в древнегреческой традиции, в особенности у Парменида и Платона, где также делается — по-разному — акцент на настоящем, но где настоящее-вечное (у Платона) есть идея-прототип, проекция которой на этот мир дает то, что называют временем.

Естественно, во всех культурах, оперирующих понятием «золотой век», приуроченного к «началу времен», особый престиж приобретает прошлое (см. об этом выше). Возможны и мозаичные сочетания разных временных мотивов в пределах одной культуры.

КАТЕГОРИЗАЦИЯ ОБЪЕКТОВ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ По неоднократно цитированному удачному выражению У. Р. Эшби, наука есть «ограничение разнообразия», поскольку она занята поиском общего и закономерного, где на поверхности — отдельное и случайное. Однако в выполнении этих задач наука лишь осуществляет более строгими методами то, чем занят любой человек и даже более того — любое живое существо в процессе адаптации к действительности. Для того, чтобы ориентироваться в среде обитания, жизненно необходимо как-то группировать объекты и явления, ибо невозможна какая бы то ни было разумная (и эффективная) стратегия поведения, если она строится заново для каждого индивидуального объекта, явления. Память, даже примитивная, хранит образы, схемы, фреймы, прототипы, сценарии и т. п., относящиеся прежде всего к **классам** объектов и ситуаций, и опыт, руководящий деятельностью, тем самым предполагает классификацию, категоризацию действительности.

Мы уже говорили в предыдущих разделах этой части книги о прототипах, на которых базируется обыденная категори-

⁴¹ Любопытно соотнести эти представления с таким, например, высказыванием М. Мерло-Понти: «Не существует сначала одно настоящее, потом другое, следующее в бытии за первым. Неверно полагать даже, что за одним настоящим с перспективами прошлого и будущего следует другое настоящее, где эти перспективы переиначиваются, так что необходимым постоянный наблюдатель, производящий синтез последовательных перспектив. Существует единое время, которое само себя утверждает, которое ничего не может привести к существованию, не обосновав уже как настоящее и как наступающее прошлое, и которое устанавливается единым импульсом» (Мерло-Понти 1991: 287).

зация опыта, — о том, что она в типичном случае мало похожа на формально-логическую классификацию, принятую в науке.

В описательных науках классификация чаще всего сводится к получению матриц типа «объекты (свойства) — свойства (объекты)». При наличии матрицы каждой конфигурации свойств ставится в соответствие объект и, наоборот, каждому объекту — определенная конфигурация свойств. В целом тот же подход, в различных его модификациях, принят и в теориях распознавания образов, где задача также понимается как установление свойств эмпирического объекта, так называемых косвенных свойств, и на основании этого определение его прямых свойств, соответствующих положению в заданной классификации.

Мы не будем обсуждать ни теорий классификации (Воронин 1985), ни роль классификации в распознавании образов. Для нас важнее нестрогость, размытость «естественных классов», которыми оперирует человек, их тесная связь с эталонами-прототипами (см. об этом с. 89—90), а также зависимость типа классификации от типа культуры.

В основе выделения «естественных классов» и соответственно формирования прототипов лежат критерии и признаки **функционального** и адаптивного характера. В один класс попадают те объекты, которые применительно к каким-то задачам человека играют сходную роль или вызывают сходную реакцию (в том числе эмоциональную или эстетическую). Хрестоматийный пример: в ботанике нет понятия «сорняк», этот класс объединяет самые разные растения. Основания же для включения в один и тот же класс — одинаковая роль: все сорняки — дикорастущие растения, которые произрастают вместе с культурными и тем или иным образом служат помехой нормальному развитию последних.

То же самое легко видеть и на материале практически любых других объектов. Так, «при сравнении ножа и вилки мы не прибегаем к выделению черенка как сходной их части, а черпака и лезвия — как различных: мы исходим из того, что ложкой едят, а ножом — режут» (Фрумкина и др. 1991: 143).

При классификации, категоризации, как и в любой ментальной (и иной) деятельности человека, последний неизменно оказывается «мерой всех вещей». Прагматический эгоцентризм структурирует действительность таким образом, чтобы она

оптимально выстраивалась в когнитивном поле человека, была максимально удобной для использования.

СУБЪЕКТНО-ОБЪЕКТНЫЕ ОТНОШЕНИЯ Прежде всего следует оговорить, что составной термин, образующий название раздела, по сути дела омонимичен аналогичному термину, принятому в лингвистике. Как нам уже приходилось писать (Касевич 1988, 1992), в лингвистике термин «субъектно-объектные отношения» вообще не отвечает той реальной предметной области, для номинирования которой он создан: если понимать его как обозначение отношения между субъектом и объектом (что кажется естественным), то такое отношение на самом деле есть не что иное, как **предикат**. Но традиционно изучаемые в лингвистике разновидности субъектно-объектных отношений — это отнюдь не типы предикатов (подробнее см. об этом в ч. III).

В логике, как известно, о субъектно-объектных отношениях говорить не принято. Более того, логика, вообще говоря, не занимается категорией объекта (если не считать вопроса об объекте логических утверждений — пропозиций с точки зрения модальности *de dicto* или терминированных реальных «вещах» с точки зрения модальности *de re* — см. Целищев 1978); в логике в любом случае субъект противопоставляется не объекту, а предикату (если это аристотелевская логика, которая и выработала соответствующие понятия).

Субъект и объект — категории философского плана. Субъект — человек, объект — мир. Отношение между ними онтологически заключается во взаимодействии (субъект воздействует на мир, а мир воздействует на человека), а гносеологически — в познании (субъект познает мир).

Разумеется, в наши намерения никак не может входить исследование всей этой проблематики, которая занимала философию от древности до наших дней. Наши цели несравненно скромнее: подготовить почву для осмысленного анализа тех проблем, которые чрезвычайно существенны для лингвистики, но с необходимостью требуют определенного философского фона, определенной философской пропедевтики.

Из того, о чем уже говорилось выше, явствует, что представление о субъекте отнюдь не появляется автоматически вместе с появлением человека. «Субъект/объект» — это бинарная оппозиция, а в бинарных оппозициях ни один из членов не существует без другого, своего противочлена. Следовательно,

субъект и объект должны возникать одновременно в силу раздвоения единого.

Мы оставляем здесь в стороне целый ряд важных проблем, связанных как с самой оппозицией «субъект/объект», так и с характеристиками ее членов, в особенности в процессе становления оппозиции. Обрисуем все же в нескольких словах то, что остается «за кадром» нашего изложения.

Одна из таких особых проблем, предполагающих специальное рассмотрение, — это возможность множественности объектов «вместо» глобального объекта «мир»: субъект Я может противопоставляться не только объекту Это, но также объектам Ты (ср. особенно: Бубер 1993; об этом все же будет сказано чуть подробнее ниже) и Он. Есть разные точки зрения на очередность, системность появления этих противопоставлений, но мы не будем их обсуждать.

Еще одна проблема — соотношение понятия Я с представлением о душе. По-видимому, последнее старше, появляется раньше, когда душа человека выступает частным случаем по отношению к некоей категории, подчас субстанционального характера, которая определяет качественное своеобразие всего, что существует в мире (отсюда — «душа дерева», «душа камня» и т. п.).

Чрезвычайно важна связь понятия субъекта с **деятельностью** человека. По словам Кассирера, «первая энергия, посредством которой человек полагает себя в качестве независимого существа, противопоставленного вещам, — это энергия желания» (Cassirer 1970b: 157). Но, как говорится, одного желания недостаточно. Для его осуществления человек вступает во взаимодействие с окружающим миром. При этом вырабатываемые им представления — в том числе и представление о Я — служат своего рода орудиями, обеспечивающими успех деятельности.

Занимаясь категорией субъектности, уместно обратиться к творчеству философа, который придавал исключительное значение именно понятию субъекта, — И. Г. Фихте. Фихте, правда, говорит более о Я, эго, понятии *сам* (selbst), но, как мы отчасти уже видели, фактически здесь нет различия, поскольку субъект есть *он* или *ты* лишь для стороннего наблюдателя, для каждого индивидуума я и есть субъект.

Для Фихте Я есть первичная реальность. "*Полагать самого себя и быть* — утверждения, применительно к Я совер-

шенно одинаковые. <...> Далее, полагающее себя само Я и сущее Я совершенно равны друг другу, суть одно и то же», — говорит Фихте (Фихте 1993а: 81). Он идет дальше Декарта со знаменитым *Cogito ergo sum* последнего, утверждая, что самосознание (самоосознание) является высшей абсолютной истиной, данной человеку в интуиции. По словам Дж. Табера, «Фихте утверждает, что самосознание — это принцип истины, более высокий, нежели логическая или математическая истина.... логическая истина, такая, как закон тождества $A=A$, является всего лишь формальной. Она ничего не говорит нам о реальной сущности, но только лишь о том, что должно быть истинным по отношению к чему-либо, *если* оно реально. Но акт самосознания, который он формально выражает в пропозиции $y=y$, или *я есть я*, является обоснованием как чисто формально — субъект и объект в акте саморефлексии идентичны, — так и эмпирически, поскольку конституирует ту самую вещь (меня самого), относительно которой он имеет место, и тем самым гарантирует ее существование» (Taber 1983: 74).

Далее, по Фихте, Я должно утвердить себя, но это невозможно, ибо, кроме Я, ничего нет (ведь субъект и объект здесь идентичны). На этой стадии и происходит **раздвоение единого**: Я порождает не-Я, как бы отторгая нечто от себя же, и только тогда приобретает полную определенность.

Следующий акт — продолжение процесса порождения, когда Я, не удовлетворяясь аморфным состоянием не-Я, членит это последнее. Соответственно создается сфера, где объекты, составляющие не-Я, отделены один от другого, т. е. возникает пространство, а также сфера упорядоченности впечатлений от объектов — т. е. время (Фихте 1993а).

Схема Фихте, кратко и огрубленно изложенная здесь, очень напоминает описание акта Творения, где вместо Творца выступает Абсолютное Эго. Но дело не в этом. Вне зависимости от веры в Творение следует согласиться с тем, что хотя бы онтогенетически каждый человек творит собственную картину мира с представлениями об объектах, пространстве, времени, причинности и т. д. и в этом смысле — творит мир. Доля врожденного в этих представлениях, вообще говоря, не может считаться вполне ясной (по Канту, как известно, пространство, время, причинность — априорные категории). Но является ли врожденной интуиция относительно Я, на непреложности чего, в сущности, строит свою концепцию Фихте?

(Для Декарта, надо заметить, этот вопрос не столь важен, ибо он не занимается происхождением пропозиции «я мыслю».)

На генетическую предрасположенность/непредрасположенность к самосознанию указывают некоторые экспериментальные данные. В литературе сообщается об опытах с обезьянами, которым демонстрировали их отражение в зеркале, после чего под наркозом наносили на лоб пятно яркой краской и затем вновь ставили перед испытываемыми зеркало. Было обнаружено, что низшие обезьяны не реагировали на изменения в своей внешности, в то время как высшие приматы в данной ситуации проявляли беспокойство и пытались стереть со лба краску. Экспериментаторы на основании полученных результатов сделали вывод, что у высших приматов наличествует способность к самоотождествлению, отсутствующая у низших обезьян, т. е. отмечаются определенные начатки самосознания (см. об этом: Кликс 1985).

Иначе говоря, интуиция о Я действительно, скорее всего, обладает генетической основой. Но из этого еще не следует, что генетическая основа является не только необходимым, но и достаточным условием для формирования соответствующих представлений. Так, способность к овладению языком тоже выступает врожденной, она генетически запрограммирована, однако для овладения языком ребенку мало его генетических задатков — требуется еще и говорящее окружение.

Здесь мы и подходим к самому важному, как представляется, пункту. Субъект есть категория **культурно-историческая**. Не будем приводить в подтверждение этой точки зрения известные высказывания самых разных авторов, от античных до Маркса и Выготского, но от одной короткой цитаты не удержимся: «*Быть* значит *общаться*», — говорит М. М. Бахтин (Бахтин 1979: 312). Суверенное и абсолютное фихтеанское Я не может породить бытие в каком бы то ни было смысле, Я порождается общением с Ты (Я для другого). И это общение для становления субъекта существеннее, чем взаимодействие с миром; Ты, а не Это (Оно) выступает тем зеркалом, в которое смотрится пред-Я, чтобы самоидентифицироваться (на основе определенных генетических потенций) и стать Я.

Дело даже не в том, что большую часть знаний о мире человек получает не непосредственно из взаимодействия с предметной средой, а путем присвоения коллективного опыта общества через речевое общение с его членами. Дело в том, что

адаптация к миру на некотором уровне возможна и без самосознания, т. е. без субъектности (именно такова ситуация у животных). Сама же субъектность без общения — без общества, без культуры — невозможна, ибо лишь Ты, такое же и в то же время другое, отличное, может служить необходимым образцом, точкой сравнения — отождествления и отталкивания одновременно.

Коль скоро общение неразрывно связано с использованием языка, то тем самым и субъектность фактически невозможна без языка. В некотором смысле субъект — это говорящий; известно: дейктическое местоимение я есть не что иное, как самообозначение говорящего в данном коммуникативном акте (подробнее см. об этом в ч. III). Перефразируя Декарта, можно сказать: «Говорю, следовательно, существую [как субъект]».

Из положения о культурно-исторической сущности категории субъекта вытекает и понимание ее изменчивости как во времени, так и в пространстве (т. е. в зависимости от типа культуры и того или иного микрокультурного подкласса в пределах макрокультурного класса). В целом об этом уже говорилось в предыдущем разделе. Наиболее архаическим культурам отвечает минимальная выделенность субъекта, максимальная, соответственно, его слиянность с племенем (в широком смысле слова), с одной стороны, и миром, Космосом — т. е. с объектом — с другой. Субъектно-объектные отношения здесь существуют, скорее, потенциально, в предпроявленном виде.

Следующая стадия — появление «коллективного Я», когда субъект видит себя противопоставленным объекту лишь в составе данного сообщества, не осознавая своей личности, самости в качестве индивидуума, но только лишь по функции в рамках сообщества. Субъектно-объектные отношения уже возникают, но множественности мира-объекта противостоит множественность коллектива-субъекта; впрочем, взгляд изнутри, можно полагать, не склонен акцентировать множественный характер обоих членов оппозиции — во всяком случае, субъектный ее член должен восприниматься как некий «рой», обладающий внутренней структурой, иерархией, но лишь в целом отличающийся качественной определенностью.

Наконец, подлинные субъектно-объектные отношения формируются, когда человек в полной мере осознает собственную индивидуальность, абсолютную самоценность — и рав-

ным образом индивидуальность и абсолютную самоценность любого другого человека, вне зависимости от его принадлежности к тому или иному сообществу, а также «неслужебную» роль среды, живой и неживой, гармоничное сосуществование с которой жизненно важно.

Становлению такого рода воззрений способствуют монотеистические религии, в особенности если в число их постулатов входит личный союз человека с Богом, каковой невозможен без персоналистских представлений. Кстати, в таком религиозном варианте субъектно-объектной оппозиции (оппозиции лишь с формально-логической точки зрения, ибо содержательно она рисуется как — иерархический — союз) оба ее члена приобретают статус единичности: субъект связан определенными отношениями не с множественным миром, а с миром, который есть проявление единого Бога. Более того, оппозиция обнаруживает тенденцию к нейтрализации, так как субъект и сам есть часть Божьего Мира и союз с Богом в идеале должен оборачиваться единением с ним (см. об обожении и мистических направлениях выше). Тем самым происходит как бы новый синтез, возвращение к дооппозитивному состоянию, но на некотором более высоком уровне.

Как можно видеть, некоторые (немаловажные) черты изложенной схемы обнаруживают сходство с фихтеанскими построениями. Одно из основных различий, пожалуй, заключается в том, что если для Фихте постепенное развертывание мира из Я реализуется, говоря современным языком (и с некоторыми оговорками), в онтогенезе, то настоящая схема, суммирующая, как представляется, взгляды современных эпистемологов и культурологов, приурочена к филогенезу. Разумеется — и это стоит на всякий случай упомянуть — речь в нашей схеме идет не об истории Абсолютного Духа гегелевского толка, а об истории человеческой психики, коллективной и индивидуальной.

Сложившиеся субъектно-объектные отношения — это всегда отношения активные, деятельностные. Субъект стремится к равновесию с объектом (ср. Пиаже), но это равновесие нельзя понимать механически как равновесие в физической системе, когда сумма всех разнонаправленных работ равна нулю. В системе «субъект—объект» первый ее противочлен имеет своей задачей приспособиться ко второму и одновременно приспособить его к себе; но оба, в свою очередь, — открытые сис-

темы и уже поэтому равновесие постоянно нарушается. Предметное взаимодействие субъекта и объекта двунаправлено, идеальное же (познавательное), естественно, направлено в одну сторону — от субъекта к объекту. Положение меняется, если объекту присущ одухотворенно-личностный характер; такой объект оказывается обычно за пределами рационального познания, сам же он изначально обладает полнотой знания.

В то же время и объект как материальный мир не абсолютно нейтрален в гносеологическом, когнитивном отношении в том смысле, что он служит причинным источником складывания когнитивных структур, источником сенсорного материала, т. е. тоже воздействует на субъект в рамках идеальных процессов. В следующей части книги мы увидим, что именно объективная двунаправленность взаимосвязи субъекта и объекта открывает возможность разной их интерпретации в грамматике и лексике, отражающих наивную картину мира.



Часть III

ЧЕЛОВЕК КАРТИНА МИРА ЯЗЫК

к	а	о	ы	с
е	я	е	я	я
г	г	р	л	б
т	т	з	е	ф
о	е	о	т	е
ы	я	и	о	я
	т	г	з	

Язык как признак homo

«Человек и язык», «язык и мышление», «язык и сознание», «язык и знание», «язык и картина мира» — таковы традиционные обозначения проблем, которые будут в той или иной степени освещаться в настоящей — заключительной — части. Достаточно очевидно, что четкие границы между данными проблемами провести трудно, а в ряде отношений и едва ли возможно; поэтому и мы не будем пытаться отграничить обсуждение, скажем, вопроса о соотношении языка и мышления от анализа проблематики языка и сознания.

Вначале стоит, возможно, сказать несколько слов о владении языком как необходимым признаке человека. Несмотря на богатую традицию, позволяющую в целом адекватно трактовать вопрос о соотношении сущностных характеристик человека и языка, до сих пор приходится встречаться с позитивистским в основе своим пониманием, которое проявляется в таких примерно формулировках: если вы хотите узнать, насколько необходима связь между человеком и языком, дайте определения как человеку, так и языку; если первое из них невозможно без второго (включает его), то язык — необходимый признак человека.

Однако наука не исчерпывается дефинициями. Можно долго заниматься попытками дать исчерпывающее определение сущности человека, языка, смысла жизни и т. п. Но можно и пойти по другому пути, который определим как — в широком смысле — функциональный.

В этом случае естественно будет прежде всего задать вопрос: каковы бы ни были врожденные и приобретенные признаки человека, отличающие его от прочих живых существ, возможно ли становление человека вне общества? Ответ очевиден: нет, невозможно. Как бы, повторим, ни определялась сущность человека, она не может сформироваться в социальном вакууме. Об этом свидетельствуют и широко известные факты («Маугли», будучи поздно возвращены в лоно человеческого общества, так и не становились полноценными людьми), и простые соображения: чтобы сделаться человеком, необходимо пройти длительное воспитание и обучение (разумеется, не обязательно формальное), для чего требуется социальный контекст.

Элементы воспитания и обучения известны уже у высших животных. Но объем передаваемой информации несопоставим:

животное проходит «школу», делающую возможной жизнедеятельность в более или менее ограниченной экологической нише, человек же должен получить информацию, позволяющую теоретически (потенциально) почти неограниченную адаптацию к действительности в самых разнообразных ее проявлениях, и не одну лишь пассивную адаптацию, но и активную — приспособление среды, а не только приспособление к среде.

Мы уже говорили в предыдущей части, что и самосознание вместе с сознанием — без чего нет человека — также появляется лишь в обществе. Но сказав, что становление человека невозможно вне общества и добавив, что от общества человек должен получить огромный объем информации, мы тем самым и установили одновременно, что человек невозможен без языка: ни общество не может сложиться без связующего его языка, ни большие объемы информации нельзя передать без языка «человеческого» типа (не сводящегося к относительно небольшому числу жестко фиксированных сигналов).

Иначе говоря, уже само по себе признание общественной природы человека с необходимостью предполагает владение языком как сущностный признак человека — даже если в нашем распоряжении нет определения ни человека, ни языка.

В последнее утверждение нужно внести некоторое уточнение. Выше, говоря о необходимости языка для передачи релевантного объема информации, мы все же упоминали, что такого рода задачу в состоянии обеспечить язык определенного уровня сложности, определенного типа. Мы предварительно назвали этот тип «человеческим», что, строго говоря, было некорректным, ибо, постулируя необходимость для человека языка «человеческого» типа, мы как бы впадали в порочный круг.

Чтобы избежать некорректности, остановимся кратко на вопросе о том, каковы же необходимые признаки естественного языка, который призван обслуживать человека (если под языком вообще понимать любую знаковую систему для передачи информации).

Пожалуй, наиболее обширное и подробное перечисление признаков, которые делают знаковую систему языком «человеческого» типа, мы находим у Ч. Осгуда (см. Rieber 1983: 80—86). Осгуд перечисляет в общей сложности 16 критериев, которые позволяют считать «нечто» языком, из них 6 первых относятся к любому мыслимому языку, а остальные 10 — к языку «человеческого» типа, которые, в свою очередь, делятся на

структурные и функциональные критерии. Мы дадим в собственном изложении лишь последние, которые представляются наиболее интересными с лингвистической точки зрения.

Первый функциональный критерий (12-й в общей классификации Осгуда) — это произвольность связи формы и содержания, т. е. означающего и означаемого, нетипичность, иначе говоря, иконических знаков. Второй — дискретность языковых единиц: изменения в плане выражения, сигнализирующие об изменениях в плане содержания, носят не континуальный, а дискретный характер. Третий критерий — это наличие иерархической организации; по Осгуду, иерархическая организация проявляется как возможность обнаружить в формах, передающихся по каналу связи, единицы разных уровней, которые (единицы) входят одна в другую в качестве компонентов. Четвертый — критерий компонентной организации: большое число единиц более высокого уровня представимо исчерпывающим образом в терминах меньшего числа единиц более низкого уровня (потенциально бесконечное число предложений полностью представимо в терминах нескольких сотен тысяч слов, все слова представимы в терминах нескольких тысяч морфем, все морфемы — их экспоненты — суть разные комбинации нескольких десятков фонем). Наконец, пятый критерий Осгуда заключается в возможности передачи языка во времени и пространстве через научение.

В отличие от Осгуда, Н. Хомский выделяет всего два элементарных, как он их называет, свойства, с необходимостью присущих всем человеческим языкам (Rieber 1983: 38). Одно — это дискретная бесконечность, потенциальная возможность существования бесконечного числа конструкций и потенциальная бесконечность длины предложения. Второе элементарное свойство состоит в том, что языковые правила, обеспечивающие общение, действуют на материале структурных единиц — предложений, а не просто цепочек слов.

Нам представляется, что основные положения Осгуда и Хомского могут быть интегрированы и, в сущности, сведены к одному-единственному признаку. Иерархическая организация, компонентность, дискретная бесконечность и даже произвольность знаков не являются независимыми признаками — все они связаны сущностным образом. Человеческий язык (с функциональной точки зрения) прежде всего *универсален*, т. е. обладает возможностями для передачи информации о бесконечном чис-

ле ситуаций. Поскольку невозможно иметь бесконечный набор «иероглифов» для каждой ситуации, необходимо располагать небольшим набором не-знаков (фигур), из которых можно строить бесконечное число знаков. Фигуры в принципе не могут быть последовательно иконическими, отсюда конституируемые ими знаки тоже оказываются в типичном случае не-иконическими. Фигуры дискретны, дискретными оказываются и знаки. Коль скоро сложные знаки, отвечающие ситуациям, должны создаваться из более простых, а последние конституируются на базе фигур, возникают предпосылки для иерархического устройства системы и самой речевой деятельности, а также для компонентного строения единиц языка. Сложные знаки, отвечающие ситуациям, — это прежде всего предложения (высказывания), поэтому естественно, что наиболее фундаментальные языковые правила — это правила для предложений.

Иначе говоря, именно универсальность, бесконечность человеческого языка является его ведущей чертой, все же прочие выводимы из нее в качестве необходимых следствий.

В отличие от этого, язык животных, как ни мало мы о нем знаем, не обладает свойством универсальности. Это достаточно жестко ограниченный набор сигналов, взаимно-однозначно соотнесенных с заранее определенным набором стереотипных ситуаций. Расширения набора нормально не происходит, наличие и использование фигур (односторонних единиц типа фонем) исключено.

Количественная несравнимость языковых инвентарей у животных и человека есть одновременно качественная несравнимость (она не играла бы принципиальной роли, будь язык животных, подобно человеческому, открытой системой).

Универсальность человеческого языка обеспечивает также передачу индивидуального и коллективного опыта во времени и пространстве, для чего необходимо и сам язык передавать во времени и пространстве. Именно усвоение опыта, культуры, аккумулированных обществом, делает, как говорилось, человека человеком. Происходит же это с помощью (универсального — в указанном смысле) языка, т. е. мы опять-таки приходим к тому, что владение языком для человека — конституирующий, критериальный признак.

Опыт, индивидуальный и коллективный, — это, иначе, **знания**. В принципе можно было бы считать, что знание — это как раз та часть опыта, которая поддается передаче средств

вами языка. Разная степень участия/неучастия языка в передаче опыта действительно чрезвычайно важный фактор, и об этом еще будет идти речь ниже. Дело, однако, в том, что соответствующую границу не всегда легко провести. Язык, по-видимому, никогда не выступает **достаточным** средством для передачи опыта. Убеждения, знания, тем более — умения если и усваиваются при помощи языка, не могут сформироваться без встречной активности усваивающего (присваивающего) индивидуума; иначе говоря, этот индивидуум должен быть одновременно объектом и субъектом процесса, который приводит к появлению нового знания. Например, само «знание языка» на самом деле является не столько знанием, сколько умением. Неудивительно, что вербальные объяснения, относящиеся к фактам подлежащего усвоению языка, не могут быть достаточными для достижения заданной цели. Язык усваивается в процессах **совместной деятельности** при его естественном использовании. (Если же речь идет об овладении первым языком в ранние годы жизни ребенка, то словесные объяснения либо вообще не практикуются, либо сводятся к минимуму.)

ЯЗЫК И КОГНИТИВНЫЕ СТРУКТУРЫ

Таким образом, не видя возможности установить достаточно четкую грань между разными видами опыта по степени использования языка в его (опыта) передаче, начнем обсуждение соответствующих проблем с условного приравнивания понятий опыта и знания, с тем чтобы впоследствии выделить разные виды опыта-знания по его отношению к языку.

В любом случае язык, использование языка выступает по-видимому лишь средством, само же приобретение знаний — это формирование некоторых **когнитивных структур**. Эти структуры суть продукт когнитивной деятельности, т. е. адаптивной и регулятивной деятельности по переработке информации, осуществляемой человеком. Возникает, соответственно, проблема соотношения языковых и когнитивных структур; ее частными случаями и являются традиционные вопросы «язык и мышление», «язык и сознание».

Достаточно хорошо известны полярные подходы к соотношению языковых структур и структур когнитивных. Один заключается в том, что языковые структуры носят, по существу, чисто формальный характер. Они аналогичны формулам и теоремам в системах логических исчислений, которые исчер-

пывающе описываются алфавитом символов, формационными и трансформационными правилами и только потенциально допускают семантизацию, не обязательно единственную. (В соответствии с принятым в математике и логике словоупотреблением лишь семантизация, наличие семантической интерпретации превращает исчисление в язык.)

В нашем случае, если счесть естественный язык собственной формальной системой, семантизацией как раз и будет установление соответствий языковых структур со структурами когнитивными. Последние при таком подходе выступают как независимо — от языка — структурированные образования, их отношения с языковыми образованиями паритетны.

Небольшой конкретный пример. В теоретических работах по терминологии специфику терминосистем относительно других подсистем лексики иногда видят в том, что система терминов изоморфна системе понятий данной науки. Вполне понятно, что изоморфность может устанавливаться лишь между поддающимися разграничению самостоятельными системами, и при обрисованном понимании терминов окажется, что языковые структуры — терминосистемы — существуют вполне независимо от когнитивных — концептуальных систем; знак в этом случае будет, вероятно, унилатеральной единицей.

При формальной трактовке языка соотношение языковых и когнитивных структур напоминает процесс просодического оформления высказываний в теории аутоsegmentной фонологии, когда независимые механизмы порождают самостоятельные цепочки segmentных и просодических единиц (например, слоговых тонов), а затем специальные правила корреспонденции совмещают единицы двух типов (например, тоны и слоги).

Если бы формальная трактовка языка была полностью справедливой, то трудно было бы объяснить явление, которое принято называть лингвистической относительностью. Мы уже писали о нашей трактовке гипотезы Сепира—Уорфа и родственных ей направлений (Касевич 1977, 1988). Не предпринимая детального обсуждения данной проблематики, ограничимся сейчас следующим. Когнитивная категоризация действительности не может считаться нейтральной по отношению к языковой. Хорошо известно, например, насколько трудно научить человека, в родном языке которого отсутствует, скажем, различие совершенного и несовершенного видов, правильному употреблению этих форм. При этом трудность заключается вовсе

не в приобретении специальных навыков применения разных правил к внешне одинаковым формам, как в ситуации, когда нужно просто запомнить, что, допустим, множ. число от *голос* — *голоса*, от *колос* — *колосья*, а от *волос* — *волосы* или что *монисто* склоняется, а *монтекристо* — нет. Всякий, кто имел дело с соответствующими ситуациями, может свидетельствовать, что иностранец, которому пытаются объяснить противопоставление совершенного вида несовершенному, просто не понимает, чем отличается *делал* от *сделал*, *организовал* от *организовывал* и т. п., — хотя носителю русского языка разница представляется абсолютно ясной, самоочевидной и непосредственно коренящейся в природе вещей (которую язык добросовестно отражает).

Различия в употреблении глагольных видов несомненно отражают специфическую когнитивную категоризацию ситуаций, и мы должны допустить одно из двух: либо представители русского и других этносов, языки которых знают такого рода категоризацию, от рождения, т. е. генетически, обладают особым мировидением, не свойственным прочим этносам, либо, поскольку видовая оппозиция — факт языка, именно несходство в языковых структурах есть источник особого когнитивного видения и, наоборот, когнитивной «слепоты» иностранцев к русскому (славянскому) виду. В последнем случае и окажется, что когнитивные структуры не являются независимыми по отношению к языковым¹.

На генетической предрасположенности к тому или иному способу категоризации действительности вряд ли можно се-

¹ Мы берем чисто синхронический аспект: с точки зрения диахронии (или филогенеза — что в данном случае одно и то же) разумнее допустить, что какие-то неизвестные нам факторы, релевантные для жизнедеятельности данного этноса, привели к использованию соответствующего способа категоризации действительности; этот способ категоризации действительности не мог не получить отражения в языке и как таковой должен был передаваться от поколения к поколению. Но каждое последующее поколение приобретает к видению, связанному с использованием тех или иных языковых средств, уже через язык, поэтому для него соотношение когнитивных и языковых структур имеет противоположный знак по сравнению с соотношением диахроническим (Касевич 1977). Приведем аналогию: в современном русском письме буквы *а* и *я*, *э* и *е* вполне самостоятельны, хотя с фонологической точки зрения «значение» *я* включает *а*, а «значение» *е* — *э*, что объясняется некоторыми историческими причинами; в любом случае ясно, что первична фонологическая система, а письмо — вторично. Однако современному носителю русского языка приходится специально объяснять как бифонемную фонологическую значимость *я* и *е*, так и их связь с *а* и *э*, поскольку графика оказывает обратное влияние на восприятие фонологии.

рзено настаивать, поэтому остается второй вариант из сформулированных выше.

Генетические аспекты по-своему вводит в концепцию соотношения языка и когнитивных структур Дж. Фодор (Fodor 1980a), взгляды которого уже частично излагались в предыдущей части. Поскольку, согласно Фодору, существует врожденный «язык мысли», различия в способах категоризации, задаваемые языком, должны трактоваться как разные пути «пересчета» с семантики естественного языка на язык врожденных когнитивных примитивов и наоборот. Язык примитивов универсален (а отчасти и роднит человека с животными), поэтому в этой области все люди, так сказать, когнитивно тождественны (с точностью до естественной случайной вариативности и, возможно, мутаций). Но когнитивные примитивы — атомы доязыкового смысла — могут складываться в разные конфигурации, образовывать различные структуры, природа которых, как должно следовать из изложенного выше, определяется семантическими закономерностями данного естественного языка, в среде которого растет ребенок.

Объяснение Фодора, надо заметить, согласуется с известными эмпирическими наблюдениями. Как ни трудно перейти на семантическую систему, лежащую в основе чужого языка, это все-таки, пусть с определенными допусками, возможно. Если Б. Уорф фактически отрицал проницаемость семантик для носителей разных языков, то придерживавшийся близких взглядов В. Гумбольдт, утверждая, что каждый язык образует круг, ограничивающий мышление его носителя, все же допускал выход за пределы этого круга и вхождения в иной круг — иного языка (Гумбольдт 1984). И факты, повторим, скорее на сторон Гумбольдта, нежели Уорфа. Постулирование универсального «языка мысли» помогает понять феномен относительной проницаемости семантик, так как, по Фодору, переход на чужой семантический язык — это не столько усвоение полностью новой семантической системы, сколько овладение новыми правилами комбинирования и структурирования общих для всех людей атомарных когнитивных примитивов, новыми правилами сведения языковых значений к структурам таких примитивов. Понятна и трудность подобного предприятия: ведь в сложившейся языковой системе эти семантические структуры не порождаются заново каждый раз в речевой деятельности, они носят характер жестко стабилизировавшихся об-

разований, использующихся с высокой степенью автоматизма в готовом виде.

Схема Дж. Фодора привлекательна еще и тем, что она устанавливает изоморфизм между фонетикой и семантикой — двумя сферами фигур, а не знаков, согласно терминологии Л. Ельмслева (1960). Применительно к фонетике также есть основания говорить о некотором врожденном репертуаре примитивов. Их общее множество определяет границы фонетического и фонологического разнообразия естественных языков, а разные конфигурации соответствуют дифференциальным признакам конкретных фонологических систем. Любопытно, что даже численные характеристики некоторых семантических признаков, которые приводятся в разных работах и которые можно соотнести с примитивами в смысле Фодора, и количественные параметры универсальных фонетических признаков в целом оказываются чрезвычайно близкими (подробнее см: Kasevich, in press).

Разумеется, сам постулат о существовании генетически закодированного, универсального языка когнитивных примитивов требует дальнейшего теоретического осмысления и экспериментального изучения. Ведь, несмотря на длительную традицию отстаивания самого тезиса о реальности врожденного «языка мысли», даже те исследователи, которые соглашались с ним, не располагают, пусть сколь угодно приблизительным, описанием его структуры и функционирования.

В противоположность традиции, исходящей из чисто формального характера языковых структур и их дуалистически-параллельной сопряженности со структурами когнитивными, другие теоретические системы настаивают на максимальной зависимости когнитивных структур от языковых. Эти системы уже само понятие когнитивных **структур**, не соотнесенных непосредственно с языком, должны ставить под сомнение, так как с точки зрения соответствующих авторов лишь и именно язык структурирует мысль. По словам Соссюра, «мысль, хаотичная по природе, по необходимости уточняется, расчленяется на части» средствами языка (Соссюр 1975: 144). С. Тайлеру (чья позиция достаточно специфична) принадлежит непереводимый афоризм-каламбур: *Thinking is sense sentenced* (Tyler 1987: 121), где говорится и о дискурсивности мысли за счет языковых средств, и о «приговоренности» смысла, когда последний получает языковое выражение.

Хорошо известно, что еще ранее В. Гумбольдт говорил о языке как об «органе, создающем мысль» (Гумбольдт 1984: 75). Приведем также высказывание современного автора, который сходные представления излагает применительно к онтогенезу: «...Как ребенок в действительности видит мир до развития интерпретативных структур (т. е. до усвоения языка. — В. К.) — это вопрос, на который нельзя ответить, потому что в известном смысле он его не видит» (Garside 1972: 95).

Наконец, нельзя не упомянуть о воззрениях философов — феноменологического, герменевтического и ряда других направлений, которые — по-разному — склонялись к отождествлению триады «бытие—мышление—язык». Так, по Хайдеггеру, бытийная мысль «внимает просвету бытия, вкладывая свой рассказ о бытии в язык как жилище экзистенции. <...> ...мысль только дает в своей речи слово невыговоренному смыслу бытия. <...> Слово тем самым выступает в просвет бытия» (Хайдеггер 1988: 354). С ним перекликается Гадамер: «...На языке основано и в нем выражается то, что для человека вообще есть мир... тут-бытие (Dasein. — В. К.) мира есть бытие языковое» (Гадамер 1988: 512). Исследователь творчества Лакана Э. Бэр подчеркивает, что Лакан «нигде не различает мышление и язык» (Bär 1971: 246). К взглядам этих ученых мы еще вернемся ниже.

