



**А. В. СМІРНОВ \* ЛОГІКА СМЫСЛА**

**А. В. СМІРНОВ**

# **ЛОГИКА СМЫСЛА**



ЯЗЫК . СЕМИОТИКА . КУЛЬТУРА

---





РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

---

А. В. СМИРНОВ

# ЛОГИКА СМЫСЛА

ТЕОРИЯ И ЕЕ ПРИЛОЖЕНИЕ  
К АНАЛИЗУ КЛАССИЧЕСКОЙ АРАБСКОЙ  
ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРЫ



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Москва

2001

ББК 87.3(0)  
С 50

Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Российского фонда фундаментальных исследований  
(РФФИ)

проект 00-06-87011



**Смирнов А. В.**

С 50 **Логика смысла: Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. — М.: Языки славянской культуры, 2001. — 504 с. — (Язык. Семиотика. Культура).**

ISBN 5-94457-004-0

Исчислим ли смысл? Все, что появляется на поверхности нашего сознания, представляет собой осмысленность. Поддается ли ее возникновение логически упорядоченному и связанному описанию? Вариативны ли стратегии формирования смысла, и если да, что означает такая вариативность для представления об универсальности разума? Может ли «смысл» стать объектом научного описания или его фундаментальная субъективность не будет преодолена? Таковы основные вопросы, поднятые в этой книге. Их обсуждение потребовало обращения к аналитической философии, лингвистике и философии языка, теориям культуры и цивилизации и другим направлениям современной мысли. Поставленные проблемы решаются методом сравнительного анализа на материале обыденного и теоретического мышления классической философии культуры, а их рассмотрение доведено до уровня базовых интуиций, делающих возможным возникновение осмысленности. Результатом стала формулировка оснований логики смысла — теории, объясняющей закономерности формирования смысловых структур.

ББК 87.3(0)

Outside Russia, apart from the Publishing House itself (fax: 095 246-20-20 c/o M153, E-mail: koshelev.ad@mtu-net.ru), the Danish bookseller G·E·C GAD (fax: 45 86 20 9102, E-mail: slavicc@gad.dk) has exclusive rights for sales on this book.

Право на продажу этой книги за пределами России, кроме издательства «Языки славянской культуры», имеет только датская книготорговая фирма G·E·C GAD.

ISBN 5-94457-004-0



9 785944 570048 >

© А. В. Смирнов, 2001





# Оглавление

<b>Предисловие</b> .....	15
<b>Введение</b> .....	18
<b>Глава I. Основные понятия, описывающие процедуры формирования смысла</b> .....	59
<b>§ 1. Существуют ли процедуры смыслополагания?</b> .....	61
1.1. Предсказание астролога и его толкование: «наше» понимание.....	61
1.1.1. Предсказание.....	61
1.1.2. Первое сомнение в оправданности «нашего» понимания .....	63
1.1.3. Понимание как процедура .....	64
1.1.3.1. В чем состоит процедура смыслополагания .....	66
1.1.3.2. Процедура и содержательность смысла .....	67
1.1.3.3. Переход процедурного аспекта в содержательный.....	68
1.1.4. Возможна ли альтернативная процедура понимания? .....	71
1.2. Предсказание астролога и его толкование: альтернативное понимание .....	75
1.2.1. Описание логико-смысловой конфигурации .....	75
1.2.1.1. Иллюстрация .....	75
1.2.1.2. Первые два члена логико-смысловой конфигурации.....	76
1.2.1.3. Различение прямого и переносного значений в зависимости от процедуры смыслополагания.....	77
1.2.1.4. Уточнение третьего члена логико-смысловой конфигурации.....	79
1.2.1.5. Описание логико-смысловой конфигурации в собственных терминах арабской теоретической мысли .....	81
1.2.2. Составляют ли «явное-скрытое» собственную и несводимую к инокультурным аналогам терминологическую пару?.....	82

1.2.2.1. «Явное-скрытое» в отношении к истине.....	84
1.2.2.2. «Явное-скрытое» и «явление-сущность»: мнимая аналогия .....	85
1.2.3. «Утверждаемое» как взаимный перевод «явного» и «скрытого» .....	89
1.2.4. О процедурной предопределенности смыслового содержания .....	90
1.2.5. Первое определение понятия «смысл».....	91
1.2.6. Зависимость смысла от процедур смыслополагания: несколько теоретических положений .....	91
<b>§ 2. Некоторые импликации логико-смысловой теории .....</b>	<b>92</b>
2.1. Понятие «смысл» и традиционная семантика .....	93
2.1.1. Означающее, означаемое и смысл .....	93
2.1.2. Репрезентационная теория и логика смысла .....	95
2.1.2.1. Как связаны «глубинные» и «поверхностные» структуры языка, или может ли репрезентационная теория объяснить два разных понимания предсказания астролога .....	95
2.1.2.2. Глубинные структуры и смысл, или как можно мыслить единство языковой способности человека .....	97
2.1.2.3. «Да/нет»-дихотомия и связка «быть»: оправданны ли допущения репрезентационных теорий .....	101
2.1.3. Оправдана ли парадигма «знак-означаемое»?.....	103
2.1.4. Словарный аргумент .....	105
2.1.4.1. Семантические свойства слов как производные от процедур смыслополагания .....	109
2.2. Логико-смысловая и семантическая эквивалентность: проблемы предикации и перевода .....	110
2.2.1. «Между водой и глиной» в двух логиках смысла .....	110
2.2.1.1. «Наше» понимание слова «между»: синтетическое суждение .....	110
2.2.1.2. Словарный аргумент для «между»: аналитическое суждение .....	111
2.2.1.3. Понимание «между» в альтернативной логике смысла .....	112
2.2.2. Анализ межъязыкового перевода.....	114
2.2.2.1. Понятие «то же иначе».....	115
2.2.2.2. Синтетические и аналитические высказывания в разных логиках смысла.....	117

Трактовка правильности перевода как субстанциально-смысловой эквивалентности: точка зрения традиционной семантики.....	118
2.2.2.3. Логико-смысловая эквивалентность как «то же иначе» .....	120
Описание межъязыкового перевода как трансляции логико-смысловых конфигураций.....	121
О формализации трансляции .....	122
Отличие трансляционной идентичности от пирсовского понимания значения.....	122
2.2.3. Совпадают ли логико-смысловая и семантическая эквивалентности, или философские основания логики смысла.....	123
2.3. Смысл и смысловой континуум .....	133
2.3.1. Возможна ли референция к простому объекту? .....	134
2.3.2. Как складывается смысл целостного высказывания, или достаточно ли понятий лексического и грамматического значения для описания смысла? .....	138
2.3.3. Интуиция пространственно-временных отношений как предельное основание осмысленности .....	145
2.3.4. Почему неудачен «словарный аргумент»: предельные интуиции смыслополагания не могут быть отражены как значения .....	147
2.3.5. Взаимная инаковость пространственно-временных интуиций, влекомых «тем же» значением слова в разных логиках смысла .....	148
2.3.6. Общий недостаток современных словарей значений .....	149
2.3.7. Влияние неосознанности предельного основания смыслополагания на отчетливость любого рассуждения.....	150
2.3.8. Недостаточность философского анализа, не учитывающего процедурную обусловленность содержания категорий.....	151
2.3.9. Параллельность формальных логик как отражение параллельности логик смысла.....	153
2.3.10. Невозможность простоты объекта как следствие параллельности логик смысла .....	157
2.3.11. Сомнение в формальном характере понятий пространства и времени и в формальном характере формальной логики .....	157
2.3.12. Ощущение, понятие и смысл .....	158
2.3.13. Понятие смыслового континуума и перевод.....	160
2.4. Независимость процедур смыслополагания от отражающих их слов .....	166
2.4.1. Уточнение метода контрастного понимания .....	166

2.4.2. «Вода и глина» .....	169
2.4.2.1. Ночь предопределения .....	169
2.4.2.2. Рай для избранных .....	174
2.4.3. Переводимость «явное-скрытое» .....	176
2.5. Как строить сравнительные исследования и как понимать разнообразие сравниваемого, или еще раз по поводу старого вопроса о том, «что такое философия?» .....	178
2.6. Определенность содержания вербальных структур логикой смысла .....	184
<b>Глава II. Ключевые реализации логико-смысловой     конфигурации в средневековой     арабской философии .....</b>	<b>187</b>
<b>§ 1. Конфигурация «утвержденность/существование-     несуществование» .....</b>	<b>190</b>
1.1. Общие положения .....	193
1.1.1. Рефлексивное рассмотрение логико-смысловой конфигурации: возникновение понятий <i>a priori</i> как ее описание .....	193
1.1.2. То же <i>a posteriori</i> .....	197
1.1.3. Контраст с привычными интуициями теории множеств .....	205
1.1.4. Закон исключенного третьего, или импликации логики смысла для выработки аксиом формальной логики .....	208
1.1.5. Логико-смысловая определенность отношений тождества, противоположности, единства и множественности. Описание логико-смысловой конфигурации как экспликация этих отношений .....	211
1.1.6. Мышление и его словесное выражение в их определенности логикой смысла .....	213
1.2. Вопрос о связке .....	214
1.2.1. Связка в арабском языкознании .....	214
1.2.2. Связка в арабском перипатетизме и ишракизме .....	223
1.2.3. Отрицательная связка в арабском языкознании, перипатетизме и ишракизме .....	226
1.3. Связка в арабском в ее существенном отличии от «быть» .....	232
1.3.1. Случайна ли именная форма связки в арабском? .....	235
1.3.1.1. Интерпретация связок <i>хува</i> «он» и <i>лайса</i> [ <i>хува</i> ] «не [он]» как выражающих идею «бытия»: контраст с пониманием структуры фраз в арабском языкознании .....	236
1.3.1.2. Контраст двух лингвистических традиций и его содержательные импликации .....	239
1.3.1.3. Возможен ли выбор между двумя контрастирующими теориями? .....	245

1.3.2. Эвристические возможности логики смысла.....	247
1.3.2.1. Интерпретация различия двух типов арабской фразы как двух реализаций логико-смысловой конфигурации.....	248
1.3.2.2. Связка «быть» и логико-смысловый аргумент .....	253
1.3.2.3. Необходим ли эксплицитный учет логики смысла для адекватного отражения инокультурной теории? .....	254
1.3.2.4. Какой может быть минимальная грамматика?.....	261
1.4. Термин «онось» как абстрактное выражение связки .....	263
1.4.1. Калам .....	264
1.4.2. Арабский перипатетизм .....	267
1.4.3. Ал-Кирмāнī .....	271
1.4.3.1. Термин «онось» как таковой .....	271
1.4.3.2. «Онось» в отношении к <i>kāna</i> «быть- возникать» и характер последнего .....	278
1.4.3.3. «Онось» в соотношении с «существованием» .....	280
1.4.3.4. Импликации для понимания предикации.....	286
1.4.4. Ибн ‘Арабī .....	289
1.4.5. Связь логики смысла с постановкой и развитием философской проблематики.....	292
1.5. Императивность логики смысла: мнения оппонентов независимого статуса понятия «утвержденность» .....	293
1.5.1. Гипотеза объективности логики смысла и возможность ее проверки.....	293
1.5.2. Мутазилизм .....	295
1.5.2.1. Варианты взглядов .....	295
1.5.2.2. Логико-смысловая систематизация философских доктрин .....	303
1.5.2.3. Еще раз о полисемантической и ее зависимости от логики смысла .....	308
1.5.2.4. Что такое объективность логики смысла .....	309
1.5.2.5. Формирование смыслового содержания процедурой смыслополагания.....	310
1.5.2.6. Определенность логикой смысла дискуссии о статусе «утвержденности».....	311
1.5.3. Ашаризм .....	313
1.5.4. Ас-Сухравардī .....	317
1.5.4.1. Критика «утвержденности» с точки зрения нормативного аристотелизма .....	317
1.5.4.2. «Утвержденность» и собственная категориальная система ас-Сухравардī.....	329

1.6. «Возможное» арабских перипатетиков: развитие понятия в русле той же логики смысла .....	332
1.6.1. Разработка понятия «возможное» Ибн Сйной .....	333
1.6.2. «Возможность» и «утвержденность» .....	340
1.6.3. «Возможность» и «существование-несуществование» .....	342
1.6.4. Импликации для понимания причинности .....	343
1.7. Понятия «утвержденность» и «возможное» в философии суфизма и ответ оппонентам .....	345
1.8. Логика смысла, язык и мышление .....	358
1.8.1. Язык и мышление: ложное представление о прямой взаимообусловленности .....	358
1.8.2. Что и как видят друг в друге философские традиции, построенные на разных логиках смысла .....	362
<b>§ 2. Конфигурация «действие/действующее-претерпевающее» .....</b>	<b>364</b>
2.1. Языковое оформление и понятийная роль категорий «действие», «действующее», «претерпевающее» .....	365
2.2. Калам: вопрос о единстве и множественности .....	370
2.2.1. Позиция мутазилитов (1) .....	370
2.2.2. Логико-смысловые основания философской дискуссии .....	372
2.2.2.1. Проблема предикации .....	372
2.2.2.2. Интерпретация с точки зрения строения логико-смысловой конфигурации .....	373
2.2.3. Суть философской дискуссии с точки зрения логики смысла .....	374
2.2.4. Комплексность логико-смысловой проблематики. Предикация и проблема определения аналитических-синтетических высказываний .....	375
2.2.5. Позиция мутазилитов (2) .....	376
2.2.5.1. «Претерпевающее» и его место в логико-смысловой конфигурации .....	376
2.2.5.2. Логико-смысловая интерпретация вариантов позиций мутазилитов .....	377
2.3. Суфизм .....	381
2.3.1. Роль конфигурации «действие/действующее-претерпевающее» в задании способа осмысления философских проблем .....	382
2.3.2. Понимание единства .....	383
2.3.2.1. Единство как перевод явное $\Leftrightarrow$ скрытое .....	385
2.3.2.2. Содержательный аспект философской доктрины как следствие процедурного .....	386

2.3.3. О совпадении, или выразимо ли существо процедуры смыслополагания дискурсивно? .....	389
2.3.4. Логико-смысловое объяснение контраста с западной традицией в понимании проблемы единства .....	390
<b>Глава III. Интуиция, лежащая в основании процедур смыслополагания .....</b>	<b>395</b>
<b>§ 1. Основание осознания логико-смысловых отношений: интуиция или понятие? .....</b>	<b>397</b>
<b>§ 2. Объяснима ли конечная интуиция понимания как схватывание субстанциальных смыслов? .....</b>	<b>398</b>
<b>§ 3. Характер интуиции, признаваемой логико-смысловой теорией .....</b>	<b>399</b>
3.1. Смысловая атомарность и возможность референции к простому объекту (первый набросок вопроса).....	400
3.1.1. «Факт» и «вещь»: формулировка вопроса в ракурсе проблематики аналитической философии .....	401
3.1.2. Язык и метаязык, язык и мышление .....	402
3.2. Решающие основания понимания и объективность внешнего мира (два аспекта вопроса).....	406
3.2.1. Референция к внешнему объекту и решающие основания понимания: окончательная формулировка вопроса, позволяющая применить метод контрастного понимания .....	408
3.2.2. Проверка универсалистского ответа методом контрастного понимания.....	408
3.3. Интуиция пространственно-временных отношений как предельное условие понимания .....	413
3.3.1. Трактовка «и» как объединения двух множеств .....	415
3.3.2. Попытка отразить действие альтернативного «и» .....	416
3.3.3. Зависит ли результат соположения двух множеств от логико-смысловых отношений? .....	417
3.3.3.1. Объединение и пересечение как два значения «и» в традиционной теории множеств .....	417
3.3.3.2. Отражает ли пересечение двух множеств интуиции контрастирующего понимания? .....	418
3.3.3.3. Условия адекватной интерпретации альтернативного «и» как объединения, а не пересечения двух множеств .....	422
Построение объясняющей гипотезы .....	422
Начала метаязыка описания альтернативных условий понимания .....	424
3.3.4. Адекватное понимание объединения двух множеств в альтернативной логике смысла .....	426

3.3.4.1. набросок теоретического описания .....	427
Неизменность и смена .....	427
Семантический скачок и временные отношения .....	428
3.3.4.2. Логико-смысловое объяснение контраста пониманий .....	429
3.3.4.3. Различение формального и содержательного с точки зрения логико-смысловой теории .....	431
3.3.4.4. Понимание единичного и взаимное отображение логик смысла .....	432
3.3.4.5. Истинность, объективность, единственность с точки зрения логики смысла .....	435
<b>§ 4. Условия очевидности как иное выражение логико-     смысловых оснований понимания: доказательство     наличия интуиций смыслополагания .....</b>	<b>439</b>
<b>§ 5. Подведение итогов .....</b>	<b>446</b>
<b>Заключение .....</b>	<b>450</b>
<b>Библиографический словарь .....</b>	<b>459</b>
<b>Предметный указатель .....</b>	<b>470</b>
<b>Указатель имен .....</b>	<b>476</b>
<b>Указатель арабских терминов и словосочетаний .....</b>	<b>479</b>
<b>Литература .....</b>	<b>487</b>
<b>Иллюстрации .....</b>	<b>493</b>
<b>Summary .....</b>	<b>494</b>

## Предисловие

...Смысла нет — ни в смысле, ни в бессмыслице, есть лишь Бес Смыслие, мой старый знакомый, вышедший в тираж и даже не добравший документов для получения пенсии.

*В. Аксенов. Золотая наша Железка*

Этот эпиграф, как всякая нужная вещь, долго не дававшаяся в руки, пока ее искали, а потом сама обнаружившая себя, когда настоятельная потребность в ней вроде бы отпала, — нашелся сам собой. И пришлось кстати. Слова писателя часто говорят больше, чем кажется. Так и здесь. Не одержимы ли мы, или по крайней мере некоторые из нас, бесом по имени «Смыслие», и не ищем ли мы смысл там, где его *нет*? Или же само это выражение *бессмысленно*, и всё, в том числе и бессмыслица, имеется только потому, что оно — осмысленно? Что такое *смысл*: функция вещей или условие их возможности? И не есть ли поиск смысла — погоня за призраком, ускользающим каждый раз именно перед тем, как мы готовы окончательно поймать его, просто потому, что мы ловим его — им же самим?

Принято считать, что смысл слов конвенционален. Он, иначе говоря, зависит от нашего установления: если мы договариваемся, что некий языковой знак, скажем, слово, будет для нас выступать вместо такой-то вещи либо вместо другого языкового знака или их сочетания, мы тем самым определяем его значение. Знак, твердо связанный со своим означаемым благодаря нашему общему соглашению, становится осмысленным. Эта осмысленность может быть передана любому, кто знает об установленном значении знака. Таким образом, сам по себе, без нашего установления, знак совершенно пуст, так что все его содержание — плод нашего договора, то, что мы в него вложили.

Это древнее, как сама философия, представление не претерпело существенных изменений и в наше время. Даже если мы неспособны твердо и определенно установить значение языкового знака, даже если оно плывет в бесконечной игре взаимных отсылок и вариаций, тем не менее эта неопределенность устанавливается именно как недостижимость той

самой идеальной определенности<sup>1</sup>. Если традиционно считалось, что содержание языкового знака можно твердо и ясно установить благодаря соглашению, то сейчас мы лишь питаем сомнение в действенности такого соглашения и в отчетливости достигаемого с его помощью значения языковых знаков. Тем самым произвольность установления значения языковых знаков, наша свобода в определении их содержания не только не ставятся под сомнение, но, напротив, выступают еще более рельефно.

Именно это представление — представление о произвольности установления содержания языковых знаков — и станет у нас предметом сомнения.

Действительно ли только соглашением — пусть и сколько угодно опосредованным традицией — устанавливается содержание языкового знака? И действительно ли мы *в принципе* вполне вольны давать знакам содержание, делая их тем самым языковыми знаками? Вот вопрос, на который пытается ответить эта книга.

Сомнение в произвольности осмысления слов не означает, что я предполагаю, будто сама природа знака предопределяет означаемое. Скорее можно сказать, что я призываю обратить внимание на ту область, что располагается *между* знаком и означаемым. Именно эта область оказывается областью их связывания, и именно она считается вполне подчиненной нашему свободному установлению, которое как бы одним махом способно соединить одно с другим. Связь между знаком и означаемым оказывается тогда в принципе *простой*, так что считают возможным схематично отобразить ее стрелкой или прямой линией. Суть предлагаемого здесь подхода — в том, что на месте этой простоты и произвольности (не устранимых, но только отодвигаемых в перспективу, пусть подчас и бесконечную, некоторыми современными семантическими теориями) мы увидим процесс: во-первых, сложный; во-вторых, закономерный, а значит, формально описываемый; в-третьих, предполагающий возможность своих разных реализаций; в четвертых, ответственный (по меньшей мере частично) за формирование значения.

Теоретические построения, созданные как реализация этого взгляда, названы «логикой смысла». Они не имеют отношения к тому, что имел в виду Ж. Делёз, использовавший это же словосочетание в названии своей книги. В принципиальном отличии предложенного здесь подхода от делёзовской позиции читатель будет иметь возможность убедиться. Название «Логика смысла» сложилось у меня самостоятельно, задолго

---

<sup>1</sup> В этом плане характерна критика Ж. Деррида в адрес Лакана, посчитавшего возможным такую определенность на каком-то шаге ввести [Деррида 1999, с. 675—677]. Если вместо *недостижимости* мы в духе Деконструкции признаем и *недостижимость*, от этого дело для нас принципиально не изменится, поскольку разговор о недостижимости абсолютной, «чистой» осмысленности не мог бы начаться без самого представления о возможности такого достижения, — а именно это представление мы и рассматриваем.

до того, как делёзовская книга могла повлиять на меня, поэтому я вправе считать его собственным. Сохранить это название было для меня принципиальным в силу того, что оно отражает суть высказанного мной взгляда, во-первых, на место категории «смысл» в метафизической картине мира и, во-вторых, на возможность упорядоченного, логического его схватывания. Но логика смысла вместе с тем отличается от многообразных систем формальных логик. Ведь те в конечном счете исходят из того, что форма может быть вполне отделена от содержания, и затем устанавливают закономерность для формы совершенно независимо от того содержания, которое ее наполнит. Они поэтому вынуждены считать чистой формой то, что на деле обладает содержанием (я имею в виду прежде всего связку, отрицание и противоположащую ему утвердительность), а значит, само может требовать своего снятия в следующей формализации. Именно от этой предпосылки освобождается логика смысла. Как это возможно — об этом речь впереди.

Во Введении мы рассмотрим соотношение между развиваемыми в этой книге взглядами и подходами к близким проблемам в современной философии, дав в конце его общую панораму понимания категории «смысл» и перспектив мышления, строящегося как ее разработка. В Главе I объектом нашего внимания станут феномены обыденного мышления классической арабской культуры. Метод контрастного понимания позволит ответить на вопрос, объяснимы ли рассматриваемые вербальные структуры в пределах допущений существующих теорий значения и какие теоретические положения должны быть приняты, чтобы восполнить недостаточность средств понимания, предоставляемых в наше распоряжение философией и лингвистикой. В Главе II положения логико-смысловой теории будут развиты далее на основе свидетельств теоретического, преимущественно философского, мышления. Глава III посвящена выяснению предельных интуиций, обосновывающих логико-смысловые закономерности. Кроме того, она излагает итожащий обзор рассуждений и приводит строгое доказательство правильности изложенной в книге теории. Более подробное представление о подразделах глав дают их названия. Заключение содержит общее изложение развитой в книге логико-смысловой теории. Предметный указатель составлен как своеобразный путеводитель по основной терминологии и проблематике книги, с тем расчетом, чтобы служить дополнительным источником для уяснения ее главных идей. Библиографический словарь содержит краткую справку по отдельным арабским мыслителям и малоизвестным школам и сектам, упомянутым в тексте; за более подробными разъяснениями по данному вопросу мне приходится рекомендовать читателю обратиться к специальной литературе.

# Введение

Это Введение состоит из четырех частей. Я начну с того, почему написана эта книга. Затем скажу, о чем она написана, показав, что категория «смысл», как она употребляется в этой работе, полагается отличной от понимания, выработанного основными подходами, которые наметились в современной философии при обсуждении проблем, родственных занимающим нас здесь. Далее кратко покажу, как благодаря категории «смысл» предполагается решить вставшие перед нами задачи. И наконец, упомяну, какие новые перспективы открываются для философского мышления благодаря введению этой категории. Эти *почему, что, как и для чего* очерчивают логику введения и разработки категории «смысл».

I. Толчком к написанию этой книги послужило удивление, которое не раз посещало меня в процессе чтения арабских текстов классической эпохи, трактующих вопросы философии, филологии, вероучения и права. Сколь бы ни были сложны и непривычны понятия, используемые в этих текстах, в конечном счете я всегда мог надеяться рассеять свое непонимание чтением классических комментариев и терминологических словарей, современной исследовательской литературы, наконец, сравнением контекстов употребления тех или иных терминов или обсуждения тех или иных проблем у разных авторов. Что не могло быть преодолено таким образом, более того, совершенно не поддавалось расшифровке с помощью таких средств, так это *способ* обращения с этими понятиями. Казалось, содержание понятия уже вполне разъяснено употребляющими его авторами, комментаторами и лексикографами. Ясность эта, однако, оказывалась призрачной и зыбкой, когда нужно было понять, почему то или иное рассуждение или доказательство, будь они развернутыми или принявшими форму краткого тезиса, построены именно так, как они построены: из уже как будто выясненного содержания понятий и категорий, участвующих в разбираемой ученой речи, кажется, совсем не следовал ни сам способ ее построения, ни достигаемые выводы. Конечно, такие случаи непонимания вовсе не встречались на каждом шагу, сплошь и рядом. Скорее они представляли собой отдельные эпизоды; но в каждом из них разбираемый текст как будто говорил: мы мыслим по-разному, и ты не вполне меня понимаешь. Повторю, подобные случаи непонимания никак не устранялись разъяснением *содержания* использовавшихся понятий и категорий, содержания, от которого, как мы

обычно представляем, и зависит построение рассуждения и повороты аргументации. Каждый такой единичный случай мог быть проигнорирован или списан за счет каких-нибудь конкретных «странностей» текста. Зачастую непонятность могла быть устранена небольшим смысловым добавлением к тексту или, напротив, его усечением. Всем, кому когда-либо приходилось всерьез заниматься переводом, должна быть знакома и эйфория понимания подобных эпизодов, когда начинаешь «ясно видеть, что же автор хотел здесь сказать на самом деле», и оказываешься готов изложить все это «понятным читателю языком», и наступающее — иногда спустя значительный промежуток времени — обескураживающее отрезвление, когда обнаруживаешь, что «на самом деле» было придумано лишь объяснение *ad hoc*, прикрывающее прореху только в данном случае, но никак не годящееся в других и, хуже того, грубо исказившее столь удачно «разъясненный» текст.

Подобное отрезвление приходит только после того, как накапливающиеся по мере роста объема прочитанных текстов случаи непонимания начинают складываться в определенную систему, давать намек на целостную картину. Происходит своеобразная кристаллизация казавшихся прежде аморфными случаев псевдопонимания, весьма схожая с одноименным физическим процессом: в результате начинает вырисовываться вполне определенная структура, представлявшиеся случайными эпизоды образуют систему, в которой отдельные звенья оказываются взаимосвязанными и способными пролить свет на целостное строение. Тогда вдруг открывается истина, заключающаяся в том, что упорно сопротивлявшиеся нашему пониманию отрывки текста, этикие «шероховатости», которые столь многие умелые переводчики и редакторы заправски сглаживают, ссылаясь на невозможность сохранить «буквальный перевод», на приоритет «смысла» над «буквальным выражением» (как будто «смысл» может быть так удачно схвачен ими даже тогда, когда «буквальное выражение» остается непонятным или не вполне понятным), на право переводчика переосмыслить переводимый текст в понятиях своей культуры и своего времени и приводя массу схожих и всем известных аргументов, — что все эти шероховатости вовсе не были случайными, что они являются не результатом нашего незнания чего-то, о чем говорится в тексте и что может быть передано как «такое-то понятие» или «такое-то содержание», не результатом нашего косноязычия и неспособности изложить прочитанное внятными языком, но представляют собой следствие своеобразного «трения», которое испытывает наше мышление, соприкасаясь с иной смысловой материей и пытаясь пройти по ее поверхности и нащупать ее строение привычными, интуитивно применяемыми и как будто единственно возможными для него способами.