Можно заметить, что в отечественной литературе, философской и лингвистической, к проблеме, традиционно именуемой «язык и мышление», долгое время отношение было в известной степени двойственное. С одной стороны, гипотеза Сепира—Уорфа сурово критиковалась как идеалистическая, поскольку в ней мышление детерминируется не объективной материальной действительностью, а языком. С другой стороны, утверждалась нерасторжимая связь языка и мышления, ставилось под сомнение мышление неязыковое — и опять-таки во избежание идеалистического уклона, ибо «в советской науке давно и последовательно отрицалась реальность идеального» (Фрумкина 1989: 60), реальность, так сказать, духа, не отягощенного «проклятием материи».

Обратимся, однако, к существу вопроса, отправляясь при этом — для начала — от приведенного высказывания Гарсиде о том, что не овладевший языком ребенок в некотором смысле не видит мир; это высказывание достаточно рельефно отражает подход тех, кто придает языку роль демиурга мышления.

Допустим, что выражение «видеть мир» мы будем понимать буквально, т. е. как способность к зрительному восприятию и реализацию данной способности. Само по себе такое допущение еще не влечет автоматического опровержения тезиса Гарсиде. Уже зрение как таковое предполагает мышление, фактически **включает** мыслительные операции по той причине, что зрение должно поставлять в распоряжение человека **осмысленные** образы действительности (Глезер 1985). Человек действительно как бы не видит обозреваемую им сцену до тех пор, пока собственно сенсорные данные не будут перекодированы в нечто узнаваемое, точнее — соотнесены тем или иным способом с наличным опытом: Но если считать, что как необходимый ментальный тезаурус, так и соответствующие мыслительные операции не могут развиваться у ребенка доречевого периода (см. об этом ниже) — а без них, как мы видели, невозможно уже элементарное зрительное восприятие, — то придется согласиться с положением, согласно которому ребенок до овладения языком не видит действительно мир.

Еще труднее будет отстаивать способность доречевого ребенка видеть мир при более широком прочтении соответствующего выражения, т. е. если мы интерпретируем его как утверждение о способности формировать устойчивый образ действительности.

Между тем кратко охарактеризованный возможный подход не учитывает реальности разных уровней отражения действительности. Зададим простой вопрос: есть ли основания утверждать, что ребенок доречевого периода по своим перцептивным и когнитивным потенциям существенно уступает высшему животному сравнимого (в относительном плане) возраста? Имеющиеся в литературе данные, конечно, не согласуются с положительным ответом на подобный вопрос. Врожденные задатки плюс созревание нервной системы в период доречевой стадии вооружают ребенка в достаточной степени, чтобы он по крайней мере не уступал в определенных отношениях животному. Но ведь о животном, хотя последнее не владеет и не овладеет языком, мы не говорим, что оно не видит мир. Иное дело, что это — другой мир: другой способ и другой уровень видения, отражения действительности.

Даже отвлекаясь от тезиса о существовании врожденного языка мысли, необходимо предположить, что овладение язы-

ком требует достаточно богатой когнитивной базы в качестве своей предпосылки, фундамента: языковая система с ее богатой семантикой, сложнейшими операциями не может возникнуть в когнитивном вакууме (ср. Павиленис 1983, Полани 1985). Дж. Фодор, как говорилось выше, утверждает, что усвоение (первого) языка немислимо без наличия уже имеющегося, т. е. врожденного языка когнитивных примитивов, выступающего как область интерпретации для создаваемой новой системы. Но возьмем еще более прозрачную, хотя и гипотетическую, ситуацию: можно ли представить себе, что человек способен овладеть некоторым «марсианским» языком — т. е. знаковой системой, заведомо не имеющей абсолютно ничего общего ни с одним из человеческих языков? Скорее всего, это невозможно². Точно так же невозможно и усвоение первого языка, если этот процесс не обеспечен когнитивной базой (отдельный вопрос — соотношение врожденного и приобретенного в этой базе). Язык вырастает из не-языка, а это означает, что предпосылкой для его возникновения должны служить те или иные, тем или иным способом (и в той или иной степени) сформировавшиеся **когнитивные структуры** — тем самым относительно независимые от языка, **предшествующие** ему.

К этому пункту мы еще вернемся, чтобы развить его несколько более подробно (см. с. 170 и сл.). Сейчас же упомянем особую позицию Н. Хомского.

Хомский полагает, что неправомерно ставится сам вопрос о **соотношении** языковых и когнитивных структур. Нельзя, утверждает он, сравнивать язык с познанием (*cognition*), как невозможно, скажем, изучать наше знание о структуре зрительного пространства в сравнении с познанием (Rieber 1983: 34), ибо первое есть частный случай второго. Языковая система — это всего лишь одна из когнитивных систем, примерно так же, как печень или сердце — отдельные органы среди анатомических органов, обеспечивающих жизнедеятельность (там же: 35).

Суждения Хомского не лишены оснований. Действительно, если мы вместе с Выготским признаем, что «непосредствен-

² Близкая к этому задача исследовалась недавно в эксперименте, проделанном группой английских лингвистов: полиглота обучали двум языкам — естественному (берберскому) и искусственному языку эпун, сконструированному таким образом, что в нем нарушались некоторые из существенных ограничений Универсальной Грамматики (в смысле Хомского). Если усвоение берберского языка не вызвало трудностей, то квазыязык эпун оказался гораздо более твердым орешком, причем трудности коррелировали именно с нарушениями Универсальной Грамматики (Smith et al. 1993).

ное общение сознаний невозможно не только физически, но и психологически» (Выготский 1982: 356), то фактически из этого будет следовать признание существенной специфичности в содержательном плане языковых структур: сознание отражает некоторый когнитивный опыт, а чтобы его передать в процессе общения, т. е. с использованием языка, необходимо этот опыт перекодировать, переструктурировать — придать ему другую «когнитивную упаковку». Из этого и вытекает, что использование языка, в согласии с точкой зрения Хомского, есть обращение к специфическим когнитивным стратегиям наряду (и наравне?) с другими.

Вместе с тем, как представляется, Хомский не принимает во внимание чрезвычайно важное — решающее, быть может, — обстоятельство. Если полностью принять его позицию, то окажется, что существуют разные виды когнитивной деятельности в зависимости, вероятно, от вида информации — зрительной, слуховой, тактильной и т. д., а переработка информации с помощью языка — это еще один, в целом однопорядковый по отношению к прочим, тип когнитивной деятельности (не совсем понятно, однако, на какой специфический тип информации рассчитанный). Но приравнивание языковой (речевой) и всех других видов когнитивной деятельности, постулирование «языкового органа» наряду с органами зрения, слуха и т. п. не учитывает несовпадение разных видов деятельности по функциональным характеристикам: можно сказать, что все «прочие» виды когнитивной деятельности появляются и развиваются у человека в качестве способа адаптации к среде как таковой, языковая же выступает способом адаптации к обществу (и уже вследствие этого мощным средством повышения приспособительных потенций человека в качестве члена общества).

Иначе говоря, рассуждение Хомского фактически построено на признании примата отражательной, когнитивной функции языка, как если бы безупречной была констатация наподобие следующей: человек может отражать действительность с помощью слуха, зрения и т. п., а может — с помощью языка, который именно для того и существует. Между тем надобность в языке возникает не тогда, когда необходимо нечто отразить, а тогда, когда требуется передать результаты отражения **другому** в пригодном для этого виде (а в конечном счете повысить состязательные потенции человеческой популяции, ср. Allott 1991). Другими словами, первична коммуни-

кативная функция языка, а его когнитивная специфика — реальность последней не подлежит сомнению — сама определяется именно коммуникативными нуждами, потребностью передачи информации на базе общезначимого кода. Разные функционально-коммуникативные истоки и разделяют языковые и прочие когнитивные структуры.

Точка зрения Хомского, однако, полезна уже тем, что она, помещая языковые структуры в общий контекст когнитивных, помогает преодолеть своего рода лингвоцентрический подход. Традиционное обсуждение темы «язык и мышление» обычно склоняется к тому, что отражение в языковой форме — высший тип отражения (высший тип переработки информации). Это верно в том смысле, что владение языком бесконечно расширяет возможности человека, делая для него доступным то, что без языка абсолютно невысказуемо (наука, культура и искусство, цивилизация). И тем не менее говорить об иерархии вряд ли вполне уместно: каждый тип когнитивной деятельности имеет свою приспособительную полезность, его функции нельзя передать другому³.

Бесспорно, что весьма значительная часть информации перерабатывается человеком без использования языка, должна именно так перерабатываться и не может перерабатываться иначе (вообще или без риска дезорганизации деятельности). Коль скоро это так, содержательный план языковых структур вряд ли целесообразно трактовать как принципиально высший тип информации по сравнению с той, что перерабатывается неязыковыми когнитивными системами. Мы имеем здесь дело, скорее, с **другим** типом — как с количественной, так и с качественной точки зрения. С количественной — в том смысле, что отнюдь не всякий опыт вербализуем: в языковом выражении человек передает лишь часть своего опыта; язык играет роль как бы вторичного фильтра по отношению к «воронке Шеррингтона», т. е. существенного ограничения информационного потока, поступающего на вход, за счет активной селекции релевантных параметров и подавления иррелевант-

³ Ситуация несколько напоминает сравнение разных языков с точки зрения богатства их словарей: лишь при чисто количественном подходе можно утверждать, что, скажем, английский язык лексически богаче языка оромо (Эфиопия), по существу же оба языка «экологически» равны, т. е. каждый из них исчерпывающим образом обслуживает коммуникативные (и когнитивные) потребности его носителей. (Когда соответствие языка его задачам нарушается, язык развивается, ассимилируя заимствования и т. п.)

ных. С качественной точки зрения особый тип языковой информации проявляется в том, что использование языка есть переход на общезначимый для данного коллектива код, перевод с, так сказать, собственного языка на язык для всех — язык общепринятой семантики. Та или иная степень изоморфности, полноты, как и при всяком переводе, обычно сопряженном с потерями, сохраняется по отношению к описываемой (моделируемой) денотативной ситуации, та или иная степень адекватности понимания зависит от общности опыта, от меры близости ментальных тезаурусов.

О СОБСТВЕННОМ ЯЗЫКЕ И ЛИЧНОМ ЯЗЫКЕ

Что представляет собой собственный язык, упомянутый выше? Стоит начать с того, что само по себе применение термина «язык» в данном контексте требует очень существенных оговорок. Если язык — знаковая система, предназначенная для коммуникации, то собственного языка не может быть в принципе: его элементы не являются знаками («знаки, которые невозможно увидеть, услышать и т. п., — нонсенс» — Зиновьев 1971: 34), и посредством такого языка невозможно общаться. Поэтому термин «язык» может использоваться здесь лишь **условно**. Речь идет о некоторых системах «записи» информации, которые действительны лишь для самого данного индивидуума и обслуживают только его для отображения внешней реальности. Используя компьютерную метафору, которая не раз уже фигурировала в предшествовавшем изложении, собственный язык можно уподобить языку машинных команд: последний, будучи неотъемлемой принадлежностью компьютера, ограничен сферой последнего, на машинные коды с помощью транслятора, специального элемента программного обеспечения, переводятся программы, составленные на одном из символьных языков. В чем-то подобны машинным кодам и те средства переработки информации, которыми пользуется человек, не прибегая к помощи естественного языка. Это, по сути, сформировавшиеся системы моделирования действительности со своими единицами, процедурами построения структурированных целостностей.

Заметим, что к той же аналогии прибегает и Дж. Фодор, развивающий концепцию языка мысли (к последнему также, конечно, относится сделанная выше оговорка относительно нестрогости в данном контексте термина «язык»). Трудно в отсутствие сколько-нибудь детально разработанной теории гово-

речь о месте, тем более — структуре языка мысли в соотношении с тем, что выше столь же гипотетично (и столь же метафорически) определено как собственный язык. В качестве предварительного предположения, которое ниже будет в какой-то степени развито, скажем, что язык мысли (если мы примем его реальность) и собственный язык — разноуровневые сущности. Первый, о чем неоднократно говорилось выше, — это система врожденных когнитивных примитивов. Второй, как мы полагаем, должен отражать личный опыт индивидуума, складывающийся прижизненно. Например, у человека должно существовать свое представление о том, что такое лето; оно будет заметно различаться не только у жителей Сочи в сравнении с жителями Оймякона, но и у каждого индивидуума в зависимости от конкретных фактов его биографии, эмоциональных особенностей и пр. Именно такого рода представление во всем богатстве неповторимого чувственного опыта принадлежит собственному языку — языку смыслов, по А. Н. Леонтьеву, а не значений. Можно допустить, что структуры собственного языка формируются на базе врожденных когнитивных примитивов, которые при этом складываются в различные конфигурации. Последние поддаются описанию в терминах фреймов, схем и подобных когнитивных образований.

Кстати, обращаясь в этой связи к понятию фрейма, мы видим лишний раз, так сказать, постнатальную природу того, что здесь обсуждается под именем собственного языка. М. Минский в качестве многих примеров фреймов приводит и такие, как фрейм мяча, дома и т. п. Вполне очевидно, что не может быть генетически закодированных структур, которые отвечали бы таким представлениям, как мяч или комната, это — элементы прижизненного опыта; в то же время можно представить себе процедуры, организующие врожденные когнитивные примитивы в структуры, соответствующие представлениям о мяче или комнате.

Ниже мы еще вернемся к обсуждению фреймоподобных образований и предложим некоторые соображения по поводу их связи с языковыми структурами. Сейчас же, вероятно, уместно кратко остановиться на соотношении понятия собственного языка с критикуемыми Л. Витгенштейном представлениями о так называемом личном языке (*private language*).

Необходимость этого отступления вызвана не только терминологическими причинами — близостью указанных слово-

сочетаний, но и отрицанием возможности существования личного языка в концепции позднего Витгенштейна. Надо упомянуть, что Витгенштейн строит принципиально иную — по сравнению с тем, что говорилось выше, — схему становления языка. Для нас в данном случае важны исходные посылки: отказываясь от мысли о существовании «доязыкового языка» и отмечая невозможность как чисто ассоцианистского овладения языковым инвентарем, так и прямой генерализации ассоциативных связей между обозначаемым и обозначающим, Витгенштейн усматривает решение проблемы в использовании функционально-прагматического подхода. Значение слова, по Витгенштейну, есть его употребление. Существуют простые языковые формы, которыми ребенок овладевает в процессе деятельности, когда значение слова максимально полно сводимо к тому, как оно употребляется в соответствующих деятельностных процессах. Такого рода слова и составляют как бы первичный примитивный язык, используя который можно овладевать более сложными языковыми формами, уже не соотносящимися столь же непосредственно с (предметной) деятельностью (Wittgenstein 1953, Hardwick 1971).

При этом Витгенштейн утверждает, что личный язык невозможен, имея в виду следующее. Человек не может быть уверен в том, что он использует адекватно некоторое слово, например *боль*; как уже говорилось, значение слова, по Витгенштейну, есть его употребление, употребление есть следование правилу, а адекватность правила всегда под сомнением в том смысле, что даже используя правило с успехом n раз, мы не знаем, будет ли это столь же успешным в $(n + 1)$ -й раз, — более того, мы даже не можем быть уверены, что в прошлом использовали **то же самое** правило⁴. Отсюда, человек не может полагаться на свои впечатления, и ему приходится обращаться за подтверждениями адекватности своего поведения, своего восприятия и т. п. **к другим людям**; при этом случается употребление слова с наблюдаемым поведением (например, использование слова *боль* и внешние признаки переживания боли), тем самым как бы санкционируется данное словоупотребление.

⁴ Известен парадокс Витгенштейна: «...Ничто не может быть определено правилом, поскольку что угодно может быть подведено под правило (no course of action could be determined by a rule, because every course of action can be made out to accord with a rule)» (Wittgenstein 1953: §201).

Говоря более общим образом: если использование языка предполагает правила, то нельзя не учитывать, что правило, по внутреннему смыслу слова, — это то, что может быть нарушено, но о нарушении может судить не тот, кто использует правила, а кто-то другой. Поэтому правило, по определению, может быть только общим, общественным (социальным). Одновременно из этого следует, что личный язык как язык вне общества невозможен.

С. Крипке справедливо сближает позицию позднего Витгенштейна со взглядами Юма и Беркли, замечая, что объективируя язык обращением к опыту и деятельности других, Витгенштейн не снимает постулированного им же парадокса: ведь если человек не в состоянии оценить адекватность собственного поведения, в частности речевого, поскольку он с необходимостью замкнут сферой собственных ощущений, то этот круг не размыкается обращением к опыту и деятельности других людей, ибо их реакцию человек опять-таки постигает не иначе, как через те же собственные ощущения (Крипке 1982).

Мы не будем обсуждать этих сложных собственно философских проблем, детально и тонко рассматриваемых Крипке и рядом других авторов. Нам достаточно было показать, что широко известное в литературе (благодаря популярности Витгенштейна) представление о личном языке имеет другую ориентацию по сравнению с употребляемым нами понятием собственного языка, и на последнее не распространяются, соответственно, возражения Витгенштейна (справедливы они или нет).

ЯЗЫК ВНЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА? Итак, человека нет без языка. Существует и другая сторона проблемы: есть ли язык без человека? Мы оставляем сейчас в стороне мистико-метафорические трактовки, когда Вселенная (впрочем, и человек) истолковывается как текст (ср., например: Булгаков 1993). Нас интересует другой вопрос: возможно ли говорить о владении языком применительно к каким-либо существам помимо человека?

Длительное время отрицательный ответ на этот вопрос считался самоочевидным, что вполне согласуется с общеизвестными фактами: во всех случаях, когда мы сталкиваемся со сколько-нибудь развитой и открытой системой коммуникации, ее носителем оказывается некоторое сообщество людей. Вполне определенные формулировки на этот счет принадлежат, напри-

мер, Декарту, который прямо утверждал, что «язык принадлежит одному лишь человеку» (цит. по: Lieberman 1984: 2). Та же точка зрения имеет и традиционное религиозное обоснование, отправляющееся от божественного происхождения Слова и его нерасторжимой связи с Духом.

В неокартезианской концепции Хомского исключительная принадлежность языка человеку связывается с биологически (или, возможно, квазибиологическими) представлениями, согласно которым человеку присущ особый «языковой орган» — генетически передающийся неврологический механизм, который определяет контуры фонологических, грамматических и семантических параметров языка, а в процессе созревания обеспечивает порождение и восприятие текстов; этот постулируемый механизм несводим к другим механизмам, ответственным за иные виды когнитивной деятельности. Равным образом «языковой орган» не связан эволюционно с теми структурами, которые обеспечивают общение у животных⁵. Хомский полагает, что данный орган (а также некоторые другие способности человека, например способность оперировать числами) не мог развиваться в человеке эволюционным путем, а появился лишь в результате мутаций, которые имели место только в истории вида *Homo* — отсюда и уникальное положение человека в живом мире (см., например: Piatelli-Palmarini 1980, Rieber 1983).

Наряду с этим в последние десятилетия достаточно широкое распространение получили представления о языке пчел, языке дельфинов и т. п. Выше говорилось, что критерием должна выступать универсальность или, по крайней мере, открытость коммуникативной системы, что никак нельзя обнаружить в языке пчел (вероятно, и у дельфинов).

Сложнее обстоит дело с человекообразными обезьянами. Те коммуникативные средства, которыми они пользуются в естественном состоянии, будучи относительно богатыми, не выдерживают, однако, теста на открытость, тем более — универсальность. Однако последние результаты некоторых специальных исследований показывают, что по крайней мере некоторые **тенденции** к открытости могут появляться у опреде-

⁵ Надо сказать, что в пользу этого положения говорят экспериментальные данные: у обезьян вокализациями управляют зоны, находящиеся в лимбической области, которые не латерализованы, а распределены равномерно в обоих полушариях; стимуляция же зон неокортекса, топически аналогичных речевым зонам у человека, не вызывает никаких звуковых реакций (см., например: Hansen 1985: 32—33).

ленных разновидностей человекообразных обезьян в условиях **направленного обучения**.

Наиболее демонстративны в этом отношении данные, полученные Р. М. Гринфильд и Е. С. Сэвидж-Рамбо (см. об этом: Wolpert 1990) при обучении испытуемого по кличке Канзи, представителя редкой (исчезающей) разновидности карликовых шимпанзе. Исследования проводились в условиях, близких к естественным, и подопытный шимпанзе обучался оперированию с «лексиграммами» — произвольными символами, каждому из которых было присвоено определенное значение.

Как утверждают исследователи, к 8-летнему возрасту (после 3 лет обучения) Канзи не только усвоил определенные правила грамматики, которым его обучали, но, что еще важнее, самостоятельно, т. е. без направленного обучения, выработал (открыл) некоторые дополнительные правила и стал «творчески» пользоваться ими. В результате его общая языковая компетенция приблизилась к таковой 2-летнего ребенка.

Иначе говоря, можно утверждать, что коммуникативная система испытуемого шимпанзе обнаружила некоторые признаки открытости (еще раньше рядом других исследователей была обнаружена способность обычных шимпанзе использовать знаки метафорически — например, выученный в своем прямом значении знак со значением «грязный» довольно быстро начинал функционировать в коммуникации испытуемых и как «ругательство», что также можно расценить как признак открытости системы).

Результаты представляются нетривиальными. Хотя и не удалось привить шимпанзе языковую систему, которая характеризовалась бы универсальностью и, так сказать, человеческого типа открытостью, была продемонстрирована его способность к овладению системой редуцированной и в то же время расширяющейся, отчасти и творчески. Во-первых, из данного факта следует, что абсолютно непроходимой пропасти между человеком и эволюционно ближайшими к нему животными все-таки нет; одновременно это означает, что представления о «языковом органе», генетически присущем человеку, трудно принимать всерьез: заведомо не обладая таким органом, шимпанзе овладевает начатками языка⁶. Во-вторых, можно сде-

⁶ Сложнее вопрос о врожденности так называемого механизма овладения языком (Language Aquisition Device, LAD): оснований сомневаться в его реальности гораздо

дать предварительный вывод: открытость и универсальность человеческой языковой системы объясняется общим интеллектуальным (когнитивным, креативным) уровнем человека, значимо превосходящим таковой у животных. В сущности, мощность языковой системы человека настолько же превосходит максимальные потенции эволюционно ближайших приматов, насколько общекогнитивный потенциал человека выше соответствующих задатков животных. Именно поэтому, возможно, животные демонстрируют лишь владение наборами стереотипных сигналов, являющихся частью генетически наследуемой информации, и только наиболее близкие к человеку приматы потенциально способны к овладению тем, что может быть названо зачатками языка.

В то же время нельзя не учитывать, что акцент на общекогнитивном, тем более, еще уже, интеллектуальном аспекте, может привести к искажению реальной картины. Дело в том, что нельзя все же отрицать известную специфичность когнитивных структур и когнитивных способностей, ответственных за усвоение и функционирование языка (даже обыденный опыт показывает, что языковые способности и, например, аналитические совсем не обязательно обнаруживают позитивную корреляцию, ср. также: Smith et al. 1993). Уже Выготский обнаружил, в том числе и экспериментально, что способность оперировать достаточно сложными языковыми моделями еще не говорит об овладении соответствующими когнитивными структурами; например, свободное и адекватное использование сложных предложений с придаточными причины не является свидетельством сформировавшейся способности сознательно оперировать умозаключениями относительно причинно-следственных связей (Выготский 1982). В связи с этим некоторые авторы выступают с концепциями, согласно которым человеку присуще владение разнокачественными и разнонаправленными

меньше, чем в реальности «языкового органа», однако LAD столь же заведомо отсутствует у шимпанзе. Но, возможно, в этом как раз — кроме общекогнитивных потенций — и кроется причина скромных успехов шимпанзе? Его приходится **учить** тому, чему человека, вообще говоря, учить не нужно (когда речь идет о первом языке). Вспомним пример, который использовал Н. А. Бернштейн: ребенок генетически «приспособлен» к тому, чтобы самостоятельно напиться, для этого требуется только созревание — и ребенок напьется, например, из лужи; однако пить из чашки — умение, которому нужно учить (за указанные умения ответственны разные системные уровни: руброспинальный за первое и уровень синергий — за второе, см. Бернштейн 1947). Возможно, для шимпанзе использование «речи» — такое же «питье из чашки», которому нужно учить (а там, где речь идет об обучении, успех всегда может быть различным).

тивными системами, среди которых можно обнаружить и ту, что заведует языком (Звонкин 1990, Ornstein 1986). Такого рода подход в значительной степени возвращает нас к позиции Хомского.

Мы не хотели бы претендовать на сколько-нибудь исчерпывающее решение этой сложнейшей проблемы. Отметим лишь некоторые соображения, которые, думается, полезно учитывать при ее системном исследовании.

Выше (см. ч. II, с. 86 и сл.) уже говорилось о том, что сознательное оперирование когнитивными структурами как специальным объектом требует особой подготовки. Именно этим можно объяснить старые данные Выготского, упоминавшиеся выше, не прибегая к представлениям о множественности когнитивных систем человека.

Но сами эти представления еще не дезавуируются сказанным. Можно исходить из того, что семиотическая (знаковая) деятельность человека действительно обладает существенной специфичностью, которая — по определению, если угодно — состоит прежде всего в том, что знаковые, языковые структуры предназначены для отображения не столько мыслительных (когнитивных) структур, сколько стереотипных ситуаций внешней действительности. Разумеется, это ситуации, пропущенные через ментальные механизмы человека, но субъективно положение дел воспринимается таким образом, что непосредственно взаимодействуют внешние «картинки» и высказывания. Именно поэтому установление соотношений между знаковыми моделями и типовыми ситуациями, будучи в известном смысле самоценным, не связано прямо с собственно когнитивным, мыслительным анализом и освоением этих ситуаций. Собственно когнитивный компонент знаковой деятельности субъективно выступает как бы побочным продуктом: для обеспечения знаковой деятельности достаточно владеть правилами соотношения языковых структур и фреймов, отвечающих типовым ситуациям, что, конечно, не предполагает с необходимостью системный анализ последних. Семантическая наполненность языковых структур выступает **автоматическим** следствием их адекватного использования, семантика, как ей и положено, выступает внутренним интегральным компонентом знаков, вычленение которого опять-таки предполагает уже элементы **теоретического** анализа.

Что же касается утверждений об интеллектуальном потенциале человека, позволяющем ему, в отличие от животных, овладеть языком, то под таким потенциалом здесь следует иметь в виду параметры общего характера — объем памяти, оперативной и долговременной, быстродействие в переборе и комбинировании признаков, высокоразвитую способность к распараллеливанию операций и т. п.⁷

О ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЙ ТРАКТОВКЕ ЯЗЫКА
ЯЗЫКОВЫЕ И ТЕКСТОВЫЕ ЗНАНИЯ

Выше уже бегло упоминалось о тех концепциях, авторы которых склонны ставить язык в центр философской проблематики; здесь мы сталкиваемся с огромной традицией, как в философии, так и в философски ориентированной лингвистике (в новое время уже Гердер и Гаман упрекали Канта в недооценке роли языка, широко известны концепции гумбольдтианства и неогумбольдтианства, прежде всего Л. Вайсгербера, взгляды А. А. Потебни, наконец, положения лингвистической философии и философии обыденного языка, общей семантики А. Кожибского и др.). В настоящем небольшом разделе мы кратко рассмотрим лишь принципиально важные для нас взгляды представителей современной философской герменевтики, а также отчасти взгляды их философских «антиподов».

Герменевтика помещает язык в центр не только гносеологической, но и онтологической проблематики. Вернее даже, обе эти области в герменевтике сливаются, ибо вместо познания герменевтика устремляет свой взгляд к **пониманию**, где последнее рассматривается как погружение в мир знаков, в мир культурных феноменов. При этом горизонтом понимания (в смысле Гуссерля — т. е., огрубляя, сопresentствующими, эксплицитно и имплицитно, фоновыми знаниями относительно воспринимаемого объекта) провозглашается язык, отсюда язык же оказывается горизонтом онтологии. Трансцендирование за горизонт — языковой горизонт — объявляется невозможным. «То, что осваивается как предмет познания и выражено, уже заключено в горизонте языка. "Языковость" нашего мира пред-

⁷ Не вполне ясно, относятся ли сюда такие характеристики, как способность к целостному схватыванию объектов и ситуаций по типу инсайта, умение и склонность оперировать гештальтообразными структурами: язык более связан с анализом, т. е. с левополушарными стратегиями, а речевая деятельность — с синтезом, т. е. со стратегиями правополушарными.

шествует всему, что познается и высказывается как существующее» (Кулэ 1988: 234).

Иначе говоря, человек живет в мире языка («язык — дом бытия», по Хайдеггеру), все, с чем он имеет дело, дано ему через язык и перешагнуть через язык, вступив в непосредственный контакт с миром, человек не в состоянии (ср. точку зрения Кассирера). Бессмысленно, с точки зрения герменевтики, рассуждать о том, хорошо это или плохо, нужно просто принять данное положение вещей как факт.

Не все философы, однако, соглашались с такой постановкой вопроса. Ниже (см. с. 202—203) мы еще будем упоминать о взглядах Кожибского, который требовал «в терапевтических целях» перестроить язык, чтобы сделать его более адекватным орудием во взаимодействии с миром. Ницше восставал против того, что язык отгораживает человека от мира, «лжет» ему о мире (см. особенно: Friedrich Nietzsche... 1989), а Бергсон любил ссылаться на... выражение Беркли: "Мы поднимаем пыль и жалуемся потом, что не видим" (под пылью имелись в виду символы, т. е. язык. — В. К.)... "Мы не видим самих вещей, — говорит Бергсон, — очень часто мы ограничиваемся чтением этикеток, приклеенных к ним". [Задача же философии, по Бергсону] — вырваться из сети фиктивных символических мыслесплетений и достигнуть абсолютного» (Свасьян 1980: 44—45).

Рассматривая взгляды герменевтиков (отчасти и Кассирера) в сопоставлении с их противниками, нельзя не обратить внимания на явные параллели с противопоставлением философий типа берклианской, с одной стороны, и локковской — с другой. Для Беркли (или Юма) человек фатально заключен в мир своих ощущений; с некоторыми натяжками можно сказать, что в этом случае горизонтом познания выступает тотальность ощущений, выйти за пределы которой невозможно; всякий выход будет интерпретацией одних ощущений в терминах других. Для Локка же мир как бы впечатывает себя в ментальные структуры человека, и эти структуры, адекватно отражая мир, строят сложные представления из простых. Иначе говоря, если для Беркли и Юма человек ограничен рамками ощущений, то для герменевтиков — рамками языка. Он не имеет дела с миром как таковым, в то время как, согласно Локку, именно такое непосредственное взаимодействие в процессе познания имеет место.

Параллелизм, как мы видим, получается существенно неполным. С точки зрения Ницше, Бергсона и того же Беркли язык не дает возможности адекватного познания, но у них, похоже, нет позитивной программы — лишь призывы Беркли «отдернуть завесу слов, чтобы ясно увидеть великолепнейшее древо познания, плоды которого прекрасны и доступны нашей руке» (цит. по: Свасьян 1980: 48). Локковское адекватное познание здесь практически не предусмотрено (наиболее логичный выход — агностицизм юмовского толка).

Но и сама герменевтическая позиция обнаруживает, с нашей точки зрения, неадекватность и некоторую ограниченность по крайней мере в трех аспектах.

Первый связан с тем, что мы назвали различием между **языковыми** и **текстовыми знаниями** (Касевич 1989). Существуют знания, закодированные оппозициями словаря и грамматики, это языковые знания, а их совокупность — **языковая картина мира**. Наряду с этим можно говорить о знаниях энциклопедического характера, которые закодированы в совокупности текстов, отражающих все аспекты познания мира человеком, данным историко-культурным сообществом. В текстах, соответственно, отражена **текстовая картина мира**. Так называемая научная картина мира — частный случай текстовой. Миф — вторичный (см. об этом понятии в предыдущей части книги) — также разновидность текстовой картины мира.

Учитывая это различие, мы должны были бы сказать, что горизонт понимания, о котором говорит герменевтика, определяется не только языком, но и текстами. Причем в последнем случае, если развивать метафору горизонта, мы имеем дело с подлинным горизонтом в том смысле, что последний постоянно отодвигается от нас по мере нашего продвижения вперед, выражающегося в умножении релевантных текстов. Осмысленные тексты — горизонт понимания **движущегося** человека.

Правда, не может считаться вполне ясным сам механизм, посредством которого происходит потенциально бесконечное расширение семиосферы и ноосферы, учитывая ограниченный характер «алфавита» естественного языка; законы смыслообразования еще далеки от сколько-нибудь убедительного истолкования и даже проблема сформулирована лишь в самом об-

щем виде (Касевич 1989⁸; ср. также слова Р. Барта о «языковых *ухищрениях*... к которым люди прибегали [при создании текстов] для того, чтобы ослабить, укротить, отринуть или, наоборот, смиренно принять то, что *всегда* было для них наваждением, — исконную неадекватность языка и реальности» — Барт 1994: 554). Но само расширение круга текстов, вводящих новые знания, — эмпирический факт.

Второй аспект, в котором мы видим ограниченность герменевтической позиции, — это недостаток внимания к тем культурным феноменам, которые не подлежат адекватному переводу в тексты естественного языка: о герменевтическом понимании как схватывании значений можно говорить, думается, и применительно к музыке, живописи и т. п., где горизонтом выступают алфавит символов данной культурной традиции и опять-таки соответствующие «тексты».

И третий аспект — это фактическое отсутствие представлений о доязыковом и внеязыковом понимании. Если согласиться с тем, что, не допустив врожденного языка мысли по Фодору, мы придем к бесконечному регрессу в интерпретации когнитивных структур (см. об этом в предыдущей части книги), то следует признать наличие структур понимания, которые **сохраняются** имплицитно под покровом языковых структур. Возможно, философским аналогом этих представлений выступают положения М. Хайдеггера о пред-понимании, который, описывая «герменевтический круг», постулировал необходимость допущения дофилософского понимания, отражающего доонтологический подход к *Dasein*, т. е. бытию-в-мире, «понимающему бытию» (см., например: Хайдеггер 1993б: 300)⁹.

ЯЗЫК И МОЛЧАНИЕ

В части II уже затрагивалась проблема невыразимого в связи с мистическим опытом. Невыразимость имеет своим наибо-

⁸ Мы имеем в виду высказанное ранее положение о своего рода вторичном обращении формы в субстанцию, когда единицы и категории консервативной по природе языковой системы служат в динамике текстообразования допускающим разное применение строительным материалом, который получает соответственно новые функции в составе целого — текста в контексте коммуникативного акта. В связи с этим можно понять сомнения по поводу реалистичности реконструкций протокартин мира, включая монументальное предприятие Т. В. Гамкредидзе и Вяч. Всев. Иванова (1984), где слова языка — вынужденно и неизбежно — «обезличены вне текстов» (Сухачев 1994: 146).

⁹ П. Рикер усматривал непоследовательность в обращении Хайдеггера к представлению о пред-понимании (Ricoeur 1969), но справедливость этой критики подвергалась сомнению (Свердиолас 1988).

лее естественным результатом **молчание**; в новой философской литературе многократно цитировался афоризм раннего Л. Витгенштейна: «...То, что может быть сказано, может быть сказано ясно, а о чем невозможно говорить, о том следует молчать» (Витгенштейн 1958: 29).

Уже эти слова, в которых, по утверждению автора «Логико-философского трактата», заключен «весь смысл книги», намекают на гораздо более широкое звучание проблемы, нежели ее роль в сферах, связанных с мистическим откровением. В них, в этих словах, усматривали многое (Витгенштейн этого периода, как известно, говорил о совпадении мира фактов и мира языка и т. п.), но есть здесь наряду с прочим и достаточно простой смысл: естественный язык пригоден далеко не для всяких информационных процессов; там, где он пригоден и используется для передачи информации дискурсивного характера, следует стремиться к максимизации однозначности, преодолевая — в пределах возможного — неизбежную размытость языковой семантики. Там же, где использование языка в его прямых функциях не сулит нужного эффекта, лучше и не пытаться делать этого, положившись на какие-то другие средства постижения истины, возбуждения в собеседнике тех или иных представлений и т. п. Следование так понимаемому «правилу Витгенштейна» — необходимое условие **семантической культуры**.

Рассмотрим некоторые аспекты молчания и его функционирования.

Прежде всего имеет смысл подчеркнуть, что молчание, естественно, противопоставлено звучанию; только в оппозиции звучанию оно приобретает **значимость**, и его роль и статус — как во всякой оппозиции — будут различны в зависимости от того, какому звучанию, звучанию чего противопоставлено молчание в каждом данном случае. Соответственно возникает возможность говорить о разных «уровнях» молчания.

Из оппозитивной трактовки молчания вытекает также, что его следует понимать не физически и абсолютно, а функционально и относительно. В качестве молчания может трактоваться не полное отсутствие звучания, а отсутствие данного звучания в данном контексте.

Еще один фактор, который нужно учитывать при трактовке молчания (частично он пересекается с предыдущим), — это формат звучащего объекта, отсутствием которого выступает значимое молчание, а отсюда и, так сказать, формат молчания.