Речь, таким образом, идет не о трактовке отдельных элементов культуры, которые при всем их отличии от того, что мы встречаем в собственной, могут вызвать лишь профессиональную заинтересован-

ность культуролога или любопытство стороннего наблюдателя. Речь идет о глубинных основаниях, руководящих процедурой осмысления — той процедурой, в ходе которой *смысл* становится *ясным* для нас. Основания «шероховатостей», о которых идет речь, лежат глубже содержания каждого отдельного термина или категории, участвующих в непонятном для нас эпизоде текста. Как уже говорилось, эти случаи непонимания не рассеиваются знакомством с предоставляемым самой культурой и современной исследовательской мыслью корпусом разъяснений.

Не должны ли мы в этой ситуации сделать весьма несложный вывод и спросить себя: разве объяснение такого-то понятия или понятий, необходимых для понимания данного отрывка текста, объяснение, почерпнутое из самих исследуемых текстов, из комментариев и словарей, не должно было быть понято и *осмыслено* прежде, чем мы смогли включить его в процесс истолкования непонятого эпизода? Разве то «содержание понятий», которое мы ищем во всем доступном нам корпусе разъясняющей литературы, застраховано от «сбоев» в понимании, которые мы пытаемся устранить как раз с их помощью, наращивая объем нашего знания? В какой-то момент приходится задуматься над вопросом: может быть, дело не в объеме получаемого знания, а в чем-то ином? Может быть, поражение, которое мы терпим в попытке разъяснить для себя непонятные эпизоды текста через наращивание нашего знания вокруг текста, нашего «контекстуального знания», имеет ту причину, что черпаемое из контекста культуры знание о содержании интересующих нас понятий также представляет собой определенную «шероховатость» и потому не может помочь в разрешении нашей трудности?

В таком случае простое наращивание объема контекстуального знания ничего не даст, поскольку, если проблема заключена не в самом содержании понятий, а в способе обращения с ними, то приобретаемое ради разъяснения возникшей трудности знание будет столь же и в том же отношении неясным, как и вызвавший изначальную трудность отрывок текста. На этом этапе мы можем прийти к заключению, что дело не просто в содержании интересующих нас понятий и категорий, дело в том, *каким образом они приобретают свой смысл* в нашем сознании. Собственно, дело обстоит так, что содержание понятия, каким оно предстает для нас, не в последнюю очередь зависит от этого *способа* осмысления.

Можно ли преодолеть возникшую проблему, которая производит впечатление порочного круга? В самом деле, если мы *всегда* связаны некоторой определенной модальностью о-смысл-ивания, неким определенным способом, благодаря которому в процессе нашего мышления понятия обнаруживают себя как имеющие смысл для нас, то как мы можем надеяться преодолеть это ограничение? Не будет ли всякая попытка его преодоления обречена на то, что и относительно нее будет выдвинуто то же сомнение в ее чистоте и независимости от присущего нам способа придавать смысл словам?

Эффективный ответ на это теоретическое по своей форме сомнение должен быть прежде всего, хотя и не исключительно, практическим. Я намерен изложить свое понимание проблемы и показать способ ее разрешения. Я также упомяну, на каких основаниях я могу считать найденное решение действительным, а не мнимым. Таким образом, в этой книге речь пойдет о том, что в некоторых узловых, критических моментах классическое арабское<sup>1</sup> теоретическое мышление может быть понято только как иной, нежели привычный нам, способ придания смысла словам, терминам, понятиям. Если эта инаковость проявляется ярче всего в некоторых моментах, там, где более всего заметен *контраст* реального смыслопостроения и нашего ожидания, в тех моментах, о которых говорилось выше и которые проявляются в переводе как неизбежные «шероховатости», она тем не менее не может быть локальной, она должна накладывать свою печать на все мышление. Эта глобальность вытекает как из системности теоретического мышления, где существенное изменение одного элемента не может так или иначе не затронуть все прочие, так и из фундаментального характера того, о чем идет речь: если и в самом деле может быть описан некий способ, благодаря которому слова предстают для нас осмысленными, причем этот способ осмысления может быть разным для разных культур, то действие его не может быть локальным, хотя вместе с тем контраст двух разных способов осмысления совсем не обязательно должен быть всепоглощающим и бросающимся в глаза во всем, напротив, он может ярко сказываться в одном и быть почти незаметным в другом.

Основание надежды на то, что порочный круг понимания в данном случае будет преодолен, заключается в следующем. Когда описанные выше «эпизоды непонимания» перестают казаться случайными, когда они являют нам свою регулярность и взаимосвязь, — тогда мы начинаем прозревать в них особого рода системность. Эта системность оказывается неожиданной; чтобы увидеть ее, требуется какой-то скачок, который становится возможным после длительного процесса вчитывания в терминологию, процесса, в котором методом бесконечных проб-и-ошибок, сверок наших герменевтических ожиданий с тем, что реально показывают тексты, удается наконец пробиться к свету истины. Когда такая системность установлена, когда становится понятным, в чем достигнутое подобным образом, то есть через вновь увиденную системность терминологии, понимание содержания терминов отличается от того, что было почерпнуто посредством приобретения «контекстуального зна-

---

<sup>1</sup> Я употребляю в этой книге прилагательное «арабский» в языковом, а не этническом смысле. Поэтому я говорю об «арабской философии» или «арабской культуре», имея в виду феномены, для которых языковой формой бытования был арабский. Я считаю малоэффективными попытки уйти от всех возможных недопониманий путем введения искусственных терминов вроде «арабо-мусульманский» и т.п.

ния», в котором мы опирались на естественно присущие нашей культуре способы осмысления понятий, — тогда наконец можно ставить вопрос о том, *благодаря чему* оказалось возможным такое изменение нашего понимания. Благодаря чему мы начинаем видеть систему там, где прежде был только хаос «странных» случаев конфликтов понимания, каждый из которых в отдельности был всего лишь странен и как будто не претендовал на большее, чем быть ухабом на ровном месте, который и сгладить-то вроде не грех, и только бережное отношение к тексту могло порой удержать от этого?

Прежде чем ответить на этот вопрос, отмечу еще одну характерную черту описываемого движения к глубинным основам смыслопостроения в исследуемой культуре. Процесс кристаллизации хаотических непонятностей в стройную систему невозможен без существенного изменения того, что я бы назвал терминологическим статусом целого ряда слов. Хаос непонимания складывается в систему понятного в тот момент, когда мы начинаем замечать, что значительная группа слов, казавшихся прежде словами обыденного языка или маргинальными терминами, на самом деле выражает что-то весьма существенное, если не центральное, для мышления изучаемой культуры, что эти слова на самом деле *организуют* терминологию и как будто руководят ее осмысленностью. Их влияние мы начинаем замечать там и здесь, они как будто растягивают сетку смысловых связей и намечают ее ячейки, в которые попадают блоки текста.

Благодаря чему становится возможной такая перестройка понимания, и что оказывается затронутым при подобной перемене нашего видения смыслового строения текста? Благодаря тому и то, что лежит в самой основе возникновения и формирования смысла. Что эта основа, как правило, скрыта от нас, — ведь открыто и ясно то, что *уже* осмысленно, — не должно помешать нам в попытке описать ее.

Поэтому эта книга отвечает на вопрос: как возможен смысл? как возможны альтернативные модальности осмысления? можем ли мы описать один из существенных моментов нашего мышления, который совершается как будто автоматически и обычно не бывает доступен рефлексии — хотя бы потому, что рефлексия уже предполагает его наличие, — а именно, процесс возникновения осмысленности? Выяснилось — довольно неожиданно для меня самого, — что изучение и понимание классической арабской философской традиции оказывается достаточно эффективным только «на фоне» западной. Такое «контрастное» исследование двух традиций, а точнее, исследование одной «на контрастном фоне» другой, — что, конечно же, является одним из вариантов разработки методологии сравнительных исследований в области философии, что я только отмечаю, поскольку не об этом здесь речь, — приводило все больше и больше к серьезной постановке упомянутых вопросов. Становилось все яснее, что действительное понимание узловых моментов арабского философского и, шире, теоретического мышления

возможно только при разрешении этих вопросов. Но дело бы не продвинулось дальше такой констатации, если бы одновременно не оказалось, что сравнительное исследование не только нуждается в ответе на эти вопросы, но и создает успешную основу для его нахождения. Оказалось, что в «контрасте», создаваемом двумя традициями, обнаруживается нечто, что в значительной мере сродни находимому в рефлексивном рассмотрении: здесь также движение между двумя состояниями, между двумя параллельными рядами создает возможность увидеть одно в зеркале другого, высветить в нем то, что не видно без такого «контрастного рассмотрения». Поскольку процедура смыслообразования недоступна нашей непосредственной рефлексии, этот метод оказался в данном случае незаменимым.

Так задачи изучения арабской мыслительной традиции и вопрос о процедуре смыслообразования, составляющей основу нашего мышления, неожиданно оказались исследовательски взаимозависимыми. Свои ответы на поставленные вопросы я и предлагаю читателям.

II. Ответы эти выстраиваются вокруг категории «смысл», и не будет преувеличением сказать, что вся эта книга представляет собой не более чем попытку понять, *что же это такое*. Хайдеггер в своем «Введении в метафизику» заметил, что он первым в истории философии ставит вопрос о смысле бытия. Но вопрос о *смысле* (а не о смысле *чего-то*) ставился еще менее, чем вопрос о бытии (а не о бытии *чего-то*). Точнее сказать, как-то не заметно было даже осознание потребности поставить этот вопрос именно так. Не стоит удивляться поэтому, что движение наше будет медленным, и только в конце его мы можем надеяться подойти к пониманию того, как можно ставить этот вопрос и как следует на него отвечать.

Но уже сейчас можно — и, более того, нужно — сказать, чем смысл *не* является, какие подходы *не* ведут к намеченной цели. Это даст возможность приблизительно обозначить ту область, где располагается искомое понятие, и в то же время показать, каких констатаций оно избегает. Что тем самым будут только приблизительно намечены его контуры, а может быть, лишь дан намек на них, не должно нас смущать, поскольку большего трудно ожидать от Введения: вся книга будет попыткой эти контуры заполнить. Здесь же нам предстоит говорить, во-первых, о «смысле» как о том, что составляет основание становления и дает возможность непротиворечиво говорить о становлении, — но не является «структурой». Мы будем, далее, говорить о «смысле» как о том, что придает осмысленность и значимость, — но не является «значением» или «смыслом», как эти понятия традиционно употребляются в философии языка. Мы скажем, наконец, о «смысле» как о том, что располагается *глубже* противопоставления «общее-частное», — но не будем подвергать сомнению эту парадигму осмысления так, как это делает постмодернизм и

деконструктивизм, поскольку движение, ведущее к выработке категории «смысл», не совпадает с интенцией, которая руководит построениями мыслителей, относящихся или относимых к этим направлениям. Понятно, что я здесь вовсе не занимаюсь критическим разбором или объективным анализом названных школ, но лишь стремлюсь показать, в чем намеченные в них подходы не удовлетворяют задачам, которые я ставлю перед собой, хотя в значительной мере как будто предполагают постановку тех же вопросов, что обсуждаются здесь. Это *как будто* и заставляет проявлять осторожность в определении отношения к этим школам, предостерегая от поспешного вывода об общности проблематики и о возможности воспользоваться уже разработанными ходами мысли.

**II. 1.** Речь в этой книге пойдет о смысле как о становящемся, как о само-становлении. Я предложу увидеть в понятии «смысл» способность-становления. Однако то, о чем мы будем говорить, не совпадает по самому своему существу с тем, что мыслится в понятии «структура».

Содержательность, находимая в «смысле», как эта категория понимается здесь, — это его способность к трансляции, способность к переплавлению себя в другое. Поэтому *устойчивым* здесь является не «форма», не «идея», не конкретное содержание, а способ его выстраивания, который, в свою очередь, представляет собой не фиксированный способ выстраивания вот-этого-содержания, а указание на способность трансляции (как оказывается, бесконечной) этого содержания в другие. Можно выразить надежду, что такая постановка вопроса снимет старое противостояние между статическим и динамическим, между бытием и становлением, между физическим и историческим. В то же время это решение иное, нежели то, что было предложено в понятии «структура». При всех различиях в понимании «структуры» между всевозможными разновидностями структурализма сохраняется нечто единое, что нас и интересует здесь. В культурологии понятие «структура» изначально было призвано преодолеть фундаментальную сложность построения «наук о культуре» в их отличии от «наук о природе», заключающуюся в невозможности увидеть такие общие законы, под которые с абсолютной неизбежностью подпадали бы подводимые под них частные случаи<sup>2</sup>. Кассирер предлагает с помощью понятия «структура» решить это принципиальное затруднение, сохранив вместе с тем возможность видеть *порядок*<sup>3</sup> в хаосе потока индивидуально-становящегося и противящегося какому бы то ни было обобщению. Понятие «структура» у него тесно свя-

<sup>2</sup> Что такой ход мысли был проработан прежде всего в неокантианстве, только естественно. Выработке понятия «структура» в описываемом его значении предшествовала долгая работа по исследованию различий между «физическим» и «историческим» и соответствующей логики образования понятий. См., например, [Риккерт].

<sup>3</sup> Это его выражение; см. [Кассирер 1998, с. 95].

зано с понятием «функция», чему, несомненно, мы обязаны увлечению Кассирера анализом новейшего естествознания и математики начала XX века [см. Кассирер 1912]. Структура объектов наук о культуре (а согласно принимаемой им классификации, культура — это прежде всего язык, миф, искусство) сохраняется неизменной, несмотря на то, что невозможно указать на какое-либо постоянство формы этих объектов, находящихся в непрестанном становлении, более того, способных существовать только в становлении и изменении и умирающих тотчас же, как только такое изменение, такое сбрасывание форм перестает иметь место. То, что изучается науками о культуре, и прежде всего язык, живет только как осуществление функций, а не как сущая вещь. Язык — это акт говорения, а не готовая субстанция, и в каждом акте говорения он меняется, становясь другим. То, что мыслится как «структура», иначе относится к индивидуальному, нежели то, что называется «формой». «Структура» может включать в себя элементы, которые вовсе не будут представлены в каждом отдельном индивидууме, хотя будут демонстрировать необходимое функционирование потока, образованного индивидуумами, а потому и показывать его единство и упорядоченность. Наконец, поскольку в понятии «структура» должно преодолеваться противопоставление «форма-причина», структура не имеет причинного объяснения своего возникновения: например, нам следует удовлетвориться изучением структур языка, не задавая вопрос о том, как и почему они возникли и чем обусловлены, к чему могут быть сведены [см. Кассирер 1998, с. 111 и др.].

Можно указать и другие области, в которых новый взгляд был призван совершить прорыв. Так, понимание *Я* не как ставшей сущности, а как становящегося в общении с *Ты* должно помочь преодолеть разделение между *Я* как деятельным субъективным началом и «продуктами культуры» как противостоящими ему объективными целостностями, разделение, о котором Г. Зиммель говорит как о роковой трагедии культуры: с этой, новой точки зрения *Я* противостоит на самом деле не продукт культуры как объект, а другое *Я*, или *Ты*, воспринимающее этот объект и претворяющее его в субъективной деятельности. Объект культуры служит лишь поводом для субъективной деятельности другого *Я*. «Содержание» произведения, будь то произведение искусства или диалоги Платона, сводится к той активности, которую оно способно пробудить в воспринимающем *Я*. Нетрудно видеть, что это решение породило больше трудностей, нежели разрешило, поскольку опасность вполне *растворить* в чистой деятельности субстанциальность не только «объекта культуры», то есть любого ее «текста», но и самих *Я* и *Ты*, вполне выявилась в наше время. Когда Умберто Эко, выступая не так давно в РГГУ с лекцией о границах свободы интерпретации, поделился со слушателями открытием, суть которого состоит в том, что не весь смысл авторского произведения создается в ходе его вольного прочтения чита-

телем, так что никакая интерпретация, сказал он, не заставит Наташу Ростову оказаться под колесами поезда, а Анну Каренину выйти замуж за Пьера Безухова, — этот трюизм, удивительный для «нормального», то есть руководствующегося «здравым смыслом», подхода к этому вопросу, понадобился ему лишь затем, чтобы все же как-то зафиксировать нечто *не* зависящее ни от какой активности воспринимающего Я и составляющее *собственную* сущность любого произведения и, видимо, любого объекта культуры.

Уже из этого видно, что в понятии «структура» старое противоречие между историческим и статическим, между каузальным и сущностным не преодолевается до конца. Структурализм все же остается в пределах, ограничивающих платоническое мышление, и, несмотря на попытки преодолеть их, не выходит за них. «Структура», при всех ее отличиях от традиционной «формы», тем не менее остается — как понятие, внутри самой себя — неотличимой от последней. Различия, находимые между «структурой» и «формой», не затрагивают способа построения самих этих понятий как таковых. Понятие «структура» выстраивается как некая форма, наполненная содержанием. Эта наполненность формы содержанием принимается некритически; я хочу сказать, что сам факт того, что любая вычленяемая структура как понятие (то есть в нашем мышлении) остается неким оформленным содержанием, принимается совершенно некритически.

Структурализм вырастает из методологии наук о культуре и из философской необходимости обосновать возможность этих наук. При этом предполагается — во всяком случае, его творцы предполагали это, — что он преодолевает пропасть между естественными и гуманитарными науками, предлагая понятие, равно применимое к тем и другим и при этом дистанцированное от тех принципов объяснения, которые применялись в философии и естественных науках и привели к этому разрыву. Но как у Л. Теньера, основоположника структурного синтаксиса, мы тут и там встречаем выражение «форма», когда читаем о «структуре» [см. Теньер]: структура как понятие — это не более чем некая форма, предполагающая свое содержание, и только за счет этого оно может выступать как форма, безразличная к формам иного порядка, как структура языка, стоящая над морфологическими различиями, — так же и у Шпенглера, исходящего из все той же проблемы преодоления каузального объяснения истории, из дилеммы становящееся-ставшее, в которой он отдает однозначное предпочтение становлению, тем не менее решающим понятием оказывается «морфология культуры», ее единая форма, *описать* которую он может, только используя все то же ставшее содержание.

Этого достаточно, чтобы сказать: понятие «структура» не преодолело тех ограничений, которые характерны для «формы» в ее противопоставленности «становлению». «Структура» остается сама по себе своеобраз-

разной формой, и то, чем она от формы отличается, не касается главного для нас: структура как понятие по-прежнему является наполненной содержанием формой. Поэтому любая конкретная «структура», которую я выделю, скажем, в средневековой арабской культуре, если захочу применить структуралистский подход к решению волнующих меня проблем, будет заранее предполагать структурированность этой культуры вдоль тех смыслообразующих силовых линий, которыми сформировано данное структурное понятие. Это означает, что *собственное* видение культурой своей структурированности будет безвозвратно утеряно; мы, конечно, выделим в изучаемой культуре ту структуру, которую хотим увидеть, но за это придется заплатить слишком высокую цену: от нас ускользнет собственное членение культурой самой себя, то, каким образом в ней переплетены ее живые движущие нити, то, как и где они сплетаются в центральный нервный узел. Мы лишимся возможности видеть собственный импульс развития этой культуры. Неудивительно, что платой за это будет мертвенность представшей нашему взору картины; но эта мертвенность — не более чем нежизненность нашего способа понять изучаемый предмет.

Мне могут возразить: не следует давать *готовое* понимание конкретной структурированности изучаемой вами культуры. Надо лишь иметь в руках *инструмент*, то есть чистую теорию, и применить ее к материалу: так исследователь сумеет ничего не навязать средневековой арабской культуре, но объективно увидит ее образующие. Это было бы в самом деле возможно, если бы теоретический инструмент был безразличен к тому, *как* он будет применяться, если бы его применение к анализу чужой культуры было над-культурным актом, равно безразличным к собственной и чужой культуре. Такое было бы возможно, если бы у нас в руках были словно некие ножницы, которым все равно что кроить, хоть шелк, а хоть и холст. Однако применение этого теоретического инструмента — уже акт, глубоко привязанный к собственной культуре исследователя, точнее, к той культуре мышления, откуда он, этот инструмент, заимствован. Ведь его нельзя применить иначе чем употребляя понятия, с помощью которых будет «схватываться» материал чужой культуры. Но такое употребление понятий не объективно по отношению к исследуемому материалу. Оно предполагает вполне определенные представления о тех логических процедурах, которые будут соблюдаться: принцип дихотомии, принципы построения классификационных сеток, принципы непротиворечия, исключенного третьего, самоидентичности и т.п. Если бы все эти логические представления были универсальными, то есть универсально-истинными, то и в самом деле можно было не опасаясь брать в руки этот инструмент, чтобы приступить к анализу материала чужой культуры. Столь многообразные школы, теории и подходы к изучению чужих культур, которые были упомянуты и о которых еще не шла речь, исходят именно из такой предпосылки. Уни-

версальность этого логического инструментария считается следствием объективности и единства мира вокруг нас и единства *правильного* мышления, этот мир познающего: возможны разные способы отражения мира, но должен быть только один *правильный*, соответствующий самому миру. Не буду спорить с самой интенцией нахождения единственно *правильного* способа отражения мира в нашем мышлении; я лишь поставлю под сомнение тот уровень, на котором возможно его обнаружение. Таковым обычно считают тот, на котором формулируются логические законы и требования, и именно поэтому инструментарий, воплощающий эти законы, то есть логический органон, считается универсальным. Но что если это не так, что если формальные логические законы и критерии вовсе не выражают закономерности мышления *вообще*, а лишь являются следствием неких более глубоких процессов смыслообразования, благодаря которым возможно наше мышление? Что если эти процессы не единообразны, но могут иметь несколько «лик», которым соответствуют — на более высоком уровне — несколько типов логической оформленности? Что если эти процессы альтернативны, а значит, альтернативны и возникающие как их выражения логические критерии и законы? В таком случае смешно быть уверенным, что инструментарий, отражающий устройство нашего мышления, будет объективным по отношению к мышлению другой культуры. Если сама логика образования смыслов в двух культурах различна, такой инструментарий, не учитывающий эту разницу, окажется негоден. Он тут же начнет кроить ткань смысла не по тем линиям, по которым она соткана. Это не значит, что он не сможет раскроить ее; это значит, что он раскроит ее против естественного направления ее волокон.

Примеры тому мы можем встретить на каждом шагу. Критика выработанных средств анализа феноменов культуры, в которой сегодня как будто нет недостатка и которая развивается едва ли не всеми ведущими школами философской мысли, не касается фундамента: веры в принцип безусловной применимости инструментария, который вырабатывается западной наукой и, в частности, в сочинениях того или иного автора, к исследованию любой культуры, любой цивилизации. Все дело просто в том, чтобы такой инструментарий оказался *истинным*, — дело за этим стало, а потому каждый старается предложить свою, наиболее успешную методологию. Это характерно, скажем, для Фуко не меньше, чем для Шпенглера, Тойнби и иных историков, антропологов, культурологов Запада. В этой позиции слышен отзвук вековой философской веры в единство и абсолютность человеческого разума. Вера эта столь сильна, что даже такой яркий и яркий противник всякого абсолютизма в оценке не только общекультурных, но и собственно научных достижений любой культуры, как Шпенглер, не задумывается об оправданности применения *своего*, то есть выработанного относительно и ограниченной — по его собственному предположению — собственными рамками мыс-

лью Запада, инструментария к анализу культуры и мысли арабов, китайцев, египтян и т. д. Контраст этот тем разительнее, что уверенность в абсолютной применимости научного<sup>4</sup> инструментария, характерного для относительной и делящей всеобщую судьбу умирания цивилизации Запада, соседствует с выраженной столь экспрессивно и многократно подчеркнутой совершенной взаимной *инаковостью* исследуемых им культурных форм. Заносчивость, имеющая и научные, и культурные корни, скрыла от этого яркого ума весьма простое соображение: исследование морфологии чужой культуры вряд ли возможно с помощью средств, являющихся результатом развития собственной. Если, как считает Шпенглер — и в этом с ним трудно не согласиться, — все явления культуры, равно «духовной» и «материальной», представляют собой нечто целое и единое, ту самую единую и уникальную форму, которую он и собирается исследовать<sup>5</sup>, то, конечно же, и инструмент исследования, применяемый им и принадлежащий к продуктам уникальной (как и все культуры и цивилизации) и своеобразной цивилизации Запада, несет на себе все отпечатки именно этой культурной и цивилизационной формы. Применимость его для анализа других культурных форм должна стать по меньшей мере вопросом. Между тем Шпенглер, ничтоже сумняшеся, принимается разыскивать *анalogии* между явлениями иных культур и теми, что так хорошо ему известны из истории античности и Запада. Нахождение аналогии предполагает установление сходства, а установление сходства — возможность увидеть в ином феномене «то же», что ус-

---

<sup>4</sup> Или научно-философского. Сам Шпенглер определяет свои взгляды как «нефилософскую философию» [Шпенглер, т. 1, с. 182].

<sup>5</sup> Описывая свою научную интуицию, Шпенглер говорит, что для него стали обнаруживаться часто предчувствуемые, временами затрагивающиеся, но ни разу еще не понятые отношения, которые связывают формы изобразительных искусств с формами войны и государственного управления, глубокое сродство между политическими и математическими структурами одной и той же культуры, между религиозными и техническими воззрениями, между математикой, музыкой и пластикой, между хозяйственными и познавательными формами. Глубоко внутренняя зависимость новейших физических и химических теорий от мифологических представлений наших германских предков, полная конгруэнтность стиля трагедии, динамической техники и современного денежного оборота, тот поначалу странный, а потом самоочевидный факт, что перспектива масляной живописи, книгопечатание, система кредита, дальнобойное оружие, контрапунктическая музыка, с одной стороны, обнаженная статуя, полис, изобретенная греками монета — с другой, суть идентичные выражения одного и того же душевного принципа, — все это не вызывало никакого сомнения, и поверх всего в ярчайшем свете предстал факт, что эти мощные *группы морфологического сродства*, каждая из которых символически изображает особый тип человека в общей картине всемирной истории, имеют строго симметрическое строение [Шпенглер, т. 1, с. 184].

См. также [Шпенглер, т. 1, с. 151, 155—156].

тановлено для феномена, служащего отправной точкой сравнения, способность оценить место и роль этого «того же» в системе иного феномена, чтобы вынести решение о приблизительном сходстве или функциональной идентичности этого «того же» для двух феноменов. Но априори совершенно неясно, каким образом взгляд, насквозь культурно-обусловленный (что утверждает сам Шпенглер и что должно быть верно и для *его* взгляда), способен заметить в совершенно ином смысловом образовании «то же», что он видит в своем, а главное, правильно определить структуру этого иного образования, ее внутреннюю уникальную (согласно тому же Шпенглеру) форму.