Разные уровни и типы молчания обнаружимы уже в пределах языка. В субфонемной области мы встречаемся с молчанием как отсутствием фонации в контексте признаков «смычность» и «согласность»; это, конечно, выдержка (смычка) глухих смычных согласных, когда замена молчания на звучание, фонацию превращает глухой согласный в коррелятивный ему звонкий. Формат молчания здесь, как сказано, субфонемный. Иначе можно сказать, что молчание в данном случае функционирует на уровне фонологических дифференциальных признаков (если выделять такой уровень и квалифицировать его как субфонемный, что имеет и свои возражения, см.: Касевич 1983).

В собственно фонологической области молчание реализуется как отсутствие одного из членов строго определенного класса фонологических единиц в строго определенной позиции; в результате получаем нулевые фонологические элементы — молчание фонологического формата, что представлено, по-видимому, только в слоговых языках с их канонической, стандартной формой слога, обладающего обязательным набором позиций. Каждой позиции отвечает свой закрытый класс звуковых элементов, а незаполненность позиции дает функциональный нуль (нулевые инициалы, финалы и т. д.).

Молчание, незаполненность позиции для такого рода фонологических элементов могут не быть абсолютными — в соответствующих позициях возникают ненулевые аллофоны нулевых инициалей и финалей, такие, как гортанная смычка в бирманском языке, а в китайском также [j], [w], [ŋ], [ɣ] и некоторые другие (Касевич 1983).

В фонологии любого языка в качестве особого значимого элемента-делIMITатива, способствующего членению речи на слова, синтагмы, высказывания, функционирует молчание-пауза; физически это достаточно часто некоторые характеристики звучания — определенные изменения в параметрах акустического речевого сигнала, прежде всего мелодико-интенсивностных, однако перцептивно и функционально в таких случаях мы имеем дело с паузой — т. е. молчанием.

Довольно трудно сказать, неупотреблением какого именно звучания выступают паузы-делIMITативы. Дело в том, что не имеется специальных положительных сигналов, отменой которых выступала бы пауза-делIMITатив. Вероятно, естественно было бы рассуждать следующим образом. Непрерывная фонация (с микроперерывами, отвечающими выдержке глухих смычных

согласных), сопровождаемая соответствующими интонационными характеристиками, и есть сигнал **отсутствия** синтаксических границ. Перерыв, перебой в указанной картине служит сигналом **наличия** границ. Иначе говоря, паузы-делIMITАТИВЫ суть отрицание не элементов того или иного формата, а определенных структурных параметров, что и неудивительно, если учесть, что эти фонологические средства обслуживают синтаксис, где доминируют структурно-процессуальные, а не объектные (элементные) характеристики.

От пауз-делIMITАТИВОВ отличают так называемые паузы **хезитации**, которые возникают в результате нарушения плавного протекания процесса смыслового и/или синтаксического программирования высказывания, а также лексического поиска. В данном случае пауза есть неупотребление ближайшей лексико-синтаксической составляющей (т. е. звуковые средства функционируют на уровне дискурса). Поскольку длительность такой паузы обычно превышает нормальную длительность паузы-делIMITАТИВА, с позицией которой чаще всего совпадает пауза хезитации, говорящий склонен заполнять последнюю «неопределенной» фонацией, «мычанием» (на письме отображается как э-э-э и т. п.). Тем самым говорящий сигнализирует, что дискурс им не прерван, — как бы порождается неопределенный план выражения, в плане содержания которого лишь указание: «Продолжение следует».

На морфологическом уровне молчание присутствует там, где, как и в случае с нулевыми инициалями и финалями слоговых языков, остается незаполненной обязательная позиция — на сей раз в составе словоформы, обладающей канонической структурой, например «основа + окончание» в русском языке. Это — всем известные нулевые окончания.

О молчании как отсутствию звучания здесь опять-таки можно говорить лишь условно, так как в потоке речи отсутствие материально выраженного окончания или иного морфологического элемента чаще всего носит чисто структурный характер, физический нуль, так сказать, вытесняется ближайшим ненулевым элементом, ср., например, *ног нет*, где нулевое окончание в словоформе *ног* отнюдь не реализуется как пауза (хотя пауза и возможна, ср. *ног — нет*).

Все описанные выше типы молчания представляют собой элементы «антиязыка» в языке — использование в речи отрицания языковых элементов. Сам язык, таким образом, предста-

ет как сложное переплетение собственно языка и «антиязыка», последний вырастает в ткань первого, который без него не существует.

Полное отрицание языка, полный отказ от его использования (иногда функциональный субститут такого отказа, ср. ниже) и есть ситуация невыразимости, с упоминания которой мы начали этот раздел.

Уже для речи как таковой молчание служит фоном, т. е. речь выступает как фигура (в гештальтистском смысле последнего термина) на фоне молчания. Когда молчание значимо, фигура и фон меняются местами: отсутствие речи при ее возможности в данном контексте, т. е. **выбор** молчания¹⁰ приобретает семиотическую функцию и становится фигурой на фоне речи. Отношения эти асимметричны. Когда звучит речь, молчание, как «универсальное ничто», лежащее в основе всего¹¹, присутствует и в качестве потенциального фона, т. е. парадигматически (как другой возможный, но не реализованный выбор), и в качестве вкраплений в речь, о которых говорилось выше. При выборе молчания речь отрицается полностью, она присутствует лишь в виде синтагматического фона, поскольку молчание сменяет речь, но и парадигматически — тоже в качестве потенциального фона.

Положение о выборе молчания требует оговорок. Первая заключается в том, что молчание не реализуется как абсолютное, но, скорее, как осознание того, что используемая речь есть несовершенный субститут молчания, единственно уместного в данном контексте. Иллюстрацией может служить проповедь Иоанна Дамаскина на праздник Успения Богородицы: «Ту, чрез которую даровано было нам славу Господню созерцать ясно, ни человеческий язык, ни ангелов премирных ум по достоинству восхвалить не возможет. Что же? Станем ли молчать, страхом удержаны, ибо по достоинству хвалить неспособны? Ни в коем разе. Или же прострем стену дерзостно, и пренебрежем

¹⁰ Ср. высказывание, принадлежащее исследователю творчества М. Мерло-Понти: «Молчание — это не просто неспособность говорить. Скорее, это сознательный выбор (determinate choice or commitment), который становится явным, когда человек может говорить, но не говорит» (Lanigan 1972: 166).

¹¹ Молчание как универсальную производящую силу понимали символисты, которые, по-своему интерпретируя кантовские антиномии, в оппозиции «выражение/молчание» видели источник сознания, а в оппозиции «аполлоническое/дионисийское» — источник жизни. В молчании они усматривали и синтез индивидуализма и соборности (Diolella Siclari 1994).

положенными нам пределами, и коснемся безудержно до неприкосновенного, отвергнув узду робости? Нимало. Но, растворив страх любовью и совместный из оных соплетая венец, со святою робостью, дрожащею рукою, порывающеюся душою мысли нашей малое приношение Царице, Матери, Благодетельнице всякого естества как долг благодарности нашей воздадим» (цит. по: Аверинцев 1977: 55).

Близкий, но несколько иной аспект — это восходящие к раннехристианским отцам-пустынникам представления о различии «внутреннего», т. е. подлинного, и «внешнего» молчания. «Один ничего не говорит, но нет в нем [истинного] молчания, в то время как другой говорит с утра до ночи, но [в действительности] хранит совершенное молчание» (McCumsey 1987: 323). В исихазме, особенно в учении св. Григория Паламы, подчеркивается необходимость постоянного «умного делания» — творения молчаливой молитвы, которая служит как бы неизменным фоном, а на самом деле основным содержанием любой деятельности и приводит к изменению духовной природы человека, становящегося «причастником» Божественного света (Фаворского света — энергийной природы Бога).

Наконец, еще одна оговорка, фактически уже упоминавшаяся выше, связана с тем, что выбор молчания, пусть субъективно добровольный и даже радостный, объективно всегда **вынужден**. К молчанию человек прибегает тогда, когда он **не может** передать адекватно с помощью языка **данное** содержание. Иначе говоря, в семиотически релевантном смысле человек действительно молчит только тогда, когда он может говорить (см. выше, примеч. 10), но может говорить не о том, «о чем» он молчит, а «вообще»; данное же содержание оказывается невыразимым.

Вынужденный выбор того или иного объекта, средства и т. п. и, отсюда, их реализация с вероятностью, равной единице, обычно трактуется как отсутствие соответствующей информации. Тем самым ставится под сомнение значимость молчания.

Ситуация, конечно же, своеобразна и не лишена парадоксальности, но существуют обстоятельства, нейтрализующие опустошающий эффект вынужденности молчания и восстанавливающие в правах его значимость. Во-первых, как уже говорилось, молчание незначимо тогда, когда оно не противопоставлено речи, когда не связано с отказом от последней. Сама по себе вынужденность обращения к молчанию есть сигнал на-

личия глубинных смыслов, не подвластных языковому выражению. Во-вторых, «одно и то же» молчание может передавать совершенно разную информацию в зависимости от **контекста**, речевого и неречевого.

Упомянув глубинные смыслы, не поддающиеся языковому выражению, мы, как представляется, косвенно определили общий семантический компонент ситуаций, в которых человек выбирает молчание. Как не раз уже приходилось писать (Касевич 1977, 1988), мы различаем глубинную и поверхностную семантику. Глубинная семантика — область чувственно окрашенных личностных смыслов (в понимании А. Н. Леонтьева), которые носят внеязыковой и идиосинкратический характер. Поверхностная семантика — область значений, санкционированных системой конкретного языка, уже не сугубо индивидуальных, как смыслы, а социально значимых¹².

Смыслы не коммуницируемы по определению; чтобы каким-то образом встроить их в коммуникативный акт, они должны быть перекодированы в значения, т. е. максимально очищены от личностно-индивидуального и подведены под семантические категории, действительные для данного языка. Процесс перекодирования смыслов в значения естественным образом сопряжен с утратами, это — плата за возможность (речевой) коммуникации. Если плата представляется чрезмерно высокой, человек может отказаться от использования языка (ср. «мысль изреченная есть ложь» Тютчева или «точность есть подделка» Уайтхеда — Уайтхед 1990: 322). Это и будет либо «коммуникативной калитуляцией», либо переходом к использованию принципиально других средств — к попытке передать определенные смыслы посредством молчания.

Какие же именно смыслы в типичном случае участвуют в неречевых коммуникативных актах?

«Существуют ситуации, — говорит Мерло-Понти, — которые не коммуницируемы и которые можно понять только тогда, когда проживешь их» (Lanigan 1972: 163—164; ср. обсуждение понятия нирваны в ч. I). Класс ситуаций, так очерченных Мерло-Понти, объемлет, вероятно, существенно разные случаи. Сюда попадает усвоение умений и навыков, которым факти-

¹² Не случайно Бергсон, как уже упоминалось, «третировал» язык за неспособность выражать все оттенки внутренних переживаний, фиксируя лишь общее и безличное (см. об этом: Свасьян 1980).

чески невозможно научиться за счет вербальных инструкций — основную роль играет участие в (совместной) деятельности (об этом уже говорилось выше). Иначе говоря, ведущим признаком ситуации этого типа выступает не столько отсутствие речи, молчание (речь обычно используется как вспомогательный источник информации), сколько занятие определенной неречевой деятельностью.

Здесь кстати будет заметить, что распространенное понимание «языковых игр» в концепции позднего Витгенштейна, когда последние трактуются исключительно «горизонтально», без выхода за пределы речи, в действительности существенно неточно: это понятие подразумевает функционирование языка «во взаимодействии с нашим неязыковым окружением, которое (взаимодействие. — В. К.) протекает по [определенным] правилам» (Hintikka, Hintikka 1986: 195).

С неречевой деятельностью связана и передача эмоционального, чувственного содержания. Прежде всего это, естественно, относится к искусству, когда, воспринимая творческую деятельность (актерскую игру, танец, исполнение музыкального произведения) или ее результат (произведения литературы, музыки, живописи, скульптуры), зритель или слушатель заражаются эмоциями, чувствами творца, т. е. действительно в своем воображении проживают изображаемые искусством ситуации (разумеется, мы не имеем в виду только произведения программного искусства).

Участие языка, речи в процессах указанного рода, как легко видеть, сильно варьирует — от максимального в литературе до нулевого в инструментальной музыке, живописи, скульптуре. Тем не менее налицо и сущностное единство. Во всех ситуациях имеет место обращение к реципиенту вне или в значительной степени «поверх» языка, обращение к эмоционально-образным сферам психики, к иррациональному (в широком смысле термина)¹³.

Вообще язык и речь пронизаны эмоциями. Едва ли не каждое слово имеет оценочно-эмоциональный ореол, комплексы соответствующих коннотаций помимо понятийной семантики. Один из элементов семантической культуры — адекватное сочета-

¹³ Можно вспомнить в связи с этим, что Н. Гартман «выделял 3 типа иррационального — алогическое, трансинтеллигибельное и синтетически-экстатическое, выражающееся в переживании жизни и "вживании" в нее... — иногда соединяя третье с первым» (Нарский 1991: 112).

ние языка (речи) и молчания, а также адекватный подбор языковых средств с точки зрения их не только понятийного, но и внепонятийного, оценочно-эмоционального ореола — который может быть разным для представителей различных социокультурных групп¹⁴. Раздающиеся время от времени призывы: в делах и речах «отрешиться от эмоций» и руководствоваться разумом выдают, вообще говоря, неграмотную постановку вопроса. Человек по природе своей не способен следовать подобным рекомендациям; реакции эмоционально-оценочного плана у него генетически превалируют. То, с чем сталкивается человек, в типичном случае оценивается с точки зрения «нравится/не нравится», «вызывает положительные/отрицательные эмоции». «Мир не есть мысль, как думают философы, посвятившие свою жизнь мысли, — говорит Бердяев. — Мир есть страсть и страстная эмоция» (Бердяев 1991: 97). Поэтому требуется не отрешение от эмоций, а культура эмоций и культивирование облагороженных эмоций.

Не отказываясь от положения о том, что язык пронизан эмоциями, правомерно сформулировать и прямо противоположное ему: эмоции, чувство и все, что постигается чувствами, лежит вне языка и речи. Чувства можно описать, но планом содержания соответствующих текстов будут **понятия** о чувствах и содержащие их пропозиции, а не сами чувства. Поэтому чувства нельзя передать так, как передается огрубленно, уже в виде значения, смысл, ими можно только заразить. Речь в таком процессе, если она вообще используется, нередко играет сугубо вспомогательную, подсобную роль и может быть даже почти нейтральным проводником для донесения чувственного материала (ср. знаменитое лермонтовское «Есть речи — значенье темно иль ничтожно...»), который как бы модулирует речь за счет использования ритма, звукописи и т. п. Здесь тоже язык как таковой молчит, говорят ореол, аура языковых средств (к которым у разных индивидов — разная чувствительность).

¹⁴ Герой романа Л. Фейхтвангера «Изгнание» Траутвейн, композитор и публицист, слушая речь Геббельса, думает: «На каком солдатском языке говорят в третьей империи. Даже и тон у них казарменный; насильники и фанфароны, они переносят слова из области военной в те области, с которыми не имеют ничего общего. "Трудовой фронт", "бои за производство" (ср. отечественные штампы типа "битва за урожай". — В. К.). Разве фабрики — это поля сражений? Разве труд — военная деятельность? Скоро о германском министре, сходявшем в уборную, будут сообщать, что он выдержал "опорознительную битву"». И Фейхтвангер продолжает: "Но в той аудитории, где выступал оратор... восторженно принимали эту лавину слов».

Наконец, своего рода крайний случай — это когда понимание осуществляется, как говорит в своей «философии сердца» Б. П. Вышеславцев, сердцем: «...Постигает, созерцает и усматривает вовсе не только интеллект; *постижение* шире, чем мышление, чем интеллектуальное познание. *Сердце* есть также *орган постижения*, оно постигает многое, что недоступно интеллекту, постигает "святость", "красоту", "ценность"» (Вышеславцев 1990: 85). В приведенном высказывании Вышеславцева говорится о постижении, а не коммуникации, но если допустить, что познание сердцем возможно, когда человек взаимодействует с миром, то тем более оно возможно при взаимодействии человека с другим человеком.

Вышеславцев указывает среди того, что постигается сердцем, святость и ценность. Это уже выход за пределы эмоционально-эстетической сферы в область религиозного и связанного с последним аксиологического. Именно здесь, вполне естественно, в наиболее полной мере вступает в силу молчание как средство постижения и коммуникации. Как говорилось в части II, мистико-религиозные ценности допускают лишь апофатическое — отрицательное — определение, тем самым их вербализация в принципе исключена. Мистический опыт (при наличии, очевидно, мистического дара) приобретается действием и/или сосредоточенным бездействием, переживается и передается опять-таки путем заражения, если в общении с Абсолютом, Богом посредничает наставник.

Роль языка и здесь может, однако, не сводиться к нулю. Сакральные тексты, само их чтение, произнесение (в некоторых религиозных традициях — без понимания читаемого или произносимого) могут расцениваться как средство постижения истины, но чаще акцент делается на самостоятельном духовном усилии верующего, благодаря которому (духовному усилию) ему будет явлена истина.

О процессе заражения, столь важном в эмоционально-эстетической и религиозно-мистической сферах, в действительности можно говорить и тогда, когда мы имеем дело с речевой передачей умопостигаемой информации; ведь передачи в буквальном смысле, как подчеркивали многие авторы от Гумбольдта до Бахтина, не происходит. Встречная активность слушающего (читающего) конструирует собственную модель информации «по мотивам» полученного сообщения, которое служит пусковым механизмом и материалом для построения модели. Именно

это, по-видимому, имеет в виду Мерло-Понти, когда говорит: «...В языке все передается косвенно и намеком — т. е., если угодно, молчанием (выделено нами. — В. К.)» (см. Lanigan 1972: 165).

Язык и молчание как бы смыкаются.

Наконец, упомянем особое толкование проблемы «язык и молчание» в концепции письма Р. Барта (см. о ней ниже, с. 206). С молчанием Барт сближает такое «нейтральное письмо» — он использует также обозначения «белое письмо» или «нулевая степень письма», — когда оно «сводится... к своего рода негативному модусу, где все социальные и мифологические черты языка уничтожаются, уступая место нейтральной и инертной форме...» (Барт 1983: 343). Использование белого письма означает ограничение языка чисто инструментальной функцией, когда «литература оказывается поверженной», а план выражения текста, лишенный какой бы то ни было самостоятельной значимости, предстает прозрачным для соответствующего смысла и, отсюда, как бы отсутствующим.

Нам кажется, что Барт объединяет в своей концепции «белого письма» два разных аспекта. Один, и об этом уже говорилось выше, применим к любому тексту: любой текст в известном смысле прозрачен для воспринимающего его человека, ибо последнего интересует, как правило, не сам текст, а то, что в тексте описывается. Вероятно, лучше всех об этом сказал более двух тысяч лет тому назад Чжуан-цзы: «Вершей пользуются при рыбной ловле. Наловив же рыбы, забывают про вершу. Ловушкой пользуются при ловле зайцев. Поймав же зайца, забывают про ловушку. Словами пользуются для выражения мысли. Обретя же мысль, забывают про слова. Где бы мне отыскать забывшего про слова человека, чтобы с ним поговорить!» (Мудрецы Китая 1994: 313).

Второй аспект относится только к художественной литературе и отражает типичные для разных культурно-эстетических периодов колебания между двумя полюсами: акцент на означающем (ср., с одной стороны, поэтику футуристов, а с другой, стиль раннего Камю, на которого Барт как раз и ссылается как на родоначальника «белого письма») и акцент на означаемом (ср., например, символизм).

Вместе с тем стоит отметить, что уже само по себе наличие письменности, литературы критически важно для соотношения языка и молчания. Ведь с повышением удельного веса пись-

менного слова коммуникация в значительной своей части становится «молчаливой». Сфера использования звучащей речи суживается, что сказывается на самом типе человеческой культуры, на восприятии мира человеком (см. следующий раздел). «Девочализацией мира» называет этот процесс У. Онг (Ong 1991), одновременно отмечая, что по мере распространения радио, телевидения, компьютеров с акустическим вводом/выводом информации наступает новый этап — возвращения звучащей речи, ее роли в жизни общества.

Мы оставляем в стороне еще один аспект проблемы — этно-типологический: представители разных этноязыковых сообществ различаются по соотношению в их ежедневной деятельности периодов использования/неиспользования языка, или, попросту, по степени «говорливости» (см. об этом в следующем разделе).

ЯЗЫК И КУЛЬТУРА Сразу же оговоримся, что название данного раздела — дань традиции: в предыдущей части книги мы приводили аргументы в пользу того, что сам язык уместно считать частью культуры, более того — ее базисом и синкретическим выражением. Поэтому более оправданным было бы говорить, допустим, о «собственно культуре», которая может находиться в этом случае в определенных отношениях с языком. В дальнейшем изложении мы, простоты ради, а также следуя, как отмечено, традиционному словоупотреблению, будем говорить о языке и культуре, понимая под последней именно собственно культуру в традиционных ее рамках.

Реально речь пойдет о еще более узких проблемах. Одна из них — отношение к языку, статус языка в данной культуре; в подразделе, посвященном этим проблемам, мы затронем также вопрос семантической культуры, понятие которой уже упоминалось в предыдущем разделе. Другая — соотношение типологических характеристик культуры с типологическими характеристиками языка.

Что касается первой из названных проблем, то уже сама по себе рефлексия, направленную на язык, на осознание места и роли языка, есть основания считать признаком известной зрелости культуры. Требуется достаточно высокий уровень духовной, мыслительной культуры, чтобы разграничить тем или иным образом слово, мысль и вещь и сделать Слово

самостоятельным объектом теоретического или предтеоретического дискурса.

Широко известно высказывание Платона о том, что мысль — это внутренний диалог, который душа ведет сама с собой: «...Мысль и речь одно и то же, за исключением лишь того, что происходящая внутри души беззвучная беседа ее с самой собой и называется у нас мышлением» (Платон «Софист»: 263e). «Мыслить — значит *говорить* с самим собой», — вторит Платону и Кант, там же замечая, что аборигены Таити используют для этого выражение «говорить в животе» (Кант 1966а: 430). В этих формулировках можно видеть важнейшее положение о **диалогичности** мысли, и тогда мы имеем дело с великими прозрениями относительно природы мыслительных процессов. Но одновременно здесь можно усмотреть в известном смысле реликтовое, а для Платона, тем более — для таитянского аборигена, естественное неразличение языка и мышления.

Для культур, занимавшихся вопросом о феномене языка и речи, типично убеждение в неземном происхождении языка. С точки зрения оппозиции «сакральное/профаническое» язык неизменно относят к области сакрального. В сфере сакрального есть свои «верх» и «низ» — условно говоря, божественное и дьявольское, и в абсолютном большинстве случаев язык считается принадлежностью божественного. В пределе Слово и Бог отождествляются: «...и Слово было Бог» (Иоан.: 1, 1).

В одном из гимнов «Ригведы» о речи говорится: «Великий бог спустился в мир смертных» (Катенина, Рудой 1980: 87). В дальнейшем Брахман-Абсолют и Речь прямо приравниваются. Более того, Вселенную, порождаемую как эманация Брахмана, представляют одновременно как *вачья* 'долженствующее быть высказанным' и *вачака* 'высказывающее'. Иначе говоря, Вселенная в этих обозначениях явлена как субъект и объект одновременно — причем субъект и объект **Речи**, т. е. фактически как говорящий-Брахман и его Речь (Катенина, Рудой 1980: 87—88). Речь в этой концепции оказывается высшей инстанцией и высшей ценностью для мира и человека.

Согласно концепции Бхартрихари, Речь-Брахман проходит три этапа развития — от «замкнутого на себя» неделимого и неанализируемого Абсолюта, через стадию неделимого высказывания, где уже есть, однако, два аспекта — форма и значение, до стадии *вайкхари*, на которой присутствуют уже все

внешние элементы речи, — «стадии грубого звучания, с которым мы, обычные люди, непосредственно имеем дело» (Bhat-tacharya 1985: 4; при всей естественной мифологизированности воззрений Бхартрихари параллели с некоторыми современными лингвистическими схемами порождения предложения кажутся поразительными).

Несколько иную версию находим в (индуистском) тантризме. Здесь Шива, верховное божество, предстает как чистое сознание, в силу этого не могущее обладать звучащей речью (ср. рассуждения св. Августина Блаженного о том, что вечное Слово-Бог не может существовать во времени, оно становится плотью лишь для того, чтобы быть доступным людям — Августин 1992: XI, 7—8). Только союз Шивы с женским началом, которое выступает одновременно как *вач* 'речь' и *шакти* 'власть, сила', делает возможным акт творения. Последний начинается с генерирования символов — знаков письменности деванагари, которые складываются в слова, а появление слов вызывает к жизни соответствующие им объекты. (Сходные представления существуют в каббале, см.: Wheelock 1987). Креативная сила слова предстает здесь буквальной, даже в большей степени, нежели в Ветхом Завете, где Вселенная и человек возникают по Слову Божьему, а животные и растения приобретают определенность, т. е. имена — по слову Адама, которое «делегировано» ему Богом.

Двойственно отношение к слову в буддизме. С одной стороны, для буддийских сочинений типичны утверждения об обманчивой сущности языка, который служит для создания иллюзорной реальности. Согласно концепции *апоха*, букв. 'исключение', самое большее, на что способно слово, — это указание на отсутствие, несуществование объектов, к которым прилагалось бы данное слово и которые создавались бы отрицанием соответствующего денотата (точнее, концепта); например, слово *корова* указывает лишь на то, что не существует применительно к данному обозначению объекта «не-корова».

С другой стороны, абсолютизация молчания и даже чисто отрицательного подхода к значению слова очевидным образом плохо согласуется с потребностями религиозной практики. Поэтому возникают доктрины *самврити* и *упая* — 'обычная истина' и 'искусное слово' соответственно. Согласно этим доктринам, Молчание Будды в известной степени переводимо на

язык доступных человеку истин и язык не всегда вводит в заблуждение, если используется искусно (Gómez 1987).

Однако основная цель данного раздела — не специальные концепции языка как таковые, а, скорее, представления о языке и речи, укорененные в данной культуре, место и роль языка и текста в последней. И здесь любопытно отметить некоторые, так сказать, инверсионные параллели по отношению к древнеиндийским (а также ветхозаветным и античным) представлениям о роли (поэтической) речи, которые можно обнаружить в современной культуре западного типа. Так, Иосиф Бродский в своей Нобелевской лекции говорит: «Если тем, что отличает нас от прочих представителей животного царства, является речь, то литература и, в частности поэзия, будучи высшей формой словесности, представляет собой, грубо говоря, нашу видовую цель». Как видим, если в древнеиндийских и родственных им концепциях Речь (заметим, поэтическая, ибо почти все ранние памятники сакрального характера по форме представляют собой поэтические произведения) нисходит к человеку, то в представлениях, отраженных в приведенном высказывании Бродского, человек поднимается к поэтической речи как к цели, ради которой существует человечество: коль скоро человека как вид выделяет именно речь, а поэзия — ее высшее проявление («поэтическая речь и есть речь в собственном смысле слова» — Белый 1994: 133), то человек создан, чтобы порождать поэтические тексты. («Инверсионность» понимания, впрочем, здесь не абсолютна: многие поэты понимали и понимают свои произведения как ниспосланные свыше, а себя — в качестве проводников, медиумов по отношению к творщим через них высшим силам.)

Не раз и не два говорилось в разных контекстах о высокой степени «логоцентричности» и «литературоцентричности» русской культуры. Дело даже не в том, что в России литература, помимо и сверх собственной эстетической сферы, традиционно занимала пространство от политики до философии, в этом смысле отвечая, скорее, архаическим моделям. Еще важнее, пожалуй, интуитивные стереотипы среднего носителя культуры, для которого слово в значительной степени эквивалентно делу и зачастую стремится заменить его — от издания Указа как **конечной** реакции на ту или иную реальную ситуацию, требующую решения, до бытовой святой уверенности в том, что данное обещание самодостаточно, а его «профанное» выполне-

ние на фоне почти сакрального речевого акта гораздо менее значимо. Как предел реализуется сплошная «перформативизация» общения: ведь перформативные высказывания наподобие *Я обещаю (клянусь)* отличаются именно тем, что в них акт произнесения **и есть** действие — само по себе речевое произнесение не противопоставлено ситуации, поступку во внешней действительности, а совпадает с ними. Разумеется, максимальное сближение слова и действительности наблюдается в литературе, где можно видеть «олитературивание» жизни и «ожизнение» литературы; так, о современном писателе В. Пьецухе критик и эссеист П. Вайль пишет, что «у него литература равна жизни и наоборот. Пьецух ставит здесь не две черточки, а все три — знак тождества» (Вайль 1991: 10). Литература при этом создает своего рода параллельную виртуальную реальность, в ряде важных отношений подменяющую реальность как таковую и в этом смысле способствующую уходу от нее (кстати, законы восприятия письменного художественного текста, с необходимостью предполагающие воображение, рекомбинацию хранящихся в памяти образов и представлений, вообще приближаются к законам сновидения). В свою очередь, саму литературу в культуре данного рода судят по «законам жизни» — отсюда склонность к так называемой реальной критике и «строжайшему утилитаризму» (Д. И. Писарев) в оценке художественных произведений.

Особое место занимает речь в культурах, где велика роль культа. Речь в этом случае — одно из основных или основное средство общения с божеством, поэтому не только содержанию, но и форме текста придается огромное, даже преобладающее, значение: ведь от совершенности речи зависит, как считается, ее эффективность в установлении контакта с высшими силами и получении желаемых результатов. Эта картина хорошо известна на материале индийских традиций, где само грамматическое учение, на века, если не тысячелетия, опередившее лингвистическую мысль Запада, возникло главным образом из необходимости изучения и соблюдения всех формальных свойств текстов — жреческих гимнов. Лишь учет сакральной направленности такой грамматической традиции позволяет объяснить некоторые из конкретных ее представлений. Так, в системе глагольного спряжения «главным» наклонением считался опатив, что едва ли поддается собственно лингвисти-

ческой интерпретации, если не учитывать, что именно в оплативе употребляется глагол в обращениях к богам.

«Язык и ритуал» и, шире, «язык и религия» — отдельная большая проблема, входящая в сферу «язык и культура»; мы затронем кратко лишь некоторые из ее граней.

Примат формы, характерный для ритуальной речи, имеет различные проявления. Обращение к сакральному объекту, божеству требует особого языка, также сакрального. В силу авторитета традиции, истории возникновения и распространения верования, таковым, как известно, нередко оказывается язык, отличный от основного средства общения данного этноязыкового коллектива: классический арабский в мусульманском богослужении, латынь в католическом; иногда это вкрапления, фрагменты в текстах, исполняемых на родном языке. В любом случае сакральность языка выступает как необходимый атрибут, отодвигая на задний план или даже исключая условие понятности для рядового верующего (пожалуй, лишь протестантизм, начиная с Лютера, настаивает на использовании общеупотребимого языка, ибо акцентирует непосредственное общение верующего с Богом).

Речи ритуала в высокой степени присущи такие свойства, как насыщенность каноническими формулами, архаичность лексики, метафоричность, нередко — фонетические особенности вплоть до использования особого регистра (см., например: Du Bois 1986). И здесь мы видим важную роль формальных признаков, придающих речи ее сакральный характер.

Дж. Дю Буа особенно выделяет «самоочевидность» ритуальной речи: по его мнению, истинность соответствующих высказываний не нуждается в обосновании — в отличие от высказываний обычной, профанической речи, — поскольку уже формальные признаки, отмечавшиеся выше, указывают на то, что источником такой речи, непосредственно или опосредованно, являются высшие силы, чьи слова не подлежат сомнению.

На материале молитвенных собраний адептов Ирландской Католической Церкви Харизматического Обновления эту точку зрения оспаривает Б. Шухевич (Szuchewicz 1994), который отмечает типичность речений, направленных на обоснование высказываний. Шухевич видит особенность ритуального речевого поведения католиков-обновленцев, близких протестантизму, в относительной размытости оппозиции «сакральное/мирское», ибо приверженцы этого течения полагают себя нахо-

дящимися в постоянном личном контакте с Богом при решении всех текущих жизненных проблем. Отсюда — важность личного религиозного опыта, на который и ссылаются постоянно обновленцы в подтверждение своих речений в молитвенном собрании.

По-видимому, правы оба автора. Их наблюдения относятся к разным культурам, разным религиозным типам. Лингвистико-прагматический аспект здесь заключается в следующем: если в архаических сообществах (а Дю Буа оперирует прежде всего материалами индейских и типологически родственных им обрядов) ритуальное слово — это очень часто трансляция речи божества, которое тем самым выступает **субъектом** ритуальной речи, то в молитвенных собраниях современных обновленцев представлена главным образом речь **о** Боге, об общении с Ним, т. е. Бог выступает **объектом** и **адресатом**. Вполне понятно, что для последней ситуации ссылки на личный опыт, подтверждающий сказанное (а значит, и использование соответствующих языковых средств), вполне уместны.

Но даже и в такой специфической ситуации, которая наблюдается у католиков-обновленцев, новая информация (рассказы о собственном опыте) во многом служит для укрепления в вере — для подтверждения, иначе, информации старой, содержащейся в Писании. Поэтому можно согласиться с Л. Гомесом, который говорит, что «глобальная цель языка ритуала — это, скорее, создание ситуации, обладающей высокой ценностью (*valorized situation*), и условий, позволяющих участвовать в ней, а не передача информации» (Gómez 1987: 444).

Подобно тому, как икона, выходя за пределы храма, становится принадлежностью каждодневной жизни верующего, элементы сакрального языка также стремятся к проникновению во все сферы жизни, нередко играя роль своего рода словесных икон. Такая экспансия сакрального слова очень характерна для индийской и восходящих к ней традиций. Священные тексты, имена божеств, перечисление их атрибутов, отдельные слова и даже слоги, в том числе формально незначимые, служат инструментом достижения медитативного транса, используются в качестве заклинаний, оберегов и т. д. и т. п. Таковы *мантры*, *дхараны*, *паритта* и др., которые выступают как некие коды с семантикой, близкой к универсальной. Соответствующие речения наподобие знаменитого *ом мани падме хум*, символически отождествляемого с бодхисаттвой Ава-

локитешварой и, значит, с его всемогуществом, в устном и письменном исполнении могут восприниматься в качестве самодостаточного ключа для приобщения к высшим ценностям (вспомним «молитвенные колеса» ламаистской практики, вращение которых с заложенным текстом мантры служит для улучшения кармы).

Не менее знамениты уже упоминавшиеся в предыдущей части книги коаны дзэн-буддизма, призванные путем психологической шоковой терапии разрушить привычное, рутинное течение мысли, разбудить подсознание и подготовить адепта к интуитивному постижению высших истин. «Психологический тупик является необходимым условием сатори (т. е. мистического озарения. — В. К.)» (Судзуки 1993: 208).

Разумеется, не только на материале ритуала, религии можно видеть особое отношение к слову. В разных культурах и в разные эпохи адекватное употребление имен, слов, владение словом связывали с успешностью соответствующих действий, поступков. Эту мысль, берущую свои истоки в сближении, вплоть до отождествления, языка и мышления, языка и действительности, можно проследить от Древней Греции, Китая времен Конфуция, уже упоминавшейся древнеиндийской школы Бхартрихари до современной аналитической философии, общей семантики Кожибского и философии обыденного языка.

В этой связи различимы по крайней мере два подхода. Один относится к убеждению, что слово дает власть над тем, что им обозначено: назвать — значит познать, а познание, в свою очередь, есть разновидность обладания. Такого рода убежденность особенно ярко проявляется в магических заклинаниях, заговорах, она же отражена в представлениях романтизма и символизма; последние проиллюстрируем цитатой из статьи Андрея Белого с характерным названием «Магия слов»: «Стремясь назвать все, что входит в поле моего зрения, я, в сущности, защищаюсь от враждебного, мне не понятного мира, напирającego на меня со всех сторон; звуком слова я укрощаю эти стихии; процесс наименования пространственных и временных явлений словами есть процесс заклинания; всякое слово есть заговор; *заговаривая* явление, я, в сущности, покоряю его...» (Белый 1994: 132).

Более подробно остановимся на другом подходе, суть которого — в попытках решения самых разных вопросов (от фундаментальных философских до социальных и житейских) за

счет «лингвистической терапии», за счет уточнения, прояснения значения слов и текстов.

Мысль (мифологизирующую в своей основе) о панацеизме «работы над словом» не следует переоценивать. Но и недооценивать проблему, фактически связанную с семантической культурой, тоже не стоит. Возможно, уместным будет привести несколько простых конкретных примеров.

В последние годы в многочисленных публикациях отечественной публицистики иронически обыгрывались, осмеивались известные строки «Интернационала»: «Весь мир насилья мы разрушим до основанья, а затем мы наш, мы новый мир построим...» Зачем же, мол, разрушать «до основанья»? При этом, однако, не принимается во внимание неоднозначность русского текста гимна. «Мир насилья» может пониматься как «этот мир, в котором мы живем и который полностью построен на насильи». Тогда вопрос только в том, *действительно ли* в мире, который имеется в виду, нет ничего, кроме насилья, что трудно представить себе, — а если это тем не менее правда, то едва ли возможно какое бы то ни было преобразование *такого* мира: ведь даже после разрушения должны остаться разрушающие, которые тоже не могут не принадлежать к все тому же миру насилья, ср. парадокс лжеца (в этом случае, вероятно, единственное решение вопроса — тотальное разрушение в духе брахманистско-буддийских воззрений с последующим воссозданием, а не преобразованием, см. об этом в ч. I¹⁵).

Но возможно и другое понимание: «мир насилья» как само насилие и все, с ним сущностно связанное, ср. выражения «мир кино», «мир спорта», «мир поэзии» и подобные, которые не предполагают, что все в мире вообще и есть кино, спорт, поэзия и т. д. Тогда речь будет идти вовсе не об уничтожении мира как такового (который весь, предположительно, сводится к насилью), а об уничтожении насилья в мире. Уничтожить полностью («до основанья») зло, насилие в мире — задача вполне благородная, перекликающаяся с христианскими представлениями о втором пришествии и страшном суде, хотя ее осуществимость — отдельный вопрос.

¹⁵ Не случайно в одном из манифестов французских левых-сюрреалистов 20-х гг. содержалось обращение к «буддийским школам»: «Придите к нам и разрушьте наши дома! Придите и постройте нам новые!» (Strenski 1987: 178).

Таким образом, прежде чем выносить вердикт по поводу содержания знаменитых строк, следует это содержание осмыслить: при первом из обрисованном выше пониманий речь может идти о правильности социально-этического диагноза и уместности радикальной хирургии, которая, скорее всего, приведет к гибели «больного». При втором — лишь о шансах **полного** успеха (и, конечно, о реалистичности самого по себе насильственного искоренения насилия). В первом случае иронизирование (и не только) достаточно оправданно, во втором, как видим, поставленная задача может вызвать сочувствие, хотя и с существенными оговорками. Но прежде всего нужно осознать само наличие двух вариантов¹⁶, для чего и требуется семантическая культура.

Во многом близкий пример приведем из существенно иной области. Совсем недавно в вагонах метро можно было видеть «Правила пользования метрополитеном», которые включали примерно такой текст: «Штраф в... руб. налагается на пассажиров, проезжающих в пьяном виде, оскорбляющем общественную нравственность». В этом юридическом по функции документе также содержится неоднозначность: либо пьяный вид вообще оскорбляет общественную нравственность, и достаточно доказать само наличие опьянения и «пьяного вида», либо следует читать: «...в **столь** пьяном виде, что это оскорбляет общественную нравственность» — в каком случае необходимо определить не только факт, но и степень опьянения, а также располагать способом, позволяющим сказать, какой именно пьяный вид уже оскорбляет общественную нравственность, а какой еще нет. В зависимости от способа интерпретации соответствующего параграфа пассажир-нарушитель подвергается либо не подвергается штрафу, хотя юридический документ в идеале не должен допускать множественности интерпретаций. Причина неоднозначности и здесь — недостаток семантической культуры.

Еще один пример связан с распространенным последнее время отрицательным отношением к понятию и даже слову

¹⁶ Возможно (хотя уверенности в этом нет) иронизирующие по поводу «Интернационала» исходят из текста французского оригинала. Вот там действительно речь идет о том, чтобы разрушить **прошлое** (le passé) до основания (table rase), в результате чего мир должен полностью (de base) измениться. Применительно к французскому оригиналу Э. Потье (что относится, кстати, к обеим расходящимся версиям — первоначальной, со строкой *Qu'enfin le passé s'engloutisse!*, и окончательной, канонической) есть все основания говорить о, скажем мягко, опасном нигилизме, волюнтаризме и т. п.

«идеология»; признание «идеологизированности» в чем-либо звучит как обвинение. Порой создается впечатление, что «виновен» сам русский язык: пишущие (говорящие), обычно демократически ориентированные (в действительности или по самоидентификации), излагают соответствующие представления так, как если бы в русском языке был определенный артикль, который придавал бы слову «идеология» значение «данная идеология» — где под «данной» всякий понимал бы коммунистическую, поскольку, действительно, еще свежи воспоминания, когда в нашем обществе она была единственно допустимой. Но в русском языке нет определенного артикля, и под идеологией без ограничивающего определения можно понимать любую из существующих¹⁷.

На это можно возразить, что инвективы против идеологии имеют своей целью призвать людей не руководствоваться идеологическими мотивами там, где уместнее мотивы, например экономические. Скажем, частную собственность на землю с возможностью ее купли-продажи отрицают не потому, что считают это экономически неэффективным, а потому что исходят из идеологем, согласно которым земля — Божья, ее нельзя продавать и покупать, или же других, утверждающих, что частная собственность на землю породит ярко выраженное имущественное неравенство, неприемлемое как социально несправедливое. Но дело здесь не в том, что экономически здравому подходу противостоит идеологически зашоренный, а опять-таки в обращении к **данной** идеологии. Если обратиться к другой идеологии (скажем, кейнсианству, которое, согласно 3-му изданию БСЭ, «используется... как средство идеологической борьбы против революционной теории марксизма-лениниз-

¹⁷ Семантика определенности/неопределенности в связи с вопросом о степени однозначности текста вообще составляет отдельную проблему; ср. высказывания типа «представители местных органов, препятствующие реформам», которое можно понимать и как утверждение о том, что **все** представителя местных органов препятствуют реформам, и как то же утверждение, относящееся к некоторым из них («те представители... которые...»). Знаменитый пример — многолетняя полемика вокруг резолюции 242 Совета Безопасности ООН: в английском тексте этой резолюции при слове «территории», где под последними имеются в виду области, захваченные Израилем в 1967 г. и подлежащие, согласно резолюции, возврату, отсутствует определенный артикль, что в течение многих лет позволяло израильской стороне, принимая резолюцию 242, в то же время утверждать, что резолюция не требует возврата **всех** территорий, т. е. именно тех, что были оккупированы (этот смысл возникает при введении артикля).

ма»), то отношение к частной собственности на землю будет существенно иным.

Те, кто борются с идеологией как таковой, вероятно, не могут отрешиться от интерпретации, гласящей, что «идеология — это выражение интересов класса, борющегося против другого класса» (Клаус 1967: 108). Но на самом деле нет никакой необходимости привязывать понятие идеологии ни к классу, ни к борьбе. Идеология — всего-навсего система взглядов, воззрений, некоторая мировоззренческая, теоретическая схема. Именно в последнем значении — теоретической схемы — слово «идеология» стало употребляться в среде современной технической интеллигенции, используясь в таких контекстах, как «идеология эксперимента», «идеология исследования проблемы X» и т. д. и т. п.

Надо признать, что сам термин «идеология» в разные периоды приобретал разные значения — от эквивалента общей теории познания до указания на занятие, которому предаются «ветрогоны и идеологи» (Наполеон), жонглирующие фактами в угоду темным умозрительным идеям (Зандкюллер 1991: 12 и сл.). Но ведь это общий удел понятий и терминов, которые связаны со сферами, особенно чувствительными для человека (см. об истории слов «идеология», «демократия» и др. в: Williams 1976). Например, в государстве тоже видели разные вещи — от почти абсолютного зла в анархизме до столь же абсолютного блага и кумира в разных версиях этатизма. Однако, во-первых, необходимо не терять из виду стабильное семантическое ядро, отвечающее слову, — до тех пор, пока оно реально сохраняется в языке; во-вторых, не следует подменять общее понятие понятием одного из типов, являющимся по отношению к нему частным случаем (коммунистическая идеология вместо идеологии вообще, тоталитарное государство вместо государства как такового); в-третьих, нельзя подставлять вместо понятия, будь оно общее или частное, его оценку.

В свое время в отечественной литературе подвергали острой критике теорию общей семантики (А. Кожибский, С. Чейз и др. — авторы, сейчас, кажется, в значительной степени забытые, и едва ли заслуженно). Представители общей семантики утверждали, что индивидуальная и социальная адаптация человека критическим образом зависит от того, насколько адекватен его язык. Кожибский говорил, что соотношение языка и действительности аналогично связи карты и территории. Для

человека, в своей практической деятельности имеющего дело с территорией, с ландшафтом, карта должна быть «прозрачной» — точно так же и язык должен быть «прозрачным», человеку нужно видеть мир, какой он есть, «сквозь» язык¹⁸. Поскольку же язык выступает как неизбежный посредник, необходимо сознательно перестраивать структуру языка для получения своего рода терапевтического эффекта. «Чтобы обеспечить приспособляемость и психическую устойчивость (sanity)... мы должны *сначала* изучать структурные характеристики этого мира и лишь затем строить языки той же структуры, вместо того чтобы привычно приписывать миру примитивную структуру нашего языка. Все наши доктрины, институты покоятся на вербальных основаниях (depend on verbal arguments). Если эти основания сформулированы на языке с неадекватной или неестественной структурой, наши доктрины и институты по необходимости будут отражать эту языковую структуру и тем самым тоже станут неестественными, что неизбежно приведет к катастрофам" (Korzybsky 1941: 59)¹⁹.

Не занимаясь анализом общей семантики, отметим лишь, что определенно утопичны призывы перестраивать структуру естественного языка. Скорее всего, Кожибский и его сторонники не различали должным образом понятия языка и текста: довольствуясь тем сложившимся в течение тысячелетий естественным языком, который дан нам в пользование, действительно необходимо тщательно работать с текстом, особенно, как это вполне понятно, с текстом, рассчитанным на массовое восприятие и могущим иметь те или иные социальные, политические, юридические последствия. Уже не говоря об элементарной грамотности — полном владении формальными средствами языка, требуется высокая семантическая культура, без чего наступает состояние «семантической разрухи» (М. Гефтер), а ее последствия не менее катастрофичны, чем последствия разрухи экономической.

¹⁸ Обратим внимание: это именно то, что отрицает, как полностью, нереальное, современная философская герменевтика, — хотя исходные положения о «засилии» языка в жизни человека довольно близки. Вместе с тем здесь можно вспомнить слова Платона о том, что «у имени есть какая-то правильность от природы и... не всякий человек способен правильно установить это имя» (Платон. «Кратил»: 391b).

¹⁹ Здесь можно усмотреть явную параллель с воззрениями Беркли, Ницше, буддизма о «фальсифицирующей» роли языка, см. об этом выше, с. 178—179, 193.

Одновременно напомним еще раз, что есть границы однозначности, точности, которые естественный язык не дает возможности преодолеть, ибо «нежесткость» семантики принадлежит к его сущностным свойствам. Поэтому семантическая культура предполагает и осознание пределов недвусмысленности, творческий подход к слову в его сочетании с широким контекстом. По воспоминаниям, Дж. Мур «терроризировал» своих собеседников вопросом «Что в *точности* вы имеете в виду?» (White 1963: 226). Но С. Тайлер справедливо замечает, что подобные вопросы могут вообще положить конец общению на естественном языке, ибо «без некоторой доли неоднозначности коммуникация просто невозможна» (Tyler 1978: 15).

Во всех отношениях особое место занимает **письменное слово**. По словам Алайды и Яна Ассман, «устная речь и письменная — это отдельные миры» (цит. по: Kirpenberg 1992: 103). Дж. Гуди обращает внимание на то, что письменная фиксация среди прочего способствует превращению имплицитного знания в эксплицитное (Goody 1968). Иначе говоря, имеет место как бы эксплицирование второго порядка: уже сам по себе язык, как говорилось выше, способствует дискретизации, дискурсивизации наших знаний о мире, обществе и о себе, а письменная фиксация переводит этот процесс на некоторую более высокую ступень. Тот же Гуди указывает на релевантность наличия/отсутствия письменности для типа конфессии: традиции, обладающие письменным канонем, выступают религиями приобщения и обращения, в то время как бесписьменные традиции — «религиями по рождению» (Goody 1968: 4 seq.; заметим, что с последним утверждением плохо согласуется традиция индуизма).

Неудивительно, что обычно письменное слово рассматривается как высшее проявление речи. Соответственно и крайние формы **отрицательного** отношения к слову известны применительно к письменному (печатному) тексту. Кроме той причины, о которой уже говорилось выше и которая связана с представлениями о якобы фальсифицирующей роли слова вообще, «закрывающего» реальный мир от человека, здесь иногда появлялась и другая: письменная фиксация убивает живое слово, лишает его животворящей силы. Хорошо известны слова Сократа в платоновском «Федре»: «В души научившихся им (письменам. — В. К.) они вселят забывчивость, так как будет лишена упражнений память: припоминать станут, доверяясь

письму, по посторонним знакам, а не изнутри, сами собою. Стало быть, ты (египетский бог Тевт, или Тот, мифический изобретатель письменности. — В. К.) нашел средство не для памяти, а для припоминания. Ты даешь ученикам мнимую, а не истинную мудрость. Они у тебя будут многое знать понаслышке, без обучения, и будут казаться многознающими, оставаясь в большинстве невеждами, людьми трудными для общения; они станут мнимомудрыми вместо мудрых» (Платон. «Федр»: 274e). И далее: «В этом... дурная особенность письменности, поистине сходной с живописью: ее порождения стоят как живые, а спроси их — они величаво и гордо молчат. ...они всегда отвечают одно и то же» (там же: 275e).

В зороастризме считается, что письменность — изобретение Ахримана, выступающего олицетворением Мирового Зла (Лившиц 1990: 3). Сторонники абеседарианской ереси, одного из течений в раннем протестантизме, вообще полагали, что человеческое знание как таковое является злом (благо — лишь знание божественное), а «поскольку оно основано на алфавите, то ошибочно даже учить азбуку» (Рассел 1962: 27).

В отличие от этого, как известно, для Китая с древности и до наших дней характерно максимально почтительное отношение к письменности (иероглифике), в основе которого как традиционно высокий статус учености в обществе, так и эстетическое восприятие иероглифа как произведения искусства. В христианской традиции Франциск Ассизский, например, считает святым «всякий исписанный лист» уже потому, что «из означенных на нем букв можно сложить имя Христа» (Аверинцев 1977: 208), а в иудаистской культовой практике особое место занимает переписывание Торы.

Вторичность письма при первичности звукового языка самоочевидна. Существуют, однако, и концепции, которые ставят письмо на первое место. Не анализируя специально эти концепции — ибо, повторим, в данном разделе мы ведем речь не о философских построениях, а о культурных ценностях тех или иных обществ, — отметим лишь, что Ж. Деррида, которому принадлежит ведущая роль в развитии соответствующих взглядов, упрекает европейскую культуру в «логоцентричности». По мнению Деррида, европейское сознание онтологизирует язык — звуковой язык. Перенос акцента на письмо дает возможность иметь дело с подлинно реальным объектом: в письменном тексте одновременно присутствуют настоящее, прошедшее и буду-

шее, в нем неизбежно откладываются следы целого ряда иных текстов; письмо снимает вопрос об онтологии, субъект действия здесь внеположен тексту, он как бы стирается (Derrida 1967; здесь уместно упомянуть о взглядах М. Фуко, согласно которым для любого дискурса субъект и объект — всего лишь «проявления поля дискурса», и «субъект... должен быть лишен своей креативной роли — его следует анализировать в качестве комплексной и переменной функции дискурса» — цит. по: Dews 1992: 351)²⁰.

Говоря о роли письма, стоит отметить, что встречающееся нередко в литературе приравнивание понятий «дописьменная культура» и «архаическая культура» требует немаловажных оговорок²¹. Если под архаичностью понимать доминирование собственно мифологического сознания (см. об этом в ч. II), то, вероятно, надо согласиться с тем, что вряд ли можно найти дописьменную культуру, которой были бы несвойственны соответствующие черты. Но если архаичность трактовать как культурную примитивность, что также достаточно распространено, то это просто неверно: дописьменные культуры могут сильно различаться по своей сложности. Скажем, киргизский эпос «Манас» с его достаточно сложной структурой и огромным объемом создавался и в течение весьма длительного времени передавался поколениями манасчи в условиях бесписьменной культуры, которую из-за одного лишь наличия богатейшего эпоса невозможно счесть примитивной. Примеры такого рода легко умножить.

В то же время не приходится отрицать, что только письменность гарантирует неограниченное — в данных условиях — развитие культуры, ее трансляцию в пространстве и времени.

²⁰ Специфически использует понятие «письмо» и Р. Барт, постулирующий триаду «язык—стиль—письмо», где письмо «есть способ связи между творением и обществом, это литературное слово, преобразенное благодаря своему социальному назначению, это форма, взятая со стороны ее человеческой интенции...» (Барт 1983: 312). По мнению Греймаса и Курте, к которому хочется присоединиться, понятие письма в концепции Барта и его последователей «все еще остается предметом интуитивных и недоказательных суждений» (Греймас, Курте 1983: 514).

²¹ К Дж. Вико и Ж.-Ж. Руссо восходит классификация культур по наличию/отсутствию и типу письменности: лишь культуры, пользующиеся алфавитно-буквенным письмом, в этой классификации относятся к развитому гражданскому обществу, в то время как все остальные виды письменности, согласно Вико, Руссо и их последователям, ассоциированы с патриархальными, «пасторальными» обществами, а бесписьменные культуры квалифицируются как варварские, «дикие».

Более того: как отчасти уже говорилось выше, развитая письменная традиция во многом пересоздает тип менталитета (ср. характерное название статьи У. Онга (Ong 1992): «Writing is a technology that restructures thought»). Уже само доминирование модальности — зрительной или слуховой — во многом связано с наличием/отсутствием письменности и укорененностью письменной традиции. Отрыв речи от сиюминутной ситуации, что также достижимо лишь благодаря письменности, одновременно знаменует и новые **возможности** мысли, менее привязанной к внеязыковому актуальному контексту, и в силу того же обстоятельства новые **требования** к мысли — требования большей эксплицитности, связности, организованности. Объективирование звучащего слова в виде зрительно воспринимаемой «вещи», которую можно воспринимать и анализировать вне временных ограничений, дает возможность и самое мысль, выражаемую словом, сделать предметом сознательной рефлексии. И речь, и мысль становятся объектами, в известной степени отстраненными по отношению к субъекту. Парадоксальным образом, с одной стороны, возникают условия, позволяющие неограниченно совершенствовать форму выражения, а отсюда и содержания («Мысль меняется в зависимости от слов, которые ее выражают. Не мысли придают словам достоинство, а слова мыслям» — Паскаль 1994: 297), с другой же стороны, отпадает необходимость во введении формальных ухищрений типа стандартных формул, канонического строения текста и других средств мнемотехники, способствующих восприятию и запоминанию текста в дописьменной культуре (ср. Ong 1992).

Хотя уже дописьменные культуры знают различие стилей речи, только развитая письменная традиция создает подлинную систему стилей, корреспондирующих с атрибутами говорящего, адресата, ситуации, темы сообщения, его цели и т. д. Противоположение устной и письменной речи может доходить до степени диглоссии, когда им соответствуют две различные системы, отличные в той или иной мере лексически и грамматически. Один из наиболее ярких примеров — бирманский язык, где большинство грамматических показателей существуют в виде двух вариантов-дублетов — устно-разговорного и письменного.

Как и во многих других случаях, когда мы имеем дело с островками относительно высокой структурированности в океане неупорядоченности, лишь сравнительно немногие культуры

обладают прочной письменной традицией. По данным М. С. Эдмонсона (Edmonson 1971), из десятков тысяч языков, известных в истории человечества, лишь немногим более ста достаточно широко использовались (используются) в качестве письменных, на которых создана литература.

Перейдем к вопросу о соотношении типологических характеристик культур и языков.

В лингвистической и культурологической литературе достаточно распространены попытки обнаружить корреляции между типами языка и типами культуры, свойственными тому или иному обществу. Так, Дж. Хайман пишет: «...Общеизвестно, что такие структуры, обычные для языков "среднеевропейского стандарта", как сравнительные [обороты]... отсутствуют в большинстве "туземных" языков и могут быть выражены лишь посредством сравнительно громоздких и прозрачных [по своему составу] перифрастических конструкций. Безусловно законным является предположение, согласно которому [грамматическая] кодификация сравнения отражает культуру, для которой характерны индивидуализм и состязательность, а отсутствие такой кодификации — культуру относительно эгалитарную. Этнографические свидетельства поддерживают эту гипотезу» (Haiman 1985: 259—260).

Другой пример — попытки связать такой параметр, как типичный темп речи, с коллективистскими/индивидуалистскими тенденциями в культуре: предполагается, что для культур коллективистского типа характерен более медленный темп речи; объяснение заключается в том, что для культуры с коллективистскими устремлениями свойственна большая общность фоновых знаний, поэтому слово используется более скупой и «говорливостью» не поощряется (Lee, Bester 1992). Известно, что представители разных культур существенно по-разному оценивают время, в течение которого «прилично» молчать, находясь в обществе друг друга (например, в гостях, на приеме).

Развернутая попытка провести масштабное сопоставление характерных черт «туранских» языков с особенностями их музыки, стихосложения, фольклорной поэзии, в конечном итоге, с особенностями психического склада принадлежит Н. С. Трубецкому (1993). О тюркском языковом типе Трубецкой говорит, что этот последний отличается «схематической закономерностью, последовательным проведением небольшого числа простых и ясных основных принципов, спаивающих речь в

одно целое. Сравнительная бедность и рудиментарность самого речевого материала, с одной стороны, и подчинение всей речи как в звуковом, так и в формальном отношении схематической закономерности — вот главные особенности тюркского языкового типа» (Трубецкой 1993: 61). Примерно те же особенности Трубецкой усматривает в музыке тюркских народов, в их поэзии и т. д., в результате переноса соответствующие черты на менталитет тюрка. Рискнем привести довольно длинную цитату, которая показывает понимание Трубецким «туранского», прежде всего тюркского, менталитета на фоне противопоставляемого ему семитского: «Трудно найти две более различные, прямо противоположные друг другу психики. Можно показать опять-таки на основании конкретных этнографических данных, языка, музыки, поэзии, орнамента, что психология семита решительно противоположна психологии тюрка. <...> Семит, выискивающий противоречия, находящий особое удовольствие в обнаружении противоречий и в казуистическом их преодолении, любящий ворошиться в сложно переплетенных и запутанных тонкостях, и тюрк, более всего ненавидящий тревожное чувство внутреннего противоречия и беспомощный в его преодолении, — это две натуры не только не сходные, но прямо друг другу противоположные» (Трубецкой 1993: 66).

Чрезвычайно интересные и во многом подкупающие рассуждения Трубецкого нельзя, однако, принять безоговорочно, пока не будет показано, что, например, далеко идущее формальное сходство в устройстве той же тюркской и дравидийской глагольных систем имеет какие-либо импликации для сближения типов менталитета соответствующих этносов.

Надо сказать, что даже авторы, к которым восходят многие идеи о связи языка и культуры, — Э. Сепир и Б. Л. Уорф — высказывались о такой связи с известной осторожностью. Уорф, с одной стороны, прямо утверждал, что «даже грамматика языка хопи отражала в какой-то степени культуру хопи так же, как грамматика европейских языков отражает "западную", или "европейскую" культуру» (Уорф 1960: 140), с другой же — делал оговорки (не очень хорошо, надо сказать, поддающиеся интерпретации), согласно которым «между культурными нормами и языковыми моделями существуют связи, но не корреляции или прямые соответствия» (там же: 168). Сепир же вообще допускал, что «лучше будет, если мы признаем движе-

ние языка и движение культуры несопоставимыми, взаимно не связанными процессами» (Сепир 1943: 172).

Действительно, установление корреляций между типами языка и культуры, если надеяться поставить его на некоторую твердую почву, лишенную чрезмерного импрессионизма, объективно затруднено по крайней мере двумя (разнородными) причинами. Первая носит, скорее, внешний характер. Сколько-нибудь развитая типология культур, по существу, отсутствует, эта сфера культурологии находится в стадии становления, поэтому в нашем распоряжении просто нет двух типологий, однопорядковых по принципам классификации или ранжирования, которые могли бы быть наложены друг на друга. Лингвистические типологии, как известно, довольно широко представлены в литературе, хотя и здесь трудно говорить о единой, цельносистемной типологической схеме, которая — одна — могла бы быть положена в основание сравнения.

Вторая причина, делающая сложным типологическое сопоставление языков и культур, носит в большей степени сущностный характер. Допустим, сильно сузив понятие типа культуры, мы будем подразумевать под последним тип ментальности, или, иначе, тип картины мира, присущий данному этноязыковому сообществу (примем, что мы умеем описывать соответствующие типы). Вполне естественно, если так понимаемый тип культуры будет подлежать сравнению с семантической системой языка, как она отражена в его словаре и грамматике. Однако есть все основания утверждать, что, как уже говорилось, семантическая система *и есть* форма существования картины мира: какую другую реальность отражают семантические оппозиции в области грамматики и лексики данного языка, если не представления о мире — т. е. картину мира — его носителей (см. выше, с. 179)? Например, если нас интересует такой существенный компонент картины мира, как представления о пространстве и времени, то именно языковые факты будут тем основным материалом, который даст нам ответ на соответствующий вопрос. Иначе говоря, трудность сопоставления заключается в том, что сравниваемые объекты не обнаруживают достаточной независимости, но, напротив, объективно стремятся к слиянию.

Здесь, в свою очередь, важны два фактора, которые необходимо учитывать, пытаясь преодолеть указанную трудность; кратко формулируем их, отослав к более подробному изло-

жению в одном из предыдущих разделов настоящей части (с. 177 и сл.). Прежде всего и здесь существенно различие языковой и текстовой картин мира. Первая, повторим, зафиксирована в словарной лексике — в семантическом устройстве словаря — и в семантике грамматических оппозиций, вторая (вернее, вторые) — в множестве текстов энциклопедического и сходного с ним характера, описывающих мир и человека с точки зрения некоторого сообщества вплоть до мирового или содержащих информацию, опираясь на которую можно такого рода описание вывести.

Языковая картина мира консервативна, как консервативен сам язык, текстовые же могут эволюционировать достаточно быстро²². В этом и заключается второй фактор, который следует учитывать, пытаясь развести картину мира и семантическую систему, представленную в языке и с помощью языка. Картина мира, закодированная средствами языковой системы, со временем может оказаться в той или иной степени пережиточной, реликтовой, лишь традиционно воспроизводящей былые оппозиции в силу естественной недоступности иного языкового инструментария; с помощью последнего создаются новые смыслы, для которых старые служат своего рода строительным материалом.

Иначе говоря, возникают расхождения между архаической семантической системой языка и той актуальной ментальной моделью, которая действительна для данного языкового коллектива и проявляется в порождаемых им текстах, а также в закономерностях его поведения. В этой ситуации, как видим, сопоставление типа языка — его семантики — и типа культуры как менталитета становится вполне осмысленным предприятием.

Приведем некоторые примеры. В бирманском языке существует особая глагольная категория «другого времени/места», ее план содержания можно приблизительно описать как указание на протекание ситуации «не сейчас и/или не здесь». Налицо архаическое отождествление времени и пространства,

²² Ср.: «Структура большой системы (языка. — В. К.) поддается существенному изменению лишь очень медленно, в то время как во многих других областях культуры изменения совершаются сравнительно быстро. Язык, таким образом, отражает массовое мышление, он реагирует на все изменения и нововведения, но реагирует слабо и медленно, тогда как в сознании производящих изменения это происходит моментально» (Уорф 1960: 164).

из чего, однако, еще нельзя сделать вывод, что в картине мира современного бирманца отмечается специализация времени; для такого утверждения понадобились бы независимые свидетельства, помимо существования указанной глагольной формы.

Проводя семантическую классификацию языков, мы можем выделить среди них такие, для которых существенна оппозиция парности/непарности. В языках банту и других нигеро-конголезских языках выделяется (немногочисленный) класс лексем, служащих наименованиями парных частей тела; сюда, заметим, входит и слово со значением 'луна' (Поздняков 1993: 72) — вероятно, потому, что луна может наблюдаться (ранним) утром и вечером, ср. с братьями-близнецами Ашвинами в ведическом пантеоне, которые ассоциировались с предрассветными и вечерними сумерками. Оппозиция парности/непарности существовала некогда и в русском языке, находя свое проявление в именной категории двойственного числа. Однако если в картину мира соответствующих африканских народов оппозиция по парности, по-видимому, входит, то для русской картины мира (современной) она, скорее всего, иррелевантна, несмотря на то, что реликтовые проявления данного противопоставления в языке сохранились, ср. *два сапога*, но *пять сапог* и т. п. Былая семантизация форм в такого рода конструкциях подверглась эрозии, конструкции образуются по чисто формальным правилам, которые нуждаются в механическом запоминании.

В любом случае, однако, мы сталкиваемся с таким положением, когда традиционные лингвистические типологии оказываются плохо приспособленными для задач лингвистико-культурного сопоставления, а существование сколько-нибудь разработанных культурных типологий, релевантных для указанных задач, вообще проблематично. Соответственно, если не отказываться от сформулированной постановки проблемы, необходимо искать новые типологические подходы как в области лингвистической типологии, так и в сфере сравнительной культурологии.

Именно такого рода попытки представлены в целом ряде работ последнего времени, в которых предпринимается систематическое сопоставление определенных языковых параметров, с одной стороны, и параметров социокультурных — с другой (Denny 1978, Perkins 1988 и др.). Наиболее масштабна в этом отношении работа Р. Перкинса, который на материале

представительной выборки в 50 языков исследовал корреляции между языковыми и культурными параметрами²³.

Для оценки языков Перкинс использовал две шкалы. Одна представляла собой интервал от 0 до 7, что отражало количественное (абсолютное) присутствие следующих грамматических показателей: глагольных показателей времени и вида, применных показателей лица (аффиксов притяжания), глагольных показателей ориентации в пространстве, именных показателей инклюзивности/эксклюзивности и двойственного числа (последний показатель включен условно, с оговорками). По другой шкале в интервале от 0 до 4 оценивалось присутствие таких синтаксических средств, как детерминативы, относительные местоимения, подчинительные и сочинительные союзы.

Одновременно по методике, разработанной культурологами (Carneiro 1973), в интервале от 1 до 5 оценивался «уровень сложности» соответствующих культур, который трактовался как функция от развитости и типа сельского хозяйства, максимального размера поселений, уровня разделения труда, развитости социальной и политической иерархии.

Было эмпирически показано, что языковые и культурные параметры скоррелированы неслучайным образом. Общая тенденция заключается в том, что культуры с относительно низким уровнем сложности обслуживаются языками, для которых характерно широкое использование дейктических элементов, включая аффиксальные типа перечисленных выше, в то время как культуры более высокого уровня сложности ассоциируются с языками, где типично не столько указание на референт, сколько его описание с помощью синтаксических средств, наподобие избранных, как показано выше, для количественной оценки. Общая картина отражена в работе Перкинса посредством таблицы, которая демонстрирует типичные соотношения уровня сложности культуры и представленности в языке соответствующих грамматических средств (Perkins 1988: 364, *fig. 1*):

²³ Уже после сдачи рукописи книги в печать мы получили возможность ознакомиться — к сожалению, лишь очень бегло — с монографией Р. Перкинса, посвященной тем же проблемам (Perkins 1992); материалы указанной монографии не отражены в нашей работе.

Средства идентификации референта**Уровень сложности культуры**

	<i>Низкий</i>	<i>Высокий</i>
Прагматические	Обычны	Использ. ограниченно
Аффиксальные дейктические средства (bound deictics)	Возможны	Слабо развиты
Лексические дейктические средства	Возможны	Использ. ограниченно
Синтаксические средства	Возможны	Высокочастотны

По материалам Перкинса, для грузинского языка, например, индекс дейктичности (терминология наша) принимает значение 3, индекс дескриптивности, как можно назвать меру использования лексико-синтаксических средств для идентификации референта, — также значение 3 при индексе сложности культуры, равном 5. Для кхмерского языка получены индексы 0—4—5 соответственно, а для таких языков, как тасманийский, оджибве и нивок, где культуры оценены как однобалльные по уровню сложности, индексы дейктичности и дескриптивности составили 3—0, 4—2 и 4—0.

В качестве объяснения полученным данным, которые верифицированы статистически, предлагается то обстоятельство, что для носителей культур, характеризующихся относительно низким уровнем культурной сложности, типична высокая степень общности знаний. Соответственно языковое общение в условиях культуры с низким уровнем сложности чаще предполагает указание, нежели описание. Так, Э. Кинэн утверждает, что дейктические системы лучше развиты в языках, носителями которых являются небольшие — от 500 до 3—4 тыс. человек — компактные сообщества, и не обладающие письменностью (Кепап 1976). Дж. Денни, изучая системы дейксиса в эскимосском, кикую и английском, приходит к выводу, что развитость дейктической системы обратно пропорциональна показателю, который характеризует степень антропогенности пространственного контекста, типичного для речевого общения в данном сообществе (Денпу 1978).

Эмпирические результаты и предложенные для их объяснения гипотезы представляют несомненный интерес. Не обсуждая их сколь-нибудь подробно, выскажем лишь несколько замечаний.

Параметры, которыми оперируют Карнейро и другие культурологи, а вслед за ними — лингвисты, в частности Перкинс, характеризуют не столько культуру, сколько **цивилизацию**.

Эти параметры не являются полностью независимыми (что отмечают и соответствующие авторы); некоторые из зависимостей носят вполне тривиальный характер. Так, большие города могут быть только в обществах с достаточно высокоразвитым сельским хозяйством, поскольку города в истории вообще возникают как торгово-ремесленные либо военные, военно-феодалные центры, и отвлечение больших масс населения городами возможно лишь при условии достаточной производительности «аграрного сектора», способного обеспечить продовольствием не только себя, но и город. Практически все «культурные» параметры в обсуждаемой схеме довольно трудно поддаются формализации.

Небезупречны, как представляется, и параметры языковые. Например, легко заметить, что внутри статистически значимых интервалов наблюдается разброс, который также требует объяснения: так, при одинаковых индексах культурной сложности кхмерский язык имеет 0 дейктических элементов (хотя, заметим, некоторые авторы находят в этом языке временные показатели), а грузинский — 3. Возможно, зависимость здесь должна трактоваться как однонаправленная: низкий уровень культурной сложности предполагает развитую систему дейксиса, в то время как из самого наличия развитой системы дейксиса не следует автоматически низкий уровень культурной сложности; дейктическая система могла сохраниться в силу консервативности языка. Заметим здесь же, что для целей подобных исследований едва ли продуктивно приравнение всех видов дейктических элементов. Дело в том, что для «архаических» языков вполне возможна ситуация, когда при развитой системе местоименного дейксиса глагольные показатели времени не образуют богатой системы или даже отсутствуют.

Стоило бы использовать для соответствующих оценок число тех или иных грамматических элементов не только в словаре, но и в тексте. Ведь речь идет о специфике речевого акта, в котором и функционирует высказывание, текст. Сплошь и рядом мы встречаем такое положение дел, когда некоторый показатель отмечается в словаре, но в текстах его присутствие ощущается мало ввиду крайне низкой частотности. Возможно и обратное: в словаре есть один-единственный дейктик, но в текстах он представлен весьма широко.

Наличие детерминативов Перкинс считает одним из коррелятов высокого уровня сложности культуры, между тем местоименные детерминативы типа *этот*, *тот* принадлежат к индексальным элементам и безусловно родственны дейктикам.

Мы занимались сходными вопросами на материале, ограниченном как по числу привлекаемых языков, так и по исследуемым языковым (текстовым) явлениям (Касевич 1993; Kasевич, Nikitina, sous presse). Приведем некоторые результаты, относящиеся к анализу параллельных текстов — древнекитайского и русского. Параллельные тексты в качестве основного материала исследования были избраны по понятной, думается, причине: нас интересовало распределение в текстах дейктических местоимений и некоторых других элементов, но их употребление/неупотребление во многом зависит от семантической структуры текста, а параллельность текстов позволяет свести влияние семантического фактора к минимуму.

В качестве древнекитайского был избран отрывок из Сыма Цяня («Ши цзи» по пекинскому изданию 1957 г.) объемом в 5,5 тыс. иероглифов; русский текст был переводом с указанного древнекитайского оригинала (изд. 1975 г., пер. Р. В. Вяткина, с. 117—138).

Один из основных параметров текстов, который изучался в работе, — распределение слов-заместителей, прежде всего местоимений²⁴. Для древнекитайского текста измеренный индекс удельной дейктичности (далее просто — индекс дейктичности), т. е. среднее число дейктических местоимений на предложение текста, оказался равным 0,02, в то время как для русского текста тот же показатель составил 0,07 — в 3,5 раза выше.

Здесь ярко сказывается специфичность подхода «от текста», о чем говорилось выше. Казалось бы, более высокий индекс дейктичности для русского языка, если следовать Перкинсу, должен коррелировать с более низким уровнем сложности культуры — что в нашем случае либо просто невероятно, либо сомнительна вообще правомерность каких-либо выводов такого рода, ибо тексты отражают одну и ту же культуру — древнекитайскую — средствами разных языков, древнекитайского и русского.

²⁴ По-видимому, сходные подсчеты проводились К. Бюлером в до сих пор не обнаруженной работе (Бюлер 1993: 362).