Уверенность эта сродни уверенности в абсолютности научного разума, разделяемой со времен Канта отнюдь не только кантианцами и неокантианцами. Так же и Фуко, говоря о методологии истории как науки, не питает никакого сомнения в ее универсальной приложимости — в смысле применимости к любому объекту. Та же вера в абсолютность науки: методы могут меняться, знание оказывается относительным, поскольку сменяется новым знанием, но объект его абсолютен в том смысле, что знание это применимо ко всему тому, что само оно постулирует как объект собственной применимости. Когда Фуко говорит о задаче «превращения документа в памятник» и выделении в документе различных страт [см. Фуко], он совершенно уверен, что способность историка сделать это ограничена только его собственными ресурсами — сообразительностью, остротой взгляда, начитанностью в изучаемой культуре или периоде истории, общей эрудицией и, самое главное, правильно применяемой им методологии. Однако не видно, чтобы понятие «правильность методологии» включало в себя учет не-абсолютности вырабатываемого инструментария в плане применимости к культурно-различающимся объектам. Удивительно, что даже методология, предполагающая выделение различных пластов в исследуемом феномене, не задумывается о том, что «пластование» иной культуры может выполняться по совершенно иным «силовым линиям», нежели те, что были замечены на примере собственной, которая и служила источником опыта и полигоном при выработке и апробации применяемой методологии. Ведь любая аналитическая работа предполагает учет естественного строения анализируемого феномена, иначе результаты будут похожи на те, что получил человек, увидевший в вишнях «те же» свойства сочности, красноты и мясистой, что в мясе, и на этом основании построивший прочную аналогию между ними. Но ни для Шпенглера, ни для Фуко нет этой проблемы: перед ними *только* мясные туши культур, которые они берутся разделить для нас с ловкостью заправского мясника, не задумываясь о том, что их столь тщательно отточенный хирургический нож может погрузиться в податливую мякоть «вишен» или «груш», где его отработанные движения окажутся не только бесполезными, но даже сбивающими с толку. Если иная культура построена по иным законам

смыслосложения, такая инаковость должна учитываться при применении методологии, несущей на себе печать собственной культуры. Иначе культуролог уподобится портному, постигшему в тонкостях секреты шитья мужских костюмов и не подозревавшему о существовании женской или детской одежды: ему будет нетрудно раскроить чужую ткань, но сошьет он совсем не то, что соответствует фигуре заказчицы.

Ограничусь здесь одним примером. Никакие привычные для нашего мышления понятия, более того, *приемы* образования понятий ради структурирования чужой культуры не дадут успеха в органичном и избегающем фундаментального (полностью разрушительного) искажения описываемого феномена при понимании такой основополагающей категории арабской (и шире, исламской) культуры, как *милла*. Какой бы «эквивалент» мы ни предложили, он непременно будет нести на себе печать *разделения* теоретического и практического, разделения и различения, принципиального для западной традиции («мировоззрение», «идеология», т.д.). Между тем *милла* в арабском мышлении и, что более важно, в арабской культуре — это со-положенность практического и теоретического, в которой они различены, но неразводимы. Точно так же «вера» не слишком хорошо подходит для перевода термина *'imān*, поскольку это арабское понятие всегда определяется как неразрывная соположенность «знания и деяния». Востоковедение давно чувствовало эту принципиальную трудность, предпочитая оставлять подобные термины без перевода. Но то, что позволено филологии, не позволено философии. Мы не можем сослаться на «непереводимость» термина; мы должны дать отчет в том, *откуда* такая непереводимость берется. А глубинная причина ее — несовпадение принципа проведения силовых линий смыслообразования в двух культурах, в результате чего чужое понятие сопротивляется аксиоматичным для нас приемам работы с ним<sup>6</sup>.

Для того, чтобы общаться с культурой, мышление которой отлично от нашего, нужен инструмент, учитывающий эту разницу и позволяющий по крайней мере поставить вопрос о ее наличии. Нужен инструмент, который способен заметить инологичность чужого мышления и увидеть, какие законы логики в чужом мышлении соответствуют тем, что мы привыкли считать основополагающими и всеобщими. Следует подчеркнуть этот момент: речь идет не о том, что мышление чужой культуры иное, чем наше, потому что она не открыла для себя те логические законы и критерии построения мысли, которые открыли мы, или не использовала их так, как использовали мы. Речь идет о том, что на том месте, где у нас функционируют эти законы и критерии, в иной культуре функционируют параллельные законы и критерии, ничуть не

---

<sup>6</sup> Этот тезис будет проясняться в дальнейшем, по ходу исследования логики мышления, характерной для классической арабской культуры, — здесь вряд ли можно сказать большее.

менее «логические». Это не использование окологических форм мышления, это использование *инологических* форм мышления.

Такой взгляд ставит все на свои места и дает правильный масштаб. Иная культура является иной в самом своем основании, каковое представлено способом образовывать смысл. Удивительное свойство слова предполагать другие слова и в зародыше содержать в себе способ рассуждения, способ связи с другими словами, способ выстраивания текста проистекает именно отсюда — из того, что оно является выражением сложного процесса выплавления смысла. Этот процесс и проявляется затем в слове, «проглядывает» сквозь него. Этот процесс, совершающийся за пределами, высветенными нашим сознанием, не выступает для нас на поверхности, и требуются особые усилия, чтобы осознать его. Само собой разумеется, что этот процесс не является результатом «отпечатывания» внешнего мира в нашем сознании; напротив, скорее он ответствен за то, каким предстает мир-для-нас, поскольку именно он определяет его осмысленность.

Тот центр культуры, тот ее живой нерв, о котором говорят и Шпенглер, и Кассирер, то своеобразие и единство культуры, нерушимая взаимосвязь ее разных аспектов, которые признаются в наше время в столь многих исследованиях как аксиоматичные, представлены процессом смыслообразования в его характерном своеобразии. Поэтому термин «культура» в моем исследовании передает прежде всего это значение: он указывает на способ смыслообразования, особую «культуру осмысления мира». Следствием процесса смыслообразования и являются различные стороны культуры, находящие свое единство — в его единстве.

**II. 2.** Итак, то, о чем пойдет здесь речь как о «смысле», не схватывается ни понятием «структура», ни понятием «деятельность». Вернемся еще раз к этому тезису применительно к проблеме языка как становления. Взгляд, полностью перемещающий акцент в рассмотрении языка с субъекта, владеющего языком, на акт диалога между субъектами, акт, в котором язык только и возникает, взгляд, видящий в языке вовсе не сущность, а только становление, активность, — этот взгляд, столь легко объясняющий текучесть и никогда-не-застылость реального (не только живого, но даже и «мертвого»), однако находящегося в употреблении, пусть хотя бы ученом, а то и способном ожить, как нам показывает удивительный пример иврита) языка, все же не способен, если довести его до логической завершенности, удовлетворительно объяснить, почему мы вообще способны говорить о становлении и текучести. Ведь «становление» и «текучесть», чтобы их можно было зафиксировать, чтобы они могли стать субъектом нашего высказывания, должны быть становлением чего-то и текучестью чего-то. Если это *чистое* становление и *чистая* текучесть как таковые, они безразличны к любому предмету и никогда не обретут реального содержания. Стихия чистого становления,

открывающаяся нам в некоторых текстах Сартра<sup>7</sup>, как нельзя лучше свидетельствует о том, что здесь мы подходим к границам, за которыми разум теряет нечто для него существенное и не может не уступить место безумию. Взгляд, предпочитающий становящееся ставшему, взгляд, столь характерный для ушедшего века, все же не способен вполне отказаться от необходимости включить ставшее в понятие становления. Между тем приверженцы этого взгляда не видят, как же этого можно достичь, и за неимением лучшего ограничиваются молчанием. Если мы соглашаемся, что значение слова никогда не бывает фиксированным, если мы вслед за Гумбольдтом и его многочисленными последователями рассматриваем язык как акт речи и считаем, что в каждом таком акте язык уже, строго говоря, другой, то нам приходится искать удовлетворительный ответ на вопрос о том, где поместить ту исходную точку, относительно которой можно измерять всякий новый акт говорения и узнавать об изменении, о текучести, о неповторяемости, о не-ставшем характере языка. Ведь этот тезис не может быть априорным, он должен находить свое подтверждение в каждом акте речи: мы, строго говоря, должны быть способны увидеть сам факт текучести и становления, рассматривая любой акт речи. Но поскольку текучесть не может быть чистой, поскольку она должна непременно быть текучестью чего-то, что как такое не может не обладать фиксированностью, быть ставшим, — то понятие «становление» оказывается опирающимся на то самое представление, которое как будто стремится отвергнуть.

Однако картина будет выглядеть иначе, если отказаться от движения в пределах, заданных дихотомией ставшее-становящееся. Ведь пара «ставшее-становящееся» относится прежде всего к значениям слов. Пока мы имеем дело со «значениями» как готовыми сущностями, которые «вылавливаем» из некоего резервуара и закрепляем за словесными знаками, пока «значение» остается для нас чем-то закрытым, вещь-в-себе, мы будем оставаться в пределах платоновско-аристотелевской парадигмы ставшего как неподвижной идеи — становящегося как обретающего столь же неподвижную и застывшую идею (форму). Либо становление должно оказаться чистым и тем самым совершенно бессодержательным, либо, если мы хотим все же понять его содержательно, нам придется прибегать все к той же застывшей идее, от которой стремимся уйти.

Понятие «становление» и понятие «деятельность» не выглядят удовлетворительными, поскольку вынуждены черпать свое содержание в отвергаемом ими резервуаре вечно-застывшего. Если они отказываются от этого, то остаются в лучшем случае метафорой. Такими метафорами заполнены страницы феноменологических сочинений, трактующих вопрос языка. Феноменология стремится к непосредственности воспри-

---

<sup>7</sup> Один из лучших, на мой взгляд, примеров — история с корнем каштана [см. Сартр 1992, с. 130—138].

ятия, к до-рефлексивному схватыванию течения и становления. Она не отмежевывается от логики и не встает на путь тотальной метафоризации. И тем не менее для нее остается верным сказанное: феноменология речи, феноменологический анализ актов говорения не выходит за пределы дихотомии «означающее-означаемое», он по-прежнему оперирует понятиями «готовое значение» и «формируемое значение», «значение, которое мы пускаем в обиход». Феноменологический анализ акта речи, в котором это значение «возникает», не дает нам по сути ничего, кроме метафорической отсылки к «опыту» или «интуиции». Сам процесс возникновения значения никоим образом не становится в феноменологии объектом логического рассмотрения и анализа<sup>8</sup>.

Проблема заключается в том, чтобы понять «становление», в нашем случае — «становление значения», не прибегая к понятию «ставшее». Это возможно, только если мы будем исследовать внутреннюю суть становления значения, если мы станем исследовать его как процесс. Если мы увидим, как образуется значение.

Именно на это направлена развиваемая в работе теория, объясняющая становление смысла. Мы будем говорить о ней как о теории логики смысла, или просто как о логике смысла. В этом кратком наименовании — «логика смысла» — необходимо видеть указание на две стороны, объективную и субъективную. Субъективная сторона — это осознание законов, которые руководят формированием смысла; это «логика смысла» как логико-смысловая теория, нечто, что предстало нашему вниманию и стало для нас предметом описания. Но логика смысла совсем не нуждается в таком описании, чтобы существовать; она вовсе не должна быть осознана нами, чтобы руководить нашим мышлением. Объективность ее, иначе говоря, вовсе не зависит от нашего ее осознания. В своей объективности логика смысла представляет собой прочный и неизменный базис, то, что обеспечивает и формирование значения в акте речи, и его понимание несмотря ни на какие его флуктуации. Этот базис удерживает флуктуации значения в пределах некоторых фиксированных границ, тем самым обеспечивая устойчивость значения не как абсолютную его неизменность, а как невозможность его выхода за определенные границы; как оно ведет себя в пределах этих границ, определяется не самим этим базисом. Этот взгляд дает возможность увидеть основание устойчивости языка, которое как будто вовсе исчезает при рассмотрении речи как чистого акта. Здесь акт речи рассматривается в непосредственной и органичной связи ставшего и неизменного — и становящегося и текущего.

Собственно, то, что называется в этой работе «смыслом», включает в себя оба эти момента: ставшее, неизменное, что, однако, является не вещью, не фиксированным содержанием, а только его возможностью,

<sup>8</sup> В качестве примера см. [Мерло-Понти, с. 62 и сл.].

возможностью его становления, осуществляющейся в самом этом процессе. Смысл — это становящееся содержание. Если по видимости эта формулировка мало чем отличается от тех, что примелькались на страницах сочинений по философии языка, то все же по существу она отлична от них принципиально. То, что там — метафора, здесь — указание на вполне осязаемый и просчитываемый механизм образования значения. То, что там замалчивается, здесь выведено на поверхность. То, от чего там стыдливо отворачиваются как от механистического, здесь показано как твердая зависимость становящегося значения от логического базиса его становления. Этим понятие «смысл» отделяется от традиционного «значения» (равно как и традиционного «смысла»), который в этом отношении не отличается от противопоставляемого ему «значения»: оно включает в себя ставший логический базис становления, обнаруживающийся в ходе самого становления. Этот процесс становления назван процедурой смыслополагания: слово «процедура» подчеркивает объективный в отношении любого становящегося содержания характер базиса его становления.

Когда феноменология говорит о слове как вырастающем из *зияния* в субъекте, как о чем-то, что заполняет это зияние, эта точка зрения не противоречит тому, что будет сказано здесь о «смысле».

Если слово стремится воплотить значащую интенцию, которая есть не что иное, как *в некотором роде пустота*, то делает это не только для того, чтобы создать ту же пустоту, то же отсутствие в другом человеке, но и для того, чтобы узнать, *откуда* протекает эта пустота и это отсутствие [Мерло-Понти, с. 56].

Нельзя не согласиться также и с тем, что «осознанность» не предшествует слову, что слово сказанное только и делает понятным для самого говорящего то, что он хотел сказать.

Мы, говорящие, знаем то, что выражаем, ничуть не лучше, чем те, кто нас слушает; я говорю, что *я понимаю ту или иную мысль*, когда во мне возникает способность организовать вокруг нее дискурс, в ходе которого рождается связный смысл, и эта способность говорит не о том, что я удержу ее в своих руках и буду всегда иметь перед собой; она свидетельствует о том, что я обрел определенный стиль мышления [Мерло-Понти, с. 57].

Я совершенно согласен с переносом точки зрения на этот уровень, в эту плоскость, как согласен и с тем изменением перспективы, которое из этого неизбежно вытекает. Но в феноменологии занятая точка зрения разрабатывается в лучшем случае средствами метафоры; создается стойкое ощущение, что феноменологии недостает средств для ясного и логически-отточенного описания того внутреннего рождения осмысленности, о котором она с такой силой заявила. «Пустота», о которой говорит Мерло-Понти как о начале дискурса, в *его* дискурсе так и остается понятийным вакуумом. Как только речь заходит о возможности терминологического прояснения занятой точки зрения, она тут же оказывается оставленной в пользу *внешнего*, а не внутреннего, рассмотрения про-

цесса. Непосредственно продолжая последнее из процитированных рассуждений, он говорит:

Я говорю, что значение достигнуто и отныне оно станет наличным, если я добился того, что оно укоренилось в аппарате речи, который изначально не был предуготован для него [Мерло-Понти, с. 57].

Это оставляет нас с традиционными понятиями «означающее» и «означаемое», максимум, что мы узнаем, — родилось новое значение. Как оно родилось, как это рождение стало возможным, а главное, как можно установить, что это новое *значение*, а не просто бессмыслица, не омоним, не шутка, — все эти вопросы остаются без ответа. Феноменологии не хватает теоретических средств, чтобы ответить на них путем рассмотрения *внутреннего* процесса становления значения.

**II. 3.** Фактически то же может быть сказано и относительно принципов, которых придерживается аналитическая философия в работе со словом. Но здесь нужно говорить не только о том, что предлагаемый мной «инструментарий» позволяет сделать предметом внимания ту область, которая остается невидимой для аналитического философа, исследующего, с какими «означаемыми» связаны те или иные «означающие», и не обладающего средствами вскрыть внутренний *механизм* выстраивания этой связи, но лишь констатирующего сам факт ее выстраивания в направлении такого-то или иного «обозначаемого» и дающего соответствующую квалификацию этой связи. Необходимо также констатировать, что задачи, стоящие в этом исследовании, составляют в определенном смысле противоположность задачам аналитической философии: если она озабочена тем, чтобы показать обманчивость иллюзии ясного и прямого значения употребляемых слов, то мы, напротив, должны будем обнаружить иллюзию отсутствия прямого и ясного значения, открыв за кажущейся иносказательностью — прямое значение, и после этого поставить вопрос о том, каким образом такое прямое значение возможно, каким образом оно *формируется*.

Аналитическая философия обнаруживает прямое значение слова или сложной вербальной структуры неудовлетворительным. Она стремится показать, что такое прямое значение — лишь кажущееся, что ясность его обманчива, что *на самом деле* мы и употребляем и понимаем слово или вербальную структуру не в этом прямом и ясном, но каком-то ином, не видимом нам сразу, значении. Поиск таких значений и принципов и определение путей их формирования и составляют значительную часть аналитико-философской работы. Та проблема, перед которой мы стоим здесь, в определенном смысле прямо противоположна. Мне придется показывать, что отсутствие прямого и ясного значения тех или иных слов и словесных структур, созданных иной культурой, является лишь кажимостью, только иллюзией. Задача состоит в том, чтобы найти путь от этого видимого отсутствия прямого значения к его построению,

путь от этого видимого отсутствия прямого значения к его построению, от кажущейся иносказательности, туманности, аллегоричности, расплывчатости речи — к ее ясной и точной осознанности. Нужно будет обнаружить и истоки иллюзии отсутствия прямого значения, и возможности его построения, причем эта задача по сути своей двуедина: то и другое вытекает из различия логик смыслополагания. Особенно рельефно эта задача выступает в Главе I, где будет показано, что текст, безошибочно определяемый «нашим» читателем как загадка, на самом деле представляет собой ситуацию *прямого* (а не иносказательного) обозначения. Вероятно, менее рельефно, но более значимо с точки зрения самого «философского материала», вовлеченного в обсуждение, эта задача поставлена в Главе II. Хотя в последнем основании речь по-прежнему идет об обнаружении прямого значения слов там, где мнится отсутствие такового, дело здесь касается не общеязыкового, а философского употребления слов. Мы будем говорить о том, что целый ряд слов на самом деле являются полновесными (если не сказать первостепенными) философскими терминами, при том, что для взгляда, рассматривающего арабскую философскую традицию извне, с точки зрения западной, это оказывается незамеченным. Таким образом, и в первой и во второй главах речь идет, по существу, об одном и том же: о возможности и невозможности разглядеть наличие прямого, полновесного и ясного значения слова в зависимости от осознания или неосознания процедуры формирования этого значения.

Направление предстоящих рассуждений противоположно идеям аналитических философов и еще в одном отношении. Им представляется, что прояснение понятия «значение» может быть достигнуто благодаря устранению из рассмотрения того, что Фреге называл «смыслом», благодаря разработке понятия «экстенционал», а не «интенционал». Если это и не абсолютно господствующее, то все же весьма весомое в аналитической философии направление. Одним из его ярких воплощений нельзя не признать ту позицию Х. Патнэма, которую он занимал, разрабатывая свою теорию значения, когда стремился вовсе устранить понятие «ментальных состояний» и вполне обосновать «значение» внешней референцией к объектам<sup>9</sup>. Что касается направления нашего пути, то он прямо противоположен данному. Я считаю, что ясность понятия «значение», а самое главное, той загадочной операции<sup>10</sup>, в результате которой

---

<sup>9</sup> См., например, [Патнэм 1999 (а)].

<sup>10</sup> Говоря о том, как реальные носители языка получают имплицитную и сопротивляющуюся усилиям ученых и философов сформулировать ее в явном виде информацию о «правилах» употребления слова в языке, чтобы тем самым понять «значение» этого слова, Патнэм говорит о ней как об

информации, которую ни спрашивающий, ни отвечающий не могут выразить словесно и которая «добывается» посредством процесса, который сегодня *никто* не понимает [Патнэм 1999 (б), с. 159].

то или иное значение становится *осмысленным* для нас как значение данного слова или вербальной структуры, может быть достигнута только благодаря исследованию «интенционала» (само собой разумеется, что для описания этой области я введу свои обозначения, не обязательно совпадающие с принятыми в аналитической философии). Естественно, что в ходе построения той теории, которую я называю логикой смысла, придется пересмотреть и отношение к понятию объективного мира как объекта референции.

**II. 4.** Путь, который ведет к созданию логики смысла и которым мы будем следовать здесь, — это не путь к до-логической природе Бытия, к тому, чтобы схватить эту подлинность как «открытость», исключаящую логицирование (Хайдеггер), или увидеть «силу бытия», дающую не схватываемое понятийно повторение субъекта (Делёз). Это и не деконструкция, пытающаяся выйти за пределы фиксированности слов, чтобы достичь их текучей изменчивости; парадоксальным образом отказ от такого выведения «смысла» за пределы строго упорядоченного и логического мышления обернется у нас подлинностью исследования того, что такое смысл, — подлинностью, занимающей место метафоризации.

Вот картина Ван Гога: пара грубых крестьянских башмаков — и больше ничего. Картина, собственно говоря, ничего не изображает. И все же с тем, что там *есть*, сразу же оказываешься лицом к лицу, как будто ты сам поздним осенним вечером, когда в кострах догорает картофельная ботва, взяв мотыгу, устало бредешь с поля домой. Что здесь суще? Холст? Мазки? Цветовые пятна?

Что во всем том, что мы только что назвали, есть бытие сущего? [Хайдеггер, с. 117]

На этот свой знаменитый вопрос: что есть бытие сущего? — сам же Хайдеггер отвечает:

Мы понимаем слово «бытие» и одновременно все его отклонения, пусть бы это и выглядело так, что само понимание остается неопределенным. То, что мы понимаем; то, что нам в понимании вообще как-то *открывается*, об этом-то мы и говорим: оно имеет смысл. Бытие, поскольку оно вообще подлежит пониманию, обладает смыслом [Хайдеггер, с. 163].

Бытие, раскрывающее само себя; бытие как то, в чем живет, в чем возникает и в чем трансформируется сущее (а не само это сущее как таковое), — это бытие открывает нам себя *как смысл*. Без этого, по мысли Хайдеггера, мы *вовсе* не имели бы способности сказывать: мы *вовсе* не обладали бы языком (а не просто лишились бы понимания одного из слов языка) [см. Хайдеггер, с. 161]. С этой, как и со многими другими

---

Суть логико-смысловой теории, развиваемой в этой книге, и состоит в том, чтобы избавиться наконец от этого «никто».

мыслями Хайдеггера, нельзя не согласиться — как с *намеком*. Но каким образом бытие открывает себя как смысл, почему оно к этому способно и что такое в таком случае «бытие» в отличие от «смысла» (ведь говорит же Хайдеггер, что время только потому время, что «временит себя как время в исторической сиюбытности человека» [Хайдеггер, с. 164], очевидно, потому *будучи* временем, что *осмыслено* человеком) — все эти вопросы оставлены без ответа. Не просто в силу того, что можно было бы характеризовать как того или иного рода субъективное упущение. Причина тут скорее та, что перестройка метафизического основания не доведена Хайдеггером до конца; ставя вопрос о «смысле бытия», он не говорит о «смысле как бытию».

В «Различии и повторении» Ж. Делёз стремится пересмотреть диктат принципа тождества. С точки зрения логики это означает не что иное, как попытку поставить под сомнение значение первого закона аристотелевской логики, «А есть А», для философского мышления. Действительно ли подлинность бытия схватывается через этот закон, точнее, через мышление, следующее этому закону, или путь к ней, к этой подлинности, должен быть проложен иначе?

Делёз останавливается на трех моментах разработки понятия единого бытия и его концептуального оформления: Дунс Скот, Спиноза, Ницше [Делёз 1998 (6), с. 54—62]. Ницше, по мысли Делёза, совершает тот самый переход, которого так ждет и в котором так нуждается философия: он указывает на возможность неконцептуального различия, которому и присваивается имя «повторение». Повторение как будто избегает диктата понятийного тождества; точка зрения перемещается внутрь самого субъекта, обладающего силой повторяться в пределах, заданных тем, что Делёз обозначает как Идею и что следует принять за намеченный неким именем (например, именем «море») участок смыслового континуума с размытыми краями, внутри которого внутренняя энергия субъекта организует повторение.

Такое различие субъектов не схватывается концептуально; и, напротив, концептуальное различие в его высшей ипостаси (различие категориальное) имеется, несмотря на принципиальное единство означаемого этого смыслового многообразия.

Касаясь этой второй стороны, характеризующей бессилие слов схватить подлинность бытия, Делёз ставит вопрос о том, каким образом может быть понята дисконтинуальность, фиксируемая аристотелевским категориальным делением, в котором высшие роды не имеют для себя единого рода, где «бытие» не становится таким единым родом. В самом деле, принципиальный разрыв между категориями остается у Аристотеля логически незаполняемым. Мы не можем указать путь, каким из понятия «место» могли бы получить понятие «качество» или из понятия «субстанция» — понятие «претерпевание». Осмелившись на головокру-

жительное преодоление многих веков и эпох, мы без труда заметим, что кантовская проблема возможности синтетических высказываний имеет в конечном счете то же основание, что подсказывается мыслью Делёза: почему единство безусловно верно для того, что в мысли столь же безусловно разделено? Ведь высшие роды потому и выделены в качестве таковых, что они, по мысли Аристотеля, указывают на классы несводимых друг к другу характеристик вещи. Вместе с тем онтологически следует признать их единство: все девять категорий служат акциденциями десятой, «субстанции», и выражают в конечном счете состояния одной и той же вещи. Смысловая несводимость категорий, по-видимому, оказывается в разительном контрасте с этим глубоким бытийным единством: этот способ формирования осмысленности вещи и мира в целом оказывается, таким образом, в конфликте с самим миром и самой вещью. Этот конфликт Делёз предлагает решить путем различения «значения» и «смысла»: единое бытие является одним и тем же значением для любой из категорий, выражающих его, это единое значение, в разных смыслах.

Нам нетрудно понять, что Бытие, будучи абсолютно общим, не становится из-за этого родом... Полагают, что имена и предложения, точно означая одно и то же, не обладают одним и тем же смыслом (знаменитый пример — вечерняя звезда — утренняя звезда, Израиль — Иаков, гладкое — белое). Различение этих смыслов — реальное различие (*distinctio realis*), но оно вовсе не числовое, еще менее — онтологическое: это формальное, качественное и семиологическое различие. Вопрос о том, непосредственно ли категории уподобляются таким смыслам или, скорее, вытекают из них, следует на время оставить в стороне. Главное, можно постигать многие формально различные смыслы, относящиеся при этом к бытию как к единственному означаемому, онтологически единому... Следует добавить, что бытие, это общее означаемое, по мере выражения, в свою очередь, выражается в *одном и том же смысле* — во всех означающих или численно различных выражающих...

Действительно, главное в однозначности — не то, что Бытие выражается одним-единственным смыслом. Главное, что оно выражается в одном и том же смысле *во всех* различиях индивидуации или присущих ей модальностях. Бытие одинаково во всех своих модальностях, но последние неодинаковы. Оно «равно» для всех, но сами они не равны. Оно выражается в них в одном смысле, но сами они не обладают одним смыслом [Делёз 1998 (6), с. 53-54].

Можно ли принять мысль Делёза, *вполне* отдавая себе в ней отчет и не соглашаясь на недосказанность? Ведь различение смысла и значения предполагает, что для высказываний или слов, имеющих разный смысл, но одно значение, может быть продемонстрирована *сводимость* к этому единому значению. Множественность смыслов как бы акцидентальна и несущественна, в отличие от значения. Такова мысль Фреге, сформулировавшего это интересующее нас различие; именно поэтому, говорит он, при адекватном переводе с языка на язык смыслы могут теряться, но значение должно оставаться переданным. Между тем не видно, каким

образом мы, двигаясь *внутри* понятия той или иной категории, могли бы показать сводимость обозначаемого ею к тому, что обозначается другой категорией. Каким образом обозначаемое категорией «в пять часов вечера завтра» может оказаться *тем же*, что обозначаемое категорией «цветы»? Вернее, как мы можем узнать об этом единстве означаемого, оставаясь в смысловых пределах этих категорий? Чтобы в самом деле узнать его, нам понадобится вне этих категорий стоящее понятие вещи, которая только и позволит свести их разные указания к единому означаемому, подсказав, что кто-то кому-то подарит цветы завтра в пять часов вечера в таком-то месте, причем цветы будут такого-то цвета и иметь такой-то запах. Между разными смысловыми выражениями одного и того же значения существует взаимная сводимость: мы можем показать, благодаря чему «утренняя звезда» появляется и вечером, коль скоро *знаем*, что это Венера; «утренняя» и «вечерняя» могут быть показаны как равнозначные смыслы, то есть смыслы хотя и разные, но имеющие одно и то же значение. Но если нам, согласно допущению Делёза, известно единое означаемое всех категорий, «бытие», то каким образом оно может помочь в показе тождественности каких бы то ни было категорий?