Дело, однако, в том, что текстообразование на данном языке само по себе отражает некоторые культурные тенденции и закономерности в относительной независимости от предметной (проблемной) области текста. В изучавшихся текстах разные величины индекса дейктичности были вызваны тем обстоятельством, что в древнекитайском, во-первых, гораздо чаще вообще опускались дейктические местоимения (индекс нулевой дейктичности 0,02 для русского текста и 0,04 для древнекитайского), а во-вторых, чаще использовались (в соответствии с принятым в Китае этикетом) **дескрипции** вместо указания, т. е. обозначения участников речевого акта по их титулам, именам родства и т. п. Несмотря на известную стилизацию русского перевода под китайский оригинал, данное различие сохранилось.

И склонность к нулевому дейксису, и предпочтение дескрипции (этикетной дескрипции) прямому указанию можно интерпретировать как **меньшее проявление персоналистских тенденций** (ср. Keagney 1984)²⁵. Нулевой дейксис вообще оставляет на долю контекста, речевого и неречевого, идентификацию участников речевого акта, они «не выпячиваются» дополнительными, специальными языковыми средствами (заметьте, что личные местоимения отличаются достаточно поздним происхождением в языковом онтогенезе, а, по мнению некоторых авторов, также и в филогенезе); этикетная дескрипция не выделяет индивидуума как такового, но лишь как члена сословной иерархии, клана, семьи и т. п. В обоих случаях мы можем видеть преобладание архаического подхода, связанного более с коллективистскими устремлениями.

В современной культурологии именно противопоставление персоналистских/коллективистских тенденций выдвигается в качестве одного из существеннейших признаков типологии культур: «...Вероятно, наиболее важное измерение при [уста-

²⁵ Здесь и далее термин «персонализм» используется не для обозначения особого философского направления (ср., например: Мунье 1992), а как приблизительный синоним индивидуализма. Последний, в свою очередь, понимается как «культурная традиция... которая особый акцент делает на правах и автономии каждого индивидуума» (Wierzbicka 1991: 30; ср. также: «служи духу, или твоему истинному я в себе, с той верностью, какой ты желал бы от каждого в его служении духу, в нем обитающему, — и пусть различествуют пути служения и формы его: дух дышит, где хочет. Таковы правые основы индивидуализма...» — Иванов 1994: 20). Все употребляемые в этом контексте термины — «индивидуализм», «коллективизм», «архаичность» и т. п. — не несут какой бы то ни было оценочной семантики, а лишь указывают на те или иные культурные стереотипы.

новлении]... различий между разнообразными культурами мира — это относительное акцентирование индивидуализма в противоположность коллективизму» (Triandis 1990: 42). Одна из пяти «экзистенциальных тем», которые Ф. Клакхон и Ф. Стродтбек (Cluckhon, Strodtbeck 1961) предлагают использовать для типологии картин мира у различных сообществ, это опять-таки «отношение человека к другим людям» — признак, который в системе указанных авторов принимает три значения: отношение, основанное на возрастной вертикали (*lineality*), коллективизм (*collaterality*), индивидуализм. Применение указанной схемы к анализу культурной ориентации, картины мира американских (белых), китайских (КНР), тайваньских и африканских студентов (Sodowsky et al. 1994) привело к выводу, что китайским студентам, равно из КНР и с Тайваня, а также студентам африканским в большей степени, нежели американским, присущи коллективистские и «конформистские» тенденции.

С этой точки зрения можно различать *я*-культуры и *мы*-культуры, причем последние выступают обычно как в определенном смысле более архаические. Языковым коррелятом культуры такого типа и является, надо полагать, известная «обезличенность» текста.

«Обезличенность» естественным образом соотносится — хотя и не совпадает — со снижением роли **агенса**; и наоборот: повышение роли агенса связано с развитием персоналистских тенденций. Так, Дж. Урбан, изучая тексты мифов американских индейцев, обнаружил, что существует два типа текстов: в одних, как в мифах индейцев шокленг, связность текста достигается главным образом через воспроизведение имени или дескрипции пациенса, в других же, как в мифе белла кула о культурном герое, организующим центром выступает имя агенса. Автор не без оснований усматривает в этом «возникновение идеи самостоятельной (*distinctive*) личности» (Hill 1994: 301). В то же время можно говорить о самостоятельной культурной оппозиции «агентивность/пациентивность» и ее языковых коррелятах (см. об этом ниже, в разделе «Субъект и объект в языке»).

Дж. Хилл (Hill 1989) возражает против культурологической интерпретации феномена, связанного с систематическим эллиптированием агентивных местоимений (феномен *pro-drop* по Хомскому) и, шире, именных субъектных актанта; она ссылает-

ся на хорошо известный материал испанского и итальянского языков, где чрезвычайно широко используется опущение соответствующих местоимений, хотя испанская и итальянская культуры принадлежат к западному типу, т. е. персоналистскому (индивидуалистическому), а не архаически-коллективистскому. По мнению Хилл, объяснение данному феномену следует искать в собственно грамматической сфере²⁶.

Сразу же нужно отметить, что закономерности опущения не связаны, как иногда полагают, с наличием/отсутствием личного спряжения в глаголе: в испанском и итальянском оно присутствует, но отсутствие личного спряжения, как мы только что видели, не препятствует широкому опущению местоименных (и субстантивных) актантов в древнекитайском (ср. также: Sells 1985: 71).

Как кажется, ответ лежит в признании *градуальности* соответствующих признаков: они характеризуют свои объекты не в терминах «да/нет», а «больше/меньше». Есть основания считать, что итальянское и испанское общества при несомненной их «западности» все же больше проявляют такие свойства, как **корпоративность**, — а это уже сближает их с коллективистскими культурами и в известной степени отдаляет от культур германского, в особенности же англо-саксонского типа (о не «вполне европейском» типе испанской, в частности, культуры писали многие авторы, ср., например: Ортега-и-Гасет 1994).

Чрезвычайно любопытно сопоставление с этой точки зрения бирманского и каренских языков (ниже речь пойдет лишь об одном из последних — восточном сго). Языки весьма близки типологически (отличаясь главным образом порядком слов — SOV и SVO соответственно), но если в бирманском опущение субъектного местоимения чрезвычайно широко распространено, даже при смене темы сообщения в пределах текста, то в каренских это практически исключено. Нащупать подход к объяснению поможет учет как собственно языковых, так и культурных особенностей соответствующих идиомов и сообществ. Что касается лингвистических факторов, то следует иметь в виду, что каренские неопускаемые местоимения пред-

²⁶ К. Бюлер, по-видимому, склонен был совместить культурологическую интерпретацию явлений, близких к рассматриваемым здесь, с собственно грамматической, в последнем случае связывая слабое использование анафоры с неразвитостью сложного предложения (Бюлер 1993: 365 и сл.).

ставляют собой проклитики; они очень напоминают безударные местоимения французского языка (которые некоторые романисты квалифицируют как глагольные префиксы), но, пожалуй, еще дальше продвинулись на пути грамматикализации. Наряду с ними существуют полные местоимения, функционирующие, в частности, в качестве темы, и эти последние опускаются очень легко, ср. *jé, jəkdəlē*, для чего идеальным переводом был бы французский — *Moi, j'igai* (карены в некотором смысле реализуют лозунг П. Рикера, призывающего «потерять *moi*, чтобы обрести *je*» — Рикер 1993: 322).

В плане социокультурном каренское общество характеризуется как в высшей степени **корпоративное**. Карен просто «не существует» вне кланов (*doruweh*), возглавляемых старшими представителями по женский линии; дух предков матриарха (*bgha*) считается покровителем клана (Iijima 1979).

Таким образом, с грамматической точки зрения невозможность опущения субъектных местоимений в каренских языках требует определенных оговорок: не подлежат эллиптированию связанные местоимения, свободные же опускаются весьма легко. С культурологической точки зрения каренам в большей степени, нежели бирманцам, присущи корпоративные тенденции. Было бы, вероятно, неосторожным устанавливать слишком прямые аналогии, но нельзя не отметить, что связанность каренского индивидуума рамками клана имеет своим языковым коррелятом связанность местоимений-проклитик; в случае же бирманского общества мы не встречаемся с подобными «ограничениями на коллективизм», и в бирманском языке отсутствуют неопускаемые местоименные проклитики, сами же местоимения, как сказано, закономерно эллиптируются.

В анализе параллельных текстов, о которых идет здесь речь, изучалось также распределение анафорических местоимений. Как выяснилось, в исследуемом древнекитайском тексте настоящие анафорические местоимения вообще отсутствуют, в то время как в русском они представлены в достаточной степени. Данные свойства текста также допускают культурологическую интерпретацию: слабое развитие анафорических средств, или, иначе, доминирование нулевой анафоры, указывает на то, что язык предпочитает контекстно-свободные, автономные, автосемантические высказывания. Точнее, таковыми высказывания выступают с собственно языковой, лингвистической точки зрения; относительно же более широкого, внеязыкового и

ситуативного контекста эти высказывания, наоборот, являются контекстно-зависимыми, синсемантическими.

Но высказывания именно этого типа характерны для **диалога** в конкретном речевом акте с его основными характеристиками «я-здесь-теперь». Высказывания диалога в большей степени связаны не друг с другом (что и является функцией анафорических средств), а с ситуацией речевого акта и его участниками.

Такого рода характеристику — назовем ее **диалогоцентричностью** (Касевич 1993) — также можно считать архаическим признаком. Важно, что в диалогоцентричных языках равным образом и тексты-монологи, как показывают наши материалы, во многом строятся по формальным правилам диалога, в частности при широком опущении как дейктических, так и анафорических местоимений (подробнее см.: Kasevich, Nikitina, sous presse).

Во многом сходны выводы, к которым приходит на основании анализа современных китайских текстов Хуан Ян (Huang 1994). Языки, отличающиеся, подобно китайскому, чрезвычайно широким использованием нулевой анафоры, Хуан Ян называет «дискурсноориентированными»; в таких языках «интерпретация высказываний, содержащих анафору... в очень большой степени зависит от контекста и информации о мире» (Huang 1994: 21). Автор считает, что в «дискурсноориентированных» языках ряд функций, которые в языках типа английского, французского или немецкого приписывают грамматике, берет на себя прагматика.

Нам представляется, однако, что как термин, предлагаемый Хуан Яном, так и отнесение соответствующих явлений к прагматике не вполне удачны. **Все** языки ориентированы на дискурс, ибо любая языковая система именно для того и существует, чтобы породить и анализировать текст, т. е. дискурс; расширение сферы прагматики за пределы уже ставших более или менее традиционными границ тоже едва ли желательно.

В отличие от этого, предлагаемые понятия диалогоцентричности (соответственно и монологоцентричности) эксплицитно указывают на недостаточность уже существующих понятий, исходя из возможности и необходимости объяснения соответствующих явлений посредством установления корреляций между лингвистическими и культурными параметрами. Кстати,

Хуан Ян присоединяется к Россу (Ross 1982) и С.-Т. Хуану (Huang 1984), которые, используя метафору М. МакЛюэна (McLuhan 1964), призванную охарактеризовать разные типы сообщений в средствах массовой информации, делят языки на «холодные», «теплые» (medium) и «горячие»: основанием классификации выступает необходимость обращения к широкому контексту, к внешней ситуации для интерпретации сообщения. Чем выше степень такой необходимости, тем «холоднее» язык. В сущности, здесь просматривается та же мысль: текст типа китайского для его удовлетворительного «потребления» нужно «разогреть» обращением к широкому контексту и внеязыковой ситуации. Но это как раз и типично для режима диалога. Одновременное следствие — относительно бóльшая нагрузка на слушающего, ибо это ему приходится обращаться к широкому контексту и т. п. для адекватной интерпретации сообщения.

Наконец, нужно учитывать еще один аспект, который одновременно позволит увязать меру диалогоцентричности/монологичности со степенью выраженности персоналистских тенденций, обсуждавшихся выше применительно к правилам употребления дейктических местоимений. Этот аспект — уже рассматривавшаяся роль письменности в данной культуре, относительная трансформированность последней в силу воздействия письменной традиции. Дело в том, что диалог естественно тяготеет к устной речи, в то время как монолог — к письменной. Поэтому диалогоцентричность в целом соотносима с культурами орального типа, а монологичность — с письменными культурами. Причем оральность/графичность не эквивалентны, конечно, наличию/отсутствию письменности; речь идет о ситуации, когда культура, пропитанная письменной традицией, приобретает некоторое новое качество. **Предпосылки** к обретению нового качества дает уже сама по себе фонетическая письменность (буквенно-алфавитная или слоговая), когда достигается двойная дискретизация: эксплицитное, наглядное разделение означающего и означаемого, во-первых, и столь же наглядная дискретизация означающего, во-вторых (нетрудно видеть, что иероглифическая письменность не дает полностью того же эффекта). Но лишь века активно использу-

мого письменного дискурса²⁷, который по ряду важнейших параметров автономизируется от устной речи и в известной степени вытесняет последнюю, приводят к появлению письменного, графического типа культуры.

Последний тип культуры и характеризуется большей монологоцентричностью при меньшей диалогоцентричности. Одновременно графическая культура благоприятствует становлению персонализма, ибо и письменный текст, и монолог предполагают **выделенность** читающего или пишущего (отчасти и говорящего, произносящего монолог). По мнению У. Онга, «развитие письменности и книгопечатания в конечном счете способствовало разрушению феодальных обществ и подъему индивидуализма» (Ong 1991: 54).

Таким образом, тесные связи между дейктическими и анафорическими местоимениями в языке, сходные закономерности употребления/неупотребления этих местоимений имеют своим коррелятом связи в области культуры, выражающиеся в релевантности противопоставления диалогической оральной культуры, менее персоналистской, и монологической письменной, более персоналистской.

Следует ясно отдавать отчет в том, что во всех таких случаях мы имеем дело с неким **континуумом**, а не с жесткими дихотомиями. Культура как таковая по природе своей диалогична, поэтому поздние (и далеко не имеющие универсального характера) модификации, связанные с возрастающей степенью персонализма, никак не могут отменить это «врожденное» ее свойство. Речь всегда идет лишь о степени проявленности соответствующих характеристик.

Оральные культуры естественно квалифицировать как архаические (не внося, разумеется, в это определение какого бы то ни было оценочного оттенка). Соответственно и диалогоцентричность как свойство текста может считаться архаической чертой. Есть и другие признаки языка и текста, подпадающие, можно думать, под ту же характеристику. Приведем, ограничиваясь минимальными комментариями, список предположи-

²⁷ Говоря о живучести оральной культуры несмотря на относительную распространенность письменности, У. Ong ссылается на свидетельство мексиканского писателя В. Рива Паласьо, который описывает сельскую школу конца XIX в., где ученики хором, нараспев заучивают тексты по всем предметам — примерно так же, как их далекие пращуры в Древней Греции «изучали Гомера» (Ong 1991: 69). Автор этих строк мог бы сослаться на собственные аналогичные впечатления, относящиеся к бирманской сельской школе 60—70 гг. уже XX в.

тельно архаических языковых признаков, содержащийся в нашей предыдущей работе (Kasevich 1994).

В области фонологии архаической чертой выступает сло-центричность — особая роль слога; в фонологически архаических языках — слоговых — нет полного аналога фонемы новых индоевропейских, алтайских и иных языков, основными сегментными единицами здесь выступают слог-силлабема и линейные компоненты слога, инициали и финали (подробнее см.: Касевич 1983).

В сфере морфологии архаической чертой можно считать пространственную трактовку времени или же — полное отсутствие грамматической категории времени. При этом может наблюдаться богатый набор средств для грамматического обозначения конкретных параметров действия: ориентация по отношению к говорящему и/или слушающему, движение вдоль/поперек/поверх объекта и т. д. и т. п.

Сложные системы именных классов, обладающих особой семантикой и морфосинтаксической спецификой, также могут рассматриваться с данной точки зрения.

В тексте, как уже говорилось, обнаруживаются черты диалогоцентричности — использования стратегий, нормально обслуживающих диалог.

Эвиденциальность также, видимо, является архаической чертой: там, где речевая коммуникация в основном сводится к описанию ситуаций, «коспациальных» и «котемпоральных» по отношению к речевому акту, естественно иметь особые средства, отличающие описание того, что видел сам, от того, что только лишь слышал или о чем умозаключил на основании косвенных данных.

Формальное выделение темы (реже ремы) и/или семантических ролей — более архаическая стратегия, чем использование грамматикализованных гиперролей, составляющих план содержания традиционного подлежащего.

Характерно также использование так называемых сериальных конструкций. Сериальная конструкция представляет ситуацию как структуру микророситуаций; образно говоря, «культурное зрение» носителей соответствующих языков напоминает зрение посредством фасеточного глаза, где каждый омматидий воспринимает одну точку зрительного пространства и лишь аддитивное складывание импульсов дает общую мозаич-

ную картину, ср. в бирманском языке *пйи*⁴ 'бросать'+ *чха*¹ 'ронять' → 'сбивать' (напр., самолет).

Наконец, архаичны все проявления «аперсоналистских» тенденций (см. выше).

Мы не знаем, есть ли языки, которые проявляли бы все указанные черты. Учитывая то, что было сказано выше о градуальном проявлении соответствующих тенденций, уместнее ожидать, что разные языки обнаружат различные комбинации архаических параметров, оценивающихся по-разному и количественно — в системе и в тексте.

ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ В ЯЗЫКЕ

Во второй части книги излагались положения о типичной связи пространственных и временных представлений в наивной картине мира. На первый взгляд, в языке такая связь по крайней мере не бросается в глаза (во всяком случае, если не привлекать материал «экзотических» языков, ср. бирманский материал в предыдущем разделе). Пространственные отношения обычно передаются с помощью наречий (*наверху, внизу, справа, слева*), так называемыми адвербиальными падежами (разного рода местными, аблативными, иллативными, обычно в агглютинативных языках), предлогами (последлогами), в то время как главное средство передачи временных отношений — глагольные формы. Правда, наречия и падежные формы, предлоги (последлоги) достаточно часто обслуживают и сферу временных отношений, причем нередко одно и то же языковое средство имеет двойную — пространственно-временную — семантику, ср., например: *В этот город мы приехали с надеждой на...* и *В Новый год мы вступаем с надеждой на...* Приведенный простой пример иллюстрирует исконность пространственных представлений и метафоричность временных: во втором случае динамическое соотношение человека и времени язык метафорически уподобляет передвижению в пространстве.

В действительности, однако, область соприкосновения пространственных и временных представлений в языке вплоть до их пересечения и даже совпадения гораздо шире. Безусловная общность заключается уже в том, что вместе с лицом время и место формируют базовую триаду ориентиров речевого акта: «я-здесь-сейчас». Все, о чем говорит человек, оценивается по отношению к данной системе отсчета. Есть, впрочем, и немаловажное отличие между разными составляющими триады.

Вероятно, именно потому, что человек прежде всего ощущает себя в пространстве, а уж затем во времени, информация о пространственном положении передается в типичном случае лексическими средствами, т. е. не «принудительным» образом, что характерно для грамматической составляющей языка, а как результат **выбора** (иногда же и «по умолчанию»).

Информация о времени, в отличие от этого, закодирована прежде всего во временных формах глагола и в силу этой своей грамматической природы носит обязательный характер. Иначе говоря, время интерпретируется как своего рода маркированная категория по отношению к пространству, что опять-таки можно считать проявлением вторичности.

Э. Кассирер отмечает, со ссылкой на Штрайберга, что еще в прошлом веке высказывались суждения, согласно которым «индогерманские» языки доисторического периода не знали грамматической категории времени (Cassirer 1970a: 224—225). Аналогичные суждения не столь уж редки и применительно к ряду современных языков: бирманскому (Allott 1965), лаосскому (Морев 1991), индонезийскому и др. При этом выделяются три разновидности трактовки языкового материала, в котором исследователи отказываются усматривать временную семантику.

Первая заключается в том, что соответствующие глагольные формы — а речь практически всегда идет о способе интерпретации тех или иных глагольных форм — предназначены для выражения **модальных** значений, а именно значений реализа/ирреализа. Связь временной семантики с модальной вполне очевидна: то, что относится к настоящему или прошедшему времени, в принципе эмпирически проверяемо на истинность/ложность, т. е. реальность; вероятность реальности того, что относится к будущему, может лишь неограниченно приближаться к единице, т. е. будущее всегда хотя бы в какой-то степени является ирреальным, более или менее вероятным. Вопрос лишь в том, как данный язык решает эту проблему: разграничивать семантические сферы как относящиеся к реальности/ирреальности, с одной стороны, и темпоральности, с другой, — или же трактовать их как единое семантическое пространство.

Теоретически возможны и в известной степени равноправны оба решения, хотя бы потому уже, что реальность/ирреальность в типичном случае выступают как степень **уверенности** в истинности сообщаемого, т. е. можно сомневаться не

только в будущем, но также в настоящем и прошлом (не обладая полнотой знания), поэтому реальность/ирреальность не обладают жесткой связью с одним лишь будущим, просто эта связь естественнее. Поэтому проблема всегда требует конкретного анализа, и, скажем, концепция изъятия категории времени из грамматики бирманского языка не представляется обоснованной (Касевич 1990а).

Вторая разновидность трактовки соответствующих глагольных форм как атемпоральных заключается в признании за ними аспектуальной, или видовой, семантики. Семантика времени и вида тоже тесно соприкасаются. Сама категория вида часто определяется как способ представления развития ситуации во времени (Пешковский 1936, Comrie 1976). Не занимаясь специально этой проблемой, отметим, что для наиболее распространенных случаев указанное понимание аспектуальной семантики вполне правомерно. Например, в чем суть значения несовершенного вида глагола *сохнет*? Очевидно, в том, что в каждый **момент времени** то, что сохнет, становится более сухим и в итоге полностью приобретает это качество, которое сменяет исходное — 'быть влажным, мокрым (не сухим)' (Гловинская 1982). Иначе говоря, семантика несовершенного вида во взаимодействии с собственной семантикой глагольной лексемы отражает именно развитие данной ситуации во времени.

Видовые формы глагола связаны с качественно специфическим представлением ситуации, с ее относительно «дробным» отражением: отмечаются фазы ситуации (начинательный, терминативный виды), способ ее протекания во времени и т. п. В отличие от этого категория времени дает более абстрактную характеристику ситуации, помещая всю ее, в целом, вне зависимости от внутреннего устройства, на оси времени по отношению к некоторой точке-ориентире; в типичном случае точкой отсчета, ориентиром служит момент речи, т. е. время коммуникативного акта.

Временные и видовые значения нередко кумулятивно представлены в одной глагольной парадигме и, отсюда, в конкретных словоформах такой парадигмы. Например, в нивхском языке глагольная форма континуатива, выраженная деепричастием на *-т/-р* и бытийным глаголом, передает «длительность действия или же состояния, часто в момент речи или совершения другого действия» (Недялков, Отаина 1983:52). Другими словами, видовое значение континуативности здесь в ти-

пичном случае (часто) совмещается со значением настоящего времени — абсолютного или относительного. Поэтому для каждого языка только тщательный анализ может показать, имеется ли в системе более широкая и абстрактная категория времени наряду с категорией вида или же представлена синкретическая видо-временная система (разумеется, теоретически возможны системы, где нет категорий ни времени, ни вида, но вряд ли стоит рассчитывать на их массовость).

Наконец, третья разновидность трактовки, устраняющей в языке категорию времени, это подмена времени пространством, специализация времени. Так, Ч. Хоккетт пишет, что «в китайском языке... апеллируют вовсе не к времени, а, в сущности, к пространству... к пространству, которое знаменует время» (Hockett 1954: 119). Правда, Хоккетт как будто имеет в виду не глагольные грамматические показатели (которые в китайском носят видо-временной характер), а, скорее, лексические, знаменательные и полужнаменательные средства, где семантика времени предстает специализированной.

Существуют и случаи, когда положение дел предстает на первый взгляд прямо противоположным: в языке не время передается через пространство, а, наоборот, пространство через время. Это хорошо известные способы определения расстояния с помощью количества времени, необходимого для его преодоления типа рус. *Отсюда до ближайшего города — 5 дней пути*. Однако в действительности мерой расстояния в таких случаях служит не столько время как таковое, сколько **счет ситуаций**, заполненных **деятельностью** определенного рода. Например, известна система мер, когда расстояние определяется количеством трубок, выкуриваемых за время пути, или же числом криков (единица «один крик» соответствует расстоянию, на которое слышен голос человека). Эти примеры как раз и показывают, что обратного соотношения на самом деле нет, расстояние выражается через деятельность человека — которая, естественно, протекает во времени. Можно сказать, что расстояние в таких случаях определяется через меру интенсивности деятельности, необходимой для его преодоления.

В лингвистике ряд авторов различают темпоральность и временную локализованность/нелокализованность. Первым это различие эксплицитно ввел Э. Кошмидер (1962), противопоставивший ситуации, которые можно точно лоцировать на оси времени, и ситуации, не поддающиеся такой операции. Впол-

не понятно, что к нелокализованным во времени Кошмидер отнес ситуации наподобие *Рука руку моет* и целый ряд других. Точка зрения Кошмидера была поддержана и развита во многих исследованиях на материале разных языков (Бондарко 1971, Козинцева 1991).

Представляется, однако, что теория локализованности/нелокализованности требует определенной ревизии. Не анализируя соответствующих работ, в которых содержится множество тонких и глубоких наблюдений, поставим вопрос в принципе: что уместно понимать с логической точки зрения под ситуацией, не лоцированной на временной оси? Есть, как нам кажется, четыре случая, когда уместно говорить о положении такого рода.

Первый — это уже фигурировавшие выше, на примере пословицы *Рука руку моет*, вневременные, или, что то же самое, всевременные, ситуации. Среди них, впрочем, можно выделить три подтипа. Первый — узуальные ситуации, представимые как не знающие исключений, ср. *Нагретый газ расширяется*. Второй — также узуальные ситуации, но допускающие исключения, ср. *Лошади едят овес*; такое состояние можно эксплицировать употреблением слова *обычно*. Надо заметить, что в высказываниях этого рода временная нелокализованность снимается, они переводятся в план настоящего актуального или исторического в контекстах глаголов восприятия и некоторых других и/или при отнесенности к конкретно-референтным участникам ситуации, ср.: *Выглядываю из окна и вижу: [две] лошади едят овес*. Третий подтип — ситуации, не предполагающие выбора, обычно единичные и отражающие неизменное положение дел: *Волга впадает в Каспийское море*. Различие между данным и другими двумя подтипами проявляется в том, что нельзя сказать *Волга всегда* (тем более — *обычно*) *впадает в Каспийское море*.

Второй случай, когда мы имеем дело с нелокализованными во времени ситуациями, — это употребление специальной глагольной формы, такой, какую Кошмидер усматривал в турецком аористе: по его мнению (не разделяемому, надо сказать, рядом тюркологов) турецкий аорист специально предназначен для употребления в высказываниях, описывающих вневременные ситуации, — в пословицах, номологических формулировках, общих инструкциях, регламентирующих постановлениях и т. п.

Если бы описание Кошмидера было полностью адекватно, то механизм действия такой формы представлялся бы следующим образом: ее семантика заключается именно в том, чтобы вывести пропозицию, лежащую в основе высказывания, из-под действия временного оператора. Поскольку в мире, в действительности реально существуют ситуации, суть которых в некотором данном отношении — это безразличие ко времени, принципиальное отсутствие временной привязки, то язык и создает для их выражения специальное формальное средство.

При употреблении глагольных форм в языке, обладающем соответствующим средством, говорящий, представляя ситуацию, осуществляет последовательный акт выбора: сначала он должен решить, релевантна ли для ситуации информация о времени как таковая²⁸; лишь при положительном ответе на вопрос выбирается одна из существующих временных форм, при отрицательном — форма временной нелокализованности.

Третий случай заключается в том, что пропозиция, отвечающая ситуации, равным образом выводится из-под действия временного оператора, но вневременность не является постоянной характеристикой ситуации, этот эффект является побочным следствием **нейтрализации** оппозиции между процессом, состоянием, обладающим временной координатой, и предметом, вещью. Нетрудно догадаться, что речь идет о грамматических процессах номинализации или субстантивации. Например, *встреча делегации* есть субстантивное словосочетание, отвечающее пропозиции 'встречать' (X, 'делегация'), но информация о времени здесь принципиально снята, как и в самой пропозиции, которая в качестве таковой носит вневременной характер (см. об этом: Касевич 1988). Нелокализованность во времени, присущую семантике таких субстантивированных обо-

²⁸ В действительности здесь даже две разновидности выбора: одна заключается в том, что информация о времени нерелевантна, другая — что релевантна информация о нелокализованности во времени. Обороты типа *Я иногда бываю в N* относятся к первому случаю, высказывания вроде *Земля вращается вокруг своей оси* — ко второму. Ср. сходные семантические отношения в сфере имени: *Я встретил одного знакомого* означает, что говорящему знакомый точно известен, но эту информацию он расценивает как несущественную для слушающего (или, возможно, эксплицирование этой информации предполагается, что информация об идентификации источника сообщения принципиально недоступна, т. е. использование неопределенного *кто-то* (при том, заметим, что *один* тоже передает неопределенность) есть знак релевантности отсутствия информации. Разумеется, с лингвистической точки зрения все эти различия интересны главным образом постольку, поскольку им в языке соответствуют особые способы выражения.

готов, легко видеть в высказываниях наподобие *Вчера ожидалась встреча делегации, Сейчас он занят встречей делегации, Завтра намечается встреча делегации.*

Наконец, четвертый случай нелокализованности во времени — это просто отсутствие в языке специальной грамматической категории времени, о чем выше уже говорилось.

Представляется, что остальные ситуации, которые в литературе принято описывать как нелокализованные во времени, строго говоря, таковыми не являются. Точнее, эти ситуации — абстрактно-обобщенные, итеративные, узуальные (при возможности выбора, см. выше) — действительно являются нелокализованными во времени, но *с денотативной точки зрения*. Что же касается точки зрения внутриязыковой, т. е. собственно лингвистической (сигнификативной), то информация о временной локализации в случае итеративности и т. п. принадлежит к области **выводного знания**: соответствующие языковые средства существуют в языке для того, чтобы передавать информацию, допустим, об итеративности, но сама по себе итеративность в типичном случае относится к ситуациям, не имеющим точной временной привязки. Например, в высказывании *Да, я много видел крови, и я не хочу, чтобы мой народ тоже проливал свою кровь* (Козинцева 1991: 64) были бы неестественны временные локализаторы; при их употреблении, ср. *Я много видел крови в 1915 г., в 1992 г.*, определение *много* будет относиться, скорее всего, уже не к *видел*, а к *крови*. Иначе говоря, итеративность, узуальность и пр., как правило, **предполагают** временную нелокализованность, но не **выражают** ее непосредственно.

Более того: итеративность, узуальность, когда в языке отсутствуют специальные грамматические формы для их передачи, уже сами по себе принадлежат к разновидностям выводного знания. Как нам уже приходилось писать (Касевич 1988), в высказываниях наподобие *По утрам он пьет кофе* семантика узуальности и итеративности создается за счет лексических средств — употребления определений (обстоятельств) типа *по утрам*. Грамматическая же конструкция с ее глагольной формой несовершенного вида не столько выражает семантику узуальности, сколько **позволяет** передавать ее с помощью лексики и контекста.

То же относится к абстрактно-обобщенной семантике, для которой в языке обычно не существует специальных форм,

как показал, в частности, О. Даль на достаточно обширном материале (Dahl 1985).

Обращаясь к временным моделям в разных картинах мира, о которых шла речь в предыдущей части книги, можно сказать, что временная нелокализованность, когда она проявляется как итеративность либо узуальность, отвечает циклической модели времени, а полное отсутствие информации о времени (когда язык не располагает грамматической категорией времени) соответствует атемпоральной модели, где представления о времени как таковые отсутствуют, а вместо них используется пространственная метафора.

Об этом процессе, который приводит к появлению временных форм на базе средств, отвечающих за выражение пространственных отношений, Э. Кассирер пишет так: «Язык не может достичь этого уровня [абстракции] сразу... Он не создает новых средств выражения для каждой новой сферы обозначений, которая открывается перед ним; напротив, его сила заключается в придании нового мыслительного содержания (spiritual form) старому материалу, который он использует для новых целей, сперва без изменений [старого] содержания» (Cassirer 1970a: 216). Это и есть процесс перенесения, метафорического или метонимического, когда, как пишет тот же Кассирер, «согласно принципу "эквивалентности" язык **трактует** одинаково содержания, кажущиеся в высшей степени различными... так что каждое высказывание, действительное для одного содержания, может быть распространено и перенесено на другое» (Кассирер 1990: 40; близкие к этому представления, как известно, формулировали В. Гумбольдт и А. Потенбя).

Любопытный пример амальгамирования семантики пространства и времени дает, как вскользь уже упоминалось ранее, бирманский язык. Помимо показателей будущего и небудущего времени (которые некоторые исследователи трактуют как маркеры ирреалиса/реалиса соответственно), в бирманском представлен сосуществующий с ними показатель -кхэ¹-, служащий планом выражения особой категории «другое время/место». Употребление данного форманта указывает, что соответствующая ситуация имела или будет иметь место вне пространственно-временных рамок коммуникативного акта: 'не сей-

час и/или не здесь'²⁹. Значение 'не здесь' может реализовать-ся как указание на изменение взаиморасположения двух объ-ектов, обычно говорящего и объекта речи или слушающего, что особенно наглядно видно на материале практически лек-сикализовавшихся образований наподобие *нэй²-кхэ* 'оставаться' (< *нэй²* 'пребывать'), *тха³-кхэ* 'оставлять' (< *тха³* 'класть'), *йу²-кхэ* 'приносить' (< *йу²* 'брат') и т. п. Значение 'не сей-час' реализуется в подзначениях 'когда-то', 'раньше', 'потом', 'когда-нибудь' и подобных, ср. *шэй³шэй³тоун³га*'... *бэй²дин²схай²схэй³схай²тайау⁴ши³кхэ¹и*' 'Когда-то давным-давно... жил один ведун [и] знахарь'.

Более известен другой тип проявления интерференции вре-менной и пространственной семантики, который состоит в чрез-вычайно широко распространенной в самых разных языках тен-денции образовывать глагольные формы или обороты с тем-поральным значением на базе пространственно-динамических глаголов с этимологией 'идти-удаляться', ср. англ. *go*, франц. *aller* и 'приходить-приближаться', ср. англ. *come*, франц. *venir*. В целом ряде исследований (Clark 1973, Givón 1973, Fill-more 1972, Traugott 1975, 1978, Hill 1978, Fleishman 1982, Gee, Kegel 1982 и др.) на обширном языковом материале было по-казано, что с участием глаголов типа англ. *go* существенно чаще образуются временные формы и обороты со значением буду-щего времени, в то время как для глаголов типа англ. *come* более типично выступать источником семантики прошедшего времени, ср. англ. *I am going to do that tomorrow* и франц. *Il vient de partir*.

С. Флайшман, занимаясь этим вопросом, обращается, как и некоторые другие из упомянутых выше авторов, к времен-ным моделям наподобие тех, что мы обсуждали в предыдущей части книги: «движущийся субъект — неподвижное время», «не-подвижный субъект — движущееся время». В обоих случаях, согласно Флайшман, субъект обращен лицом к будущему. Пред-почтительное использование глаголов типа *go* для формиро-вания футуральной семантики объясняется тем, что с такого рода глаголами (мы несколько модифицируем интерпретацию

²⁹ Некоторую отдаленную параллель можно усмотреть, например, в провансаль-ском, гасконском и других языках и диалектах того же ареала, где существуют ана-литические глагольные формы, передающие нерасчлененно претеритивную и футураль-ную семантику, при этом образуются они с участием глагола пространственного дви-жения 'идти-удаляться' (Fleishman 1982).

Флайшман) нормально ассоциируется **цель**, которая для человека обычно важнее, чем отправной пункт (последний известен, ибо в прототипическом высказывании он совпадает с позицией говорящего). Поскольку глаголы типа *go* означают удаление, вопрос «куда?» при таком глаголе относится к цели движения, ибо удаление происходит от говорящего. По той же причине для глаголов типа *come* естественнее вопрос «откуда?», ибо точкой отсчета опять-таки выступает позиция говорящего, который пребывает «здесь». Соотнесенность глаголов типа *go* с вопросом «куда?», а глаголов типа *come* с вопросом «откуда?» и объясняет преимущественную ассоциированность первых с будущим, которое в типичном случае находится перед говорящим и тем самым в «куда-области», а вторых — с прошедшим, т. е. с «откуда-областью».

Флайшман и другие авторы приводят, впрочем, и данные, когда распределение глаголов носит прямо противоположный характер. В части II в разделе, посвященном временным представлениям в картине мира, упоминалась и возможность такой модели, при которой поток времени движется из-за спины человека, т. е. будущее, а не прошлое, оказывается за спиной субъекта — не перед его лицом. Так, в бирманском языке *нау⁴коу²* означает одновременно 'назад' и 'в будущем'.

Формирование временных представлений у данного этноса могло проходить разные стадии, в том числе одна модель мира могла сменять другую, следы чего сохраняются в языке, где могут уживаться разные типы представления темпоральных отношений. Э. Трауготт показывает такие разные способы восприятия времени на простом английском примере *I am going to do it come Friday* (Traugott 1978: 383), где говорящий как бы движется во времени к пятнице (удаляясь от своей сегодняшней позиции), сама же пятница, элемент будущего, движется навстречу говорящему.

Обширным и интересным материалом в сопоставительном анализе пространственно-временной семантики английского и хауса оперирует К. О. Хилл (Hill 1978). Этот автор противопоставляет два, как он их называет, прототипа в восприятии пространственных и временных отношений: прототип-зеркало и прототип-тандем. Первый предполагает восприятие объектов в пространстве и событий во времени «лицом к лицу», второй — «след-в-след», или «гуськом». Кроме того, для разграничения разных пространственно-временных моделей Хилл вводит еще

два признака (второй из них в нашем изложении до сих пор не использовался): «динамическое соотношение/статическое соотношение субъекта и объекта» и «открытое поле обзора/замкнутое поле обзора»; под замкнутым полем имеется в виду наличие конечного ориентира, относительно которого определяется положение объекта в пространстве или времени.

Оказывается, что, в частности, при сочетании признаков «открытое поле» и «статическое соотношение» в английском языке используется прототип-зеркало, ср. *The stick is in back of the rock*, а в хауса, при описании денотативно тождественной ситуации можно говорить о прототипе-тандеме, ср. *Ica uana gaba da dutse* 'Палка за (букв. 'перед') камнем' (в обоих случаях воспринимающий ситуацию субъект стоит лицом к камню и палка располагается дальше от него, нежели камень; автор, конечно, учитывает специфику асимметричных объектов наподобие зеркала или автомобиля, у которых имеется естественный «перед»).

При определении временных отношений, аналогично, англичанин говорит, например, *Tuesday is after Monday* (прототип-зеркало), а носитель языка хауса — *Ranar Tabata tana gaba da ranar Littinin* 'Вторник за (букв. 'перед') понедельником' (прототип-тандем, т. е. в веренице дней недели, за которой как бы наблюдает говорящий-субъект, ближе к нему расположен понедельник, дальше — т. е. «перед» понедельником — вторник; соотношение здесь рассматривается как статичное, поле обзора — открытое.

В целом, как пишет автор, «носитель языка хауса, имея дело с ориентацией то ли в пространстве, то ли во времени, скорее всего, в нормальном случае использует прототип-тандем, прибегая к прототипу-зеркалу только тогда, когда поле обзора замкнуто. В отличие от этого, носитель английского языка, скорее, использует нормально прототип-зеркало, прибегая к прототипу-тандему только в том случае, когда либо воспринимает себя находящимся в движении, либо воспринимает движение внутри пространственного или временного поля» (Hill 1978: 532)

**СУБЪЕКТ И ОБЪЕКТ
В ЯЗЫКЕ** В языкознании, быть может особенно в отечественном, существует развитая традиция изучения субъектности и объектности, где субъект и объект рассматриваются как члены так называемых субъектно-объектных отношений:

«Субъектно-объектные отношения являются одной из самых универсальных категорий языка, поскольку они связаны с выражением в языке универсальных категорий человеческой мысли» (Категория... 1982: 3).

В части II уже отмечалось, что по крайней мере терминологию — «субъектно-объектные отношения» — нельзя признать удачной. Отношение между субъектом 'Иван' и объектом 'Мария' в высказывании *Иван любит Марию* — это сам предикат 'любит', но теория субъектно-объектных отношений не занимается классификацией предикатов как своим основным предметом.

Там же говорилось уже, что понятия субъекта в логике и философии не совпадают. Есть ли лингвистическая специфика в трактовке этого понятия?

Сразу же надо оговорить, что мы предпочитаем использовать понятие и термин «субъект» (равным образом также «объект», «предикат») исключительно в рамках семантики. Поэтому для нас неприемлемо, несмотря на всю его распространенность и даже традиционность, словоупотребление, когда под субъектом имеется в виду подлежащее — единица синтаксиса; иногда под субъектом имеют в виду тему — единицу коммуникативного синтаксиса (о чем речь еще будет идти ниже).

Но и в рамках семантики, которая в этом отношении просто следует логике, наблюдаются расхождения в понимании категории субъекта (Касевич 1992). Дело в том, что в традиционной аристотелевской логике субъект — один из двух (не считая связки, не являющейся семантическим элементом) членов суждения наравне с предикатом. Всякое суждение исчерпывающим образом членится на субъект и предикат.

Традиционные для учебников логики, начиная с Аристотеля, примеры суждений, построенных по типу 'Сократ [есть] человек', спровоцировали широко распространенное заблуждение о том, что аристотелевская логика занимается лишь такого рода «трехчленными» суждениями и предикат, соответственно, выделяется только в них. Некоторых авторов это приводило к далеко идущим заключениям о несопоставимости логик, действительных для разных этноязыковых сообществ, ибо в других языках обнаружимы иные структуры. Проиллюстрируем такую линию рассуждения высказываниями китайского автора: «В той мере, в какой логика заключается в правилах рассуждения, определяемых (implied) языком, выра-

жение рассуждения должно неявным образом модифицироваться под воздействием языковой структуры, и разные языки будут обнаруживать более или менее отличающиеся виды логики. Отсюда различие между китайской и аристотелевской логикой. Традиционный тип суждения "субъект—предикат" отсутствует в китайской логике. В соответствии с тем, что принято в западной логике, в таком предложении, как "А относится к В", отсутствует субъектно-предикатная структура, а присутствует — реляционная. В другом предложении, "А [есть] в [некотором] отношении к В" (A is related to B) субъектно-предикатная структура есть, потому что есть различие между субъектом и предикатом. Однако в литературном китайском для обеих разновидностей будет только одна, т. е. *chia lien yi*. Хотя в разговорном языке мы можем сказать *chia shih lien yi*, функция *shih* — служить так называемым "пустым (т. е. служебным. — В. К.) словом", каковые используются лишь для эмфазы, интонационного [подчеркивания], не выполняя какой бы то ни было грамматической функции» (Chang 1959: 304—305).

Мы привели эту довольно длинную цитату, чтобы показать типичные заблуждения многих авторов, отнюдь не только китайских. Начнем с того, что 'А относится к В' безусловно **обладает** субъектно-предикатной структурой. Принцип Аристотеля прост: выделив субъект, мы все остальное квалифицируем как предикат. Поэтому «в суждении "Советская ракета достигла Луны" предикат выражен словами "достигла Луны"» (Кондаков 1971: 413). Аналогично в суждении (пропозиции) 'А относится к В' налицо субъект 'А' и предикат 'относится к В'. Наличие или отсутствие связки никак не влияет на логическую структуру суждения (пропозиции), на котором (которой) основано высказывание. Более того: связка вообще не входит в суждение на правах его самостоятельного члена (вопреки учебникам логики), она (там, где присутствует) является **частью предиката**. Так считал уже сам Аристотель, впоследствии перетолкованный комментаторами, а в современной литературе это положение первым отчетливо подчеркнул, видимо, С. Клини (Клини 1957). Наконец, хотя это в меньшей степени относится к обсуждаемым здесь проблемам, служебные слова («пустые», согласно традиционной китайской терминологии) конечно же обладают вполне определенными грамматическими функциями, что относится и к связке, хотя прямой связи с логикой у них может и не быть.

Таким образом, мифом оказывается и неаристотелевский характер «китайской логики», и неуниверсальность субъектно-предикатной структуры для логики как таковой.

Дальнейшее развитие логики привело, однако, к появлению иных принципов описания пропозиции. Двучленная аристотелевская субъектно-предикатная структура стала рассматриваться как частный случай n -членной: предикаты было предложено различать как одноместные (свойства) и многоместные (отношения); одноместный предикат-свойство, сочетаясь с неким именем-термом (аристотелевским субъектом), и дает двучленную пропозицию, например, 'Сократ [есть] человек', 'Сократ смертен', 'Сократ беден'. Многочленную пропозицию дают многоместные предикаты-отношения, например, 'Афиняне порицали Сократа', 'Сократ выпил цикуту', 'Сократ пожертвовал петуха Асклепию'. В описании многочленных пропозиций уже не принято говорить о субъекте, ибо все термы одинаково необходимы для того, чтобы предикат мог принять значение «истинно» или «ложно», — а предикатами при таком подходе будут уже только смыслы 'порицали', 'выпил', 'пожертвовал' (точнее, мы назвали здесь предикаты вместе с временными и другими операторами). Предикат в современной логике и определяется как логическая функция от n переменных, которая на множестве A принимает два значения — «истинно» либо «ложно».

Итак, еще раз: в аристотелевской логике высказывание 'Сократ пожертвовал петуха Асклепию' вычленяются субъект 'Сократ' и предикат 'пожертвовал петуха Асклепию'; в более поздних логических системах (которые раньше было принято называть «реляционной логикой» или «логикой отношений») то же самое суждение представимо как сочетание предиката 'пожертвовал' и трех его **аргументов**: 'пожертвовал' ('Сократ', 'петух', 'Асклепий'). Если выделять здесь субъектный аргумент, то им естественно считать первый, но такое выделение требует обоснования, которым логика, ввиду иррелевантности проблемы с логической точки зрения, не занимается. Понятие субъекта практически исчезает из современной логики. Так, в одном из вузовских курсов логики автор, излагая аристотелевскую силлогистику, пишет: «В умозаключении

Все млекопитающие — теплокровны

Все собаки — млекопитающие

Все собаки — теплокровны

"собаки" — субъект заключения, "теплокровны" — его предикат, а "млекопитающие" — средний термин. Названия "предикат" и "субъект" относятся только к грамматической функции соответствующих понятий. Однако с точки зрения современной логики все три понятия являются, конечно, предикатами» (Зегет 1985: 160).

Иное дело лингвистическая семантика, для которой этот вопрос — вопрос о субъекте — безразличен. Для начала существенно отметить, что в лингвистической семантике последних десятилетий в большей степени принято исходить из второго (из рассмотренных) понимания категории предиката. Это вполне объяснимо, ибо, во-первых, разноместность понимаемых так предикатов дает основу для их классификации, из которой следуют важные выводы для семантики и грамматики; во-вторых, та же разноместность предикатов — главный источник разновалентности глаголов, отвечающих предикатам, а с глагольной валентностью связано действие базисных синтаксических механизмов.

Неаристотелевское понимание предиката в лингвистической семантике имеет и близкие в сравнении с логикой следствия: категория субъекта и здесь в значительной степени утрачивает релевантность³⁰; аргументы предиката квалифицируются как **семантические роли**, набор которых разнится у разных авторов, но обычно использует такую номенклатуру, как Агенс, Пациенс, Адресат, Инструмент и др. Подход этот грубо и приблизительно можно описать следующим образом. Пропозиция соответствует некоторой ситуации — «кадру», «сцене» внешней действительности, как их описывает язык в высказывании с употреблением (обычно) соответствующего глагола. Тип предиката, составляющего ядро пропозиции, предопределяет количество и качество аргументов, которые отвечают обязательным участникам соответствующей ситуации. Например, если перед нами высказывание с участием глаголов *копать* или *бить*, то оно описывает ситуацию, в которой обязательно участвует Агенс (тот, кто копает, бьет), Пациенс (тот/то, кого/что бьют, то, что копают) и Инструмент (то, чем бьют, копают). Соответственно получаем пропозицию R

³⁰ Некоторым отголоском былых представлений о двучленной субъектно-предикатной структуре можно считать, быть может, трактовку «самой левой» именной группы как внешней для синтаксической структуры, в то время как все прочие считаются внутренними (Chomsky 1981 и др.).

(а, b, с), где R — 'копать', 'бить' и т. п., а — Агенса, b — Пациенса, с — Инструмент³¹.

Из сказанного должно следовать, что семантические роли принадлежат не столько грамматике (грамматической, синтаксической семантике, как обычно считается), сколько лексике, словарю. Если мы владеем семантикой данного слова (глагола), то тем самым мы знаем, какие семантические роли с ним ассоциированы, — это знание является просто обязательной составной частью словарной семантической компетенции носителя языка.

Разумеется, носитель языка обладает (неосознанно) информацией о наборе семантических ролей каждого предиката, воплощенного в глаголе, постольку, поскольку у него есть опыт обращения с этими глаголами в тексте. Положение дел здесь то же самое, что и применительно к формально-синтаксическим валентностям глагола, когда мы знаем, например, что глагол *зависеть* требует употребления имени в родительном падеже с предлогом *от*, только лишь благодаря тому, что встречались регулярно с такими конструкциями в тексте и сами употребляли их (не встречая ни непонимания, ни неодобрительной реакции). Разница в том, что семантические роли отражают содержательную сочетаемость глаголов, а синтаксические валентности — формальную; последняя, будучи сущностно связана с содержательными (семантическими) характеристиками глагола, не сводится, однако, к ней, а, как и всякая форма, обладает относительной самостоятельностью.

Вместе с тем мы утверждаем, что синтактико-валентностные характеристики глаголов — факт грамматики, синтаксиса (хотя они должны быть отражены и в словаре), а семантические роли — принадлежность лексики, словаря. Дело в том, что семантические роли «появляются» (для исследователя) тогда, когда мы представляем семантику глагола в словаре: без этого семантика просто не может быть описана. Более того, очень распространенным (и во многом оправданным) в современной логике является приравнивание предиката и пропози-

³¹ Возможна субкатегоризация семантических ролей. Например, копать можно землю, огород, яму; соответственно можно говорить о субролях — Пациентсе-материале, Пациентсе-месте, Пациентсе-результате (наряду с тем, что существуют самостоятельные семантические роли Материал, Место, Результат, соотносимые с другими предикатами). Субкатегоризация, как и категоризация, носит идиозмический характер, так как в разных языках будут отличаться наборы и субролей, и ролей, в том числе у предикатов, которые с переводной точки зрения выступают как эквивалентные.

циональной функции (высказывательной функции, пропозициональной формы), т. е. такой логической конструкции, отражающей свойство или отношение, которая содержит хотя бы одну свободную переменную. Предикат 'спать', например, с этой точки зрения эксплицируется через пропозициональную функцию 'X спит'. Но это и значит, что аргумент X с семантической ролью, которую мы называем Абсолютив³², **входит** в характеристику предиката 'спать'. Именно данный факт мы имеем в виду, когда говорим, что семантические роли суть компонент словаря, индивидуального значения глагола, лексики.

Нельзя в то же время не учитывать, что индивидуальность соответствующих значений следует понимать лишь как их ассоциированность с индивидуальными предикатами (и отсюда с глаголами). Если же учесть, что каждая семантическая роль присуща весьма широкому кругу предикатов (глаголов), то надо признать высокую степень абстрактности, обобщенности соответствующих семантических характеристик. Это и роднит их с грамматической семантикой, которая тоже оперирует абстрактными, отвлеченными значениями.

Не существует, вообще говоря, универсальной границы, которую можно было бы априорно провести между лексической и грамматической семантикой. Например, одушевленность/неодушевленность, будучи абстрактной семантической характеристикой, может оставаться в пределах лексической семантики, не имея выхода в грамматику. Но в русском языке признак «одушевленность/неодушевленность» принадлежит к грамматической семантике, потому что от отнесенности существительного к одушевленному/неодушевленному классу зависит тип его склонения, ср. *вижу труп* (как *вижу стол*), но *вижу покойника* (как *вижу человека*), где лексическая и грамматическая одушевленность даже расходятся. Семантические роли **могут**, но не **должны** обладать формальными соответствиями, в каком-либо случае они становятся фактом грамматики тех языков, где имеет место прямая грамматикализация семантических ролей (см. об этом Касевич 1992).

Более обычна ситуация, когда грамматикализация семантических ролей имеет опосредованный характер: одинаковое морфосинтаксическое выражение получают две или более семан-

³² Без спецификации семантической роли мы остаемся в рамках логики, присвоение же аргументу семантической роли переводит обсуждение в сферу семантики.

тические роли, которые тем самым объединяются в **гиперроль**. Так, в номинативных (аккузативных) языках, к которым принадлежит и русский, одинаково с морфологической и синтаксической точек зрения оформляются и Агенс, ср. *Охотник убил оленя*, и Абсолютив, ср. *Охотник спит*.

Вот такую семантику — соответствующую гиперроли, которая возникает в силу приравнивания Агенса и Абсолютива (обычно еще некоторых ролей), — и уместно считать семантикой **субъекта**. Субъект, с точки зрения лингвистической семантики, понимаемой указанным образом, не есть универсалия, он представлен не во всех языках — вероятно, только в номинативных.

В так называемых эргативных языках, как хорошо известно, положение дел совсем другое. Здесь в одну роль объединяются семантические роли Абсолютив и Пациенс (а не Агенс и Абсолютив), что можно видеть из таких стандартных примеров: *Васас т'илл босула* 'Сын палку берет', *Вас векурула* 'Сын бегаёт' и *Инсуда вас вихьяна* 'Отец видел сына' (аварский язык).

Если отвлечься от тех случаев, когда выбор эргативной конструкции (в тех языках, где она представлена) объясняется теми или иными формальными требованиями (см. об этом, например, Касевич 1992), то нельзя не согласиться с тем, что предпочтение номинативных или эргативных конструкций выдает некую важную составляющую картины мира соответствующих этноязыковых сообществ. В самом деле, в номинативных языках грамматика одинаково трактует ситуации-действия, результатом которых является изменение чего-то в мире, в предельном случае — возникновение или исчезновение чего-либо, и ситуации-состояния с невыраженными динамикой и результативностью: действующее лицо в *Охотник убил оленя* и *Охотник спит* грамматически ведет себя совершенно одинаково. Выделяется здесь — второй позицией и винительным падежом — элемент структурной схемы (традиционное прямое дополнение), который отвечает роли Пациенс (именно поэтому, как упоминалось, эти языки называют также аккузативными).

В отличие от этого, эргативная конструкция с семантической точки зрения замечательна тем, что она резко обособляет, выделяет ситуацию-действие, а ситуация-состояние, возникшая в результате действия, приравнивается к ситуации-со-

стоянию, которая не трактуется как причинно-обусловленный результат некоторого действия. Можно сказать, что отождествляются ситуации типа 'охотник спит' и 'олень мертв-потому-что-убит охотником'.

В известном смысле эргативная конструкция объединяет признаки каузативной и пассивной: Агенс, выраженный эргативом (эргативным падежом или сочетанием имени с эргативным показателем), в некоторых отношениях аналогичен Каузатору (ср. *Охотник умертвил оленя, сделал так, что олень стал мертвым*, где 'охотник' — Каузатор); Абсолютив же (субъект состояния, возникшего в результате действия Агенса), аналогичен Пациенсу пассивной конструкции (ср. *Олень убит охотником*). Не случайно, что в эргативных языках категория пассива, как правило, не представлена, а каузативные конструкции, где они присутствуют, заметно отличаются от таковых в номинативных языках.

Несколько отвлекаясь от обсуждаемых здесь проблем общего характера, заметим, что в языках — и, следовательно, в картинах мира — разных этносов можно обнаружить разную подачу семантики, связанной с такой экзистенциально важной темой, как смерть. Уже анализ лексики показывает, что соответствующие глаголы могут различать и не различать убийство как грех и убийство, таковым не считающееся, ср. *kill* и *murder* в английском, которым в равной мере соответствует *убить* в русском. Но и в русском языке при одинаково возможном *убить комара* и *убить человека* сочетание *убийство комара* практически исключено. Сам глагол *убивать* может быть каузативом от глагола *умирать*, ср. *мати* 'убивать' при *ти* 'умирать' в восточном сго-каренском, но эти два глагола могут и не быть формально связанными. Типологическое изучение «грамматики и семантики смерти и убийства» могло бы стать важной и интересной темой.

Роль пассива в его соотношении с активом тоже существенно отличается в разных языках. Так, во многих, если не в большинстве, австронезийских языках, которые, по-видимому, являются номинативными, исходной конструкцией выступает именно пассивная, активная же — производной. Любопытно, что в этих языках даже для императива предпочтительнее оказывается использование пассивной конструкции, ср. индонез. *Belí buku!* 'Возьми книгу!', что буквально могло бы быть передано как 'Пусть книга будет взята тобой!'.

Такое «пристрастие» к пассиву, надо полагать, тоже — пусть даже с диахронической точки зрения — выявляет некую особенность мировидения, когда происходящие в мире процессы воспринимаются, скорее, как состояния-«претерпевания», нежели активные действия, выполняемые субъектом-Агентом.

А. Вежбицка типичность безличных конструкций для русского языка, склонность к эллиптированию подлежащего-субъекта также объясняет культурно-мировоззренческими факторами: в картине мира, свойственной русскоговорящему сообществу, человек — по крайней мере в ситуациях определенного вида — представляется не столько действующим лицом или центральной фигурой ситуации, которой предцируются определенные признаки, сколько объектом, «затронутым» ситуацией, складывающейся помимо его воли и желания (Wierzbicka 1988). Здесь, возможно, уместно было бы вспомнить суждения В. В. Розанова о преимущественно мужских и преимущественно женских культурах — русскую он относил к последним (распространяя, впрочем, эту характеристику на всю европейскую культуру после «смерти» древнего мира — Розанов 1990б: 138—139³³; некоторые авторы в этой связи обращают даже внимание на излюбленность женской рифмы в русской поэзии: хотя термин носит условный характер, он отражает некую особенность психологии восприятия, некую реальность). Пациентивность и агентивность в определенной степени соотносимы с *инь* и *ян* китайской традиции.

До сих пор мы обсуждали следствия, которые вытекают для лингвистической семантики (отражающей соответствующие картины мира) из принятия постаристотелевской концепции предиката и суждения (пропозиции) в целом. Но одно из различий между логическим и лингвистическими подходами в данном случае заключается в том, что одновременно, параллельно в лингвистической семантике активно используются обе концепции — аристотелевская и постаристотелевская, хотя это важнейшее обстоятельство еще не нашло должного осознания и осмысления. Аристотелевская структура пропозиции с ее двучленным делением «субъект—предикат» полностью па-

³³ Несколько иной точки зрения придерживался Н. О. Лосский: «Говорят иногда, что у русского народа — женственная природа. Это неверно: русский народ, особенно великорусская ветвь его, народ, создавший в суровых исторических условиях великое государство, в высшей степени мужествен; но в нем особенно примечательно сочетание мужественной природы с женственной мягкостью» (Лосский 1994: 225).

раллельна тема-ремати́ческому членению, которое широко вошло в лингвистику после работ одного из основателей Пражского лингвистического кружка Вилема Матезиуса, хотя еще раньше сходные мысли высказывались Анри Вейлем и особенно Германом Паулем (1960).

Все указанные авторы и многие другие обращали внимание на то, что вне зависимости от логического и грамматического статуса того или иного компонента высказывания практически любой из них — в соответствующем контексте — может фигурировать в качестве *темы* этого высказывания; остальная часть высказывания при этом оказывается его *ремой*, «отбрасывается в рему» (Кацнельсон 1986). Например, в высказывании *Иван давно не брал в руки косу* теме отвечает слово *Иван*, ему же соответствует семантическая роль Агенс. Однако в контексте наподобие *Взгляд Ивана упал на косу. Косу Иван давно не брал в руки*, хотя по-прежнему *Иван* из второго высказывания выполняет роль Агенса, а *коса* — Пациенса, теме данного высказывания отвечает уже слово *коса* (*косу*). В первом из двух высказываний говорится о взгляде Ивана (тема) и сообщается о том, что он (взгляд) упал на косу; последняя часть высказывания — 'упал на косу' — и будет ремой. Во втором высказывании уже о косе (тема) сообщается, что Иван давно не брал ее в руки (рема).

Тему и принято определять как «то, о чем говорится в предложении (высказывании)», а рему — как «то, что сообщается о теме (по поводу темы)». Но это и есть практически буквальное воспроизведение определений **субъекта** и **предиката** у Аристотеля и, вслед за Аристотелем, в учебниках традиционной логики. Поэтому можно утверждать, что аристотелевские понятия субъекта и предиката удерживаются в лингвистике до наших дней под именами «тема» и «рема».

Не вдаваясь в вопросы терминологии, подчеркнем, что субъект и предикат Аристотеля, тема и рема теории актуального членения (выделяющей данные понятие как базисные) тождественны **по определению**, хотя Аристотель, кажется, нигде не приводит примеров с субъектом наподобие (*эту*) *косу* в примере выше. Дело в том, что в теории актуального членения упор делается на способ включения высказывания в контекст, в логике же с Аристотеля и до нашего времени анализируются внеконтекстные высказывания, а вне контекста не может быть высказываний с инверсией (изменением нейтрального поряд-

ка слов), интонационным подчеркиванием и т. п. Именно этим следует объяснить постоянное соответствие аристотелевского субъекта традиционному подлежащему (что, в свою очередь, провоцирует смешение двух понятий)³⁴.

Сосуществование двух систем — семантических ролей (оставляем пока в стороне гиперроли) и коммуникативно-прагматических ролей, как можно назвать тему и рему, — объясняется необходимостью более гибкого механизма для представления ситуаций. Глагол, отвечающий данному предикату (в постаристотелевском смысле последнего термина), своей словарной семантикой навязывает говорящему распределение ролей в ситуации: если это ситуация, называемая, например, глаголом *покупать*, то первую роль в ней всегда будет играть тот, кто покупает, т. е. Агенса (даже если покупателя трактовать с использованием роли Реципиент, положение о первой роли сохраняется), вторая роль будет принадлежать тому, что продают, т. е. Пациенсу, третья — продающему которого, в зависимости от используемой системы ролей можно считать и Контрагентом, и Донором. Однако в реальном коммуникативном акте с употреблением указанного глагола может возникнуть определяемая во многом контекстом потребность в смещении акцентов, когда на первый план выдвигается не тот участник ситуации, которому это место отведено словарно фиксированной иерархией семантических ролей, а какой-то другой; ср., например: *За эту цену у вас такой товар никто не купит*, где на первый план как тема сообщения выдвигается участник ситуации 'цена' (принадлежность этого участника к семантическим ролям абсолютным большинством авторов вообще не принимается во внимание).

Более точным было бы, вероятно, следующее описание³⁵. Необходимость иметь двойной механизм распределения ролей в высказывании — ролей семантических и коммуникативно-прагматических — обусловлена, с одной стороны, типичной **биполярностью** высказывания наряду с семантико-ролевой организацией его плана содержания. Семантически-ролевая орга-

³⁴ Термины «субъект» и «предикат» в основных западноевропейских языках до сих пор одновременно используются в логике, грамматике и семантике, причем в грамматике под предикатом часто имеется в виду не глагол-сказуемое, а группа (состав) сказуемого — т. е. именно языковое соответствие аристотелевского предиката.

³⁵ Мы вынуждены полностью отказаться от анализа весьма обширной литературы по актуальному членению предложения (функциональной перспективе высказывания).

низация обезличена в том смысле, что она не зависит ни от говорящего, ни от слушающего, а задана, как утверждалось выше, семантическим устройством словаря (прежде всего его глагольных лексем). Коммуникативный акт в то же время есть индивидуальный акт передачи информации, в ходе которого конкретный человек сообщает что-то о чем-то; с семантической точки зрения о передаче информации можно говорить только тогда, когда выбран некоторый объект X и ему приписывается свойство Q или же он ставится в отношение R к объекту Y (или объектам $Y, Z...$). Приписывание свойства (признака) или отношения есть акт предикации, X выступает субъектом, а предизируемое ему — предикатом. Выбор X зависит от индивидуального говорящего и предтекста, т. е. от текста, сформировавшегося к моменту выбора, и, в принципе, в качестве X может быть избран любой участник ситуации с любой семантической ролью. Субъект X , как уже говорилось выше, — это не что иное, как тема, а предикат — рема.

Иначе говоря, биполярность семантики высказывания — «тема — рема», «субъект — предикат» — есть просто неотъемлемое свойство коммуникативного акта, состоящего в операции предизирувания признака или отношения. С коммуникативно-информационной точки зрения это именно биполярность, а не иерархия; введение субъекта создает некоторое поле информационного напряжения, провоцируя вопрос со стороны адресата: «Что же об X , которого вы упомянули?». Раскрытие предиката разрешает это напряжение, снимая вопрос³⁶.

Заметим попутно, что сказанным, как представляется, во многом можно объяснить истоки многолетней полемики об иерархичности отношений между традиционными подлежащим и сказуемым: являются ли эти отношения паритетными или же подлежащее (сказуемое) выступает в качестве абсолютной вершины синтаксической структуры? Дело именно в том, что если учитывать обычную ассоциированность подлежащего с субъектом (темой), а сказуемого — с предикатом (ремой), то с **семантической** точки зрения они паритетны. С **синтаксической** же точки зрения абсолютной вершиной структуры, в согласии с вербоцентрической концепцией предложения, умест-

³⁶ Ср. : «— ...И женщина...

— Женщина!! — затрепетал Семенych. — Что? что женщина?!»
(Венедикт Ерофеев. «Москва — Петушки»).

но считать именно глагол-сказуемое или, вернее, ядерную синтаксему, обычно глагольную (Касевич 1988).

Если же семантическую организацию высказывания рассматривать не в аристотелевских терминах «субъект—предикат», а как пропозицию — *n*-местный предикат с заполненными валентностями, то иерархически старшим окажется предикат, ибо именно его природа предсказывает количество и качество аргументов; когда же предикат отождествляется с пропозициональной функцией, вопрос об иерархии естественным образом снимается.

Само по себе наложение биполярной тема-рематической структуры на *n*-местную предикатно-аргументную с ее семантическими ролями еще не требует переакцентирования в сфере последних. В высказывании прототипического характера Агенс нормально совпадает с темой, а остальная часть семантической структуры высказывания — с ремой. В таком случае тема-рематизация заключается лишь в обособлении Агенса и, наоборот, во «втягивании в предикат», своего рода семантическом инкорпорировании остальных аргументов, если они имеются. Переакцентирование, как уже говорилось, есть следствие решения индивидуального говорящего (плюс давление предтекста) выбрать темой непервую роль в аргументно-ролевой структуре высказывания.

Здесь возможен дополнительный вопрос — о степени маркированности темы. Под маркированностью в данном случае имеется в виду степень отклонения от нейтральной, прототипической подачи семантики. При решении этого вопроса необходимо учитывать различия в ситуативных режимах речевой деятельности, прежде всего различие между диалогом и монологом. Диалог — исконный режим речевой деятельности (изученный, между тем, хуже всего); естественная эгоцентричность ведет к тому, что наиболее обычные и, стало быть, наименее маркированные темы в диалогических высказываниях — это 'я' и 'ты'. Они наиболее органичны еще и потому, что введение таких тем не связано с необходимостью пресуппозиции существования, ибо участники коммуникативного акта — я и ты — даны в прямом восприятии. Любой диалог может начаться с я или ты/Вы, которые естественно выступают в качестве темы, но использование какой-либо иной инициальной темы обычно требует неких вводных оборотов; ср.: *Я вчера был в филармонии* — значительно более естествен-

ное начало диалога, нежели, скажем, *Иванов вчера был в филармонии* (почему мы, собственно, должны говорить об Иванове?). В последнем случае как раз и будет типичным использование почти асемантических вводных оборотов наподобие *Ты знаешь...* Оборот такого рода формально вводит информацию в рамки «я—ты взаимодействия»³⁷.

Поэтому тематичность я или ты наименее ощутима в силу естественности этой роли для участников коммуникативного акта, отсюда и наименьшая маркированность таких тем.

В случае монолога (если, конечно, это не монолог о себе, вряд ли являющийся статистически преобладающим типом) тематичность тяготеет к Агенсу. Фаустово «в начале было Дело!» оправдывается здесь в том смысле, что *слово-монолог* чаще всего посвящено какому-то *делу*, т. е. ситуации, в которой главную роль играет Агенс. Тем самым наиболее распространенное высказывание в составе монолога — это высказывание, посвященное чьей-либо деятельности, где деятель-Агенс соответственно выступает темой. Одновременно это означает, что здесь немаркированная тема — тема-Агенс³⁸.

Таким образом, в диалоге и монологе немаркированность темы определяется разными факторами: для диалога это участие в коммуникативном акте (ср. *sujet parlant* у Бенвениста), а для монолога — рассказ о действии, где *sujet d'énonciation* — активное действующее лицо, Агенс.

Однако в обоих случаях, как уже отмечалось, может возникнуть необходимость в наделении тематическим акцентом 3-го лица в диалоге, не-Агенса в монологе и т. д. Такая тема и будет маркированной, если сохранена глагольная лексема. Сделанная оговорка нужна ввиду того, что переакцентировка иногда происходит и путем замены лексемы. Для некоторых лексем вообще существуют их лексические «противочлены», конверсивы, которые называют (денотативно) ту же ситуацию, но с другим распределением семантических ролей, ср. *прода-*

³⁷ Несколько иначе обстоит дело с вопросительными высказываниями, которые в качестве начала диалога могут относиться к кому или чему угодно, т. е. к любой теме — но именно потому, что они связаны с запросом об информации, с которым всегда обращается я-участник к ты-участнику.

³⁸ Можно добавить, что, согласно результатам некоторых исследователей, в источках своих вербальная деятельность людей формировалась не столько как «язык труда», сколько как «язык войны» (Hansen 1985), где активность действующего лица выражена наиболее ярко, и типичное высказывание выступает как отражение конфликтной ситуации с ярким распределением агентивности и пациентивности.

вать по отношению к *покупать*, *выигрывать* по отношению к *проигрывать* и т. п. (их иногда объединяют даже в «гиперлексемы», ср. Холодович 1979).

Более распространены, однако, ситуации, когда не существует лексем, тождественной некоторой другой, но с иным распределением семантических ролей, и тематический акцент достигается путем инверсии, интонационных средств и пр., ср. *Иванова я хорошо знаю* и *Я хорошо знаю Иванова*: во втором случае тема 'я' немаркирована, в первом — маркирована ('Иванов').

Существует еще недостаточно исследованная тема-рематическая динамика текста, закономерности которой, помимо свободного выбора говорящего, и обуславливают определенный рисунок «всплывания» и «погружения» тем, когда данная тема то выходит на роль фигуры, то уходит в фон. Приведем в качестве примера абзац из книги, посвященной искусственному интеллекту: *Решение многих крупных задач, иногда охватывающих по своим масштабам территории стран и континентов, оказывается невозможным для какого-то одного коллектива. Многие коллективы специалистов разного профиля должны принять участие в решении общей задачи. В этом взаимодействии рождаются новые идеи, проходит экспертиза тех или иных предлагаемых решений, вносится локальный вклад в продвижение решения к цели. Возникает своеобразный «распределенный интеллект», результат действия которого был бы недоступен для отдельных исследователей или коллективов единомышленников* (Будущее... 1991: 96). В создании семантической макроструктуры абзаца участвуют, в сущности, три элемента: 'крупные задачи', 'коллектив(ы) специалистов' и 'решать', т. е., огрубляя, имеем пропозицию 'решать' ('коллективы специалистов', 'крупные задачи'). Изложение начинается с того, что в качестве темы избирается элемент (терм) 'крупные задачи'. На первый взгляд, в следующем высказывании происходит смена темы — в качестве таковой как будто бы фигурирует терм 'коллектив специалистов' (отвлекаемся от кванторов и «побочных» предикатов). В действительности, однако, тема сохраняется, несмотря на перемещение в начальную позицию высказывания именной группы *многие коллективы специалистов разного профиля*. Внимание к естественной динамике семантического процесса позволяет увидеть структуру распределе-

ния тем и рем: в обоих высказываниях участвуют модальные операторы и их противопоставление при принципиальном **сохранении** тема-рематической разбивки создает движение смысла. В первом высказывании говорится о том, что существуют крупные задачи, такие, что их решение **невозможно** силами одного коллектива. Во втором, что эти именно задачи **должны** решаться силами многих коллективов. Кроме того, противопоставление — тоже при удержании темы — создается соотношением кванторов в реме 'один коллектив' — 'многие коллективы'.

На материале 3-го высказывания особенно хорошо видно, что тема-рематическое структурирование — процесс семантический, в нем участвуют семантические элементы и их конфигурации, а не структуры синтаксиса. Темой выступает 'взаимодействие', где детерминатив *это* указывает на данность, хотя в предтексте нет ни слов *взаимодействовать*, *взаимодействие*, ни даже их прямых синонимов. Лишь смысловой анализ, естественный для реципиента текста, с легкостью выводит из первых двух высказываний, что наличие нескольких (многих) коллективов, участвующих в решении общих задач, с необходимостью предполагает их взаимодействие. Иначе говоря, семантическая динамика в пространстве текста проявляется еще и в том, что имплицитно присутствующие в предтексте семантические элементы и конструкции — инференции, следствия, имплицитур и т. п. — без труда становятся эксплицитными темами посттекста.

Наконец, в последнем высказывании, вероятно, сохраняется та же тема — 'взаимодействие', только вербально не выраженная, ремой же служит конструкция наподобие 'каузирует эффект "распределенного интеллекта"' (и, упрощая, далее нечто вроде: 'то, чего достигают отдельные исследователи или коллективы, не может быть равным тому, что достигается "распределенным интеллектом"').

Пример показывает, пусть без должного формального анализа, некоторые факторы, управляющие сохранением/сменой субъектов-тем в пространстве текста. По крайней мере два фактора можно здесь видеть: противопоставление высказываний за счет модальных операторов способствует удержанию темы; накопление предтекстом имплицитных инференций и пр. может требовать выведение их из области фона, придания статуса фигуры-темы с одновременным перемещением в фон

тем старых. В принципе тот или иной рисунок взаимодействия тем в текстовой динамике, их соотношения с ремами, равно как и распределение признаков «данное» и «новое», составляют важные отличительные характеристики **сценария** текста того или иного типа.