Если ход, примененный Делёзом, что и демонстрирует, так это императивность понятия «бытие», остающегося предельным фоном рассуждения в западной философской традиции. Если философская мысль желает притронуться к последнему основанию Всего, чтобы затем, двигаясь в обратном порядке, вновь выстроить для себя Всё на этом основании или, при необходимости, проверить правильность этой выстроенности и, может быть, в чем-то изменить постройку, — она дойдет до «бытия». Дальше нет пути; дальше мрак неразличимого, дальше бессмыслица.

Философия, а точнее, западная философская традиция верит в универсальность этого положения. Иначе «просто не может быть». Но выражает ли это «иначе не может быть» истину мира или только — истину того способа формировать осмысленность мира, которой следует западное мышление? Не может ли что-то иное, а не «бытие» составить предельный фон рассуждений и не будет ли это означать возможность иного способа мыслить — способа формировать смысл?

Вот вопрос, который мы будем обсуждать. Мы прикасаемся таким образом к самым основаниям мышления, к той области, в которой смысл только рождается, чтобы стать мыслью. Коль скоро мы будем говорить о возможности иного, нежели привычный и знакомый, способа формировать смысл, нам следует быть очень внимательными к тому, чтобы не перенести на обсуждаемые феномены привычный нам способ мыслить. Придется быть внимательными ради того, чтобы бережно разглядеть подлинную инаковость чужой мысли, не прибегая к столь простым, но всякий раз искажающим объяснениям, единственная цель которых — спасти положение об универсальности оснований нашего

мышления, нашего способа формирования осмысленности мира, поместив феномены чужой мысли на периферийные места в нашей собственной картине мышления, коль скоро они не могут быть сведены к тем элементам, что для нас играют центральную роль.

Если попытка Делёза преодолеть аконтинуальность логического (несводимые друг к другу категории) при континуальности онтологического (принимается им единство бытия) оказывается неудачной, то не потому ли, что «бытие» является лишь одной из граней, одним из ликов того, к чему следует сводить значение разных категорий? В «бытии» как таковом они не могут обрести свое единство обозначения, преодолев тем самым смысловую разделенность; может быть, это возможно в чем-то ином, к чему и «бытие», и альтернативные ему основания философского осмысления мира относятся как производные?

Деконструкция двигается в направлении того, чтобы показать пределы подлинности смысла употребляемых нами слов; чтобы вскрыть за кажущейся подлинностью — их неподлинность. Но и этот путь — не тот, что выбран в данном исследовании. Какова окончательная предпосылка — не того, *что* я говорю, а того, что я *говорю*? Почему слова, мною употребляемые, имеют смысл для меня, и почему я надеюсь, что они будут иметь смысл для других — такой же, как для меня? Как возможна осмысленность? Как она *формируется*? — вот вопрос, который Деррида не задает и к которому даже и не подходит. А ведь это в конечном счете последняя предпосылка дискурса, предпосылка наиболее фундаментальная. Это означает, что манифест антидогматизма, выдвигаемый Деррида<sup>11</sup>, не выдержан им до конца, причем не выдержан в самом главном пункте. Ведь в конечном счете мы должны спросить себя: можно ли в самом деле выяснить оправданность понятия, не задаваясь вопросом о том, каким образом оно имеет смысл для нас? не *что есть* смысл этого понятия, а *как* этот смысл выстраивается?

Деконструкция задается вопросом об оправданности понятия. В «Страстях» Деррида говорит о целом их ряде: долг, дружба, вежливость, отзывчивость, ответ, ответственность. Он показывает, сколь зыбки основания, исходя из которых мы столь *определенно* употребляем эти — равно как и другие — понятия в нашем дискурсе. Деррида говорит о пределах определенности слов, которые участвуют в нашем рассуждении, он подвергает критике представление о такой-то или такой-то осмысленности того или иного понятия. Чем это отличается от того, о чем поведу речь я? Деррида не случайно подчеркивает, что Деконструк-

<sup>11</sup> Например, рассуждая о связи демократии и литературы, Деррида говорит о неограниченном праве ставить любые вопросы, не доверять никаким проявлениям догматизма, анализировать все предпосылочные суждения [Деррида 1998, с. 50].

ция — вовсе не первая в истории мысли деконструкция. Она продолжает традицию критического прочтения, заложенную Кантом. И в этом смысле то, что делает Деррида, вполне традиционно, поскольку остается на уровне выяснения содержания слов, понятий, терминов, а не того, каким образом это содержание формируется. И именно поэтому, как подчеркивает сам великий Деконструктор, никогда не будет последнего шага на этом пути: любой ответ должен быть заподозрен в попытке застыть в догматической определенности, любой ответ может и должен предстать перед возможностью собственной противоположности, любой ответ должен быть продолжен.

Я намерен сделать существенный шаг, спустившись с этой беспредельной поверхности текучего содержания, играющего отражениями своих волнообразных движений, в ту глубину, где эти волны только рождаются. Здесь все теснее и определеннее. Мы жертвуем возможностью бесконечной игры; зато приобретем определенность ее основания. Я задаю вопрос не о том, какие новые горизонты могут быть увидены в данном содержании понятия, а о том, почему эти горизонты открываются именно в таком-то направлении и ограничены именно такими-то рамками. Я хочу поставить вопрос о границах осмысленности как таковой, а не о границах осмысленности содержания такого-то понятия. Что эти два вопроса различаются так же, как вопросы, задаваемые метафизиком и физиком, мне представляется очевидным.

**II. 5.** Итак, «смысл», как эта категория понимается здесь, — это *не то*, что можно было бы соотносить с теми или иными построениями названных философских школ и течений. Отрицательное определение — уже шаг на пути к пониманию сути того, о чем я хочу сказать. Дополним его намеком на положительное определение.

Скажем так: смысл — это способность порождать другие смыслы.

Разберем это определение сначала формально, а затем и содержательно.

С формальной точки зрения это плохое определение. Можно даже сказать, вовсе не определение. Всякий заметит, что понятие здесь определяется само через себя. Что может быть хуже для определения? Что может быть невнятнее? Что может быть алогичнее? В самом деле, обозначим определяемое, «смысл», как  $\mathcal{C}$ . Тогда окажется, что наше определение сообщает нам, что  $\mathcal{C}$  — это некоторое преобразование  $\mathcal{C}$ , то есть преобразование самого себя. Если попытаться интерпретировать это определение от конца к началу как последовательность преобразований, призванных в результате дать начальное, определяемое слово, окажется, что «другие смыслы» можно считать преобразованием определяемого понятия «смысл», а «способность порождать» — преобразованием понятия «другие смыслы», в результате которого мы получаем наше определяемое «смысл». Обозначив первое преобразование как  $\Pi_1$ , а

второе как  $\Pi_2$ , получаем формальную запись:  $\mathcal{G} — \Pi_2(\Pi_1(\mathcal{G}))$ . Оставим пока знак «—» без определения: мы наследуем его от естественно-языковой формы фразы, воздерживаясь от трактовки его как «быть», «равно», «тождественно».

Что же мы узнали из нашего определения? Да как будто ничего. Мы не свели определяемое к другим понятиям. Точнее, можно было бы сказать, что такого сведения не получилось, поскольку другие понятия были лишь присоединены к самому же определяемому слову вместо того, чтобы заместить его. Мы никак не можем разглядеть, где же в этом определении привычное нам полное распадение смысла определяемого слова на смыслы других слов.

Правда, вместо этого мы замечаем другое. Мы замечаем, что в слове, которое стремились определить, мы на самом деле заметили внутреннюю потенцию порождения других слов. Определяемое нами слово «смысл» вместо того, чтобы показать, как положено, свои пределы, вместо того, чтобы влиться в другие слова и раствориться в них без остатка, как будто взорвалось изнутри сонмом других слов. Произошло нечто противоположное тому, что мы ожидали от определения: слово породило другие слова, ничуть при этом не утратив себя, слово раздвинуло свои границы. Вместо того, чтобы войти в пределы других слов и исчезнуть там, наше слово вобрало их в себя. Тем самым оно поставило под сомнение собственные пределы, показав свою способность двигаться и преодолевать их, оставаясь при этом самим собой. Этот ибсеновский вопрос наше слово решило по-своему: оставаться самим собой для него значит быть способным стать другим.

Теперь мы видим, что перед нами не неудачное определение. Потому, что перед нами — вовсе не определение. Перед нами нечто противоположное по самой своей смысловой сути — нечто, что показывает возможность расширения пределов смысла. Не сведения данного слова к другим, не постановки предела его трактовке. Это не отграничивание, не старательное отчерчивание его от прочих смыслов; напротив, это сплавление этих смыслов с ним.

Формальное рассмотрение данного мною определения понятия «смысл» постепенно переросло в содержательное. Мы увидели, что перед нами не определение в традиционном смысле, а нечто иное, чему название пока не будем спешить давать.

Заметим теперь то, что, возможно, окажется важным. Анализ формы предполагаемого определения показал нам его содержание. Можно сказать и так: содержание разбираемой фразы не есть нечто большее, чем ее форма. С формальной точки зрения фраза представляет собой порождение одним смыслом других — и именно в этом состоит все ее содержание. Фраза говорит именно о том, что составляет суть формы ее построения; или же: ее форма не может вместить никакого иного содержания, нежели то, что уже явлено в ней — как ее форма. Если считать со-

держательную сторону как бы материей смысла, то можно сказать, что в этой фразе материя настолько тонка, что как будто сливается с ее формой, не мешает ей, просвечивает сквозь нее. Я заимствую этот способ выражения у неоплатоников, в схожих словах описывавших устройство небесных сфер — первых материальных сущностей мироздания. Но небесные сферы остаются именно сущностями, вполне определенными и отделенными от других, застывшими в своих пределах, и даже само их движение устроено так, чтобы быть изменением в минимальной степени, а их вечный характер не оставляет никаких надежд преодолеть эту унылую стылость. Форма нашей фразы, столь же тонко слитая с ее материей, напротив, представляет собой само движение. Движение это совершается за счет того, что материя ее сама стремится оформиться, стать *новой* формой. Левая и правая части нашей фразы — одно и то же, несмотря на *возрастание*. Более того, одним и тем же они могут быть именно благодаря возрастанию. Фраза остается самой собой, непрерывно прирастая, непрерывно неизменно изменяясь.

Такое отношение между двумя частями фразы не может быть выражено как традиционное «быть» в каком бы то ни было из его возможных значений. Мы еще будем немало говорить о том, как осмотрительно следует подходить к выбору связки, поскольку слишком многое в поведении связываемых смыслов зависит от ее характера и, напротив, сам ее характер прямо определяется тем, как ведут себя скрепляемые ею смыслы.

Те смыслы, что стоят в правой и левой частях нашей фразы, ведут себя нетрадиционно. Какая связка может оказаться им под стать? Какая связка выразит эту способность остаться тем же, только изменяясь, только прирастая?

Мало что зависит от формального знака, который мы выберем для ее обозначения, или имени, которым ее наречем. Главное ведь — понимать, какую функцию она исполняет, а это понимание уже выражено выше.

И все же попытаемся подобрать имя и знак, которые более всего подходят сути дела. Мы говорим, что смысл остается самим собой, порождая другие смыслы. Назовем и соответствующую связку «порождением» и выберем для ее обозначения знак  $\Rightarrow$ . Тогда вместо прежнего  $\mathcal{C} - \Pi_2(\Pi_1(\mathcal{C}))$  мы можем записать:  $\mathcal{C} \Rightarrow \Pi_2(\Pi_1(\mathcal{C}))$ .

Смысл не субстанциален. Приходится преодолевать соблазн сказать, прочитывая эту формальную запись: «смысл *есть то, что* порождает другие смыслы». Этого «что» мы не имеем, смысл — не субстанция, а движение порождения. Смысл как будто разрешается в знак  $\Rightarrow$ .

Отношение  $\Rightarrow$ , которое я назвал «порождающей связкой», следует понимать строго. Этим оно отличается от известного взгляда, согласно которому значение слова никогда не фиксировано, но растворено в бесконечной череде со-означений. То, о чем идет речь здесь, не является

проявлением языковой стихии. Скорее это — описание того, что создает возможность такой стихийной игры значений.

В этой работе сделаны первые подходы к тому, чтобы понять, как такое описание может быть построено. Каким образом может быть строго описано возникновение нового? Нам предстоит убедиться, что содержание по меньшей мере некоторых терминов может быть сведено — если не полностью, то частично — к логико-смысловой процедуре. То, какова «содержательность» возникающего смысла, определяется с этой точки зрения тем, согласно какой процедуре он выстраивается. Вероятно, именно на этом пути следует искать возможность строгого определения тех преобразований, которые символически обозначены в моей формуле как  $\Pi_i$ .

### III. Как будет осуществляться это исследование?

Если вопрос, который стимулировал работу над книгой (см. I.), сформулировать как методологический, он будет звучать так: каковы необходимые условия правильного понимания инокультурной философской традиции? Если принципиальный ответ на этот вопрос выразить опять-таки в форме методологического принципа, он будет таким: мы должны рассматривать феномены инокультурной мысли так, чтобы различать среди них те, что требуют для своего объяснения не более чем определенного массива позитивных знаний об исследуемой традиции или культуре, и те, что в принципе не могут быть удовлетворительно объяснены благодаря наращиванию такого знания.

Кратко и более образно это можно выразить как требование различать случаи, поддающиеся и не поддающиеся объяснению 100%-но компетентного исследователя (в традиционном понимании компетентности). Предположим, что исследователь 100%-но начитан в изучаемой традиции и тем самым застрахован от любых ошибок, проистекающих от недостатка информации, то есть промахов, которые условно назовем «ошибками непрофессионала». Будет ли этого принципиально достаточно для правильного отражения, скажем, арабской философской традиции или исследователь связан какими-то фундаментальными ограничениями собственной культуры мышления, ограничениями, которые столь глубоко «утоплены» в нашем мышлении, что скорее всего вовсе не выступают на его поверхности, вовсе не осознаются и тем не менее составляют его принципиальное основание, как спрятанный в толще земли фундамент определяет общий контур здания?

Таким образом, вопрос, послуживший движущим стимулом этого исследования, был по существу своему авторефлексивным. Это — попытка осмыслить оправданность деятельности историка философии, который работает с тем, что называется «восточными» философскими традициями.

Последнее обстоятельство названо здесь не случайно, и дело не просто в моей цеховой принадлежности. Инокультурность изучаемой традиции может оказаться решающим условием, позволяющим заметить неявные основания формирования смысла. Эта возможность предоставляется *контрастом* изучаемой традиции философствования и той традиции, к которой принадлежит исследователь. Ведь если бы процедуры формирования смысла были одними и теми же во всех культурах, они остались бы столь же незамеченными и, более того, принципиально незамечаемыми, как универсальные силы в физике: универсальная сила действует на все, в том числе и на измеряющий инструмент, а потому не может быть зафиксирована. Но в случае, если разные традиции демонстрируют разные способы формирования смысла, тогда то, что остается универсальной силой в пределах одной традиции, становится неуниверсальной, а значит, объективно фиксируемой процедурой тогда, когда речь идет о сравнении двух традиций. При этом следует подчеркнуть принципиальный факт: речь идет не о содержательном, а о *процедурном* контрасте. Речь, иначе говоря, не о том, как и чем понятие, например, «единство» отличается в арабской философии от античного или средневекового западного его понимания, а о том, почему между этими двумя линиями, западной и арабской, имеются существенные и устойчивые контрасты. Тезис, который выдвигается и аргументируется в этой книге, состоит в том, что такие контрасты не сводятся к случайным флуктуациям значения при заимствовании инородных учений и не объясняются *содержательным* влиянием инородного — в отношении их возникновения — окружения (всем нам прекрасно известны попытки объяснить такие трансформации подобными факторами<sup>12</sup>), но являются неустрашимым следствием действия собственных — для данной культуры — механизмов формирования смысла, которые и определяют неизбежную трансформацию заимствуемых учений в части их смыслового содержания. Речь, таким образом, и здесь идет не о *что*, а о *как*. Естественно, что сказанное касается понимания не только «единства».

---

<sup>12</sup> Взять хотя бы определение классической арабской философии, которого придерживался и которое неоднократно повторял в свое время один из ведущих отечественных исследователей А. В. Сагадеев. Суть его сводится к тому, что арабская философия должна рассматриваться как применение античных моделей философствования в новых культурно-исторических условиях («теологизированное общество», т.п.). Взгляд этот разделялся и разделяется в той или иной мере слишком многими, так что нет необходимости говорить обо всех его защитниках подробно; в Главе II, § 1.4.2. *Арабский перипатетизм* мы будем иметь возможность разобрать его в ходе обсуждения проблем связки. Там же мы увидим, как такие попытки, ставящие содержание во главу угла и игнорирующие процедуру его формирования, приводят к тому, что придерживающиеся этой линии авторы вынуждены принимать более или менее парадоксальные следствия либо замалчивать их.

Таким образом, работа с иной — незападной — философской традицией обусловила необходимость и одновременно принципиальную возможность задуманного исследования. Оно вырастает из потребности осмыслить основания историко-философской арабистики, выполнено в ключе историко-философской компаративистики и на основании материала классической арабской философской и, шире, теоретической (филология и фикх<sup>13</sup>) мысли и по самой своей сути затрагивает проблемы семантики.

Выше было сказано, что вопрос о принципиальных условиях адекватности отражения инокультурной философской традиции явился стимулом исследования. Этот тезис нуждается в прояснении в части, касающейся вопроса о критериях адекватности. Я понимаю всю сложность этого вопроса и не хочу рисковать увязнуть в обсуждении его деталей. Я лишь выскажу свое мнение, которое заключается в том, что может быть выдвинут достаточно объективный и формализуемый критерий в той части, которая касается теоретических текстов, то есть текстов, смысловой костяк которых представлен терминологическими системами. К числу таковых принадлежит, конечно же, и философия. Этот критерий можно сформулировать следующим образом: об адекватности отражения изучаемой философской традиции в исследовании историка философии можно говорить только в том случае, если удалось отразить и рационально описать все по меньшей мере значимые термины и — что не менее важно — терминологические *семьи* со всей обоснованностью связей между ними, приводящих к именно такому их «гнездованию» (кластеризации). Между тем, как это может быть продемонстрировано на репрезентативном массиве текстов, данное условие не выполняется в историко-философской арабистике, несмотря на безусловно высокую разработанность ряда ее принципиальных направлений. Чего стоит хотя бы до сих пор остающийся не то что нерешенным, но фактически даже неподнятым вопрос о системе понятий, которыми передается в арабской философии то же, что в западной традиции выражено категорией «сущность». Есть целый класс терминов (подробным обсуждением их мы займемся в Главе II), которые остаются в тени для историка философии, принадлежащего западной традиции. Что интересно, эти

<sup>13</sup> *Фикх* (араб. «понимание») — исламская религиозно-правовая мысль. Этимология связана с тем, что развитие этой дисциплины как теоретической началось с необходимости понять установления Корана и сунны так, чтобы они могли быть применены к меняющимся условиям динамичной исламской цивилизации. Термин может использоваться и в более широком смысле в соответствии со своим прямым значением, например, *фикх ал-луга* «понимание языка» служит обозначением языкознания. Развитие фикха, филологии и философии происходило параллельно; эти три дисциплины оказывали влияние друг на друга и выработали во многом общие приемы теоретических построений, что отразилось и в общности соответствующей (методологической) терминологии (см. также Глава II, примеч. 16).

термины вовсе не составляют секрета и не носят эзотерического характера, поскольку не только обсуждались на страницах философских произведений, но и начиная со средневековья фиксировались в доступных всем терминологических словарях, созданных самой арабской традицией.

Эта «скрытость неспрятанного» не может быть объяснена как «ошибка непрофессионала». Она объясняется неучетом принципиальных особенностей формирования смысла в арабской философской традиции. Именно они и станут здесь предметом исследования.

Их учет — необходимое условие адекватности историко-философского востоковедного исследования, хотя еще и не достаточное (оно должно быть дополнено упомянутым 100%-ным информационным обеспечением исследователя). Но если это так, то в число условий профессионализма историка философии (качества, страхующего от ошибок непрофессионала) следует включать не только 100%-ную начитанность в традиции (100%-ную «содержательную компетентность»), но и понимание тех закономерностей формирования смысла, которые приводят к возникновению именно таких, а не иных терминологических и понятийных систем.

Таким образом, вопрос не только в том, почему значение, скажем, понятия «единство» во вполне определенных пунктах устойчиво отличается в арабской традиции от античной (из которой оно было в философском плане заимствовано и усвоено), но и в том, почему арабской традиции не хватило того арсенала терминологических и понятийных средств, которыми обходилось античное мышление, и почему именно эти, «дополнительные» в сравнении с античностью или западным средневековьем понятия так плохо «видны» с точки зрения западного исследователя. Такого рода контрастные сопоставления и показывают, что «содержательный» аспект (содержательное «что» учений) принципиально недостаточен для того, чтобы объяснить характер философского мышления в классическую эпоху развития арабской цивилизации, — ибо в чем же, если не в понятийной системе, следует прежде всего видеть фундаментальные образующие философского мышления? Конечно же, этот тезис применим к философской традиции не только классической арабской цивилизации, но и, я думаю, к другим «восточным» философским традициям. Однако, если другие восточные философии выходят за рамки этого исследования и профессиональной компетентности его автора, то можно точно сказать, что заявленный тезис имеет более широкую область применения внутри арабской интеллектуальной традиции, нежели собственно философия. Оказывается, что фундаментальные особенности смыслоформирования, увиденные на примере философии, релевантны для объяснения существенных черт построения теории в других областях, скажем, в поэтологии, причем именно эти черты объясняют контраст с античной и западной поэтологической традицией, что подтверждено соответствующими подробными сравнительными исследова-

дованиями [см. Чалисова]. Таким образом, можно говорить о более глубокой, нежели область чистой философии, фундированности найденных особенностей формирования смысла.

Как соотносится заявленный принцип исследования с установившейся в арабистике научной модой?

Уже отмечалось, что предпринимаемое исследование стало возможно как прямое единство своих двух аспектов, философского и арабистического. Если в том, что касается философии, мне приходится говорить об отличиях своего подхода от уже предложенных, то и в части, относящейся к востоковедению, предлагаемый здесь подход может показаться коллегам идущим «против течения». В самом деле, отсутствие претензии на широкое, а то и вовсе какое бы то ни было обобщение давно стало хорошим тоном в западной арабистике и привилось и среди по меньшей мере части наших востоковедов. Понятно, что не арабистами заведен этот стиль, понятно, что ветры дуют с философского олимпа. Собственно, в этой связи утвердившийся в арабистике тон и может нас заинтересовать.

Как это ни тривиально, приходится заметить: отказ от обобщения как от необоснованной процедуры приводит к потере общей перспективы. На это уже жалуются философы той страны, которая больше других была законодательницей нынешней антигенерализаторской моды<sup>14</sup>; арабисты же пока вполне удовлетворены возможностью поглубже исследовать любой понравившийся им участок, совершенно не смущаясь определением его места в общей проблематике и утверждая его принципиальную равноправность с любыми другими участками. Поскольку речь идет о чистом исследовании, в этом нет ничего плохого; скрупулезность западных ученых может служить залогом того, что в результате мы узнаем много нового и интересного. Плохо лишь, что представление о том, будто выбранный по собственному вкусу участок исследования не зависит от каких бы то ни было «генерализаций», оказывается иллюзией. Совершенно невозможно представить, чтобы выбор «вот этого участка» оказался вовсе не связанным с каким-то представлением об общем строении проблемного поля данной науки, более того, о *принципах* его построения. Совершенно невозможно представить, чтобы «вот этот участок» оказался чем-то иным, нежели частью общего поля. Если бы дело обстояло так, два исследователя, работающие на двух разных участках, никогда не смогли бы понять друг друга, более того, вовсе не установили бы свою принадлежность одной и той же науке. Выбирая полюбившийся участок, ученый не может не вписывать его в общее поле проблем своей науки, и, если такое вписывание выносится им за скобки текста своего исследования и даже своей рефлексии, от этого оно еще

---

<sup>14</sup> Например, выступая в Москве на юбилейной декартовской конференции, П. Рикёр посетовал на то, что мы имеем уже множество декартов, но потеряли возможность говорить о Декарте.

не перестает существовать. Однако общие принципы построения проблемного поля науки не могут не сказаться и на данном, выбранном исследователем его участке: даже если не обращать на них внимания, они тем не менее (или даже тем более) будут определять весьма существенные моменты локального исследования. Отказ от генерализаций как исследовательский принцип вовсе не спасает, таким образом, от зависимости от общих построений, и, если исследователь отказывается выполнять их сам, он тем скорее оказывается в плену чужих, принимаемых на веру без обсуждения. И если обобщения, не опирающиеся на достаточный фундамент частных исследований, грозят оказаться «скороспелыми», то с не меньшей вероятностью локальные исследования, игнорирующие свою зависимость от обобщающих принципов и выводов, могут быть названы «близорукими».

Поэтому, если арабисты (и не только арабисты, но и, скажем шире, востоковеды и культурологи) усмотрят в принципах предлагаемого исследования противоречие как будто общепринятым сегодня установкам его организации, это не должно нас смутить. Я сознательно задаю вопрос относительно общих, наиболее фундаментальных черт культуры теоретической мысли классической арабской цивилизации, не соблазняясь возможностью ограничиться скрупулезным исследованием всех нюансов терминологии одного или двух авторов или дать полную картину употребления одного или двух терминов у всех использовавших их авторов без какой-либо попытки разглядеть стоящие за этими нюансами общие основания, только и делающие возможными такие нюансировки. Результаты и выводы, которых достигнет это исследование, должны послужить лучшей порукой в правильности избранного пути.

К примеру, в том, что касается проблем, которые могут быть квалифицированы и как арабистические (а не просто как общефилософские), к достижениям данного исследования может быть причислено установление того факта, что структура онтологической терминологии в традиции арабской философской мысли отличается от той, что характерна для западной, причем речь идет, естественно, о содержательном, а не чисто номинальном отличии. Суть этого отличия подробно анализируется в тексте книги, и здесь нет нужды забегать вперед. Скажу лишь, что данный пример служит лучшим подтверждением того, что выбор «вот этого участка» исследования всегда оказывается в существенной зависимости от представлений общего характера, причем такая зависимость сказывается прямо и непосредственно на конкретных результатах этого конкретного исследования. Казалось бы, что может быть конкретнее задачи описания терминологии, использовавшейся тем или иным автором, школой или традицией? Для этого требуется именно скрупулезное прочтение текстов и их прямой анализ. Чем же в таком случае объяснить выпадение из результатов таких исследований целого пласта терминологии, причем не второстепенной, а первоочередной — с точки

зрения самой исследуемой традиции, чему подтверждение она представляет в виде хотя бы многочисленных терминологических словарей, созданных в классическую эпоху? Почему конкретные исследования не замечают конкретного факта употребления конкретного термина (поскольку речь идет о названном примере, дело касается термина *субут* «утвержденность» и его производных, хотя в принципе совершенно не ограничивается им) в столь многих и столь важных контекстах, не включая его даже в терминологические указатели к изданиям и переводам классических философских произведений? Речь не может идти о случайности или небрежности исследователей: отмечаемый факт слишком устойчив, а известная скрупулезность западной арабистики не дает оснований заподозрить какую-то систематическую халатность. Объяснение следует искать в априорном для конкретных исследований представлении о том, какой *может* и какой *не может* быть философская терминология. Что такое общее представление, вообще говоря, почерпнуто из родной для исследователя культуры, что оно не может не предпосылаться любому исследованию, не вызывает сомнения. Но что оно намеренно выводится за рамки внимания исследователя под предлогом отказа от «надуманных генерализаций», приводит только к тому, что непродуманные, или, точнее, неперепродуманные обобщения празднуют победу и беспрепятственно определяют направление конкретного исследования.