Сосуществование двух механизмов семантического структурирования высказываний — собственно семантического в терминах семантических ролей и прагматического тема-рематического — может вести к определенной **интерференции** структур двух типов и их элементов. Так, типичность совпадения Агенса и темы имеет своим результатом приобретение некоторых черт агентивности любой темой и некоторых черт тематичности — любым Агенсом. Думается, именно в этом — лингвистическая грань взаимообратимости Агенса и Пациенса (субъекта и объекта в более традиционной терминологии — хотя мы, как говорилось, склонны различать эти понятия). Иначе говоря, мифологизирующая тенденция отождествления субъекта и объекта находит и собственно лингвистические обоснования в том обстоятельстве, что субъект и объект (Агенс и Пациенс) *пересекаются в теме*. Хотя соответствием темы может быть любая семантическая роль (и в этом смысле все они перекрещиваются в теме), основная семантическая оппозиция противопоставляет все же Агенс и Пациенс, именно эти роли, в некоторых отношениях сходные с *ян* и *инь* даосской философии, прежде других меняются местами, замещая друг друга в функции темы — например, при активно-пассивных преобразованиях.

Разные языки используют неодинаковые механизмы для передачи семантических и прагматико-коммуникативных ролей. Подчеркнем, что для успешности коммуникативного акта необходима именно информация об этих двух сущностях: нужно знать, «кто есть кто» и «что есть что», во-первых, и что говорящий считает отправным пунктом сообщения, тем, что подлежит истолкованию, а что — самим истолкованием, во-вторых. Информация о собственно грамматических, «внутримеханизменных» сущностях, которыми обычно оперируют лингвисты (подлежащее, сказуемое, дополнение), может быть только промежуточной, вспомогательной (**если** только такого рода сущности вообще не следует считать артефактами, см. об этом: Касевич 1988).

В одних языках морфологические и синтаксические средства обслуживают непосредственно коммуникативные роли, в других — гиперроли, в третьих формальное предпочтение отдается прагматико-коммуникативным ролям — теме и реме (подробнее см. об этом: Касевич 1992).

Возможно, здесь также проглядывают определенные особенности картин мира соответствующих этноязыковых сообществ. В разделе «Язык и культура» предпочтение, отдаваемое формальному выделению темы и реме, трактовалось как предположительно архаическая черта. Дело в том, что традиционалистская, архаическая культура обычно связана с достаточно жестким распределением социальных ролей, с мало выраженной динамичностью всего жизненного уклада. В этих условиях и в каждой конкретной ситуации более или менее известно заранее, от какого участника ситуации можно ожидать большей активности, агентивности, от какого — меньшей активности, большей пассивности, пациентивности и т. п. Соответственно, основным выбором для говорящего оказывается предмет сообщения, а также указание на степень его новизны, важности для говорящего и/или слушающего и т. п., что как раз и обслуживает система прагматико-коммуникативных ролей и родственных им категорий.

Разумеется, такого рода предположения мы можем формулировать лишь с очень большой долей осторожности.

**КАТЕГОРИЗАЦИЯ
ОБЪЕКТОВ В ЯЗЫКЕ** В небольшом разделе «Категоризация объектов действительности» в части II мы приводили цитату из коллективной монографии (Фрумкина и др. 1991), где говорилось, что такие объекты, как ложка и нож, объединяются в некий класс не по сходству внутренней структуры, а по функции. Однако в языке это никак не отражается. Не зная русского языка, значений данных слов, невозможно в них самих усмотреть нечто общее. Существуют ли в языке ситуации, когда по собственным признакам слова — его структуре, типу морфологического изменения или деривационным потенциам, синтаксическим свойствам, включая возможности субституции и трансформации, — можно определить категориально-семантическую принадлежность слова?

Конечно, такие ситуации хорошо известны и многократно описаны в литературе. Мы приведем лишь некоторые, наиболее, как представляется, интересные случаи такого рода.

Сразу же отметим, что в данной связи нас мало интересует проблема частей речи. Ведь мы ищем ситуации, когда в языке внутриязыковыми средствами маркирована семантика слова, у частей же речи в наименьшей степени можно обнаружить семантику, которая бы **проявлялась** в формальных свойствах слова, а не **определялась** этими последними. *Белый, белеть* и *белизна* в равной степени обозначают качество, свойство, но грамматические средства добавляют во втором случае процессуальные характеристики, а в третьем — предметные, вещные. Не было бы этих грамматических средств — не было бы и указанных характеристик, налицо был бы только признак свойства.

Как нам уже приходилось писать (Касевич 1988), в таких языках, как русский, в одних словах сохраняется исконное, прототипическое соответствие «предмет — существительное», «качество/свойство — прилагательное», «процесс — глагол», в других же происходит «склеивание» семантических признаков, когда, например, в *белеть* сохраняется качественное значение мотивирующего прилагательного, к которому грамматическими средствами «подклеивается» значение процессуальности, присущее глаголам. Здесь нет, таким образом, относительно независимых формы и содержания.

Еще менее интересен в контексте обсуждаемых проблем грамматический род, хотя и по другой причине. За редкими исключениями формально-грамматические признаки рода вполне однозначны и самостоятельны, но семантика рода обычно носит сильно эродированный, если не вырожденный характер.

Наибольший интерес представляют, конечно, системы именных классов, которые широко распространены в самых разных ареалах — от Юго-Восточной Азии до Африки и Америки, хотя типы соответствующих систем в разных ареалах могут заметно отличаться.

Обратимся прежде к именным классам, которые выделяются по сочетаемости с так называемыми классификаторами.

Классификаторы характерны прежде всего для языков Юго-Восточной Азии, где в абсолютном большинстве случаев выделение именных классов относится к **скрытой грамматике**. В самом слове ничто не говорит о том, к какому классу оно относится, но реальность класса становится очевидной при соединении слова с количественным числительным. Например, в бир-

манском языке при индивидуальном счете нужно говорить *лу² тайау⁴* 'один человек', но *мйин³ такаун²* 'одна лошадь'.

Чаще всего утверждается, что система именных классов в языках с классификаторами, возможно, обладала известной логической стройностью и упорядоченностью во времена, языковых свидетельств от которых не осталось, в настоящем же это достаточно хаотическое сплетение самых разных признаков, оснований, когда в один и тот же класс могут попасть слова с самой разной семантикой. Действительно, по сочетаемости с классификатором в восточном сго-каренском группируются такие, например, имена, как (приводим лишь переводы) 'книга', 'судно', 'удар грома' и мн. др. Однако мы уже знаем из краткого обсуждения проблемы категоризации как таковой, что есть смысл искать (в синхронии или диахронии — это уже отдельный вопрос) такие принципы категоризации, которые каким-то образом следуют из «антропности» любых продуктов ментальной деятельности человека.

Чрезвычайно интересную, хотя в отдельных своих частях небесспорную, попытку представить в качестве упорядоченной системы бирманские именные классы предпринял А. Беккер (Becker 1975). Беккер исходит именно из того, что система именных классов отражает представления бирманцев о мироустройстве. Эти представления, согласно Беккеру, группируются, с одной стороны, вокруг Будды, с другой — вокруг человека. Соответственно выделяются три системы имен по сочетаемости с классификаторами: система одушевленных существ, система неодушевленных предметов и система концептов (понятий, представлений). Все эти системы (по крайней мере, отчетливо — две первые из названных) образуют наборы концентров по близости/удаленности от центра. Так, центром системы одушевленных объектов выступает Будда; к центру относятся имена, сочетающиеся с классификатором *сху²* — это сам Будда, пагоды, связанные с Буддой реликвии, изображения Будды. К первому концентру (1st Orbit; классификатор *па³*, букв. 'быть близким') относятся имена со значением божеств, архатов, монахов, членов королевского рода, а также, метафорически, названия драгоценных камней. Второй концентр (2nd Orbit, классификатор *у³*, букв. 'голова', 'первый') объединяет существительные со значением лиц высокого социального статуса (учителя, ученые и т. п.). Третий концентр (3rd Orbit, классификатор *йау⁴* включает названия обычных

людей и, наконец, четвертый (классификатор *каун*², букв. 'тело', 'труп') вмещает слова с такими значениями, как 'животное', 'дух-оборотень', 'покойник', а также 'порочный человек' и др.

Система неодушевленных объектов в качестве своего центра имеет слово со значением 'человек'; два вывода следуют из этой кажущейся парадоксальности: первый заключается в том, что система эгоцентрична, т. е. неодушевленные предметы занимают человека не как таковые, а по тому, как они группируются «вокруг» человека, второй же — это установление соотношения, или пропорции, «человек так относится к неодушевленным предметам, как Будда относится к человеку».

Вторая система также складывается из четырех концентров, которые устроены несколько более сложно, нежели концентры первой системы, так как они включают оппозицию «верх/низ», где «верх» в типичном случае трактуется как «относящийся к голове» (буквально или метафорически), а «низ» — как относящийся к телу. Таким образом каждый из концентров обладает двухчастной вертикальной структурой.

Первый концентр (опускаем конкретные классификаторы) — это названия объектов со значением неотчуждаемой принадлежности: например, волос, а метафорически — листьев (для «верхнего» сегмента концентра) и волос на теле, а метафорически — палок и пр. (для «нижнего» сегмента). Второй концентр объединяет названия объектов отчуждаемой принадлежности: головных уборов (для «верхнего» сегмента) и платья (для «нижнего»). Третий концентр — это названия объектов, относящихся к непосредственному окружению человека (предметов мебели, посуды, букв для «верхнего» сегмента и оружия, инструментов, циновок и пр. — для «нижнего»). И четвертый концентр — это имена объектов, относящихся к дальнему окружению человека: для «верха» — округлых предметов, например солнца, а для «низа» — предметов, которые движутся по прямой (повозок, дорог, животных как предмета охоты и пр.).

Мы оставляем в стороне менее интересную систему классификации концептов. Равным образом мы не станем высказывать свои претензии автору классификации по части некоторого насилия над материалом, которое все же кое-где ощущается (лишь один пример: употребление классификаторов *у*³ и *йау*⁴ отличается только стилем речи — официально-письменной и неофициально-разговорной соответственно, а не социальным статусом референта). Значительно важнее то, что пе-

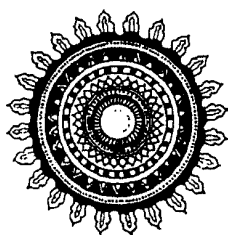
ред нами достаточно впечатляющая попытка отойти от унылого перечисления классификаторов по их соотношенности с круглыми, плоскими, продолговатыми предметами и т. д., увидев взамен некую мировоззренческую систему, фрагмент картины мира, закодированный средствами языковой системы.

Сказанное не означает, что форма как релевантный признак не играет существенной роли в формировании именных классов. Беккер упоминает, что в бирманском языке можно видеть сочетание классификации «от формы» и классификации «от функции»; так, отрез (купон) ткани употребляется с классификатором *тхэ*², но он же, будучи обернут вокруг тела, «подсчитывается» с использованием классификатора для изогнутых, кольцеобразных предметов *квин*³.

Особую роль формы объекта для классификации имен в индейских языках подчеркивает П. Фридрих (Friedrich 1979). Но и здесь признак формы сплошь и рядом сочетается с признаками возможного «поведения» объекта (является ли он гибким, мягким или жестким, твердым и т. п.), а также с метонимическими и метафорическими переносами; например, в один класс могут попасть имена со значением отверстий разного рода и имена объектов, для которых важно наличие «края». Очень любопытна классификация имен в тарасканском языке по признаку мерности: одномерные (куда попадают не только, скажем, деревья, ключи, черви, но и большинство животных), двухмерные (ткани, но также черепахи) и трехмерные (дом, горшок и пр.). В этом языке вообще отмечается релевантность идеи формы и размера. Здесь типично различие глаголов в зависимости от того, действия с какими предметами — по форме и размеру — они предполагают. Например, 'нести что-либо продолговатое' передается с помощью глагольной основы *ича-* (мы упрощаем транскрипцию автора при переводе ее в кириллицу), а 'нести что-либо круглое и небольшое' — *куку-*. Кроме того, имеется 32 суффикса, употребляющихся в фиксированной позиции глагольной словоформы, выбор между которыми определяется пространственными свойствами соответствующих объектов. Например, суффикс *-му-* употребляется в глаголах, связанных с обозначением функционирования различных отверстий (прежде всего, человеческого тела), ср. *путимукунни* 'целовать', *токомунни* 'иметь сломанные или выпавшие зубы', *аспимунни* 'иметь хороший вкус во рту'.

Беккер справедливо указывает, что именные классы, в особенности типа описанных им для бирманского языка, представляют собой не таксономии, а парадигмы, построенные на системе оппозиций. Еще более ярко свойства парадигм обнаруживают системы именных классов, известные в африканских языках. В этих языках, во-первых, существительное, как правило, имеет формальный показатель класса (например, префикс *m-* как показатель класса людей в языках банту), во-вторых, обязательно согласование по классу (его показателю) в пределах предложения, ср. суах. *Ali a-pa-m-penda m-wanamke m-gembo* 'Али любит красивую женщину', букв. 'Али он-наст. вр.-ее-любит m-женщину m-красивую' (Mallinson, Blake 1981: 42), в-третьих, замена классного показателя часто отвечает оппозиции, которую есть все основания считать в полной мере грамматической. Так, единичность/множественность, как правило, выражается именно сменой класса, смена классного показателя может указывать также на значение единичного представителя класса (по типу рус. *солома* — *соломинка*) и т. д. и т. п.

Иначе говоря, в именных классах «африканского типа» мы видим другую, по сравнению с дальневосточной (юго-восточной) и индейской, систему языковой категоризации. Но и здесь система классов подчас сложным и опосредованным образом отражает категоризацию, присущую картинам мира соответствующих этноязыковых сообществ.



ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя некоторые итоги, можно сказать, что в настоящей книге представлены — разумеется, неполно и во многом отрывочно — различные виды *внеаучного упорядочения опыта*. Внеаучность определяется тем, что в основе соответствующих построений — вера, интуитивное прозрение, откровение и/или традиция, а не принципиальная фальсифицируемость и независимая воспроизводимость; в основе также эмоционально-эстетическая, а не формально-логическая связность.

Внеаучность никоим образом не следует трактовать как пейоративное определение. Это, скорее, трезвое признание того, что человек (а может быть, и мир) «не делим без остатка на разум». Более того, речь идет о гораздо большем, нежели наличие некоего нерационализируемого и неформализуемого «остатка». Природа человека такова, что, с одной стороны, *ratio* занимает в ней более или менее периферийные позиции, а с другой, человек движим жаждой одоления хаоса. При этом трудно согласиться с тем, что в познавательной и мироустроительной деятельности «человека, в точности так же, как и всех животных, не заботит Вселенная (или "природа") во всей ее полноте. Его заботит только то, что может либо сослужить службу, либо причинить вред» (Weiss 1971: 4—5; ср. также прагматический подход в теории Б. Малиновского). Этому противоречит множество хорошо известных фактов — от широкой распространенности грандиозных космогонических мифов до детальных «туземных» классификаций для животных, растений и пр., которые не рассчитаны на практическое применение (Леви-Строс 1994).

Наконец, мотивация — движущая сила — человеческой деятельности лежит в области эмоционально-волевого, а не рационального, и деятельность регулируется неосознаваемым, вероятно, в большей степени, нежели осознаваемым.

Одновременно из сказанного должно следовать, что абсолютное преодоление хаоса недостижимо; не говоря уже о том, что высокая степень упорядоченности может быть только локаль-

ной, элементы хаоса в царстве порядка существенны как своего рода прививка от стагнации.

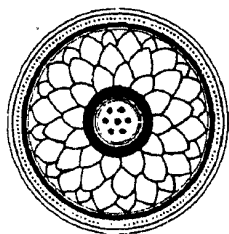
Когнитивное упорядочение опыта может быть как холистским, синтетичным, так и элементаристским, аналитическим. Любопытным образом с первым типом коррелирует архаичность, с одной стороны, и коллективизм — с другой, в то время как со вторым — когнитивно-культурный «модерн» и индивидуализм. Решительно подчеркнем, что во всех этих определениях полностью отсутствует какая бы то ни было оценочная окраска. Речь идет об условных обозначениях определенных феноменов. К тому же в **каждом** человеке можно найти черты архаически-коллективистские и ново-индивидуалистические, проявленные в разной степени. Это — два прототипа, к которым могут в разной степени тяготеть как отдельные личности, так и, особенно, культурно-исторические сообщества.

Оба прототипа делают человека таким, каков он есть. Едва ли можно утверждать, что целесообразна и вообще реальна нивелировка этих двух типов культуры, двух типов ментальности.

Упорядочение опыта в существеннейшей степени связано с языком. Язык и порождаемые им тексты отражают когнитивные и культурные стереотипы данного сообщества.

В то же время и языку, и тексту свойственна нежесткость структуры, а обширные области человеческой деятельности вообще лежат вне пределов функционирования языка.

Иначе говоря, ментальная реальность, с которой имеет дело человек, — это сложное переплетение структур разной степени определенности, «языковленных» и «неязыковленных».



ЛИТЕРАТУРА

Принятые библиографические сокращения

ВФ — Вопросы философии

ВЯ — Вопросы языкознания

ИФЕ — Историко-философский ежегодник

ЖМА — Жизнь мифа в античности

НЛ, НЗЛ — Новое в (зарубежной) лингвистике

ПО — Проблемы онтологии в современной буржуазной философии

ФсН — Научные доклады высшей школы. Философские науки

AMBLS — Annual Meeting of Berkeley Linguistic Society

BSOAS — Bulletin of the School of Oriental and African Studies

ER — The Encyclopedia of Religion / Ed. M. Eliade. N.-Y.; London

IJAL — International Journal of American Linguistics

JCCP — Journal of Cross-Cultural Psychology

LOS — Language Origins Society

UCLA — University of California, Los Angeles

Августин Аврелий. Исповедь // Августин Аврелий. Исповедь.

Абеляр П. История моих бедствий. М., 1992.

Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.

Автономова Н. С. Рассудок. Разум. Рациональность. М., 1988.

Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т.1. М., 1976.

Афанасьева В. К. Предание, этимологический миф и мифологема в шумерской литературе // ЖМА. Ч. 1. М., 1988.

Барт Р. Нулевая степень письма // Семиотика. М., 1983.

Барт Р. Избранные работы: Семиотика, поэтика. М., 1994.

Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965.

Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979.

Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994.

Бердяев Н. А. Самопознание. Л., 1991.

Бергсон А. Два источника морали и религии. М., 1994.

Бернштейн Н. А. О построении движений. М., 1947.

Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация: Философия, наука, религия. М., 1980.

Бондарко А. В. Вид и время русского глагола. Л., 1971.

Борхес Х. Л. Письмена бога. М., 1994.

Бубер М. Я и Ты. М., 1993.

Будущее искусственного интеллекта. М., 1991.

- Булгаков С. Н. Трагедия философии // Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. Т.1. М., 1993.
- Брук П. Лекции во МХАТе // Театр. 1989, № 4.
- Брунер Дж. Психология познания. М., 1977.
- Бычков В.В. На путях «незнаемого знания»: К публикации малых сочинений из Corpus Aegroagiticum // ИФЕ'90. М., 1991.
- Бюлер К. Теория языка. М., 1993.
- Вайль П. Русский человек на randevу // Литературная газета. 1991, № 42.
- Вейнберг И. П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. М., 1986.
- Великовский С. И. Культура как полагание смысла // Одиссей: Человек в истории: Исслед. по социальной ист. и ист. культуры. М., 1989.
- Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 1958.
- Вопросы Милинды / Пер. А. Парибка. М., 1988.
- Воронин Ю. А. Теория классифицирования и ее приложения. М., 1984.
- Выготский Л. С. Мышление и речь // Выготский Л. С. Собр. соч.: В 6 т. Т. 2. М., 1982.
- Вышеславцев Б. П. Сердце в христианской и индийской мистике // ВФ. 1990, № 4.
- Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988.
- Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Всев. Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси, 1984.
- Гачев Г. Д. Европейские образы Пространства и Времени // Культура, человек и картина мира. М., 1987.
- Гельмгольц Г. Как приходят идеи // Хрестоматия по общей психологии: Психология мышления. М., 1981.
- Гибсон Дж. Экологический подход к восприятию. М., 1988.
- Глезер В. Д. Зрение и мышление. М., 1985.
- Гловинская М. Я. Семантические типы видовых противопоставлений русского глагола. М., 1982.
- Голосовкер Я. Э. Логика мифа. М., 1987.
- Грайс Г. П. Логика и речевое общение // НЗЛ. Вып. 26. М., 1985.
- Греймас А. Ж., Курте Ж. Семиотика: Объяснительный словарь теории языка // Семиотика. М., 1983.
- Григорьева Т. П. Образы мира в культуре: Встреча Запада с Востоком // Культура, человек и картина мира. М., 1987.
- Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию. М., 1984.
- Гумбольдт В. Язык и философия культуры. М., 1985.
- Гуревич А. Я. Представления о времени и пространстве в средневековой Европе // История и психология. М., 1971.
- Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1984.

- Гуревич А. Я. Послесловие: Жак Ле Гофф и «Новая историческая наука» во Франции // Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992.
- Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 2. Ч. 1 // ПО. Рига, 1988.
- Далай-лама XIV. Буддизм Тибета. Нартанг, 1991.
- Деопик Д. В. Основные черты фольклора народов Бирмы // Сказки народов Бирмы. М., 1976.
- Джемс В. Многообразие религиозного опыта. М., 1992.
- Добротолубие. Т. 2. М., 1884.
- Дхаммапада / Пер. В. Н. Топорова. М., 1960.
- Ельмслев Л. Прологомены к теории языка // НЛ. Вып. 1. М., 1960.
- Жмудь Л. Я. О понятии «мифологическое мышление» // ЖМА. Ч. 1. М., 1988.
- Заде Л. Понятие лингвистической переменной и его применение к принятию приближенных решений. М., 1976.
- Зайцев А. И. Миф: религия и поэтический вымысел // ЖМА. Ч. 1. М., 1988.
- Зандкюллер Г. Й. Критика и позитивная наука: К эволюции марксовской теории // ИФЕ'90. М., 1991.
- Звонкин А. К. Абстракции с языковой поддержкой // Язык и структура знания. М., 1990.
- Зегет В. Элементарная логика. М., 1985.
- Зиновьев А. А. Логика науки. М., 1971.
- Зинченко В. П., Мамардашвили М. К. Изучение высших психических функций и категория бессознательного // Бессознательное: Многообразие видения. Новочеркасск, 1994.
- Иванов В. В. Чет и нечет: Асимметрия мозга и знаковых систем. М., 1978.
- Иванов В. Родное и вселенское. М., 1994.
- Кант И. Антропология с практической точки зрения // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 6. М., 1966а.
- Кант И. Спор факультетов // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 6. М., 1966б.
- Кант И. Трактаты и письма. М., 1980.
- Касевич В. Б. Элементы общей лингвистики. М., 1977.
- Касевич В. Б. Фонологические проблемы общего и восточного языкознания. М., 1983.
- Касевич В. Б. Семантика. Синтаксис. Морфология. М., 1988.
- Касевич В. Б. Языковые структуры и когнитивная деятельность // Язык и когнитивная деятельность. М., 1989.
- Касевич В. Б. О категориях времени и таксиса в бирманском языке // Востковедение, 16. Л., 1990а.
- Касевич В. Б. Язык и знание // Язык и структура знания. М., 1990б.
- Касевич В. Б. Субъектность и объектность: Вопросы семантики // Теория функциональной грамматики. М., 1992.

- Касевич В. Б. Типология языков и типология культур // Типологические и сопоставительные методы в славянском языкознании. М., 1993.
- Касевич В. Б. и др. Ударение и тон в языке и речевой деятельности. Л., 1990.
- Кассирер Э. Сила метафоры // Теория метафоры. М., 1990.
- Категория субъекта и объекта в языках различных типов. Л., 1982.
- Катенина Т. Е., Рудой В. И. Лингвистические знания в Древней Индии // История лингвистических учений: Древний мир. Л., 1980.
- Кацнельсон С. Д. Общее и типологическое языкознание. Л., 1986.
- Кимелев Ю. А. Аналитическая философия религии // Современная аналитическая философия. Вып. 2. М., 1989.
- Клаус Г. Сила слова. М., 1967.
- Клацки Р. Память человека. М., 1978.
- Кликс Ф. Нарождающееся мышление: История развития человеческого интеллекта. Киев, 1985.
- Клименкова Т. А. П. Рикер: Две попытки онтологической интерпретации языка и субъективности // ПО. Рига, 1988.
- Клини С. Введение в метаматематику. М., 1957.
- Клочков И. С. Духовная культура Вавилонии: Человек, судьба, время. М., 1983.
- Ключевский В. О. Исторические портреты. М., 1990.
- Кнабе Г. С. Историческое пространство и историческое время в культуре Древнего Рима // Культура Древнего Рима. Т. 2. М., 1985.
- Кнабе Г. С. Римский миф и римская история // ЖМА. Ч. 1. М., 1988.
- Книга о причинах (Книга Аристотеля об истолковании чистого блага) // ИФЕ'90. М., 1991.
- Козинцева Н. А. Временная локализованность действия и ее связи с аспектуальными и таксисными значениями. Л., 1991.
- Койре А. Очерки истории философской мысли. М., 1985.
- Кондаков Н. И. Логический словарь. М., 1971.
- Конев В. А. Философия культуры и парадигмы философского мышления // ФсН. 1991. № 6.
- Конзе Э. Буддийская медитация. М., 1993.
- Кошмидер Э. Очерк науки о видах польского глагола: Опыт синтеза // Вопросы глагольного вида. М., 1962.
- Кулэ М. Х. Проблема онтологии в западногерманской герменевтике // ПО. Рига, 1988.
- Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993.
- Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992.
- Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1930.
- Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1985.
- Леви-Строс К. Первобытное мышление. М., 1994.
- Лившиц В. А. Предисловие // Авеста: Избр. гимны / Пер. И. М. Стеблин-Каменского. Душанбе, 1990.
- Лихачев Д. С. О национальном характере русских // ВФ. 1990. № 4.

- Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990.
- Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. Платон. Аристотель. М., 1993.
- Лосский Вл. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. Киев, 1991.
- Лосский Н. О. Бог и мировое зло. М., 1994.
- Лотман Ю. М. Сотворение Карамзина. М., 1987.
- Лурия А. Р. Опыт научной автобиографии. М., 1985.
- Мамардашвили М. К. Сознание как философская проблема // ВФ. 1990. № 10.
- Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. М., 1993.
- Мандевиль Б. Басня о пчелах. М., 1974.
- Мень А. Истоки религии. Брюссель, 1981.
- Мерло-Понти М. Временность // ИФЕ'90. М., 1991.
- Минаев И. П. Буддизм. Исследования и материалы. Т. 1. Вып. 1—2. СПб., 1887.
- Минский М. Фреймы для представления знаний. М., 1981.
- Морев Л. Н. Сопоставительная грамматика тайских языков. М., 1991.
- Мудрецы Китая: Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы. СПб., 1994.
- Мунье Э. Персонализм. М., 1992.
- Налимов В. В. Возможно ли учение о человеке в единой теории знания? // Человек в системе наук. М., 1989а.
- Налимов В. В. Спонтанность сознания. М., 1989б.
- Налимов В. В. В поисках иных смыслов. М., 1993.
- Нарский Н. С. Диалектические контroversы морального сознания // ФсН, 1991. № 6.
- Невелёва С. Л. Мифология древнеиндийского эпоса (пантеон). М., 1975.
- Недялков В. П., Отаина Т. А. Типологические и сопоставительные аспекты анализа зависимого таксиса (на материале нивхского языка в сопоставлении с русским) // Теория функциональной грамматики. М., 1987.
- Нерсисянц С. В. Сократ. М., 1984.
- Ольденберг Г. Будда. Его жизнь, учение и община. М., 1898.
- Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия. Культура. М., 1991.
- Ортега-и-Гассет Х. Этюды об Испании. Киев, 1994.
- Павиленис Р. И. Проблема смысла. М., 1983.
- Паскаль Б. Мысли. М., 1994.
- Пауль Г. Принципы истории языка. М., 1960.
- Пешковский А. М. Русский синтаксис в научном освещении. М., 1936.
- Платон. Сочинения: В 3 т. М., 1976—1980.
- Поздняков К. И. Сравнительная грамматика атлантических языков. М., 1993.
- Полаки М. Личностное знание: На пути к посткритической философии. М., 1985.

- Постовалова В. И. Картина мира в жизнедеятельности человека // Роль человеческого фактора в языке: Язык и картина мира. М., 1988.
- Потебня А. А. Эстетика и поэтика. М., 1976.
- Пропп В. Я. Морфология сказки. М., 1969.
- Пуанкаре А. Математическое творчество // Хрестоматия по общей психологии: Психология мышления. М., 1981.
- Радциг С. И. История древнегреческой литературы. М., 1982.
- Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры. М., 1985.
- Рассел Б. Введение // Геллнер Э. Слова и вещи. М., 1962.
- Рикер П. Существование и герменевтика // Феномен человека: Антология. М., 1993.
- Рис-Дэвидс Т. В. Очерк жизни и учений Гаутамы Будды. СПб., 1906.
- Розанов В. В. Религия и культура. М., 1990а.
- Розанов В. В. Уединенное. М., 1990б.
- Розенберг О. О. Труды по буддизму. М., 1991.
- Рудой В. И., Островская Е. П. «Космология» Васубандху как источник этнографических сведений // Буддизм в переводах: Альманах. Вып. 2. СПб., 1993.
- Сагалаев А. М., Октябрьская И. В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск, 1990.
- Свасьян К. А. Проблема символа в современной философии. Ереван, 1980.
- Свердиолас А. С. Проблема онтологии в философии П. Рикера // ПО. Рига, 1988.
- Семушкин А. В. Мифологический и эмпирический истоки философского знания // ИФЕ'90. М., 1991.
- Сепир Э. Язык. М., 1943.
- Сергеев Б. Ф. Ступени эволюции интеллекта. М., 1986.
- Симонов П. В. О двух разновидностях неосознаваемого: под- и сверхсознании // Бессознательное: Многообразие видения. Новочеркасск, 1994.
- Симонов П. В., Ершов П. М. Темперамент. Характер. Личность. М., 1984.
- Смирнов С. Д. Психология образа: Проблемы активности психического отражения. М., 1985.
- Соссюр Ф. Труды по языкознанию. М., 1975.
- Стеблин-Каменский М. И. Миф. Л., 1976.
- Стеблин-Каменский М. И. Мир саги. История исландской литературы. Л., 1984.
- Степанов Ю. С. Счет, имена чисел, алфавитные знаки чисел в индоевропейских языках // ВЯ. 1989. № 5.
- Судзуки Д. Основы Дзэн-Буддизма // Дзэн-Буддизм. Бишкек, 1993.
- Сухачев Н. Л. Перспектива истории в индоевропеистике. СПб., 1994.
- Сыркин А. Я. Некоторые проблемы изучения упанишад. М., 1971.

- Тарский А. Введение в логику и методологию дедуктивных наук. М., 1948.
- Ткачев П. Н. Кладези мудрости российских философов. М., 1990.
- Трубецкой Н. С. О туранском элементе в русской культуре // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. М., 1993.
- Трубецкой Е. Н. Избранное. М., 1995.
- Уайтхед А. Н. Избранные труды по философии. М., 1990.
- Уорф Б. Л. Отношение норм поведения и мышления к языку // НЛ. Вып. 1. М., 1960.
- Фихте И. Г. Основа общего наукоучения // Фихте И. Г. Соч.: В 2 т. Т. 1. СПб., 1993а.
- Фихте И. Г. Первое введение в наукоучение // Фихте И. Г. Соч.: В 2 т. Т. 1. СПб., 1993б.
- Флоренский П. А. Время и пространство // Социологические исследования. 1988. № 1.
- Флоренский П. А. У водоразделов мысли. М., 1990а.
- Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М., 1990б.
- Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990.
- Франкфорт и др. В преддверии философии. М., 1984.
- Фрейберга Э. Г. «Письмо» и онтология в воззрениях Ж. Деррида // ПО. Рига, 1988.
- Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978.
- Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. М., 1990.
- Фрумкина Р. М. Проблема «язык и мышление» в свете ценностных ориентаций // Язык и когнитивная деятельность. М., 1989.
- Фрумкина Р. М. и др. Представление знаний как проблема // ВЯ. 1990. № 6.
- Фрумкина Р. М. и др. Семантика и категоризация. М., 1991.
- Хайнд Р. Поведение животных. М., 1975.
- Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. М., 1988.
- Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993а.
- Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993б.
- Хейзинга Й. Осень средневековья. М., 1986.
- Холодович А. А. Проблемы грамматической теории. Л., 1979.
- Целищев В. В. Понятие объекта в модальной логике. Новосибирск, 1978.
- Цивьян Т. В. Лингвистические основы балканской картины мира. М., 1990.
- Цицерон. Философские трактаты. М., 1985.
- Чанышев А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. М., 1991.
- Чуковский К. От двух до пяти. Живой как жизнь. М., 1968.
- Чуприкова Н. И. Психика и сознание как функция мозга. М., 1985.
- Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М., 1992.
- Шенк Р. Обработка концептуальной информации. М., 1980.

- Щербатской Ф. И. Философское учение буддизма. Пг., 1919.
Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М., 1988.
Ярошевский М. Г. История психологии. М., 1976.
Ясперс К. Радикальное зло у Канта // Феномен человека: Антология. М., 1993.
Allott A. Categories for the description of the verbal syntagma in Burmese // *Lingua*. 1965. Vol.15.
Allott R. The motor theory of language // *Studies in language origins*. Vol. 2. Amsterdam; Philadelphia, 1991.
Bär E. The language of the unconscious according to Jaque Lacan // *Semiotica*. 1971. Vol.3. № 3.
Becker A. A linguistic image of nature: The Burmese numerative classifier system // *Linguistics*. 1975. № 165.
Bhattacharya B. Bhartrhari's vakyapadiya and linguistic monism. Poona, 1985.
Cabezón J. I. [Rec. ad op.:] Myth and philosophy / Ed. F. E. Reynolds and D. Tracy // *The journal of religion*. 1992. Vol.72. № 3.
Calder N. [Rec. ad op.:] Ormsby E. I. Theodicy in islamic thought: The dispute over al-Ghazali's 'best of all possible worlds' // *BSOAS*. 1986. Vol. XLIX. Pt. 1.
Carneiro R. L. Scale analysis, evolutionary sequences, and the ratings of culture // *A handbook of method in cultural anthropology*. N.Y., 1973.
Cassirer E. The philosophy of symbolic forms. Vol. 1: Language. New Haven; London, 1970a.
Cassirer E. The philosophy of symbolic forms. Vol. 2: Myth. New Haven; London, 1970b.
Chang Tung-sung. A Chinese philosopher's theory of knowledge // *Our language and our world*. N.Y., 1959.
Chomsky N. Lectures on government and binding. Dordrecht, 1981.
Clark H. H. Space, time, semantics, and the child // *Cognitive development and the aquisition of language*. N.Y., 1973.
Comrie B. Aspect: An introduction to the study of verbal aspects and related problems. Cambridge, 1976.
Conze E. Buddhism: Its essence and development. Oxford, 1960.
Dahl Ö. Tense and aspect systems. N.-Y., 1985.
Denny J. P. Locating the universals in lexical systems for spatial deixis // *Papers from Parasession on the lexicon*, Chicago Linguistic Society. Chicago, 1978.
Derrida J. De la grammatologie. Paris, 1967.
Derrida J. Dissemination. Chicago, 1981.
Dews P. Foucault and the French tradition of historical epistemology // *History of European ideas*. 1992. Vol. 14. № 3.
Dioletta Siclari A. Личность и соборность в свете кантианской этики // *Cahiers du monde russe*. 1994. Vol. XXXV (1—2).

- Du Bois Y. W. Self-evidence and ritual speech // Evidentiality: The linguistic coding of epistemology / Eds. W. Chafe and J. Nichols. Norwood (N. J.), 1986.
- Edmonson M. S. Lore: An introduction to the science of folklore and literature. N.Y., 1971.
- Eliade M. Myth and reality. London, 1964.
- Evans C. O. The subject of consciousness. London, 1970.
- Fillmore Ch. J. How to know whether you're coming or going // Linguistik 1971. Frankfurt, 1972.
- Fleishman S. The Past and the Future: Are they *coming* and *going* // Proc. of the 8th AMBLS. Berkeley, 1982.
- Fodor J. A. The language of thought. N.Y., 1980a.
- Fodor J. D. Semantics: Theories of meaning in Generative Grammar. Cambridge (Mass.), 1980b.
- Friedrich Nietzsche on rhetoric and language. N.Y.; Oxford, 1989.
- Friedrich P. Language, context, and imagination. Stanford, 1979.
- Fromm E., Suzuki D. Zen-buddhism and psychoanalysis. N.Y., 1963.
- Garside B. Language and the interpretation of mystical experience // Intern. journal for philosophy of religion. 1972. Vol. 3.
- Gee J. P., Kegl J. A. Semantic perspecuity and the Locative Hypothesis // Proc. of the 8th AMBLS. Berkeley, 1982.
- Geervaeerts D. Introduction: Prospects and problems of prototype theory // Linguistics. 1989. Vol. 27. № 4.
- Giroud R. Le savoir réel de l'homme moderne. Essais introductifs. Paris, 1991.
- Givón T. The time-axis phenomenon // Language. 1973. Vol. 49. № 4.
- Gómez L. O. Buddhist views of language // ER. 1987. Vol. 8.
- Goody J. The logic of writing and the organization of society. Cambridge, 1968.
- Haiman J. Natural syntax: Iconicity and erosion. Cambridge et al., 1985.
- Hansen O. Biological linguistics. Copenhagen, 1985.
- Hardwick Ch. S. Language-learning in Wittgenstein's later philosophy. The Hague; Paris, 1971.
- Hill C. A. Linguistic representation of spatial and temporal orientation // Proc. of the 4th AMBLS. Berkeley, 1978.
- Hill J. Language and the world view // Linguistics: The Cambridge survey. Vol. 4. Cambridge et al., 1989.
- Hill J. [Rec. ad op.:] Urban G. A discourse-centered approach to culture: Native American myths and rituals (Austin, 1991) // IJAL. 1994. Vol. 60. № 3.
- Hill W. J. Attributes of God: Christian concepts // ER. 1987. Vol. 1.
- Hintikka M., Hintikka J. Investigating Wittgenstein. Oxford, 1986.
- Hockett Ch. Chinese vs. English: An exploration of the Worfian thesis // Language in culture: Proc. of a conference on the interrelations of language and other aspects of culture. Menasha, 1954.

- Huang C.-T. J. On the distribution and reference of empty pronouns // *Linguistic inquiry*. 1984. Vol. 15. № 4.
- Huang Y. The syntax and pragmatics of anaphora: A study with special reference to Chinese. Cambridge, 1994.
- Iijima S. Ethnic identity and sociocultural change among Sgaw Karen in Northern Thailand // *Ethnic adaptation and identity: The Karen on the Thai frontier with Burma* / Ed. Ch. F. Keyes. Philadelphia, 1979.
- Jorgensen C. C., Kintsch W. The role of imagery in the evaluation of sentences // *Cognitive psychology*. 1973. Vol. 4. № 1.
- Kasevich V. B. Are there archaic languages? // LOS, 10th annual meeting. Berkeley, 1994.
- Kasevich V. B. On Universal Grammar and cognitive primitives // *Studies in language origins*. Vol. 4 [in press].
- Kasevich V. B., Nikitina T. N. Les aspects syntaxiques et culturels de l'anaphore et de la deixis [sous presse].
- Kearney M. World view. Novato, 1984.
- Keenan E. L. [Discussion of his paper] // *Origins and evolution in language and speech (Annals of the New York Academy of Sciences)*. 1976. Vol. 280.
- Kippenberg H. G. The problem of literacy in the history of religion // *Numen: Intern. review for the history of religion*. 1992. Vol. 39. Fasc. 1.
- Kirk G. S. *Myth: Its meaning and functions in Ancient and other cultures*. Cambridge, 1970.
- Klatt D. Review of selected models of speech perception // *Lexical representation and process*. Cambridge (Mass.); London, 1989.
- Kluckhohn F. R., Strodtbeck F. L. *Variations in value orientation*. Evanston, 1961.
- Korzybski A. *Science and sanity*. Lancaster (Penn.), 1941.
- Kripke S. A. *Wittgenstein on rules and private language*. Camb. (Mass.), 1982.
- Lanigan R. L. *Speaking and semiology: Maurice Merleau-Ponty's phenomenological theory of existential communication*. The Hague; Paris, 1972.
- Lawson E. T., McCauley R. N. *Rethinking religion: Connecting cognition and culture*. Cambridge et al., 1990.
- Lee Hyun O., Bester F. I. Collectivity-individualism in perception of speech rate: A cross-cultural comparison // *JCCP*. 1992. Vol. 23. № 3.
- Lévi-Strauss C. *The naked man*. N.Y., 1981.
- Lieberman Ph. *The biology and evolution of language*. Cambridge (Mass.); London, 1989.
- Malinowski B. *Magic, science and religion*. N.Y., 1954.
- Mallinson G., Blake B. *Language typology: Cross-linguistic studies in syntax*. Amsterdam et al., 1981.

- Mao J. Mind your language: Conscious and unconscious in Swahili // Language topics: Essays in honour of Michael Halliday / Ed. R. Steele, T. Threadgold. Amsterdam; Philadelphia, 1987.
- McCumsey E. Silence // ER. 1987. Vol. 13.
- McLuhan M. Understanding media: The extensions of man. N.Y., 1964.
- Moore G. E. Philosophical studies. London, 1922.
- Ong W. J. The presence of the word: Some prolegomena for cultural and religious history. Minneapolis, 1991.
- Ong W. J. Writing is a technology that restructures thought // The linguistics of literacy / Ed. P. Downing et al. Amsterdam; Philadelphia, 1992.
- Ornstein D. Multimind: A new way of looking at human behavior. Boston, 1986.
- Otto R. Mysticism East and West. N.Y., 1960.
- Paivio A. Images, propositions, and knowledge // Images, perception, and knowledge. Dordrecht, 1977.
- Panikkar R. Deity // ER. 1987. Vol. 4.
- Perkins R. D. The covariation of culture and grammar // Studies in syntactic typology / Ed. M. Hammond et al. Amsterdam; Philadelphia, 1988.
- Perkins R. D. Deixis, grammar, and culture. Amsterdam; Philadelphia, 1992.
- Piatelli-Palmarini M. (ed.) Language learning: The debate between Jean Piaget and Noam Chomsky. Cambridge (Mass.), 1980.
- Ricoeur P. Le conflit des interpretations. Paris, 1969.
- Rieber R. W. (ed.) Dialogues on the psychology of language and thought: Conversations with Noam Chomsky, Charles Osgood, Jean Piaget, Ulric Neisser, and Marcel Kinsbourne. N.Y.; London, 1983.
- Ross J. R. Pronoun deleting processes in German: Paper presented at the Annual meeting of the Linguistic Society of America. San Diego, 1982.
- Santayana G. Reason in religion. N.Y., 1962.
- Sells P. Lectures on contemporary syntactic theories: Introduction to Government-Binding Theory, Generalized Phrase Structure Grammar, and Lexical-Functional Grammar. Stanford, 1985.
- Smith N. V. et al. Learning the impossible: The acquisition of possible and impossible languages by a polyglot *savant* // Lingua. 1993. Vol. 91. № 4.
- Sodowsky G. R. et al. World view of White American, Mainland Chinese, Taiwanese, and African students: An investigation into between-group differences // JCCP. 1994. Vol. 25. № 3.
- Sperry R. W. The riddle of consciousness and the changing scientific worldview // Journal of humanistic psychology. 1995. Vol. 35. № 2.
- Spiro M. Buddhism and society: A great tradition and its Burmese vicissitudes. London, 1970.
- Strenski I. Four theories of myth in twentieth-century history. Iowa, 1987.
- Szuchewicz B. The social constructions of religious meaning // Language in society. 1994. Vol. 23. № 3.

- Taber J. A. Transformative philosophy: A study of Śaṅkara, Fichte and Heidegger. Honolulu, 1983.
- Takakusu J. The essentials of Buddhist philosophy. Honolulu, 1947
- Traugott E. C. Spatial expressions of tense and temporal sequency: A contribution to the study of semantic fields // *Semiotica*. 1975. Vol. 15. № 1.
- Traugott E. C. On the expression of spatial relations in language // *Universals of human language*. Vol. III. Stanford, 1978.
- Triandis H. C. Cross-cultural studies in individualism and collectivism // *Cross-cultural perspectives: Nebraska symposium on motivation* / Ed. J. J. Berman. Lincoln (NE), 1990.
- Trudgill P. On dialect: Social and geographical perspectives. Oxford, 1983.
- Tyler S. A. The said and the unsaid: Mind, meaning and culture. N.Y. et al., 1978.
- Tyler S. A. The unspeakable: Discourse, dialogue, and rhetoric in the post-modern world. Madison (Wisc.), 1987.
- Vercors. Les animaux dénaturés, suivi de La marche à l'étoile. Paris, 1956.
- Wang W. S.-Y. Competing changes as a cause of residue // *Language*. 1969. Vol. 45. № 1.
- Weiss P. The basic concept of hierarchic systems // *Hierarchically organized systems in theory and practice*. N.Y., 1971.
- Wheelock W. T. Sacred language // *ER*. 1987. Vol. 8.
- White M. [Introduction to:] Wittgenstein L. The uses of language // *The age of analysis* / Ed. M. White. N.Y., 1963.
- Wierzbicka A. The semantics of grammar. Amsterdam; Philadelphia, 1988.
- Wierzbicka A. Cross-cultural pragmatics: The semantics of human interaction. Berlin; N.Y., 1991.
- Wierzbicka A. Semantic primitives across languages: A critical review // *Semantic and lexical universals* / Ed. C. Goddard, A. Wierzbicka. Amsterdam; Philadelphia, 1994.
- Williams R. Keywords: A vocabulary of culture and society. N.Y. 1976.
- Winograd T., Flores F. Understanding computers and cognition: A new foundation for design. Reading (Mass.), 1988.
- Wittgenstein L. Philosophical investigations. Oxford, 1953.
- Wolpert S. Study reveals that chimps can learn, create grammatical rules // *UCLA Today*. 1990. Vol. 11. № 5.
- Wurm S. A. Semantics and world view in languages of the Santa Cruz Archipelago, Solomon islands // *Language topics: Essays in honour of Michael Halliday*. Amsterdam; Philadelphia, 1987.

SUMMARY

Like any other conceptual system, Buddhism may be regarded as a special language to «substitute» reality in man's mental representations of the world. In other words, every man is supposed to be multilingual, so that different «languages» — either of religious and philosophical beliefs, or of science, or, last but not least, natural language(s) — necessarily interfere. If one of the languages happens to be Buddhism, this is a factor of crucial importance in determining the overall worldview of the individual.

The aim of this book is not to show the interference of different languages as such, which would be too ambitious an enterprise; rather, it is to give an outline of the components that underlie the spiritual edifice built upon Buddhist doctrines and served mostly by natural languages spoken in the Far East and Southeast Asia.

The book is subdivided into three major parts. **Part One** entitled *Buddhism and Buddhist Worldview* is a concise introduction to Buddhism, mostly as it is understood and practiced in Burma (now referred to as Myanmar). Since Buddhism, even in its strictest form, betrays quite a few features of its pre-Buddhist roots, as well as many traits in common with the other world religions and, sometimes, with lesser known confessional systems, much attention is paid to make clearly visible the very core of this great tradition as compared to its real or potential rivals.

As Buddhism strives to help the human being adapt himself or herself to this world through the revelation of the ultimate truth about the latter, its fundamental goal is soteriological in nature. The adaptation is as radical and as negative as possible: since the world is but a great illusion and the permanent source of all kinds of sufferings, one is urged to realize, through the individual autotherapeutical efforts that provide clues to the right thinking (or, in other words, to a right language of thought), that the world should be renounced at all, for it is incorrigible; the only way for a believer to achieve salvation is to suppress the bonds that could and would keep him or her affectionately attached to this quasi-existence. The result will be attaining Nirvana, the ineffable state of existence, where suffering is totally annihilated (for destroyed are all human passions and devotions provoking suffering) and no further rebirths and, hence, no further sources for new sufferings are possible.

This part of the book analyzes the basic concepts of Buddhism, such as the Four Noble Truths, the Middle Way, *karma*, as well as the fundamental problems of Buddhist ethics, cosmology, etc.

Since, as argued above, Buddhism is construed as a kind of language that presupposes its own «optics» to see the world, it seems necessary to discuss, at least in general, some of the relevant issues concerned with the notion of **worldview**. This is precisely the point, central to the exposition in **Part Two** that bears the title *Theoretical Aspects of the Notion «Worldview»*.

By «worldview» we do not mean a system of conceptions advanced by modern (or any other) science to explain the world and man but, rather, a fuzzy set of ideas that govern man's everyday activities in one's everlasting attempt to find one's place in the world. Beliefs and knowledge are not sharply distinguished in conceptual systems of this sort. It is argued that the so-called mythical thinking is in no way just a relic of the past epochs but, rather, a relevant feature of human world-perception as such, where holistic and emotion-driven strategies crucially predominate, the modern thinking of present-day average man thus being substantially «archaic» in some important sense. Logic and discursive thinking seem to play a relatively marginal role in man's cognitive operations. Instead, frames, scripts, schemata, etc., partly genetically prewired and partly acquired through learning, conscious or otherwise, serve to trigger stereotypical reactions that presumably lead to a successful adaptation; the law of precedence typically overrides a special (logical) scrutiny.

Natural language, with all its archaic traits that mirror previous stages of human cognitive evolution, makes a ready-made matrix for the human experience to be structured. Language is construed as the «primary myth» for all other conceptualizations to be built upon. It is language that crucially contributes to the fuzziness of man's worldview. The role of language is, in a way, dubious: on the one hand, language is a tool for making the continuous flow of information fed into man's cognitive systems (and actively sought by the latter) more or less discrete and thus discursive; on the other hand, its own structure is not so rigorous and logic-oriented as to absolutely suppress the man's inherently illogical (or, rather, indifferent to logic) nature. Moreover, language can never account for all kinds of human mental activities, there being always a very substantial residue irreducible to what is expressible in and by language.

More specifically, Part Two tackles such essential components of any worldview system as ideas of time and space, of subject and object, the different ways of categorizing both proximal and distal events and phenomena, etc.

The concluding **Part Three** *Man, Worldview, and Language* is devoted to a more special discussion of the role played by (natural) language. The introductory sections present an attempt at disentangling the perennial problem of the uniqueness of language to man. It is argued, after having analyzed the views of Noam Chomsky, Charles Osgood and other authorities, that all the distinctive features of the

natural human language seem to be reducible to just one, viz.: its **openness** which may be thought of as another term for «creativity»; linguistically speaking, openness or creativity is first of all secured by what is traditionally termed *double articulation*: no «animal language» can boast of anything like a phonological system whose unilateral units are capable of making up a theoretically infinite number of meaningful bilateral units, that is, signs.

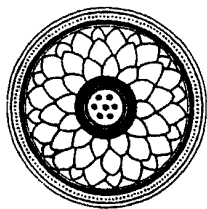
Speaking of the hermeneutic views on language, it is suggested that it is a (totality of) text(s) rather than language itself that should be assigned the role of the horizon of cognizance (of understanding). The semantic system of natural language embodies, in effect, the specific worldview of the naïve native speakers and makes up what might be dubbed the *linguistic worldview*. On the other hand, it can hardly be argued that such archetypal conceptual framework would exhaustively cover all the richness of man's intellectual life at any stage of its evolution. To give just one example, a tenseless system of grammar would not preclude a speaker of such a language from examining all the intricacies of the category of time in modern physics or philosophy. This is why, alongside the linguistic worldview, one should admit the existence of a *textual worldview*, that is, of a conceptual system embodied in a totality of texts where units recruited from the language system serve in a humble capacity of building blocks reinterpreted according to still poorly understood rules of semantic syntax and derivation.

Language, or rather speech, is opposed to silence. Speech is foregrounded against a silent background. At the same time, language and speech are virtually permeated with silence that takes on most various forms, from the phase of occlusion in stop consonants to meaningful pauses in connected speech. At the extreme point of the scale, speech is consciously denied as an inadequate vehicle of meaning in theological traditions advocating ineffability as the only true attribute of the sacral objects if the latter are made subjects of a human discourse. The Noble Silence of Buddha resorted to in the case of being interrogated about the ultimate values of his teaching, such as Nirvana, is one of the examples. Language and Silence are just two extremes, both necessary for a communication and message-translation to become possible. As a matter of fact, every time man speaks, certain losses and distortions in «reducing sense to sound» are practically inevitable. When advantages of a speech contact are outweighed by disadvantages of the informational losses and distortions, the only sensible option is silence.

Language is the foundation of culture, in fact, its minimum, both necessary and sufficient. Language, albeit not a product of conscious efforts, belongs with «nurture» rather than with nature. Besides, language originates in a society and serves to maintain its cultural identity. A natural question arises, viz.: is it justifiable to speak

of any regular correlation between the type of culture and that of the society? In Part Three, among other topics, discussed are some statistical results where Archaic Chinese texts and their Modern Russian translations have been confronted, with special reference to the distribution of deictic and anaphoric pronouns. It is shown that both deicticity and anaphoricity indices computed as the number of pronouns per clause drastically differ in the texts under scrutiny. A hypothesis is advanced according to which Russian displays *ego-prominence* to a higher degree as compared to Chinese. Besides, Chinese (at least, Archaic Chinese) is more **dialogue-oriented**, again in comparison with Modern Russian, the latter favoring use of more syntactic devices to show interrelatedness of individual clauses within discourse. In McLuhan's terms, Chinese text is relatively «cold» (it needs certain «heating» from the side of its context, first of all extralinguistic, to be successfully «consumed») while Russian is relatively «hot». The problem of covariation of language and culture is discussed in Part Three with reference to this and other data.

The final sections of Part Three bring the reader back to the problems of time and space, subject and object, natural classes, etc., but this time these concepts are studied as the content plane of respective categories of grammar in individual languages. It is once more demonstrated that different languages choose different strategies in patterning (in creating?) reality. Particularly, languages associated with the Buddhist type of culture may establish specific patterns of conceptualization where Buddhist values play the role of a special point of reference.



ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие.....	5
Часть I. Буддизм и буддийская картина мира.....	10
Азбука буддизма.....	11
Истоки буддизма.....	13
Буддизм и роль Будды.....	25
Личность Будды и его Путь.....	31
Буддийская сотериология.....	37
Категории кармы и Нирваны.....	45
Буддийская этика.....	59
Буддийская церковь.....	64
Буддийская космология.....	69
Некоторые особенности махаянистского буддизма.....	73
Часть II. Теоретические аспекты понятия картины мира.....	76
Что такое наивная картина мира?.....	77
Картина мира и миф.....	79
Об эффективности мифологического мышления. Подсобная роль логики.....	84
Прототипы. Проблема дискурсивности мышления.....	88
Дискурсивность и «образное мышление».....	93
Осознаваемое и неосознаваемое в когнитивной деятельности.....	102
Мифологичность и мистичность.....	107
Ценностные и эстетические аспекты мифа.....	112
Основные черты мифа: некоторые итоги.....	115
Обыденное мышление в свете основных черт мифа.....	118
Языки культуры. Язык как первичный миф.....	124
Еще о «ниспровергателях» мифологического мышления.....	129
Базисные категории картины мира.....	132
Пространство и время.....	132
Категоризация объектов действительности.....	145
Субъектно-объектные отношения.....	147
Часть III. Человек, картина мира, язык.....	154
Язык как признак homo.....	155
Язык и когнитивные структуры.....	159
О собственном языке и личном языке.....	169
Язык вне человеческого общества?.....	172

О герменевтической трактовке языка. Языковые и текстовые знания.....	177
Язык и молчание.....	180
Язык и культура.....	191
Пространство и время в языке.....	225
Субъект и объект в языке.....	235
Категоризация объектов в языке.....	253
Заключение.....	259
Литература.....	261
Summary.....	273

серия

ORIENTALIA

Касевич Вадим Борисович

Буддизм. Картина мира. Язык

научное издание

ISBN 5-85803-050-5

Макет подготовлен в Центре
«Петербургское Востоковедение»

Редактор — *И. П. Сологуб*
Технический редактор — *Е. И. Худеньков*
Корректоры — *И. П. Сологуб, В. Б. Касевич*
Выпускающий — *Д. А. Ильин*

Издательство

Центр "Петербургское Востоковедение"

191186, Россия, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18

Для корреспонденции:

198152, Санкт-Петербург, а/я 111

ЛР № 061800 от 16.11.92

Подписано в печать 25.05.96. Формат 60x90 1/16

Бумага офсетная. Гарнитура основного текста «Antiqua».

Печать офсетная. Объем 18 п. л.

Тираж 1000 экз. Заказ № 374

Отпечатано в 1-й Санкт-Петербургской типографии РАН
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12.

Книжная серия

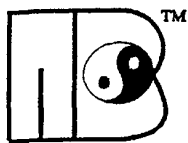
ПАМЯТНИКИ КУЛЬТУРЫ®
ВОСТОКА



Серия «Памятники культуры Востока» награждена дипломом Ассоциации книгоиздателей (АСКИ) как лучшая книжная серия 1994 года

Серия «Памятники культуры Востока» образована в 1993 году и призвана представить российскому читателю произведения древней и средневековой словесности Востока — от древнего Китая до древней Индии — во всем их культурном своеобразии, для чего каждое издаваемое произведение сопровождается оригинальными графическими материалами (гравюрами, ксилографиями, прорисовками, факсимильным воспроизведением редчайших страниц древних манускриптов), а также оригинальными восточными шрифтами, будь то китайская иероглифика, японское слоговое письмо или арабская вязь. Мы надеемся, что эти элементы оформления книг не отпугивают неподготовленного читателя, но напротив — побуждают его к чтению, делают чужую культуру ближе и понятнее. Этой же цели способствуют предисловия и комментарии ведущих специалистов-востоковедов.

Все книги выходят в серийном оформлении, в твердой обложке с тиснением золотой фольгой, с черно-белыми и цветными иллюстрациями.



Центр "Петербургское Востоковедение"
St. Petersburg Centre for Oriental Studies

В 1994 году

Центр «Петербургское Востоковедение»
в серии «Памятники культуры Востока»
выпустил два первых тома:

I. Чжан Бо-дуань
Главы о прозрении истины
(У чжэнь пянь)



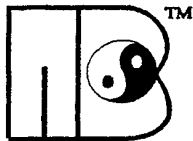
«Главы о прозрении истины» представляют собой фундаментальный текст XI в., трактат в стихах, посвященный методологии, теории и практике даосской «внутренней алхимии» (*нэй дань*). Внутренняя алхимия, называемая часто также даосской йогой, представляет собой сложный комплекс психофизических упражнений, направленных на достижение конечной цели даосской религии — бессмертия, совершенства и единения со всем сущим. Настоящее издание включает в себя первый полный перевод на русский язык текста «Главы о прозрении истины», сопровождающийся подробным терминологическим и религиоведческим комментарием, а также исследование даосского учения о бессмертии и путях его достижения. Книга богато иллюстрирована гравюрами к ксилографическому изданию «Дзо цзано». Перевод, комментарии и исследование выполнены **Е. А. Торчиновым**.

II. Митицуна-но хаха
Дневник эфемерной жизни
(Катэро никки)

В эпоху Хэйан (IX—XII вв.) лучшие произведения японской литературы были написаны женщинами. Они писали стихи, эссе, повести и даже романы. Отсюда, наверное, необыкновенный лирический характер японской средневековой прозы, особенно проявившийся в жанре, по традиции именуемом японцами дневниками (*никки*). Это — заметки обо всем, что прошло перед глазами и взволновало сердце.

Один из первых дневников такого рода был написан знатной японской домою, известной под именем Дочь Томоясу, или же Матицуна, по имени ее единственного сына, так любовно описанного в дневнике. Произведение Дочери Томоясу охватывает двадцать один год (954—974). Настоящее издание включает в себя первый полный перевод «Дневника эфемерной жизни», японского памятника X века. Предисловие, перевод и комментарий выполнены **В. Н. Гореглядом**





Центр "Петербургское Востоковедение"
St. Petersburg Centre for Oriental Studies

В 1994 году

Центр «Петербургское Востоковедение»
в серии «Памятники культуры Востока»
выпустил третий
и четвертый тома:



III. Гань Бао. Записки о поисках духов (Соу шэнь цзи)



Книга Гань Бао (III—IV вв.) «Записки о поисках духов» — один из древнейших и известнейших памятников китайской словесности, повествующих о том, «о чем не говорил Конфуций» — то есть о разнообразнейшей нечисти: об удивительных существах, о животных и растениях-оборотнях, о зловредных бесах, о душах умерших, о чудесных предметах и находках, которые не всегда приносят счастье тем, кому выпадет встретиться с ними.

Обитатели потустороннего мира проникают в мир людей охотно, особенно часто — души умерших, обеспокоенные состоянием дел дома (или состоянием своего захоронения). Иных влечет в мир людей любовь, не осуществившаяся при жизни. Иных влекут таланты живых, иные появляются с грозным предупреждением, иные просто пугают.

Сам Гань Бао в предисловии к своему сочинению написал: «буду счастлив, если грядущие добродетельные му-

жи, выписав отсюда самое существенное, найдут, чем развлечь ум и занять взор, и не отнесутся ко мне с презрением».

Настоящее издание включает в себя первый полный русский перевод сборника Гань Бао «Записки о поисках духов», предвораемый обстоятельной вступительной статьей и снабженный подробным комментарием и указателями, выполненными **Л. Н. Меньшиковым**.

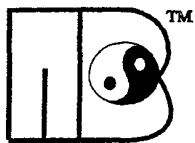
IV. Тамэнага Сюнсуй Сливовый календарь любви (Сюнсёку умэгоёми)

Книга Тамэнага Сюнсуй «Сливовый календарь любви» — один из лучших образцов в жанре *ниндзёбон* («повесть о чувствах») — была отпечатана в 1832 году и сразу завоевала признание японских читателей, особенно читательниц. А уже в 1842 году книги *ниндзёбон* были запрещены как безнравственные...

Действие книги разворачивается в Эдо, столице тогдашней Японии, — городе, знаменитом своими веселыми кварталами. Высокородные господа и простолюдины, гейши высшего ранга и обыкновенные женщины... — всех их объединяет любовь, пробуждающаяся с наступлением весны, начинающаяся с цветения сливы у окна. Повесть изобилует мастерски написанными жанровыми сценками из городской жизни старого Эдо.

Произведение жанра *ниндзёбон* публикуется на русском языке впервые. Вступительная статья, перевод, примечания и словарь-указатель выполнены **И. В. Мельниковой**.





Центр "Петербургское Востоковедение"
St.Petersburg Centre for Oriental Studies

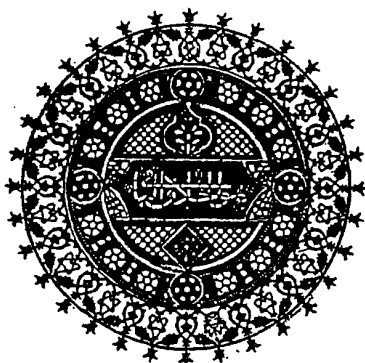
В 1995 году

Центр "Петербургское Востоковедение"
в серии "Памятники культуры Востока"
выпустил пятый том:



V

Ибн ал-Араби Мекканские откровения (ал-Футухат ал-маккийя)



Русскому читателю впервые предлагаются избранные переводы из наследия Мухйи ад-Дина Мухаммада Ибн ал-Араби (1165—1240), выдающегося мыслителя мусульманского средневековья. Представленные труды знакомят с учением «величайшего Учителя» (аш-Шайх ал-Акбар) о Человеке, с метафизикой и мистическим (суфийским) мировосприятием, оказавшим огромное влияние на философов Востока и Запада.

Настоящее издание включает в себя переводы избранных трактатов Ибн ал-Араби (и в том числе одной главы из «Мекканских откровений» — важнейшего и итогового произведения Учителя), публикуемых на русском языке впервые. Переводы снабжены комментариями и предварены подробным введением, они позволяют русскому читателю составить цельное и глубокое представление о суфийской философской традиции вообще и о ярчайшем ее представителе Ибн ал-Араби.

Перевод с арабского, вступительная статья и комментарии

А. Д. Кныша



Центр "Петербургское Востоковедение"
St. Petersburg Centre for Oriental Studies

В 1996 году

Центр "Петербургское Востоковедение"
в серии "Памятники культуры Востока"
выпустил **шестой том:**



VI

Простонародные рассказы, изданные в столице (Цзиньбэнь тунсу сяошо)

Эпоха Сун в Китае (X—XIII вв.) была эпохой расцвета популярной народной литературы, в особенности — жанра городской повести *хуабэнь*. Предлагаемый вниманию читателя сборник, относящийся к концу сунского времени, включает в себя лучшие образцы этого жанра.

Семь *хуабэнь*, составивших сборник «Простонародные рассказы, изданные в столице», посвящены обыденной жизни горожан. Перед читателем проходят люди разных профессий и разного социального положения: вельможи и чиновники, военные и монахи, торговцы и ремесленники, жены богачей и бедняков, свахи, служанки, наложницы. Но рядом с миром людей, соприкосаясь с ним и проникая в него, существует мир потусторонний — мир духов, оборотней и душ умерших. Последние активно вмешиваются в дела живущих: прекрасные девы-покойницы возвращаются в мир людей, чтобы добиться счастья в любви или же отомстить за причиненные страдания. А каково жениться на красивой девушке и обнаружить потом, что и оно, и ее родственники, и все ее окружение оборотни?..

Всем рассказам, вошедшим в сборник, присуща занимательность и острота сюжета, и это не случайно — такого рода рассказы заменяли в Китае волшебную сказку; они возникали в устной форме и письменно фиксировались подчас много позднее времени своего создания. Но и долгое время после того, как они были записаны, самые популярные рассказы продолжали передаваться из уст в уста.

Перевод с китайского

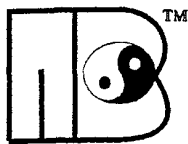
И. Т. Зограф

Стихи в переводе

Л. Н. Меньшикова



Все книги серии богато иллюстрированы: используются оригинальные гравюры, рисунки, картины.



Центр "Петербургское Востоковедение"
St. Petersburg Centre for Oriental Studies

Центр "Петербургское Востоковедение"
в серии "Памятники культуры Востока"
выпустил седьмой том:



VII

ТЕКСТЫ КУМРАНА

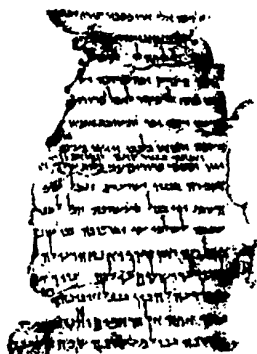
Перевод с древнееврейского и арамейского,
введение и комментарии А. М. Газова-Гинзберга,
М. М. Елизаровой и К. Б. Старковой

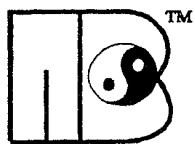
Книга переводов, вошедших во второй выпуск сборника «Тексты Кумрана», была подготовлена к изданию в 1967 году и отдана в Главную редакцию восточной литературы издательства «Наука». По мере издательской работы и по мере выхода разнообразных сочинений, посвященных кумранской литературе, план книги менялся. В настоящее время она выходит в издательстве Центр «Петербургское Востоковедение» в соответствии с последними авторскими пожеланиями.

Во второй выпуск переводов основных сочинений из пещер Хирбет-Кумрана вошли главным образом тексты документов, регулировавших жизнь общины; некоторые из них содержат проекты переустройства всего иудейского общества. По большей части публикуемые тексты больше по объему и лучше сохранились, чем толкования к книгам Библии, опубликованные И. Д. Амусиным в первом выпуске «Текстов Кумрана», и сравнительно редко прерываются лакунами.

Тексту каждого сочинения предпослано объяснительное введение. После текста дается подробный комментарий, назначенный дать читателю детальное представление об особенностях памятника; в нем отмечаются неясные и испорченные места оригинала, а также соприкосновение с текстом Библии и с текстом других кумранских источников.

Издание существенно расширяет наши сведения о кумранской литературе и истории. Оно рассчитано как на филологов и историков, занимающихся древними культурами, так и на читателей, далеких от этих областей науки.





Центр "Петербургское Востоковедение"
St.Petersburg Centre for Oriental Studies

В 1996 году

Центр "Петербургское Востоковедение"

в серии "Памятники культуры Востока"

выпускает восьмой том:



VIII

Калидаса. Род Рагху

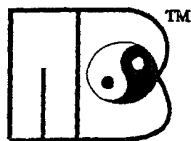
Имя Калидасы — знаменитого драматурга и стихотворца Древней Индии — знаменует собой период высшего расцвета индийской классической культуры. Его поэзию и драматические сочинения переводят на европейские языки начиная с XVIII века, однако о личности создателя этих всемирно известных творений мы до сих пор фактически ничего не знаем: нам не известны ни год, ни место его рождения, ни его общественное положение, ни какие-либо другие конкретные факты его биографии.

В настоящем издании русскому читателю предлагается обширный очерк жизни и творчества Калидасы, а также первый русский перевод его поэмы «Род Рагху». Она особенно ценится как непревзойденный образец жанра *махакавья* — большой эпической поэмы, воспевающей деяния богов или подвиги древних героев.

«Род Рагху» представляет собой легендарную хронику царей Солнечной династии, возводившей свое происхождение к Вивасвату, богу солнца; к этому мифическому роду принадлежал и знаменитый Рама. Рагху — один из наиболее прославленных предков Рама, имя которого дало название всему роду. Поэма состоит из 19 песней и излагает ряд эпизодов, последовательно рисующих деяния виднейших представителей славного рода.

Очерк жизни и творчества Калидасы, перевод поэмы и комментарии выполнены **В. Г. Эрманом**.





Центр "Петербургское Востоковедение"
St. Petersburg Centre for Oriental Studies

В 1996 году

Центр "Петербургское Востоковедение"
в серии "Памятники культуры Востока"
выпускает девятый том:



IX

Предания об услышанных мольбах (Гань ин чжуань)



В этом томе под одной обложкой объединены пять сборников старых китайских рассказов на буддийские темы — «Предания об услышанных мольбах» («Гань ин чжуань») Ван Янь-сю (V в.), «Подлинные события» («Сюань янь цзи») Лю И-цина (403—444), «Вести из потустороннего мира» («Мин сян цзи») Ван Яня (ок. 450 — после 500), «Достопамятные происшествия» («Цзин и цзи») Хоу Бо (VI в.) и «Загробное воздаяние» («Мин бао цзи») Тан Линя (VII в.). Явление мирянам будд и бодхисаттв, неотвратимость закона воздаяния за дур-

ные и добрые поступки, события и чудеса, связанные со знаменитыми, прославленными своими добродетелями буддийскими монахами, необычайные происшествия, ведущие к прозрению, путешествия в потусторонний мир... — все это встает перед читателем на страницах буддийских коротких рассказов *сяошо*. Настоящая книга является наиболее полным изданием буддийских *сяошо* на русском языке. Перевод, вступительная статья и комментарии выполнены **М. Е. Ермаковым**.

В издании широко использованы иллюстрации к старопечатным китайским книгам.





В серии «Мифы, эпос, религии Востока» готовится к выходу книга:

От начала начал. Антология шумерской поэзии. Вступительная статья, перевод и комментарий В. К. Афанасьевой.

«Древнейшая в мире» — так по праву называют шумерскую литературу: из всех известных ныне литератур она с наибольшей полнотой донесла до нас древнее письменное слово. Более четырех тысяч лет насчитывают записи шумерских преданий, рассказов о подвигах героев, хвалебных гимнов и даже пословиц, притч и поговорок — явление и вовсе уникальное в истории письменности. В настоящем издании впервые на русском языке

представлена наиболее полная антология шумерской поэзии, систематизированная по семи разделам: «Устроение мира», «Восславим богов наших», «Любовь богини», «Герои Шумера», «Храмы Шумера. Владыки Шумера», «Судьбы Шумера», «Люди Шумера: дух Эдубы».

В антологии нашли отражение как тексты, по отношению к которым можно употребить слова «высокая мудрость» и «сокровенное знание», так и тексты, раскрывающие «мудрость житейскую», «заветы отцов». Речь идет о богах и об их деяниях, о героях и об исторических лицах, о простых людях и об их обыденной жизни. В мифологических прологах-запевках излагается история начальных дней мира, рассказывается о первозданной стихии, о зарождении (в одном из вариантов явно — о самозарождении) божеств, об отделении неба от земли, о сотворении людей из глины, дабы они трудились на богов. Ответ людей — хвала воплощениям высших сил.

Издание рассчитано на самый широкий круг читателей, интересующихся историей и культурой древнего мира.

Переводы, а также подробнейший комментарий выполнены В. К. Афанасьевой. На русском языке подобное издание предпринимается впервые.

Книга богато иллюстрирована.



542
01324
84
12

© ORIENTALIA®

В серии вышли:

**В. С. Панфилов. Грамматический строй
вьетнамского языка**

**А. М. Куликова. Востоковедение в
российских законодательных
актах (конец XVII в. — 1917 г.)**

**М. И. Никитина. Корейская поэзия
в жанре сиджо (Семантическая
структура жанра. Образ.
Пространство. Время)**

**Н. Л. Сухачев. Перспектива истории
в индоевропеистике
«Стхапакашраддха».**

Сборник статей памяти Г. А. Зографа

**М. Е. Кравцова. Поэзия Древнего Китая.
Опыт культурологического анализа.**

**Антология художественных переводов
И. Р. Гантлевский. История и идеология
Кумранской общины**

**А. Н. Ланьков. Политическая борьба
в Корее XVI—XVIII вв.**

И. Т. Канева. Шумерский язык

**И. А. Алимов. Вслед за кистью. Материалы
к истории сунеских авторских сборников
бидзи**