В этом же следует полагать и основание того факта, что арабистика столь склонна к традиционным рецептам исследования, разыскивая прежде всего пути проникновения философской терминологии и философских учений в исламский мир и *таким* образом обнаруживая в античности истоки классической арабской философии. Никто не станет утверждать, что этот взгляд лишен оснований. Но должно быть не менее очевидным, что заимствование отдельных элементов еще не составляет сути явления, а потому отслеживание истоков классической арабской философской терминологии еще не дает ответа на вопрос о сути классического арабского философствования. И дело не только в том, что лишь часть арабского философского лексикона можно возвести к античным прототипам, тогда как другая, весьма значительная его часть такого возведения не позволяет. Дело еще и в том, что, поскольку философская терминология составляет систему, наличие в ней значительного пласта терминов, не находящих аналога в античности, наряду с имеющими такой аналог, означает одно из двух: либо *никакие* термины не будут удовлетворительно объяснены возведением к античным источникам (поскольку все они увязаны между собой и без учета взаимного влияния обеих частей арабского философского лексикона не будет понята ни одна из них), либо следует объявить *подлинно* философской только ту, что понятна как «параллель» античности, тогда как другая часть должна быть лишена подлинного философского статуса.

Что западная (и не только западная) арабистика давно и твердо идет именно по второму пути, достаточно очевидно любому специалисту и неспециалисту, так что этот факт не требует специального доказательства. Что может потребовать особого разъяснения, так это возможность названного первым подхода к осмыслению классической арабской философии. Подобным разъяснением и является эта работа, если рассматривать ее с точки зрения арабистики, и именно иной направленностью внимания она и отличается от традиционных историко-философских арабистических работ. Нам предстоит увидеть, что суть и содержание классического арабского философского мышления могут быть поняты не благодаря сведению его отдельных составляющих к античным прототипам, но только в ходе анализа взаимной увязки и взаимного отношения тех целостных гнезд (кластеров) терминов, которые составляют подсистемы единой системы философской терминологии и в которые попадают и понятия, имеющие аналог в античной мысли, и те, что такого аналога не имеют. Этот анализ направлен на то, чтобы показать, как в таком взаимном соотношении *возникает* смысл понятий и как он от такого взаимного соотношения зависит. При этом речь будет идти не о содержательной, а о процедурной зависимости; иначе говоря, мы должны будем обнаружить такие закономерности зависимости смысла от соотношения участвующих в его формировании понятий, которые не определены конкретным содержанием соотносимых понятий, но только — типом их соотношения.

Таким образом, вопрос о смысле и смыслоформировании будет определяющим в исследовании культуры классического арабского теоретического мышления, а то, о чем мы будем говорить в связи с понятием «смысл», сводится по своей сути к очень простому тезису: к требованию различать *содержание* и *процедуру*.

Попытавшись соотнести сказанное здесь с тем, что говорилось другими по поводу интересующих нас проблем, мы снова (как и в II.) обнаружим, что выдвинутое требование как будто не ново. Как будто о том же говорит, скажем, Кассирер:

Пока одна культура лишь перенимает от другой то или иное *содержание*, не проявляя ни желаний, ни способности проникнуть в ее настоящий центр, в ее своеобразную *форму*, эта плодотворная взаимосвязь еще не обнаруживается. В лучшем случае мы будем иметь дело с поверхностным заимствованием отдельных *образующих элементов*; но они не могут стать подлинно образовательными силами или мотивами [Кассирер 1998, с. 122].

Но из слов, как будто говорящих то же, что было сказано здесь, все не делается вывод, что следует найти *причину* того, почему одна культура, заимствуя и усваивая элементы другой, не способна проникнуть в ее «настоящий центр», и в чем, собственно, заключается этот центр, чем соткана ее своеобразная форма. Именно в том, что я, в отли-

чие от многих, буду ставить этот вопрос и смогу на него ответить, и заключается отличительная черта этого исследования.

**IV.** Что даст нам движение в намеченном направлении? *Ради чего* стоит прикладывать столь значительные усилия; что откроется нам, когда мы, перестроив привычный взгляд на вещи, взглянем на них как на *осмысленность*?

Есть много способов ответить на этот вопрос. Выберем такой.

Заметим: в области математики мы до сих пор мыслим по Евклиду, а не по Николаю Кузанскому. Я имею в виду, конечно, не математическое мышление в узкоспециальном смысле. Математики как математики мыслят сегодня существенно иначе, нежели древние греки, и существенно иначе, чем мыслили их коллеги средневековья или Нового времени. Не эта, прекрасно известная специалистам по истории науки и описанная ими во многих деталях, трансформация специального мышления занимает меня. Ведь при всех революционных изменениях математического мышления оно осталось верным евклидовским принципам по меньшей мере в одном моменте, наиболее, наверное, глубинном и потому не подверженном колебаниям совершающихся в науке переворотов. В евклидовской геометрии любое понятие, вводимое на том или ином уровне усложнения теории, может быть сведено к начальным неопределимым понятиям. И не только может, но и должно: понятие имеет смысл только в том случае, если может быть строго определено, а строго определено оно может быть только через начальные неопределимые понятия. С этой точки зрения в евклидовской геометрии не возникает никакого нового смысла: аксиоматически построенная теория не вводит ничего такого, что не сводилось бы в конечном счете к аксиоматически постулируемым положениям.

В свою очередь, строгое определение нужно для того, чтобы знать, «как работать» с вводимым понятием, то есть какие теоремы и, в конечном счете, аксиомы применимы к нему. Таким образом, как сам возникающий смысл, так и процедура вывода (или доказательства) его свойств (а что сообщают нам теоремы, как не свойства вновь введенного смысла, как не те смысловые связи, которые он способен приобретать?) не создает для нас нового по своему существу смысла: и то и другое разрешается в начальные элементарные (и неопределимые) смыслы.

Не только собственно геометрия Евклида, но и вся математика, да и вообще любая аксиоматическая система, оказывается в этом смысле «евклидовской». Между тем в именно так выстроенной системе теоретическая мысль традиционно усматривала, и во многом до сих пор продолжает усматривать, идеал знания. Аксиоматическую систему построить, в сущности, легко: достаточно лишь определить совсем небольшой набор начальных понятий и их свойств, чтобы затем почти автоматически построить возможные теоремы. Вся загвоздка в том, что эти началь-

ные неопределимые смыслы схватить настолько трудно, что это оказывается под силу только гению, да и то не всегда, а если это и происходит, то гений, как правило, не в состоянии дать отчет о том, как и почему он выбрал именно эти, а не другие смыслы. Откуда они приходят? Чем являются? Что они такое? Вопросы эти не принято задавать (во всяком случае, всерьез) иначе как риторические. Теория, разделившая «контекст открытия» и «контекст верификации», в наши дни вновь надежно закрыла путь к этому.

Но математика Николая Кузанского не дает так легко поверить в невозможность ответа. Она устроена противоположным образом, нежели евклидовская. Она не имеет начального *готового* набора исходных и неопределимых смыслов и их свойств. Вначале у Николая Кузанского нет точки и линии *вместе* с плоскостью, он не вводит одновременно понятий «пересекаться» и «быть параллельным», чтобы с их помощью затем образовать понятие угла. Он имеет вначале — *только* точку. Для Николая Кузанского его начальная «точка» не является эксплицированным набором или, лучше сказать, полем смыслов, которые изначально заданы и к которым легко свести любой иной смысл (естественно, из числа находящихся в горизонте данной науки, который, в свою очередь, определен этим начальным набором). Помимо понятия «точка», которое является, так сказать, субстанциальным, Николаю Кузанскому необходимо еще одно, операциональное: «разворачивание». «Точка» задается как «свернутость» и одновременно как «способность разворачиваться». Это ее подлинное определение (если можно говорить здесь об определении): «точка» — это способность *порождения* любых иных смыслов (конечно, только тех, что *могут* быть порождены точкой, а значит, находятся в горизонте, заданном понятием «точка»). Поэтому точка — «неиное» этих смыслов, как говорит Николай Кузанский.

«Кузанская» математика стоит на принципиально ином фундаменте, нежели «евклидовская». Здесь возникновение новых смыслов положено в основу; собственно, кузанская математика состоит из процедуры формирования новых смыслов. Очевидно, здесь нет доказательств в том виде, в каком оно имеет место в аксиоматических системах евклидовского типа; его нет потому, что в нем нет нужды, да и нет возможности его осуществить. Доказательство в евклидовской науке показывает нам, как сложная смысловая конструкция сводится к элементам начального неопределяемого набора смыслов. В кузанской науке вывод нового смысла уже достаточен для того, чтобы показать все его свойства: вывод *нового* и совершается как экспликация всего смыслового поля выводимого смысла. Собственно, та функция, которая в евклидовской науке принадлежит доказательству, здесь выполняется в ходе вывода нового смысла.

Кузанская математика дает нам ответ на вопрос о том, возможно ли строгое знание, которое показывало бы, как возникают новые смыслы. Говоря об аксиоматических системах евклидовского типа, строгость

знания обычно связывают с его формальным характером. Считается, что именно формализация позволяет достичь того уровня, на котором несомненность доказательства оказывается абсолютной. Является ли «точка» Николая Кузанского формальной в том же смысле, в каком формальна «точка» Евклида? Кузанская «точка» — это возможность любого ино-содержательного смысла; евклидовская «точка» — это невозможность его. Но «точка» Евклида равно относится к любым реальным точкам, которые мы видим вокруг себя: пятнышкам краски, засохшей на нашем оконном стекле после нерадивых ремонтников, приводивших в порядок фасад здания, к крапинкам на спине божьей коровки, к пикселям, из которых создано изображение на экране нашего компьютера. «Точка» Николая Кузанского, сохраняя это свойство, равно относится также к «линиям», «плоскостям», «углам», «окружностям» и иным понятиям, возможным в евклидовой геометрии. Его точка — это свежая капля на листе промокашки, готовая расплыться во что угодно и даже выскочить за пределы сдерживающего ее листа. «Точка» Николая Кузанского точно так же не скорее плоскость или угол, как «точка» Евклида не скорее пятнышко краски, чем пиксель.

Если пожелать описать ситуацию через понятие абстрагирования, можно сказать, что кузанская наука столь же абстрактна в отношении евклидовской, сколь евклидовская абстрактна в отношении окружающего мира. Обнаружив это, мы найдем объяснение тому факту, что все еще не мыслим по Николаю Кузанскому: достижение абстракции второго порядка — дело будущего. Но уже сейчас стоит обратить внимание на по меньшей мере *возможность* того взгляда, которым хотел разглядеть мир великий Кузанец.

Николай Кузанский никак не развил понятие «разворачивание». «Свернутость-развернутость» предстают у него поэтому как состояния, и он говорит о них так, как если бы говорил о застывших понятиях, хотя совершенно очевидно, что для него важна не фиксация дискретных положений, а процесс их достижения и перехода от них к любым другим. Не в состоянии описать этот процесс, он избирает наилучшее в такой ситуации — хранит молчание. Не пришло ли время попытаться увидеть возможность нарушить его?

В этом направлении и будет двигаться предпринимаемое исследование. Я попробую отвлечься от того, что называю «содержательностью смысла», как от своего рода материального начала, неизменно присутствующего, но не составляющего существа занимающего меня вопроса. Категория «смысл» будет тем, с помощью чего я попытаюсь схватить нечто общее всем содержательностям, но не сводящееся к ним. Не случайно поэтому «смысл» оказывается понятием столь трудно определяемым — просто потому, что мы с его помощью пытаемся заглянуть туда, где *еще нет возможности* для определений, потому что там нет *готовой* содержательности, она там только формируется.

То, что Николай Кузанский назвал «разворачиванием», то, что он отказался как-либо объяснить, схватывается — по меньшей мере в некоторых своих аспектах — в намечаемой здесь теории, которую я предпочитаю называть логикой смысла. Она показывает, как различная содержательность продуцируется в ходе осуществления одной и той же операции, которую я назвал процедурой смыслополагания. Описание процедуры полагания смысла абстрактно по отношению к любой содержательности, поскольку выполняется для любой содержательности в одних и тех же терминах.

Витгенштейн как-то заметил:

Нам хотелось бы понять грамматику как геометрию отрицания. Например, сформулировать правило: «Удвоенное отрицание означает утверждение». Но это правило еще ничего не говорит об отрицании как таковом... Так же и геометрия сообщает о кубах не больше, чем логика об отрицании [Витгенштейн 1974, с. 52].

Он говорит так потому, что столь фундаментальное отношение действительности, как отрицание, выступает для нас как вещь-в-себе, как чистое явление: мы знаем, как оно себя ведет, можем пользоваться им, но не знаем, как оно устроено. Мы не можем «взять в руки» отрицание, не можем постичь, так сказать, субстанцию этого смысла, — естественно, «взять в руки» в абстрактном, а не конкретном смысле, постичь «субстанцию смысла» ментально, а не органами чувств.

Витгенштейн не случайно задает свой вопрос, и многие, очень многие его рассуждения на самом деле строятся вокруг этой темы: как попасть внутрь той «лаборатории», в которой творится смысл, выступающий на поверхности нашего восприятия как такие-то значения, между которыми мы бываем вольны или не вольны выбирать?

Никто не станет утверждать, будто попыток проникнуть в «субстанцию смысла» вовсе не предпринималось. Историк философии, безусловно, вспомнит знаменитый сартровский вопрос: не является ли *Ничто* фундаментальным отношением действительности, для которого отрицание — лишь внешнее выражение [см. Сартр 2000, с. 59 и сл.]? Но вопрос о «субстанции смысла», конечно же, касается не только отрицания — при всей безусловной фундаментальности этого отношения.

Книга и является попыткой «притронуться» к той области, в которой совершается выплавление смысла. Она, таким образом, старается проложить путь к абстракции второго порядка, к тому, чтобы понять, как возможно *сворачивание и разворачивание* смыслов. Что само по себе это является новой постановкой вопроса, мне кажется достаточно разъясненным. Что новый взгляд позволит совершенно иначе увидеть традиционные проблемы — как собственно философские, так и относящиеся к более узким областям историко-философских и сравнительных исследований, — мне представляется не нуждающимся в дополнительных доказательствах.



# Глава I

## Основные понятия, описывающие процедуры формирования смысла

Я думаю, что понятие значения всегда более или менее психологично и что невозможно получить ни чисто логическую теорию значения, ни, следовательно, символизма.

*Б. Рассел. Философия логического атомизма*



## § 1. Существуют ли процедуры смыслополагания?

### 1.1. Предсказание астролога и его толкование: «наше» понимание

#### 1.1.1. Предсказание

В недавно опубликованной книге нашего известного арабиста А. А. Игнатенко «Как жить и властвовать» поведана следующая история:

**Как халиф аль-Мансур нашел свою смерть между огнем и водой.** В знаменитой «Книге песен» Абу-аль-Фараджа аль-Исфахани рассказывается, что аббасидский халиф Абу-Джаафар аль-Мансур погиб именно так, как предсказал его придворный астролог. Абу-Сахль аль-Фадль Ибн-Навбахт, совершив однажды полагающиеся для гороскопа действия, огорчил халифа безмерно. Приговор звезд гласил, что аль-Мансур оставит этот дольний мир в возрасте сорока лет и случится это между огнем и водой. Можно представить, как опасался правитель проходить между рекой и разожженным на берегу костром, в других подобных местах. Смерть же от руки убийц настигла его в бане («между огнем и водой»). И был он тогда сорока лет от роду... [Игнатенко, с. 73].

Рассмотрим эту историю более подробно. Несомненно, она имеет целью поразить читателя. Поразить не только и даже не столько тем, что предсказание астролога сбылось, сколько тем, что сбылось оно столь *неожиданным* — для самого главного персонажа истории и для нас, читателей — образом. Астролог, обладатель особого, эзотерического знания, совершив понятные ему одному манипуляции, и предсказание свое оформил одному ему понятным образом. Точнее, он выразился совершенно ясно и однозначно относительно самого события и его срока, но зашифровал место его наступления. Предсказание, точно определяющее, что и когда должно произойти, но оставляющее нас в неведении относительно того, где это случится, приобретает характер загадочности, которая сродни профессии астролога. Нет сомнения в том, что

астролог знал, что произойдет, знал совершенно точно, но не хотел (или не мог) столь же точно определить место этого события. Зная развязку и, следовательно, разрешение загадки, загаданной астрологом халифу, мы видим, что предсказание носило характер *намек*. Ошибка прямолинейного халифа состояла, совершенно очевидно, в том, что этот намек он попытался истолковать буквально и избегал совсем не тех мест, которых следовало опасаться. Приняв все меры предосторожности относительно всего, что расположено «между огнем и водой», он не разглядел, что «между огнем и водой» было метафорой. Загадочный намек, расплывчатый символ, который может быть истолкован и так и этак, который не обманывает нас, но и не говорит прямо, — вот что такое это «между огнем и водой» средневекового придворного астролога. Поняв это, мы в качестве следующего шага поймем и неизбежность облечения предсказания именно в такую, расплывчато-труднорасшифровываемую форму. Ведь предсказание, содержащее вердикт, которого можно избежать, тем самым оказывается ложным; единственный, наверное, способ избежать парадокса и сохранить правдивость предсказания, приоткрывающего будущее и, следовательно, возможность изменить его, — предсказать так, чтобы неложное вместе с тем не могло быть понято однозначно, став основанием для действия, которое свело бы само предсказание на нет в части его содержания.

Так или примерно так должен, вероятно, воспринять рассказанную историю читатель. *Туманность* предсказания и неожиданность его *подлинного смысла* — вот главное впечатление, которое стремится передать нам текст истории. Само его строение подчинено этой задаче. Рассмотрим поближе структуру текста. Халиф аль-Мансур погиб именно так, как предсказал его астролог. Этот зачин автора настраивает на соответствующее восприятие предсказания астролога: мы будем вместе с халифом пытаться понять его, понять, что же все-таки в нем сказано, поскольку знаем, что оно сбылось. Но что же именно мы, вместе с халифом, реконструируем как смысл слов «между огнем и водой», — именно этих слов, поскольку остальные ясны? Пытаясь ответить на этот вопрос, мы выясняем вещь, которая окажется весьма важной для наших дальнейших рассуждений. Фраза «...можно представить, как опасался правитель проходить между рекой и разожженным на берегу костром, в других подобных местах» оказывается авторской вставкой, вписанной в пересказ текста «Книги песен». Именно эта вставка и усиливает то впечатление неожиданности, которое производит на нас развязка истории, создавая столь выигрышный контрастный фон и как бы говоря: вот что думал халиф — и вот что на самом деле имел в виду астролог! И в самом деле, то, что читатель открывает как действительный смысл предсказания, настолько *неожиданно*, что автор даже повторяет в скобках соответствующие слова астролога, дабы от нашего внимания не ускользнуло, что «баня» — это именно то, что астролог имел в виду, гово-

ря «между огнем и водой». Без этой вставки текст в значительной мере потерял бы свою драматичность, в чем нетрудно убедиться, прочитав его без нее. Но вместе с тем эта авторская вставка ни в коей мере не является намеренным искажением. Более того, рискну утверждать, что она никак не нарушает тех интенций понимания, которые характерны для читателя — носителя нашей культуры. Текст предсказания астролога, иными словами, и в самом деле был бы понят если не всеми, то большинством наших читателей именно так, как то подсказано авторской вставкой, которая в этом смысле лишь привлекает внимание читателя к тому смысловому построению, которое он и сам бы осуществил, но ни в коей мере не фальсифицирует его.

Единственное, что остается пока для нас под вопросом, — это отношение этого смыслопостроения к самому халифу. Мы можем согласиться с тем, что в качестве толкования предсказания астролога «между огнем и водой» мы бы также предложили «между рекой и кострами на берегу» или что-то в этом духе. Но действительно ли так поступил и халиф?

Действительно ли для самого халифа предсказание астролога было туманным в той же мере и в том же плане, как и для нас? Действительно ли он именно *так* пытался истолковать его?

### 1.1.2. Первое сомнение в оправданности «нашего» понимания

Этот вопрос предполагает и более общую формулировку проблемы: оправданно ли предположение о том, что в другой культуре понимание выстраивается так же, как выстраивалось бы в нашей<sup>1</sup>? Речь идет не о том, какими именно смыслами наполнялись бы в другой культуре «те же» слова, например, «огонь» или «вода» и насколько различались бы, помимо прямого «содержания» этих слов, и все многообразные их коннотации. Речь о том, одинаково ли прокладывается путь от слова к его смыслу. Я не говорю пока о том, что такое «слово» и что такое его «смысл»; ограничиваясь самыми туманными, общими, интуитивно ощущаемыми представлениями об этих понятиях, я интересуюсь сейчас только способом построения связи между ними. Такая позиция, предполагающая не-прояснение этих важнейших (для нас здесь и в дальнейшем) понятий, вынужденна, как дальше станет ясно, на данном этапе; по мере развития исследования эти понятия будут проясняться, более того, в каком-то смысле все исследование предпринято именно для их прояснения.

---

<sup>1</sup> Я говорю о «нашей» культуре, не подразумевая при этом ни ее отличия от западной, ни ее включенности в последнюю, поскольку здесь не место для обсуждения вопроса, является ли русская культура в каком-то смысле частью западной, и если да, то в каком именно. Такая размытость позиции, сама по себе не желательная, не вредит целям этого исследования.

Итак, одинакова ли *стратегия перехода* от слова к его смыслу в разных культурах, — вот о чем я спрашиваю. Вопрос ставится в общем плане независимо от конкретных слов и их конкретных смыслов и касается только процедуры их связывания как таковой. Можем ли мы считать эту процедуру, во-первых, вполне очевидной и тривиальной, а во-вторых, принципиально тождественной для разных культур?

### 1.1.3. Понимание как процедура

Попытаюсь объяснить более подробно, что имеется в виду.

Рис. 1



Заданный вопрос относится к тому (к чему «тому»? — можно сказать: «к тому процессу», или: «к той процедуре»), что на Рис. 1 обозначено как стрелка, связывающая слова («между огнем и водой») с их смыслом («берег между кострами и рекой»). В данном случае не важно, будем ли мы вслед, например, за Фреге различать «значение» и «смысл» и тогда скажем, что «берег между кострами и рекой» является смыслом выражения «между огнем и водой» и в то же время тем значением, которое едино для этого выражения и множества других, которые будут иметь иные смысловые наполнения («полоска песка, которая справа омывается водой и слева от которой горят костры»), «территория, грани-

чашая с рекой и кострами», т.д.), или же не станем обращать внимание на возможности таких различий, а останемся на позициях смутной интуитивной понятности разведения «слова» и «смысла», для которой «значение» и «смысл» во фрегевском или любом ином словоупотреблении еще не различены. Это не важно потому, что не затрагивает существа того вопроса, который мы собираемся обсуждать. Вопрос же этот состоит в том, оправдано ли понимание стратегии *такого* прочерчивания стрелки от слова к его смыслу как безусловно *очевидной* и *единственно возможной*. Действительно ли самоочевидна такая *процедура* связывания слова и его смысла, при которой слово отправляет нас к *обладающему бытием* объекту? Мы не рассматриваем сейчас характер бытия, которым этот объект референции<sup>2</sup>, служащий смыслом слова, обладает, для нас не важно, в самом ли деле существует этот «берег между кострами и рекой» или он останется лишь плодом неудачной экзегетической деятельности халифа, пытающегося проникнуть в свое будущее. Для нас важен только тот факт, что «берег» как объект *может* существовать и что, следовательно, слова «между огнем и водой» отправляют нас к некоей вещи, такой, которая не является ни «огнем», ни «водой», но *тем*, что разделяет их и что в то же время ограничено ими; *тем*, что *есть* как таковое (не важно, каков характер этого «есть»). Именно об этом наш вопрос: оправдано ли понимание процедуры отнесения слова к обладающему бытием объекту как единственно возможной, безусловно-очевидной процедуры его осмысления?

Термин «процедура» употреблен не случайно. Речь идет о таких действиях над интересующим нас выражением (слова «между огнем и водой»), которые не зависят от содержательной нагруженности слов. Это нетрудно заметить, обратив внимание на надписи на темном фоне Рис. 1. Этот рисунок представляет собой иллюстрацию одной из возможных трактовок выражения «между огнем и водой», той трактовки, которая предложена автором как один из вариантов истолкования предсказания астролога, что приходили на ум халифу. Что это один из вариантов, следует и из слов автора «...и тому подобных местах», и из само-

---

<sup>2</sup> Здесь и ниже в этой работе я буду употреблять слово «референция» в смысле «отсылка к внешнему объекту», который понимается, а точнее, принимается, как правило, в качестве существующего. Такое значение слова «референция» может не совпадать с некоторыми нюансами употребления этого термина в отдельных теориях, что неизбежно ввиду его многозначности. Это значение принято мной как выражающее устойчивое представление лингвистики о мире объектов, предзаданных в своем существовании языку и служащих если не исключительным, то, во всяком случае, необходимым полем значений его единиц. При этом мы не будем вдаваться в обсуждение пограничных случаев, когда объект референции обладает мнимым существованием, как, например, в высказывании «дракон умеет летать»: для нас важно разобрать теоретически более простые случаи, когда объект либо безусловно обладает существованием, либо все говорящие и слушающие безусловно считают его таковым.

го смысла рассматриваемой ситуации: никто не станет ведь утверждать, что «разожженные костры» являются единственно возможным толкованием слова «огонь» или то «река» — единственный вариант толкования слова «вода». Таких вариантов, в самом деле, может быть очень много; каков, однако, инвариант всех этих толкований? Что остается неизменным в «и тому подобных местах», чем все эти места подобны, несмотря на все свое различие? Они подобны тем, что любое из них — это «то, что между огнем и водой». Как бы ни были осмыслены «огонь» или «вода», неизменным остается указание на смысл всего выражения как на «то, что» располагается между этими «огнем» и «водой» (кострами и рекой, т.д.). Указание на «то, что» является именно процедурным: оно не зависит от конкретных смысловых истолкований содержательных элементов выражения «между огнем и водой».

На Рис. 1 процесс осмысления выражения «между огнем и водой» отражен следующим образом: надписи на темном фоне соответствуют словам осмысляемого выражения, а слова-подписи иллюстрации (они заключены в рамки) являются их смыслом (напомню, что мы по-прежнему не различаем «смысл» и «значение»). Конфигурация иллюстрации в целом отражает истолкование *целостного смысла* выражения «между огнем и водой», а тот факт, что стрелка обозначения проведена от осмысляемых слов к «берегу между костром и рекой», указывает, что значением выражения в целом в данном его вариативном истолковании является именно этот «берег между костром и рекой» как *вариант* истолкования *инвариантного* «то, что между огнем и водой».

Отразим этот процесс осмысления в виде небольшой схемы.

#### Схема 1

огонь	⇒		костры
вода	⇒		река
между	⇒	то, что есть между	⇒ берег

#### 1.1.3.1. В чем состоит процедура смыслополагания

Нам теперь нетрудно заметить, что именно произошло на пути от слова к его смыслу. То, что представляется простым «проведением стрелки» от обозначающего к обозначаемому, простым установлением связи между двумя «наличными» элементами, на самом деле включает в себя весьма существенную операцию. Она состоит в приписывании бытия тому, что мы ищем как смысл слова (слова «между») и всего выражения (выражения «между огнем и водой»). Переход от словесного выражения к его смыслу оказывается не просто «переходом к» тому, что предполагается в качестве смысла данного выражения, — как бы уже *наличным* до всякого нашего нахождения его и лишь *обнаруживаемом*

нами. И дело не в той невозможности однозначной фиксации смысла слова или выражения, о которой столько говорили и говорят. Совсем не об этом здесь речь: сколь бы ни были «неоднозначны» те смыслы, к которым нас отправляют слова, сколь бы ни были многочисленны толпящиеся в правой колонке значения, выстраивающиеся в очередь истолкования слова левой колонки (так что вместо «костры» мы можем получить и «факелы», и «жар очага», и «пламя газовой горелки», и так далее), от этого не меняется то, на что я хочу обратить внимание. Его следует обратить на *среднюю* колонку: то, что считают «просто стрелкой», связывающей понимаемое слово (левая колонка) с его значением (правая колонка — не важно, считается ли это значение однозначно фиксированным или плывет в бесконечной игре изменяющих смысл подвижек), оказывается процедурой, имеющей собственное внутреннее строение.

Таким образом, мы можем зафиксировать наличие *процедуры*, участвующей в выстраивании смысла выражения. Смысл не предшествует связывающей его со словом «стрелке обозначения» — смысл выстраивается вместе с прочерчиванием этой стрелки. Путь от слова к тому, что станет его смыслом, — это *творческий* путь, по мере прохождения которого смысл только и создается.

### 1.1.3.2. Процедура и содержательность смысла

Далее, эта процедура не только и не просто наличествует — она *необходима* для выстраивания смысла. То, к чему мы придем, отправляясь от слов (выражение «между огнем и водой»), определено не самими этими словами. Слов как таковых (со всеми их «словарными значениями» и «языковыми коннотациями») недостаточно для того, чтобы предопределить, каким будет их смысл. Чтобы понять, к какому смыслу мы придем, мы должны знать процедуру, с помощью которой осуществляется переход от слова к смыслу.

Между тем эта процедура самостоятельна по отношению к смыслам слов. Это — процедура, которая *полагает*, каким будет этот смысл. Поэтому мы будем называть такую процедуру *процедурой смыслополагания*. Смысл слов встраивается в ту логическую конфигурацию, которая определена процедурой смыслополагания. Эта логическая конфигурация всегда предшествует содержательной выстроенности смысла. Создание логико-смысловой конфигурации в результате процедуры смыслополагания может быть названа *логикой смысла* — конечно, совсем не в том смысле, в каком употреблял это выражение Ж. Делёз. Я вовсе не веду речь о смутных расплывчатостях едва улавливаемых и тут же ускользающих интуиций, принципиально противящихся строгой рационализации. Логика смысла, реализуемая в процедурах смыслополагания, должна обладать весьма ясными контурами. Степень их прояснения и служит мерой успеха в исследовании этой логики.

Вернувшись к Рис. 1, мы можем отчетливее рассмотреть факт наличия процедуры смыслополагания. Надписи на темном фоне не являются «значениями» слов, составляющих заключенное в прямоугольник выражение («между огнем и водой»). Они просто повторяют эти слова, *располагая* их так, как они конфигурируются в этом выражении. Словесная фраза «между огнем и водой» ничего не говорит о такой конфигурации, и я прибегаю к рисунку вовсе не из желания поупражняться в проведении линий и вычерчивании фигур, а для того, чтобы получить возможность отобразить этот факт *конфигурирования*. Он скрыт в словесной фразе — и выявлен в предлагаемом изображении. Сам факт такого конфигурирования отражает неизбежность осуществления процедур смыслополагания. Конкретный вид конфигурации отражает конкретный тип той процедуры смыслополагания, которая осуществлена в данном случае.

### 1.1.3.3. Переход процедурного аспекта в содержательный

Мы приблизимся к пониманию обсуждаемого конкретного типа процедуры смыслополагания, обратив внимание на центральный элемент конфигурации. Таковым служит надпись «то-что-между» на темном фоне на Рис. 1 («то-что-между [огнем и водой]»: я привожу вставку «[огнем и водой]» для ясности, она необязательна). Вот что является для нас сейчас основным и вот на что следует обратить внимание: слова «то, что» на рисунке *добавлены* по сравнению с тем, как сформулировано словесное выражение.

Это «то, что» не является «словарным значением» слова «между». Тому есть два объяснения. Во-первых, мы ощущаем необходимость в этом добавлении на этапе *до* определения значений слов, входящих в выражение «между огнем и водой». Ведь мы пока что лишь конфигурируем слова этого выражения так, чтобы, как подсказывает нам наше ощущение, их пространственное расположение отражало логику смысловых соотношений между ними<sup>3</sup>. Мы конфигурируем слова, *не* переходя к их значениям — и в ходе самого этого конфигурирования вдруг чувствуем необходимость в таком добавлении. Собственно, необходимость эта столь настоятельна, что мы можем сказать, что само конфигурирование без этого добавления просто не могло бы состояться — во всяком случае, не могло бы состояться в том виде, в каком оно представлено на Рис. 1.

---

<sup>3</sup> Тот факт, что возможно пространственное отражение логико-смысловых отношений, на мой взгляд, совсем не тривиален, но я пока ограничиваюсь указанием на его значимость. Подробное обсуждение вопроса см. в Главе III.

Во-вторых, действие этого добавления выходит далеко за пределы самого по себе слова «между» и того, что могло бы мыслиться как его «значение»<sup>4</sup>. Это добавление:

- а) фиксирует *существование объекта*, который располагается «между огнем и водой»,

и в силу этого, одновременно и вместе с этим

- б) фиксирует *раздельное и действительное существование «огня» и «воды», «между»* которыми и располагается предполагаемый (см. пункт а) объект.

Роль, которую играет это добавление, распространяется, таким образом, на все выражение в целом. Это добавление фиксирует действительное существование объектов, которые мы обнаружим как значения слов «огонь» и «вода», а также действительное существование некоего третьего объекта, ограниченного ими, разделяющего их и отличного от них, который будет обнаружен как значение слов «то, что между». Стрелка обозначения, которая проведена на Рис. 1 от слов к обозначаемому ими объекту, на самом деле проходит *через* ту ступень, на которой осуществляется это добавление. Слова достигают своих смыслов не прямо, а опосредованно, — вот что я хочу сказать; на то, каково это опосредование, и даже на само его наличие, до сих пор вовсе не обращали внимания.

На Рис. 1 обозначение отражено так, как оно мыслится в семантических теориях. Здесь не принят во внимание тот факт, что путь от слова к его смыслу проходит через ту ступень обсуждаемого нами добавления, которая была названа ступенью процедуры смыслополагания. Добавление «то, что» к «между» обозначено на Рис. 1 знаком вопроса — для него в традиции семантических теорий не находится термина. Точно так же под вопросом на Рис. 1 остается и отношение стрелки обозначения к этому добавлению: процедура смыслополагания игнорируется традиционными семантическими теориями<sup>5</sup>.

Исправляя Рис. 1 в соответствии с достигнутыми результатами, получим Рис. 2 (см. с. 70).

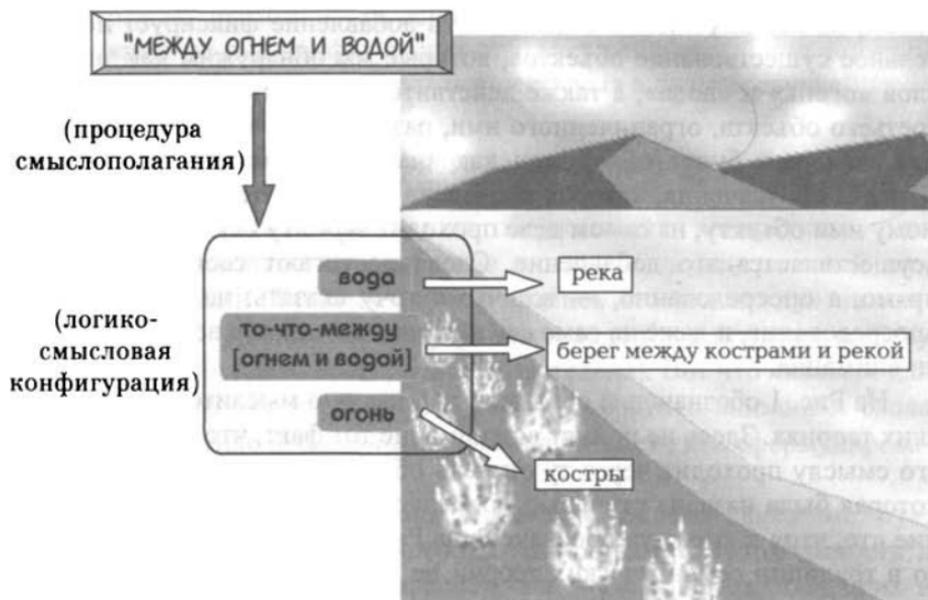
Теперь хорошо заметно то, что оставалось замаскированным на Рис. 1: значение «берег» возможно благодаря «то, что», а вовсе не благодаря «между» самому по себе. Ответ, к которому так настойчиво стре-

<sup>4</sup> Это нетрудно проверить, сравнив указываемые различными словарями значения слова «между» и то, что будет найдено нами как следствие обсуждаемого добавления.

<sup>5</sup> Иными словами, если бы иллюстрация, подобная Рис. 1, выполнялась средствами традиционной семантики, стрелка обозначения была бы проведена либо только к внешнему, «обозначаемому», объекту, либо одновременно к нему и к чему-то, что выполняло бы роль его ментальной копии. В любом случае конфигурирование как *процесс формирования* значения не был бы отображен. Различие между Рис. 1 и Рис. 2 и состоит в том, что вторая иллюстрация отображает его.

мился халиф, разгадка, от которой зависела его жизнь, заключалась во-все не в словах астролога как таковых, вовсе не в чистой словесной форме сказанного им. Ответ, к которому, по мысли автора, приходил халиф (равно как и все возможные варианты его), был определен не тем, что сказал астролог в *самых словах* (номинально, как бы эти слова ни истолковывались, в прямых ли, в переносных ли значениях), а той процедурой смыслополагания, которую — предположительно — применял халиф, толкуя эти слова.

Рис. 2



Напомню, что мы по-прежнему рассматриваем ситуацию так, как если бы процедура понимания предсказания астролога, которой следовал халиф, действительно была той, что применили и мы в нашем прогнозе относительно возможных значений для «между огнем и водой». С этой точки зрения халиф именно истолковывал предсказание астролога. Как будет показано ниже, на самом деле эти слова могут быть поняты без всякого толкования, в *прямом* значении, благодаря применению иной процедуры смыслополагания. Но для меня важно зафиксировать, что, даже если мы принимаем гипотезу о сознательном искажении астрологом своего предсказания с целью затруднить его прямое понимание, даже если мы станем искать подлинный смысл заведомо и сознательно замутненного выражения, нам не избежать применения ровно той же процедуры смыслополагания, что будет осуществляться и при понимании выражения в его прямом значении. Это означает, что логика смысла ведет речь о том, что располагается *глубже* той области игры

значений или их строгого и «правильного» поведения, которая попадает в поле зрения аналитической философии или деконструкции. Это — инвариант всех тех вариантов, что исследуются, как правило, этими направлениями, это то, что служит основанием для такой вариативности. Поэтому процесс толкования предсказания, занявший столь важное место в мыслях халифа, не отличается — в интересующем нас аспекте — от процесса обычного понимания, разве что та область значений, из которых мог выбирать халиф, шире той, что предлагалась бы стандартными словарями и фигурировала бы в качестве «семантического поля» понимаемых в обычной ситуации слов. Халиф, пытаясь проникнуть в будущее и не упустить никакой из возможных вариантов толкования, мог додумываться до таких значений «огня» и «воды», до которых обычный человек в обычной ситуации вряд ли бы добрался, а значит, и располагаемый «между» ними искомым объект мог выбираться халифом из более широкой области значений, нежели та, которой будет оперировать человек в стандартной ситуации понимания. Но этим, пожалуй, и исчерпывается различие двух ситуаций: оно не касается той необходимости осуществления процедуры смыслополагания, о которой я говорю и которая равно неизбежна в каждом из этих случаев.

Итак, что же именно толковал халиф? Конечно, он истолковывал *сами* слова, подбирая возможные их значения. Но он делал это только после того, как определил *процедуру* их *логико-смыслового* конфигурирования. Находимые им значения вписывались в эту, определенную процедурой смыслополагания, конфигурацию; более того, находимый им смысл мог быть только таким, какой вписался бы в эту конфигурацию. Логико-смысловая конфигурация задавала предельные условия находимых толкований слов, очертив допустимые границы просматриваемых семантических полей.

#### 1.1.4. Возможна ли альтернативная процедура понимания?

Экзегетическая деятельность халифа оказалась неудачной. Он так и не пришел к подлинному ответу на загаданную астрологом загадку. Ответ же этот был, как нам уже известно, — «баня». В чем же состояла ошибка халифа?

Начав рассуждать об этом, мы прежде всего столкнемся с удивительным, по сути дела, фактом. Подлинный ответ не был ни символическим, ни специально-зашифрованным, ни каким-либо эзотерическим значением слов «между огнем и водой». Совсем не в замысловатости толкования значений слов *как таковых* тут было дело, и сколько бы мы, вслед за несчастным халифом, ни ломали голову, разгадывая смысл предсказания астролога в соответствии с предложенной автором стратегией понимания («...и тому подобных местах»), мы бы не пришли к требуемому ответу. В том-то и дело, что никакой *толковательной* хитро-

сти тут не требовалось<sup>6</sup>, и вовсе не надо было быть знатоком значений слов «огонь» и «вода», чтобы правильно определить искомое место «между» ними. Предложенная, а точнее, предположенная автором стратегия понимания, которой следовал халиф, вообще не способна привести к подлинному ответу *ни при каких условиях*. Потому что ответ этот невозможен при постулировании *действительного существования*<sup>7</sup> «огня» и «воды» и искомого объекта «между» ними как отличного от них, разделяющего их и ограниченного ими. Ответ этот, иначе говоря, невозможен при условии осуществления той процедуры смыслополагания, которая, согласно автору, была применена халифом.

Прежде чем продолжить, вернемся к Схеме 1. Мы смогли обнаружить добавление «то, что», подсказавшее нам существование процедуры смыслополагания, для слова «между». Обнаружив его, мы увидели, что переход от слова к его смыслу совершается в два этапа, а не в один, как это традиционно полагается в семантических теориях. Мы можем теперь сказать, что первый этап, названный этапом логико-смыслового конфигурирования, или этапом осуществления процедуры смыслополагания, касается не только слова «между». Он вполне универсален и распространяет свое действие на все слова выражения. Конфигурация, которая выстраивается на этом этапе, целостна в том смысле, что утверждение действительного существования объекта «то, что между» невозможно без утверждения действительного существования объектов, к которым отправляют слова «огонь» и «вода». Добавляя «то, что» к «между», мы тем самым применяем процедуру смыслополагания не к одному этому слову, но ко всем словам выражения.

---

<sup>6</sup> Иначе говоря, текст, с которым мы имели дело, не был загадкой, во всяком случае, не был загадкой в том отношении, в каком нам это изначально представлялось. Выражение «между огнем и водой» не предполагает *ту* двусмысленность, которая нам увиделась в нем. О том, как мы привыкли видеть двусмысленность предсказания, неплохое представление дают такие слова:

Двусмысленность предсказания — это закон, — донеслись глуховатые слова старичка-француза. — Примеров тому множество: так, царь Филипп, отец Александра Великого, получил оракул, согласно которому должен был принять смерть от квадриги. С той минуты во всей Македонии не сыскали бы упряжки из четырех лошадей. Умер Филипп, как известно, от руки убийцы, и некоторые из тех, кто помнили смысл оракула, готовы уже были посмеяться над ним, если бы на рукояти кинжала, послужившего роковым оружием, не разглядели изображения четверни [Уткин].

Я вернусь к этой теме ниже, в Главе I, § 2.1.4. *Словарный аргумент.*

<sup>7</sup> Необходимо еще раз подчеркнуть то, о чем уже шла речь выше: я говорю о «действительном существовании» не в смысле реального, материального существования, противопоставляемого идеальному. Речь о том, что в процедуре осмысления предполагается действительность объектов, называемых нами «огонь» и «вода», не важно, будет ли она действительностью вечною или только мыслимого существования.

Поэтому мы можем исправить Схему 1 следующим образом:

### Схема 2

огонь	⇒	то, что существует как огонь	⇒	костры
вода	⇒	то, что существует как вода	⇒	река
между	⇒	то, что существует между	⇒	берег

Отметим тот факт, что мы смогли заметить наличие процедуры, отраженной в средней колонке, для слов «огонь» и «вода» лишь после того, как нашли ее для слова «между». Если процедура смыслополагания и распространяется на все слова, то вместе с тем существует, вероятно, класс слов, которые выявляют ее, точнее, делают ее заметной скорее, нежели прочие. К такому классу слов и принадлежит «между». Отметим этот его особый статус, объяснение которому нам предстоит искать в дальнейшем. Отметим также и то, что наше внимание к этой особой роли слова «между» привлек контраст между тем, в каком направлении — предположительно — строил свою экзегетическую деятельность халиф, и тем, где лежал подлинный ответ: этот контраст заставил нас внимательнее рассмотреть процесс перехода от слов к их смыслу и благодаря этому заметить наличие процедуры смыслополагания. Сравнительные исследования в области истории философии играют, с моей точки зрения, именно такую роль: они позволяют на контрасте увидеть то, что не видно на ровном фоне однообразия. Если традиционные семантические теории не замечают того, что вынесено мной в среднюю колонку Схемы 2, то это вовсе не случайно. Универсальность процедуры смыслополагания в пределах одной культуры предполагает возможность ее игнорирования: переход от слова к его смыслу может быть описан так, как если бы такой процедуры не существовало. Ее действие можно сравнить с действием «универсальных сил» в физике: постулирование наличия или отсутствия таких сил не меняет результатов описания физической реальности. Если бы процедура смыслополагания была действительно *универсальной*, она имела бы все шансы оставаться столь же незамеченной, как «универсальные силы» физики. Теории, в том или ином виде утверждающие общечеловеческое единство разума, предполагают, в качестве неявной посылки, и абсолютную универсальность процедур смыслополагания, поскольку такие теории невозможны при предположении об ограниченности этих процедур в каком бы то ни было смысле. Именно эта универсальность и является сейчас предметом вопроса. Действительно ли это общечеловеческая универсальность или ее рамки ограничены? И не совпадают ли пределы того, что принято называть «культурным своеобразием», «особым лицом культуры», «спецификой цивилизации», с пределами, в которых процедура смыслополагания заявляет о своей универсальности? Ведь как бы мы ни пытались определить понятия «культура» или «цивилизация» (а я вовсе не собираюсь здесь примыкать к богатой традиции полемики вокруг этих определе-

ний), в конечном счете не худшим окажется то их понимание, которое будет отправляться от видения своеобразия выстраивания культурой своих смыслов.

Итак, процедура смыслополагания предопределяет, каким будет смысл понимаемого выражения (выражения, которое является объектом понимания или, что в данном случае для нас то же самое, объектом толкования). Предопределяет не его конкретный вид — в правой колонке могут стоять в конечном счете почти любые смыслы (это то же самое, как если бы мы сказали: слово может быть употреблено и в прямом, и в неявном значении). Но эти смыслы в любом случае (независимо от неявности значения или, напротив, его очевидно-словарного характера) будут сконфигурированы определенным образом. Этот факт конфигурирования и определяется процедурой смыслополагания. Он же может быть выражен (отражен, понят нами, истолкован) как принятие определенных предпосылок, отражающих представление об условиях осмысленности, об условиях наличия смысла. Самим этим их статусом определен тот факт, что это представление не становится в нормальных условиях осознанным — просто потому, что оно само составляет условие формирования смысла. Название «представление» поэтому весьма условно: мы ведь только *пытаемся* выявить его и тем самым сделать представлением. Будут ли условия формирования смысла представлены нам, явят ли они себя, — это зависит от успеха той стратегии их выявления, которой мы следуем здесь и которую я называю «контрастным пониманием».

Вернемся к предсказанию астролога. Пора наконец разгадать его, тем более, что мы уже поняли, что подлинная загадка лежит совсем не там, где — как пытался подсказать нам автор — ее разыскивал халиф. Во всяком случае, совсем не там лежит то, что восприняли как загадку *мы*, — ведь еще не доказано, что и халиф видел ее именно в этом, более того, чем дальше мы продвигаемся в нашем рассуждении, тем менее очевидным это становится. Ведь все более выясняется, что дело здесь вовсе не в искусстве толкования, а в применении правильной процедуры смыслополагания, осуществление которой предшествует иносказательному (или прямому) пониманию и которая имеет место независимо от того, как именно осуществляется толкование, к каким именно переносным смыслам оно приводит (и приводит ли вообще, или выражение понимается в его прямом значении). Уже было сказано, что описывавшаяся до сих пор и отраженная на Рис. 2 процедура смыслополагания не могла привести к разгадке. Попытаемся найти ту, что дает искомый результат. Для этого вновь прибегнем к иллюстрации — наиболее эффективному способу сделать наглядным то, что прячется в словах.

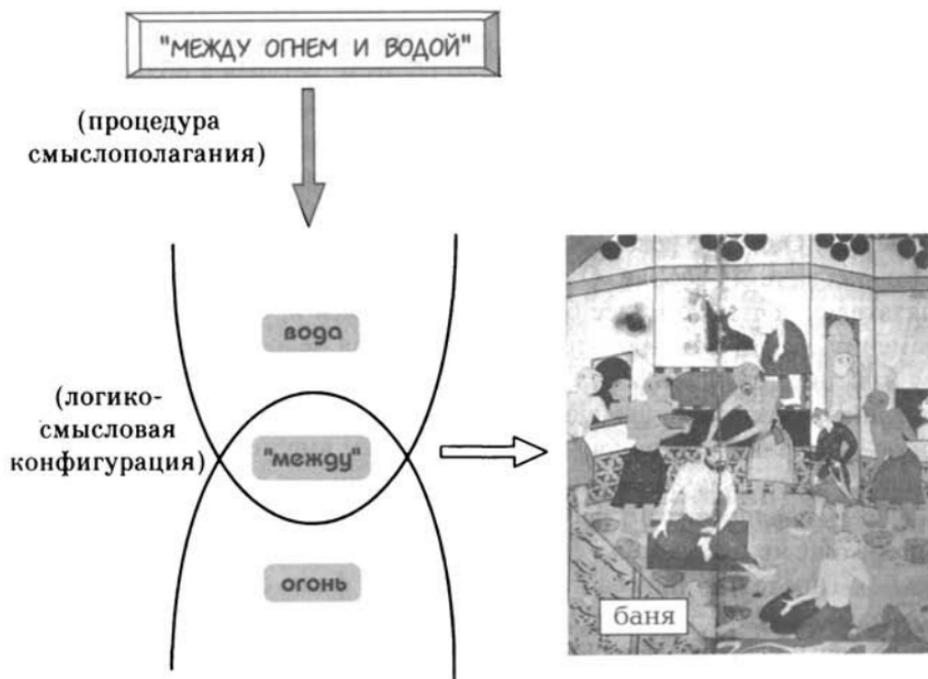
## 1.2. Предсказание астролога и его толкование: альтернативное понимание

### 1.2.1. Описание логико-смысловой конфигурации

#### 1.2.1.1. Иллюстрация

Подлинный ответ, который подразумевался словами астролога, может быть отражен следующей иллюстрацией:

Рис. 3



Что же сказал астролог, произнеся свои слова «между огнем и водой»? Рис. 3 подсказывает нам следующее понимание процедуры, согласно которой возможен переход от его слов к их смыслу. Оказывается, астролог сказал: «то, где огонь и вода слиты, но что не является ни огнем, ни водой как таковыми, ни соединением их как таковых, но что вместе с тем невозможно без слитости огня и воды».

Попытаемся понять суть логико-смысловой конфигурации, которая выстраивается в ходе осуществления отраженной на Рис. 3 процедуры смыслополагания.

Для этого обратим внимание на ту роль, которую играет «между» в этой процедуре. Область, полагаемая как «между», образована совпадением областей «огня» и «воды». Вопрос в том, какого типа это «совпадение» и что мы, собственно, имеем в виду, говоря о совпадении?

Предлагаемая трактовка этого понятия будет на данном шаге только гипотезой. Я не стремлюсь пока *доказать*, что совпадение, о котором идет речь, именно таково, как я его представляю. К этому мы подойдем лишь в конце этого исследования. Пока же можно лишь сказать, что предложенная гипотеза хорошо объясняет те факты, которые подлежат объяснению. Далее, я смогу показать, что именно эта гипотеза позволяет построить целостную, то есть единую и универсальную, стратегию понимания того, как именно выстраиваются смыслы в средневековой арабской интеллектуальной культуре.

Чтобы сформулировать и объяснить свою гипотезу, мне придется прибегнуть к словам, которые не сразу явят свой подлинный смысл читателю. Я бы хотел предупредить его об этом: вступая в область непривычного (а нет ничего более непривычного, нежели необычные для нас процедуры смыслополагания, поскольку они ответственны за принципиально-непривычное для нас формирование смысла), приходится ожидать непривычных слов, которые вовсе не выглядят как «настоящие» термины. Они еще невески, они еще не впитали в себя всю значимость стоящих за ними теорий. Они еще ничего, или почти ничего, не говорят читателю. И тем не менее без них не обойтись и, более того, их нечем заменить. Их кажущаяся «терминологическая недостаточность» является в данном случае как раз достоинством: мы сможем освободиться от давящего диктата привычных коннотаций, чтобы тем легче рассмотреть — и принять — непривычное. Мы будем вместе наполнять эти слова все большим смыслом, пока они не обнаружат вполне свое подлинное терминологическое достоинство. Ведь они отнюдь не придуманы мной, они не изобретены специально по случаю изложения понравившихся гипотез — они составляют золотой фонд собственных средств выражения теоретических положений, характерных для средневековой (и не только средневековой) арабской мысли. Замечу попутно, что такое замечание другой культурой терминологического статуса понятий, безусловно являющихся таковыми для данной, составляет, коль скоро речь идет об исследовании арабской мысли, чрезвычайно распространенное явление. И кроме того, явление всегда симптоматичное, поскольку оно указывает на по меньшей мере возможность непонимания типа того, с которым мы имеем дело в данном случае.

### 1.2.1.2. Первые два члена логико-смысловой конфигурации

Понятиями, которые необходимо ввести, являются понятия «явленное» и «скрытое». Гипотеза относительно сути отраженной на Рис. 3 процедуры смыслополагания состоит в том, что возникающее в резуль-

тате ее осуществления «совпадение» следует мыслить как такую конфигурацию двух смыслов, в которой один оказывается «явленным», а второй — «скрытым». «Явленное» стоит «на виду», оно как бы представлено нам, — но не «как таковое», а лишь как предполагающее свое «скрытое», которое «кроется» за «явленным». Можно сказать и так: мы *открываем* «скрытое» за «явленным» и *после* «явленного».

Явленное и скрытое, «между» которыми помещается полагаемый ими объект, не могут обладать тем же онтологическим статусом, каким обладают «огонь» и «вода» в первом примере (Рис. 2). В первом случае «огонь» и «вода» одинаково существуют, они одинаково ограничивают то, что «между ними». В нашем случае самой сутью устанавливаемого соотношения «явное-скрытое» предполагается, что ни одно из них не относится к бытию так, как к нему относятся «огонь» и «вода» в первом примере: ни одно из них не является самостоятельно существующим объектом.

«Скрытое», стоящее за «явленным» и открываемое нами непременно *после* «явленного» (обратим внимание на обязательность этой последовательности: она не может быть нарушена), претворено в нем. Оно имеется в «явленном» — но не как таковое, не как «то, что», на него нельзя указать как на существующий объект. Но вместе с тем и «явленное», претворившее в себе «скрытое», тем самым изменено: оно также уже не «эта вещь» «как таковая». Постольку, поскольку явленное претворяет в себе скрытое, оно и оказывается областью их совпадения, не будучи вместе с тем ни тем, ни другим «как таковыми», как «существующими объектами». Эта область их совпадения оказывается чем-то третьим в сравнении с ними. Именно эта область и является объектом, на который указывают слова «между огнем и водой».

Процедура смыслополагания, которая имеет место в данном случае, и выстраиваемая в ее результате логико-смысловая конфигурация могут быть схематично отражены следующим образом:

### Схема 3

огонь ⇒ явленность огня	⇒
вода ⇒ скрытость воды	⇒
между ⇒ то, в чем явлен огонь и скрыта вода	⇒ нагретая-вода → баня

#### 1.2.1.3. Различение прямого и переносного значений в зависимости от процедуры смыслополагания

Теперь понятно, что в словах астролога не содержалось, собственно, той загадки, что восприняли мы, точнее, того *типа* загадки, что, как нам представлялось, там присутствует. Не «между кострами и рекой» и в тому подобных местах следовало остерегаться бывать халифу, а там,

где явленный огонь претворен скрытой им водой. «Нагретая вода» — вот что являлось предметом, на который указывали слова «между огнем и водой». Собственно, элемент истолкования (неопределенности, гадания) состоял только в переходе «нагретая вода» → «баня»: халиф должен был угадать, чем именно может быть «нагретая вода», а вовсе не размышлять о том, что же размещено между реально существующими «огнем» и «водой». Сугубо «астрологическим» (эзотерическим, выходящим за границы обычного понимания) был только этот переход истолкования, тогда как указание «между огнем и водой» ⇒ «нагретая вода» следует считать *нормальным языковым указанием*.

Возвращаясь к тому, о чем шла речь выше (см. с. 70), мы можем сказать: дело вовсе не в том, в прямом или в каком-то искаженном смысле должен был халиф и мы вслед за ним понимать слова астролога. До тех пор, пока мы рассуждаем только о том, загадка ли это предсказание и в чем ее разгадка, не обращая внимания на то, что и само разгадывание загадки может осуществляться в (по меньшей мере) двух принципиально различных направлениях, которые параллельны (то есть не пересекаются, будучи вполне альтернативными), мы пропускаем самое главное. Пока мы не замечаем возможность осуществления (по меньшей мере) *двух* процедур смыслополагания, дающих нам параллельные логико-смысловые конфигурации, на основе которых только и строится толкование загадки («то, что между раздельными огнем и водой» → «берег» и т.п. в первом случае, «нагретая вода» → «баня» и т.п. во втором), мы не замечаем и весьма важного факта, открывающегося только на взаимном контрасте двух процедур смыслополагания и двух логико-смысловых конфигураций, возникающих как их результат. Он состоит в том, что то, что служит *прямым* значением слов «между огнем и водой» при их понимании в согласии со второй процедурой смыслополагания (то есть «нагретая вода»), является *непрямым* значением их, коль скоро они понимаются в соответствии с первой процедурой смыслополагания. Если не обращать внимание на различие процедур смыслополагания (а как на него обратить внимание, если существующие теории вовсе не замечают сам факт наличия таких процедур?), рассматривая значения «то, что между [раздельными] огнем и водой» и «нагретая вода» как *рядоположенные* значения выражения «между огнем и водой», окажется, что первое является прямым значением, тогда как второе — переносным. Именно к такому выводу приведет нас анализ ситуации, если выполнять его средствами традиционной философии и лингвистики. Но он является существенным *искажением*, поскольку «нагретая вода» также служит *прямым* значением слов «между огнем и водой». Все дело в том, что значения «то, что между [раздельными] огнем и водой» и «нагретая вода» являются не рядоположенными, когда одно из них было бы прямым, а другое переносным, но параллельными, будучи оба в равной степени прямыми значениями, но полученными в результате разных проце-

дур смыслополагания, осуществленных в ходе понимания номинально одного и того же выражения «между огнем и водой».

#### 1.2.1.4. Уточнение третьего члена логико-смысловой конфигурации

Вернемся к нашему рассуждению. Удачно ли выбрано выражение «нагретая вода»? Заметим, что этот найденный нами смысл должен мыслиться, согласно Рис. 3, как нечто единое: это не «вода, которая нагрета», не смысловая конструкция, созданная по родо-видовой модели, это, иначе говоря, не «вода», в которой мы различаем специфический признак «нагретости» как нечто *отдельное* от нее самой. Собственно, мы говорим «нагретая», желая выразить факт слитости огня и воды, такого их «совпадения», при котором вода скрыта в явленном огне. На эту «нагретость» указано, в самом деле, как на существующую, однако указано на нее благодаря указанию на «огонь», который как таковой, в границах нашего примера, не является существующим. Указание, которое мы разбираем, — это указание на «нагретость-воды». Пожалуй, говорить «нагретость-воды» в нашем случае предпочтительнее: такая форма точнее выражает обсуждаемую суть смыслообразования. Эта «нагретость-воды» и является тем простым смыслом, который образован как область совпадения (область «между») «огня» и «воды». «Нагретость-воды» как некое *простое* единство, не предполагающее *внутри* себя множественности, — вот что нам требуется выразить в данном случае. На Рис. 3 этому *простому* единству и поставлен в соответствие *одиночный* объект. Простота этого единого смысла установлена процедурой смыслополагания и составляет неотъемлемую черту логико-смысловой конфигурации, возникающей в результате ее осуществления. Нетрудно видеть, что это установление простоты единого смысла предшествует всякому содержательному его наполнению: прежде чем сказать «нагретость-воды», прежде чем извлечь из некоего семантического поля эту «нагретость», надо иметь область «между» как предполагающую именно такое слияние двух соседних областей (областей «огонь» и «вода»). Логико-смысловая конфигурация предполагает, что мы будем искать содержательную наполненность этого смысла среди «нагретости», «подогретости», «теплоты», «жара» и т.д., вовсе не обращаясь к «берегу» и тому подобным содержаниям. Как и в первом примере, логико-смысловая конфигурация, созданная процедурой смыслополагания, очерчивает (весьма жестко и определенно) ту область допустимых содержаний, которые могут вкладываться в созданный смысл.

Простота единства, устанавливаемая логико-смысловой конфигурацией для области «между», не исчерпывает логическое содержание этой конфигурации. Хотя это единство является простым внутри себя, оно все же предполагает множественность. Эта множественность, однако, полагается *вне* единства. «Огонь» и «вода» составляют у нас такую мно-

жественность; эта множественность полагается вне единства «нагретости-воды».

Характер такой *внеположной* множественности единства<sup>8</sup> прямо связан с отношением к бытию, которое устанавливается процедурой смыслополагания для входящих в логико-смысловую конфигурацию смыслов. Именно потому и именно постольку, поскольку «огонь» и «вода» внеположны единой смысловой области «между», служащей предметом указания для выражения «между огнем и водой», они не имеют статуса существования. Выражение «между огнем и водой» хотя и указывает на «огонь» и «воду», но не как на существующие *в пределах этого выражения*. И с другой стороны, они предполагаются этим выражением, но не как существующие.

Вместе с тем «нагретость-воды», смысл, служащий предметом указания выражения «между огнем и водой», также не является «существующим». Я хочу сказать, что ему не может быть приписано существование так же, как оно приписано объекту указания выражения «между огнем и водой», понимаемому согласно разобранным нами первой процедуре смыслополагания (Рис. 2). Ведь в отличие от того примера, здесь объектом указания служит смысл, на который не указано как на «то, что». Логико-смысловая конфигурация, выстраиваемая в данном случае, не включает такое указание. Указание на «то, что» (первый пример) предполагает, что служащий объектом указания смысл уже имеется как таковой; указание — лишь отсылка к тому, что «уже-там». Именно такое понимание и предполагает возможность говорить о *существовании* того, к чему отсылает нас указание; и, напротив, смысл «существования» (обладания-сущностью) состоит, очевидно, в возможности такой отсылки.

Таков ли в нашем случае смысл, к которому отправляют слова «между огнем и водой»? Попытаемся уловить «онтологический статус» этого объекта. На первых порах нам не обойтись без метафор; лишь позже мы сможем достичь теоретической ясности.

Можно сказать, что этот объект «не готов» как таковой; он только *делается* в процессе нашего указания на него. Он как бы возникает в ходе нашего указания на него и понимания его: этот смысл оказывается не готовой вещью, но процессом. В самом деле, пока что мы можем лишь сказать, что «нагретость-воды» — это нечто, только *утверждаемое* в ходе нашего указания на него. Этот смысл выстраивается как осо-

---

<sup>8</sup> Этой внеположностью определен и характер единства. Здесь нам открывается это соотношение единства и множественности как вытекающее из сути логико-смысловой конфигурации. Нам нетрудно будет обнаружить в истории средневековой арабской философской мысли примеры именно такого понимания проблемы соотношения единства и множественности. Эти примеры показывают, что содержание философских теорий в решающем, *логико-смысловом* отношении обусловлено факторами, лежащими *вне* собственно-содержательной области и определяющими способ выстраивания этого содержания.

бая соположенность «огня» и «воды», которые, хоть и названы прямо, тем не менее не предполагаются этим указанием как «то, что», как бытийствующие сущности. Сливающиеся и претворяющие одно другое «огонь» и «вода» в этой своей не-бытийствующей соположенности *утверждают* «нагретость-воды».

### 1.2.1.5. Описание логико-смысловой конфигурации в собственных терминах арабской теоретической мысли

Были введены три понятия: «явленное», «скрытое», «утверждение». Эти понятия, как я говорил, не изобретены мной, они входят в число фундаментальных категорий, которыми оперирует арабская традиция мысли. Это (соответственно) ظاهر *zāhir*, باطن *bāṭin*, اثبات *isbāt*. Ограничимся этим замечанием, не разбирая подробно данные понятия в окружении множества их производных, таких, как ظهور *ẓuhūr* «явленность», ظاهرة *ẓāhiriyā* «явленность», بطون *butūn* «скрытость», ثبات *ṣabāt* «утвержденность», ثبوت *ṣubūt* «утвержденность» и т.д. Впереди у нас достаточно обстоятельный разговор о том, каким образом в арабской интеллектуальной традиции действовали процедуры смыслополагания, о которых идет речь. Если я прав и найденная процедура смыслополагания действительно определена логикой смысла, которой следовала средневековая арабская культура, мы обнаружим, что названные понятия функционируют в качестве важнейших *процедурных* понятий; я говорю «процедурных» потому, что в них отражаются процедуры смыслообразования, осуществляемые этой культурой. Насколько это отражение адекватно, иными словами, насколько сама арабская культура отчетливо осознавала и явно, пред-ставленно формулировала эти процедуры, — вопрос другой, и нам предстоит его исследовать. Однако сам факт отражения в каком-то виде, очевидно, должен был иметь место; трудно предположить, что фундаментальные аспекты процедуры смыслополагания, даже если они (как и сама процедура) не стали предметом рефлексии, вовсе не повлияли на построение терминологии и никак не воплотились в ней. Напротив, в ходе исследования мы найдем, что именно эти понятия составляют костяк терминологии, с помощью которой культура осмысляет фундаментальные структурные аспекты собственной смыслоорганизации. Естественно, что эти понятия — не единственные в этом роде, конечно же, рядом с ними имеются и другие. Но именно эти являются наиболее глубинными *собственными* понятиями культуры, на основе которых строятся прочие, участвующие в описании многообразных операций, в ходе которых осуществляется смысловывод и смыслопостроение.

### 1.2.2. Составляют ли «явное-скрытое» собственную и несводимую к инокультурным аналогам терминологическую пару?

Не будет неожиданным наблюдение, что терминология, отмеченная в качестве фундаментальной процедурной, *непривычна*. Она как бы «не дотягивает» до этого статуса фундаментальности; она, кажется, слишком легковесна и лишена какого-то действительно *глубинного* содержания. Из нее, иначе говоря, как будто не вытекает ничего особенно интересного; она вроде бы не содержит в себе потенции действительно производительных идей. Она, кажется, ничем особым не выделяется из массы похожих, рядом-стоящих терминов. Что еще хуже, она, кажется, не является *специфической* для арабской интеллектуальной традиции. В самом деле, разве противопоставление «явленности» и «скрытости», «внешнего» и «внутреннего» не встречается в традиции западной мысли? Более того, разве такое противопоставление не является просто плохо сформулированным противопоставлением явления и сущности, материального и идеального, физического и метафизического, т.д.? Разве не обсуждается в западной мысли «утверждение» и не окажется ли это понятие, гипотетически-фундаментальное для арабской традиции, лишь результатом перенесения технического термина логики и теории познания на инородную почву и придания ему несвойственного статуса? Да что там западная традиция; разве другим так называемым «восточным» традициям вовсе уж не известны подобные термины? разве, скажем, индийская мысль не рисует мир как только игру, как «майя», иллюзию, *являемую* нам и *скрывающую* за собой единство Брахмана?

Такие или примерно такие вопросы наверняка возникли у любого, кто взял на себя труд всерьез отнестись к прочитанному до сих пор. Они вполне оправданны: если бы таких вопросов не возникало, понимание чужой традиции было бы простым и беспрепятственным. Мыслители стремятся увидеть сходство различного, обнаружить общее за пестротой явлений, называя это, в зависимости от философских убеждений, сущностным, общим, инвариантом или как-нибудь еще. Сколь многие убеждены (если, конечно, устояли перед искушениями постмодернизма во множестве его трактовок), что найти такое общее *предпочтительнее*, что победить разногласию явлений в пользу сущностного единства — путь к подлинному пониманию. Да и мыслители, столь ярко блистающие в постмодернистском пантеоне, отнюдь не избегают диктата общего, отнюдь не покидают *вовсе* эту веками шлифуемую западной традицией позицию и, допуская безвластие общего в некоторых сферах, тем скорее склонны безапелляционно утверждать его власть в целом. Я не буду делать вид, будто свободен от точно такого же стремления обнаружить общее; я лишь убежден, что искать общее и находить инварианты

в обсуждаемой нами сфере можно, только различая содержательный и логико-процедурный аспекты смыслопостроения.

Если рассматривать категории «явление» и «сущность», как они понимались в западной традиции, и пару терминов «*зāхир* “явленное” — *бāтин* “скрытое”», как они функционировали в арабской традиции, — если рассматривать их исключительно с точки зрения их содержания, не обращая внимания на то, что было описано выше как процедура смыслополагания, на то, каким образом само содержание этих понятий определено в *решающей* степени этой процедурой, — тогда, в самом деле, совсем нетрудно будет найти в них очень, очень много совпадающего. Не обращая внимание на логико-смысловые аспекты этих понятий, будет совсем легко перейти от наблюдаемых «совпадений» и «схождений» к утверждению о том, что и та и другая пара понятий выражает одну и ту же «общую» интенцию понимания, но несколько различным образом, тем самым распространив столь императивную схему понимания «сущность-явление» и на рассмотрение самих этих понятий: так оказывается найдена *сущность* философского подхода и философского познания, демонстрирующая себя в разных *явлениях*. Что некоторые из этих явлений окажутся скорее вскрывающими сущность (иначе говоря, одни терминологические системы окажутся более развитыми и более приспособленными для воплощения этого общего подхода к философскому познанию), чем другие, будет лишь естественным следствием такого как будто бы найденного «общего» понимания, и не составит труда догадаться, что именно западная философская традиция окажется более «сущностной», нежели иные. Примеров такой трактовки инокультурных традиций и такого понимания методологии сравнительных историко-философских исследований более чем достаточно, и нет никакой нужды приводить примеры, — едва ли не любое исследование на эту тему может служить образцом подобного подхода.

Подобное «сведёние к общему», которое мы наблюдаем сплошь и рядом, возможно только при незамечании тех содержательных различий в сравниваемых терминах (скажем, при сравнении пары «явление-сущность» с парой «*зāхир* “явленное” — *бāтин* “скрытое”»), которые определены различиями в процедурах смыслополагания, находящихся свое отражение в таких терминах. В самом деле, как отделить «существенное» от «несущественного», сравнивая содержание двух понятий? Что считать решающим различием, а что лишь вариантом, которым можно пренебречь? Не имея того критерия, о котором я говорю, совсем нетрудно именно пренебречь различиями, — теми различиями, которые, однако, становятся *решающими*, если рассматривать их с точки зрения этого критерия. Более того, ими тем скорее пренебрегут, что эти содержательные различия выглядят «странными» для взгляда, сформированного западной традицией, они, кажется, совсем не согласуются с тем, что *должно было бы* мыслиться в рассматриваемых терминах, скажем, в па-

ре «*zāḥir* “явленное” — *bāṭin* “скрытое”»; а раз так, они совсем легко списываются на счет «специфики восточной мысли», каковая специфика в таком случае вполне «оправданно» отбрасывается ради общего и существенного. Отметим, что уверенность нашего гипотетического исследователя, рассматривающего инокультурную традицию, в том, что ему совершенно точно известно, что *должно было бы* (*mutatis mutandis*) мыслиться в таких понятиях, неотъемлема от всего хода рассуждений, и без нее конечный результат таких рассуждений был бы недостижим. И если кто-нибудь возразит, что придуманный мной мыслитель — лишь плохая карикатура на реального философа, такое возражение я вряд ли смогу принять: ниже на весьма ярких и представительных примерах вывяжутся все черты именно такого подхода.

### 1.2.2.1. «Явное-скрытое» в отношении к истине

После этого введения пора, пожалуй, перейти к делу и сказать, каковы же *решающие* черты понятий «*zāḥir* “явленное” — *bāṭin* “скрытое”», определяемые той процедурой смыслополагания, что показана на Рис. 3.

Их можно выразить следующим образом. В паре «явленное-скрытое» ни один из членов не обладает статусом *большой истинности*, нежели другой. Они равно относятся к истине. Это значит, что переход от «явного» к «скрытому» не является переходом от менее истинного (или вообще неистинного) к более истинному (или подлинно-истинному)<sup>9</sup>. Впрочем, и наоборот: переход от «скрытого» к «явному» не уменьшает степень истинности (и не является переходом порогового значения «истина — не-истина»). Именно поэтому «явленное» — это не «явление» западной традиции, а «скрытое» — не «сущность».

Равно-значимость и равно-истинность *zāḥir* «явленного» и *bāṭin* «скрытого» будет продемонстрирована ниже на многочисленных примерах из истории средневековой арабской мысли. Пока мы можем рассмотреть ее и на том, с которого начали. Пытаясь описать «нагретость-воды», мы не сможем сказать, что «вода» выражает ее истинность скорее, нежели «огонь», или что переход от «огня» к «воде» будет переходом от явления к сущности «нагретости-воды». Скорее не так; скорее мы можем сказать, что только переходом от «огня» к «воде» и обратно *утверждается* «нагретость-воды». Сама *возможность* такого перехода и означает утвержденность третьего смысла, а именно, «нагретости-воды». Лишь говоря о «нагретости-воды», мы, собственно, и можем гово-

<sup>9</sup> А вот переход от любого из них к утвержденному — является таким переходом к истине. В свою очередь, утвержденность как истинность предполагает пару *zāḥir-bāṭin* «явное-скрытое» именно в таком соотношении ее составляющих, к тому же при возможности их взаимного перехода. Отсюда интуиция истинности как утвержденности, столь характерная для арабской культуры.

речь, что переход от «огня» к «воде» возможен не как переход от явления к сущности, но как переход от явленного к скрытому. Для «нагретости-воды», утвержденной возможностью такого перехода, огонь и вода равно составляют ее необходимость, и ни то ни другое не может быть расценено как не-истинное или менее-истинное, ни то ни другое не может быть потому «преодолено» или «отброшено» как ступень в восхождении к подлинной-истинности.

Говоря о возможности перехода «огонь»  $\Leftrightarrow$  «вода», мы вместе с тем нашли выражение, которое определяет понимание истинности в пределах разбираемой логико-смысловой конфигурации. Переход «огонь»  $\Leftrightarrow$  «вода», или, в общем случае, «зāхир “явленное”  $\Leftrightarrow$  бāтин “скрытое”», не является переходом к истинному от неистинного. И тем не менее он является переходом, в котором достигается истинность. Самой возможностью перехода «огонь»  $\Leftrightarrow$  «вода» утвержден третий смысл, а именно, «нагретость-воды». Истинность как «утвержденность» благодаря возможности перехода «явленное-скрытое» — вот что подразумевается логико-смысловой конфигурацией, отраженной на Рис. 3.

### 1.2.2.2. «Явное-скрытое» и «явление-сущность»:

#### мнимая аналогия

Если для соотношения «зāхир “явленное” — бāтин “скрытое”» принципиально, что ни один из терминов не является более истинным, чем другой, но лишь вкупе и в возможности взаимного перехода «зāхир “явленное”  $\Leftrightarrow$  бāтин “скрытое”» они создают истинность утверждаемого ими смысла, причем это понимание распространяется не только на сами эти термины, но и на любые пары, которые могут быть описаны как находящиеся в соотношении «зāхир “явленное” — бāтин “скрытое”» (и напротив, если мы описываем пару понятий как подчиняющуюся соотношению «зāхир “явленное” — бāтин “скрытое”», мы тем самым утверждаем, что ни одно из них не претендует на статус большей истинности, чем другое, но между ними непременно возможен взаимный переход, причем возможность такого перехода утверждает некий третий смысл и, в свою очередь, утверждена этим третьим смыслом), так что наше наблюдение распространяется не только на сами эти термины, но и на все, что описывается ими, — то для соотношения «явление-сущность» (как телесное-духовное, материальное-идеальное, физическое-метафизическое, земное-небесное — примеров действия этого механизма осмысления мириады, и они охватывают отнюдь не только сферу философии) характерно как раз противоположное: переход от первого ко второму является всегда углублением нашего знания, восхождением от преходящего к постоянному, от неистинного к истинному, от определяемого к определяющему, от того, чем можно пренебречь, к подлинному и сохраняемому, таким переходом, который, будучи совер-

шен, избавляет нас от нужды в ступени, с которой мы начали и с которой поднялись к истинному и подлинному. Вряд ли кто-то будет оспаривать, что этим выражена суть понимания соотношения явления и сущности в западной традиции; конечно, выполненное описание может быть дополнено или модифицировано, но едва ли изменится по существу. Это понимание вряд ли нуждается в доказательствах, которые могли бы быть приведены здесь, — ведь доказательством его служит вся история западной мысли. Я ограничусь лишь несколькими иллюстрациями. Поскольку это иллюстрации, я намеренно обращаюсь *не* к центральным философским фигурам или, во всяком случае, не к их центральным философским рассуждениям. Причина этого следующая: устойчивое проявление одних и тех же интенций осмысления во второстепенных, далеко отстоящих как от центра, так и друг от друга областях философской (да и в целом теоретической) мысли гораздо показательнее в данном случае (заметим попутно, что такая логико-смысловая обусловленность аспектов культуры, не связанных генетически или каузально, и выявляет подлинную «морфологию культуры»), поскольку свидетельствует о тотальности этих интенций. А увидеть яркие примеры их проявления у столпов философии не составит труда ни для кого, поэтому я считаю возможным опустить указание на них.

В качестве первой иллюстрации возьмем небольшое произведение А. С. Хомякова о единстве церкви [Хомяков]. Поставленные в нем вопросы обсуждаются как раз с точки зрения противопоставления внешнего — внутреннему, выдвигается постулат о полноте и законченности истины в апостольских учениях (а потому Церковь — апостольская), наконец, о неизменности («фиксированности», «утвержденности») установлений Церкви. «Явленное» и «скрытое», равно как и «утвержденность», — весь комплекс терминов, которые предложено рассматривать в качестве характеризующих тот способ смыслопостроения, что составляет специфику и особое лицо классической арабской культуры, присутствует здесь. Наверное, скажет предполагаемый оппонент, дело вовсе не в «национальной» («цивилизационной», т.д.) специфике культуры, а, к примеру, в стадиальных особенностях развития общества, в том, что религиозное сознание, не важно, исламское оно или христианское, оперирует схожими категориями, которые, к стати говоря, уступят свое лидирующее место на следующей стадии развития того же общества другим категориям, соответствующим новому этапу. Этого этапа, имеющегося в истории Запада Новым временем, одни цивилизации уже достигли, другие нет: дело заключается, с точки зрения моего гипотетического оппонента, в стадиальных различиях, а вовсе не в «цивилизационных» особенностях, которые я анализирую здесь как различие в процедурах смыслополагания.

Так ли это? Прислушаемся к рассуждению Хомякова и не станем спорить о словах — вникнем в суть дела.

Различение «внешнего» и «внутреннего» у Хомякова — это непременно различение двух онтологически разводимых пластов. «Внешнее» — видимое око, «внутреннее» — «обличение невидимого», божественное. Поэтому и гносеологически эти две стороны различаются: первое постигается разумом и чувствами, второе — только верой. Нетрудно заметить, что разведение это принципиальное, и ни о какой «однородности» или «равнозначности» этих двух сторон речь идти не может. Напротив, все дело в их неустранимом различии. «Неизменность» («утвержденность») — это неизменность именно внутреннего, того, что Хомяков называет «духом». Внешнее как раз может меняться, и от этого «неизменность» не терпит никакого ущерба — пока дух, внутреннее, не затронут. Качество «неизменности», «утвержденности» приписывается одному из двух элементов, а не третьему, «утверждаемому» в их взаимном переходе эквивалентности, как мы то видели, разбирая логико-смысловую конфигурацию, отраженную на Рис. 3. Коль скоро так, то и сам переход эквивалентности между этими двумя элементами в рассуждении Хомякова невозможен. Далее, и «полнота», о которой у него идет речь, есть полнота именно духа, «внутреннего», а вовсе не «внешнего», которое по самой своей сути неполно.

Понимание «внутреннего» как более истинного, нежели «внешнее», безусловно связано с трактовкой его как «сущности», противопоставляемой «явлению». Что может быть более красноречивым подтверждением *очевидности* такого подхода для представителей западной философской традиции, нежели название сочинения Д. Толанда «Клидофорус», данное сообразно стилю времени пространно и витиевато: «Клидофорус, или Об экзотерической и эзотерической философии, т.е. о внешнем облике и внутреннем содержании учения древних: одно — явное и общепринятое, приспособленное к ходячим воззрениям и религиям, установленным законом; другое — скрытое и тайное, предназначенное для способных и глубокомысленных, в котором сообщается подлинная *Истина*, лишенная всяких покровов»? В этих словах столь ясно и отчетливо заявлено безусловное разделение и соподчинение явного и скрытого как неподлинного и истинного, что вряд ли они нуждаются в комментариях. Толанд же, как будто не удовлетворяясь собственными формулировками, ссылается еще и на Парменида, слова которого берет в качестве эпиграфа, желая засвидетельствовать древность и авторитетность выдвигаемого разделения: «Душа и ум тождественны. Философии две, одна сообразно истине, другая сообразно мнению. Критерием же истины является разум» [Толанд, с. 313].

Когда Паскаль в своих «Мыслях» говорит о необходимости найти «истинный смысл» Библии, который примирил бы противоречия ее текста (два естества в Иисусе Христе, двукратное пришествие, два состояния в человеке) [Паскаль, с. 181—182], это оказывается как будто очень похожим на поиск того, что в классической арабской культуре называ-

ется «внутренним», или «скрытым» (*бāтин*); более того, развивая аналогию, мы можем подчеркнуть, что именно это «скрытое» именовалось в арабской теоретической мысли «смыслом» (*ма'нан*), или «понимаемым» (*мафхūм*). Аналогия складывается как будто весьма удачно: и там и тут «смысл» оказывается «скрытым», тем, что разыскивается и что дает основание для понимания, и если арабская культура прямо использует термин «скрытое» (*бāтин*), а Паскаль лишь говорит о необходимости «открыть смысл», дело от этого существенным образом не меняется, и мы вполне вправе заключить, что и для Паскаля этот искомый смысл «скрыт» за внешними противоречиями, которые и примиряются им. Так два категориальных ряда совпадают как будто не только по существу, но даже и номинально. Что не совпадает, так это понимание соотношения между внешним и внутренним и то, где (на стороне чего) мыслится истина в двух случаях. Для Паскаля абсолютно очевидно, что истина целиком и полностью заключена в том, что он называет «смыслом», тогда как противоречия не более чем внешние, а потому неистинные. Сама интенция его рассуждений свидетельствует об этом: он ищет, как сам говорит, «истинный смысл», в котором примирились бы противоречия; по истине противоречий нет, они, напротив, исчезают в истине, будучи внешними, неподлинными. Здесь нет того, что принципиально для арабской теоретической мысли: понимания «внешнего» и «внутреннего» как гармонично согласованных, переходящих одно в другое, где истина не лежит ни на одной из сторон, но заключена в возможности их перевода одной в другую.

А вот еще одна иллюстрация. Эразм Роттердамский пишет:

Есть в Законе у иудеев такие предписания, которые скорее обозначают святость *внешне*, чем выражают *по существу*; в их числе — праздники, субботние уставы, посты, жертвы. И есть такие, которые надо блюсти всегда, которые хороши *сами по себе*, а не оттого, что их *приказано* соблюдать [Эразм, с. 92 (курсив мой. — А. С.)].

В этих словах очень настойчиво выражена *противопоставленность* «внешнего» и «внутреннего», хорошего «самого по себе» и хорошего «в силу чего-то иного» (в силу приказа). Для нас важно, что эта противопоставленность выдержана по принципу дихотомии, взаимоисключения, а не взаимо-обусловленности и взаимоположения. Ведь нечто хорошо, говорит Эразм Роттердамский, либо внешне, либо по существу (само по себе), и одно никак не обусловлено другим. Далее, два противопоставления («внешне — по существу», «в силу приказа — само по себе») явно отождествляются или, во всяком случае, ставятся в подобие причинно-следственного ряда. Быть хорошим «по существу» и «самому по себе», безусловно, лучше, чем быть хорошим «внешне» и «благодаря чему-то другому». И именно потому, что нечто хорошо «по существу», оно хорошо и «само по себе», поскольку добро его заключено в собственной сущности, а не в чем-то внешнем. Такое внешнее самому пред-

мету (как приказание в разбираемом случае) может и не иметь к нему никакого отношения и потому сообщает ему добро только *внешне*, не затрагивая существа дела.

Интересно, что импликации приведенного примера не ограничиваются сказанным. В мысли мутазилитов — представителей раннего калама, первого течения средневековой арабской философии, вопрос о том, хорошо ли действие «благодаря самому себе» или «благодаря причине», занимал важное место при обсуждении этической проблематики. Таким образом, не только в проявлениях западной мысли так легко увидеть и «узнать» ходы, характерные для арабской, но и наоборот: арабская мысль может продемонстрировать построения, столь удивительно «знакомые» из истории западной философии. И в том и в другом случае узнавание оказывается ложным и так легко вводящим в заблуждение именно потому, что ложность эта труднораспознаваема без того надежного критерия, который предоставляет логика смысла.

### 1.2.3. «Утверждаемое» как взаимный перевод «явного» и «скрытого»

Выше шла речь о переходе «огонь»  $\Leftrightarrow$  «вода» как переходе «*zāḫir* «явленное»  $\Leftrightarrow$  *bāṭin* «скрытое»») и тех его особенностях, которые определены рассматриваемой логико-смысловой конфигурацией (Рис. 3) в сравнении с отношением, которое описывается парой «явление-сущность». Теперь можно продвинуться немного дальше и вместо вопроса о переходе поставить вопрос о переводе. Что нужно, чтобы *переход от одного к другому* стал *переводом* одного в другое?

Очевидно, что для этого необходимо единство «одного» и «другого». Следовательно, наш вопрос может быть задан в такой форме: едины ли «огонь» и «вода» в каком-либо отношении?

Да, они едины в отношении «утверждаемого» ими смысла, в отношении «нагретости-воды». А именно, как «нагретость-воды» огонь является тем же, что вода, — но иначе. Это значит, что возможен не только переход от «огня» к «воде», но и *перевод* «огня» в «воду». Употребляя слово «перевод», я подразумеваю, что переход от одного смысла (например, «огонь») к другому («вода») является переходом эквивалентности. «Огонь» *равен* «воде» в некотором отношении — постольку, поскольку в «нагретости-воды», возможной только благодаря огню и воде, огонь и вода неразличимы.

Вывод, к которому мы пришли, вполне естествен с той точки зрения, что основанием эквивалентности перевода является *единство* («утверждаемый» в логико-смысловой конфигурации смысл, «нагретость-воды»), внеположное собственной множественности, так что элементы этой множественности оказываются равны друг другу именно через это единство и благодаря этому единству (мы можем сказать: через *свое*

единство и благодаря *своему* единству, поскольку это именно их, и ничье иное, единство). Собственно, потому-то и возможно единство, что составляющие множественность элементы каким-то образом равны друг другу. Это верно для любого единства, независимо от того, каким образом, на каком логико-смысловом основании, оно достигается. Но дело именно в том, что такие основания могут быть различными, будучи определяемы разными процедурами смыслополагания. В зависимости от того, каким образом члены, составляющие множественность, равны друг другу, единство достигается на том или ином основании, а значит, и отношение единства к множественности будет разным. Так в одном случае единными окажутся такие смыслы, которые никак не будут мыслиться как единые в другом случае. Так в одном случае само содержание понятия «единство», равно как и понятия «множественность», будет совсем иным, чем в другом. Так в одном случае отношение единства к множественности будет совершенно иным, чем в другом.

#### 1.2.4. О процедурной предопределенности смыслового содержания

Рассуждая о соотношении смыслов, отображенных на Рис. 3, мы пришли к следующим результатам. Оказалось, что ряд категорий и поднимаемых через них проблем могут быть поняты как описание логико-смысловых конфигураций, создаваемых в ходе применения различных процедур смыслополагания, и, далее, как рассуждение о преобразованиях внутри этих логико-смысловых конфигураций (переход от одного члена к другому, установление равенства между членами, т.д.). Это означает, что существуют по меньшей мере некоторые проблемы (например, проблема единства-множественности), сама постановка и решение которых определены логико-смысловыми факторами. Те смысловые возможности, которые открываются в развитии этой проблематики на протяжении истории философии, предопределены логикой смысла.

Определенность смысла процедурой смыслополагания, иначе говоря, его *внутренняя* логическая определенность, открытая в ходе нашего рассуждения, требует фиксации ряда положений и постановки ряда вопросов. Сферой логики (логической определенности и объективной закономерности) традиционно считалась сфера отношений *между* смыслами, отношений, не зависящих от внутреннего содержания смыслов и именно в силу этого безусловно отвлекаемых от любой конкретности и составляющих собственную сферу универсальной закономерности. Мы обнаружили, что внутреннее строение смысла, то, чем оказывается тот или иной смысл (в наших примерах: чем является «между огнем и водой», чем является «берег» или чем является «баня», с какими другими смыслами они *содержательно*, а не формально связаны и какие другие смыслы они *содержательно* предполагают), также определено — во вся-

ком случае, частично — объективной логикой, не зависящей от данной конкретной содержательности. Именно это и позволило ввести понятие «логика смысла».

### 1.2.5. Первое определение понятия «смысл»

Сказанное дает возможность предложить определение понятия «смысл», соответствующее духу этой работы. Я предлагаю называть «смыслом» то, для чего может быть указана фундирующая его процедура смыслополагания. Это потому «смысл», что всегда может быть показана конфигурация, определяющая его логическое (объективное, не зависящее от конкретного содержания) отношение к другим элементам этой конфигурации. Так определение смысла указывает на главное, о чем идет здесь речь: мы не свободны в своем обращении со смыслами до тех пор, пока не осознаем их принципиальную логическую определенность процедурами смыслополагания. Такие процедуры могут быть разными; на разобранном примере была продемонстрирована возможность по меньшей мере двух.

### 1.2.6. Зависимость смысла от процедур смыслополагания: несколько теоретических положений

Определенность смысла процедурой смыслополагания имеет по меньшей мере два следствия, касающиеся любого произвольного смысла  $C$ .

1. Мы не свободны вкладывать в  $C$  «любое содержание». То, чем является  $C$ , будет определяться не только тем, каким образом мы наделим  $C$  некой смысловой ценностью («номинальным содержанием»), но и тем, в какой процедуре смыслополагания  $C$  мыслится, понимается, функционирует. Ведь отношение  $C$  к другим смыслам определяется не только той смысловой ценностью («содержанием»), которой мы (как обычно предполагают) вольны наделять  $C_1, C_2, C_3$  и вообще любой  $C_j$ , но и той процедурой смыслополагания, которая конфигурирует  $C$  с  $C_1, C_2, C_3 \dots C_j$ . Иными словами, то, как «ведет себя»  $C$ , определено логикой смысла не меньше (если не больше), чем приданной  $C$  смысловой ценностью («номинальным содержанием»).

2. Вопрос о том, является ли некий смысл  $C$  «тем же самым», может ставиться и решаться только с учетом процедуры смыслополагания. Это можно выразить и так: «то же самое» может быть действительно «тем же самым» только при условии, что оно понимается согласно той же самой процедуре смыслополагания, а значит, включено в ту же самую логико-смысловую конфигурацию. Быть «тем же самым» означает не просто «номинальное равенство самому себе»; для того, чтобы номинальная идентичность сопровождалась содержательным равенством, необходимо, чтобы процедура смыслополагания, определяющая содержательность, сохранялась также. «Огонь» на Рис. 2 и Рис. 3 — это не «один и

тот же огонь», и то же верно для любых других смыслов, отображенных на этих рисунках.

Далее, можно сформулировать два положения, касающиеся универсальности и переводимости процедур смыслополагания:

3. Не может быть смысловых систем со смешанными процедурами смыслополагания. Если для понимания данного слова применяется определенная процедура смыслополагания, то и в понимании фразы, текста и вообще любого смыслового отрезка в данной культуре будет действовать та же процедура смыслополагания.

4. Утверждение о том, что мы имеем дело с «одним и тем же смыслом», может пониматься двояко: в своем номинальном аспекте и в аспекте, определяемом процедурой смыслополагания (см. п. 2). Вместе с тем сама возможность номинального совпадения того, что определено различными процедурами смыслополагания, а значит, *не* совпадает в своей логико-смысловой наполненности, ставит нас перед определенной проблемой. Наше «между огнем и водой», не меняясь номинально (оставаясь тем же самым выражением русского языка), может быть наполнено содержанием на основе по меньшей мере двух различных логик смысла. С одной стороны, это показывает, что проблема понимания — это не только и не просто проблема понимания содержания, но и, прежде того, проблема понимания логико-смысловой процедуры, это содержание формирующей. С другой стороны, это ставит перед нами следующий вопрос: может ли одна процедура смыслополагания быть переведена в другую? Как возможен перевод содержания, созданного на основе определенной логики смысла, в содержание, созданное согласно иной логике смысла?

И наконец, вопрос о соотношении между «словом» и «смыслом»:

5. Коль скоро смысл определен процедурой смыслополагания, должен ли быть найден особый способ указать на эту определенность? Ведь такая определенность совсем не заметна в слове как таковом, в его номинальном аспекте; не случайно нам пришлось прибегать к иллюстрациям, чтобы отразить этот факт определенности смысла процедурой смыслополагания и создаваемой в ее ходе логико-смысловой конфигурацией.

## § 2. Некоторые импликации логико-смысловой теории

Достигнутое таким образом понимание того, что такое смысл, позволяет рассмотреть с намеченных позиций два других вопроса. Это вопрос о переводе (и в этой связи — о понятиях «слово», «смысл», «значение») и вопрос о понимании иных (чужих, чужеродных, инокультурных) философских традиций. При кажущейся разноплановости этих во-

просов их объединяет то, что оба они касаются стратегии проникновения *за слово*. Как узнать, что там, за той оболочкой, которая фиксирует *нечто* в звуке или письме? Мы видели, что переход к этому *за-словью* — логически членимый и упорядоченный процесс. Таким ли он предстает и в теориях, которые трактуют процесс понимания и перевода? Не будем по вполне понятным причинам останавливаться на всех подобных учениях — для этого необходимо отдельное исследование. Коснемся лишь воззрений Фреге и его последователей и поговорим о позиции Деррида и некоторых других представителей постмодернизма. Но прежде завершим разговор о том, что такое «смысл», — тем более, что все эти вопросы взаимосвязаны.

## 2.1. Понятие «смысл» и традиционная семантика

### 2.1.1. Означающее, означаемое и смысл

В недавно вышедшей книге Дж. Фодора и Э. Лепора современная ситуация в области семантики и возможности ее дальнейшего развития охарактеризованы следующим образом:

В противовес широко признанному мнению философов, в области семантики, насколько мы можем судить, практически *никакие* возможности на сегодняшний день не закрыты; аргументы, которые, как считается, опровергли их, совершенно, с нашей точки зрения, несостоятельны. ... Холистские теории значения как будто должны быть признаны истинными, коль скоро семантические свойства существенно разделяемы (данном языковым знаком со всеми прочими. — А. С.) и различия между аналитическими и синтетическими высказываниями не существует. С другой стороны, коль скоро аргументы, приведенные в нашей книге, верны, ничто не заставляет считать семантические свойства существенно разделяемыми. Но в случае, если причиной того, что ничто не заставляет считать семантические свойства существенно разделяемыми, является тот факт, что семантические свойства существенно точечны, то... нам совершенно необходима атомистическая теория значения. Какую бы точку зрения ни занять, ситуация в современной теории значения представляется крайне шаткой [Фодор, Лепор, с. 207, 206].

С выводами, к которым приходят авторы, можно согласиться постольку, поскольку они отражают в наиболее обобщенном виде факт существования двух основных направлений в исследованиях по семантике. Первое основывается на убеждении, что значение языкового символа образуется его отношением к внеязыковым объектам. Представителями этой «атомистической» традиции семантических исследований являются, согласно нашим авторам, эмпирики — прагматисты типа Пирса и Джеймса, Венский кружок, Рассел, бихевиористы, ученые, развивающие модели семантической репрезентации информации. Другая традиция, уверенная, что значение символа («семантические свойства» языкового знака) определяется по крайней мере частично его ролью в языке, при-

держивается «холистских» теорий значения. Она берет начало в работах философов-фрегианцев, последователей Витгенштейна и лингвистов-структуралистов и представлена такими именами, как Дэвидсон, Куайн, Деннет, Патнэм, Рорти и др., специалистами в области искусственного интеллекта и т.д. Это направление придерживается холистского взгляда, согласно которому для того, чтобы определить значение одного символа, надо определить роль данного символа во всех возможных «языковых ситуациях», определяя тем самым весь язык [Фодор, Лепор, с. 7].

Повторю: обсуждаемая цитата из книги Фодора и Лепора интересна здесь лишь постольку, поскольку дает емкое представление о двух магистральных направлениях в семантических исследованиях. Для меня важно обратить внимание не на само содержание многообразных семантических теорий, а на тот фундамент, на котором они *все* стоят. Это единство как бы не замечается нашими авторами, которые ведут речь о двух альтернативных принципах семантики, — скорее всего, за ненужностью упоминания этого *очевидного* единства. Но для нас будет интересно вывести его на свет. Дело в том, что как сама приведенная классификация, так и классифицируемая лингвистическая, семантическая и философская традиция независимо от различия направлений базируется на уверенности в безусловной возможности строить семантическую теорию как разговор о «значении», которое для самого теоретика выступает как некоторая готовая целостность, как некая сущность фундаментального уровня, которая как таковая далее не обосновывается, поскольку не предполагает уровней анализа, которые располагались бы глубже ее. «Означаемое» как таковое, как именно «означаемое», во всех этих теориях предстает как наличное для теоретика, как уже-готовое в этой своей функции означаемого. Чем эти теории различаются, так это решением вопроса о том, где помещается означаемое и, соответственно, прямым и непосредственным или разветвленным и опосредованным будет путь, пролагаемый от «означающего» к такому «означаемому». Соответственно, условная стрелка обозначения, связывающая означающее и означаемое, будет либо пролегать прямо от «знака» к «объекту» (или также к соответствующему ему ментальному образу), либо вести нас от «знака» к «прочим знакам» (всем или большинству) языка и уже потом — к «объектам». Но, так или иначе, вопрос о *внутренней сложности* этой «стрелки обозначения» в *любом* ее звене не ставится постольку, поскольку отсутствует представление о возможности ее просчитывания за счет исследования более фундаментального, нежели отношение означающего к означаемому, семантического уровня.

Предлагаемая мной возможность понимания того, что такое «смысл», существенно иная. Именно *между* «языковым знаком» и его «значением» располагается сфера, которую я назвал сферой полагания смысла. Здесь осуществляются процедуры смыслополагания, которые и определяют, «куда» направится символическая стрелка от языкового

знака. В зависимости от того, какая процедура смыслополагания осуществляется, эта стрелка, идущая от языкового знака, примет то или иное направление. Поэтому значение языкового знака определяется не просто тем, как оно «установлено» и «закреплено» за этим знаком (если мы придерживаемся атомистической теории), и не просто тем, как оно «выплавляется» из многообразия возникающих в функционировании языка коннотаций (если нам по душе холистские теории значения), но еще и, если не в решающей степени, тем, как оно *выстраивается* в логико-смысловой конфигурации.

Эта выстраивающая смысл процедура равным образом ускользает от внимания авторов как атомистических, так и холистских теорий значения. Это проще всего заметить на примере сравнения выдвинутых мной положений с тем, как рассматривала бы поднятые вопросы репрезентационная теория. Возьмем некий «обобщенный образ» подобных теорий, не затрагивая различий между ними и рассматривая только принципы подхода к анализу соотношения между языковым знаком и значением, характерные для этих теорий.

## 2.1.2. Репрезентационная теория и логика смысла

### 2.1.2.1. Как связаны «глубинные» и «поверхностные» структуры языка, или может ли репрезентационная теория объяснить два разных понимания предсказания астролога

Здесь прямизна и простота (отсутствие внутреннего строения: стрелка соединяет две точки, знак и значение, *между* которыми ничего не происходит) стрелки, соединяющей «языковой знак» с его «значением», отражает тот факт, что для одних и тех же исходных условий имеются одни и те же следствия: одни и те же «поверхностные» (непосредственно-языковые) структуры ведут нас к одним и тем же «глубинным» (смысловым) структурам. Вопрос, несомненно, заключается в том, как определить «одинаковость» поверхностных структур. Будут ли языковые структуры, служившие предметом разбора на Рис. 2 и Рис. 3, признаны подобными теориями «одними и теми же» или нет? Есть ли в этих двух структурах что-нибудь, что указывало бы на такое различие, которое оправдывало бы различие в результатах (подразумеваемом смысле)? Можно ли объяснить, почему обнаруживаются различные «глубинные структуры» при переходе к ним, как представляется, от одних и тех же «поверхностных структур»?

Кажется, на этот вопрос трудно ответить утвердительно. Это трудно тем более, что речь на этих двух рисунках идет не о двух различных ситуациях, а об *одной*. Собственно, мы различаем ситуации на Рис. 2 и Рис. 3, пользуясь понятием процедуры смыслополагания; остается вопросом, различала ли бы их репрезентационная теория. Ведь мы гово-

рим, собственно, об одном и том же тексте — об одном и том же буквально, как если бы астролог-предсказатель и его халиф говорили по-русски или как если бы тот арабский текст, который на самом деле был предметом их внимания, был адекватно представлен нам в русском переводе. Конечно, эти допущения как таковые могут быть подвергнуты сомнению в данном конкретном случае: астролог и халиф едва ли знали русский язык (который к тому же в их время еще и не сформировался) и уж тем более едва ли говорили на нем, а что касается адекватности перевода, то вряд ли кто-то возьмется отстаивать ее на примере любого конкретного текста, не говоря уже о ясности самого понятия. Однако никак не может быть подвергнут сомнению тот факт, что наше рассуждение не стало менее правильным оттого, что с самого начала мы не обратили внимание на некорректность этих допущений. В том-то и дело, что ситуация является именно ситуацией «как если бы»: этой некорректностью можно пренебречь. Мы смогли выстроить *две* стратегии понимания смысла для *одной и той же* языковой структуры. Обе они оказались правильными (в том понимании «правильности», которое предполагает отражение реального, более того, устойчивого процесса понимания слова в языке): первая соответствует предложенному автором пониманию, на которое вначале согласились и мы, второе — тому, которое предполагалось самим астрологом и в возможности и правильности которого мы также убедились по зрелом размышлении. Что халиф и астролог понимали эти слова «по-арабски», а автор — «по-русски», не имеет для нас пока значения, поскольку мы смогли воспроизвести понимание астролога, не прибегая к специфическим средствам арабского языка и полностью оставаясь в среде русского. Для нас важно, что можно *в принципе* применить две разные процедуры смыслополагания к одному и тому же языковому символу, получая для него принципиально разные значения. Ведь мы могли бы вовсе ничего не знать о времени и месте действия поведенной истории и ее главных персонажах, а значит, воспринимать ее так, как если бы она была изначально создана такой, как мы воспроизвели ее, и только такой и существовала.

Итак, оказалось, что к одной и той же языковой структуре в принципе могут быть применены по крайней мере две разные процедуры смыслополагания. Создаваемые в результате логико-смысловые конфигурации предопределяют различия в значениях, которые одна и та же языковая структура будет иметь в двух случаях. При этом эти различия определены только различием в процедурах смыслополагания, и ничем иным. Репрезентационная теория не содержит средств отражения этого различия (в этом отношении не отличаясь от прочих семантических теорий) и уже поэтому не может объяснить его.

Сказанное можно выразить и так. Для репрезентационной теории номинальная идентичность двух поверхностных структур тождественна их содержательной идентичности. Она не отличает одно от другого: ес-

ли речь идет о предельном случае идентичности — об одной и той же поверхностной структуре (как в нашем примере), не могут быть действительны никакие допущения о флуктуациях значений ввиду различия прагматических контекстов, т.п., с помощью которых в прочих случаях объясняется содержательное различие номинально идентичных единиц речи. В отличие от этого, логика смысла позволяет увидеть, благодаря чему в одной и той же ситуации, при абсолютно равных «прочих условиях» одна и та же единица речи может объективно получать разные содержания, и, далее, предоставляет в наше распоряжение средства, позволяющие «рассчитать» эти различные содержания.

Впрочем, репрезентационная теория сможет предложить гипотезу *ad hoc*, чтобы объяснить различие результатов на Рис. 2 и Рис. 3 при равенстве исходных условий. Для этого она прибегнет к понятию языковых синонимов. Если «между огнем и водой» равно в одном случае «полоске берега между кострами и рекой», а в другом — «бане», то три выражения — всего лишь семантические, или концептуальные, синонимы. — Есть ли необходимость обсуждать эффективность таких объяснений?

### 2.1.2.2. Глубинные структуры и смысл, или как можно мыслить единство языковой способности человека

Понятия «глубинных структур» (*deep structures*) и «поверхностных структур» (*surface structures*), равно как тезис о том, что последние представлены реальным языком, а первые существенно едины для всех людей, принципиальны для теорий Хомского и его последователей, на них основана «порождающая грамматика». Принципиально тот же подход характерен, кстати говоря, и для одного из авторов, высказавших заинтересовавшее нас мнение о современных перспективах развития семантики. Дж. Фодор характеризует себя как психолингвиста, отмежевывающегося от философских подходов как недостаточно учитывающих психологическую реальность. Он видит процесс мышления как исчисление (*computational process*), в котором совершается переход от «глубинных структур» к «поверхностным». «Порождающая семантика» описывает переход от первых ко вторым [см., например, Фодор]. Вдохновленные подобными положениями лингвисты в свое время весьма активно пытались обнаружить «минимальную грамматику» реальных языков — набор грамматических правил, которые непременно присутствуют в *любом* языке<sup>10</sup> и которые и должны бы соответствовать «базовым прави-

<sup>10</sup> Как отмечает Мерло-Понти, понятие универсальной грамматики было выдвинуто Гуссерлем в 4 разделе «Логических исследований»; в дальнейшем позиция отца феноменологии существенно изменилась, и вместо языка как пред-стоящего объекта с собственной зйдетикой он начинает рассматривать язык как стихию мышления и как начало интересубъективности и идеальности

лам» (*basic rules*) хомскианских теорий. Интересно, что фактическая неудача этой программы не обескуражила по-прежнему многочисленных приверженцев предложенного Хомским понимания языка. Но дело не только в том, что трудно найти эмпирическое подтверждение положению об общечеловеческих единых правилах выражения первоосновных смыслов и смысловых конструкций. Дело также и в теоретической неочевидности этого тезиса.

Мы видели, что одни и те же «поверхностные» структуры могут оказаться результатом разных «глубинных» структур и что, следовательно, взаимно-однозначное соответствие между «словами» и «значением» установить нельзя, поскольку установление такого соответствия зависит от логико-смысловой конфигурации, в которой формируется смысл слова. Вопрос, который следует задать сейчас, касается тезиса об «одинаковости глубинных структур». Оправдано ли допущение о единстве «базовых структур» всех языков? Положение о существовании процедур смыслополагания, в ходе которых выстраиваются логико-смысловые конфигурации, ставит под сомнение этот тезис. Если разные языки воплощают разные процедуры смыслополагания, единство «базовых структур» принципиально невозможно, поскольку «базой» выражения смысла в данном языке служит именно процедура смыслополагания.

Тезис о единстве базовых структур выражения смысла был выдвинут в контексте обсуждения и в самом деле поразительного феномена общечеловеческой способности к овладению языком. Все люди, видимо, способны в детстве овладеть любым языком, а в зрелом возрасте выучить любой язык. Люди, далее, способны понимать *любые*, в том числе и прежде не встречавшиеся им, языковые конструкции известного им языка, *если те имеют смысл*. Вкупе эти положения и наводят на мысль о том, что способность к языку врождена человеку и обща для всех людей и что выражается она в общем для всех представлении о том, что осмысленно, а что нет. Это общее и единое представление, согласно Хомскому, может быть выражено в наборе правил, который *общ* для всех языков, а правила преобразования этого единого «ядра» в различные языковые структуры позволяют получить многообразие средств выражения внутри одного языка, равно как и многообразие разных языков. Можно добавить к этому, что удивительный феномен возможности перевода с одного языка на другой безусловно подтверждает тезис о некоем глубинном единстве способа смысловыражения, объединяющем всех людей и все языки, — без такого единства перевод был бы просто невозможен.

Итак, феномен способности к овладению любым языком, понимания любых структур известного языка, если они осмысленны, и перево-

да между любыми языками не может не быть признан свидетельствующим о действительном единстве способа смыслообразования и смысловыражения. Репрезентационные теории считают, что этот единый способ смыслообразования может быть зафиксирован в явно выраженных и конкретных, законченных положениях. Говоря «законченных», я подразумеваю, что эти положения имеют вполне определенное содержание, причем это содержание, как предполагается, выражено ясно, полно и недвусмысленно. Поэтому возможна формулировка «базовых правил», определяющих «глубинные структуры» языка. Поэтому же для авторов теорий машинного перевода аксиоматично допущение, что смысл языковой структуры (например, предложения) языка А может быть, во-первых, явно зафиксирован на некоем общем для всех языков метаязыке В и затем переведен в соответствующую структуру языка В. Я не говорю сейчас о возможных потерях на этапах перевода  $A \Rightarrow B$  или  $B \Rightarrow V$ , равно как и о проблемах, связанных с построением метаязыков и их принципиальной незаконченностью; меня интересует лишь общая для обсуждаемых теорий убежденность в том, что «смысл» языковой конструкции может быть отражен в конкретно-содержательных, зафиксированных положениях. Удивительна та настойчивость, с которой принимающие это допущение авторы отказываются замечать, кажется, вполне очевидную вещь. Она состоит в регрессии в бесконечность, на которую они де-факто вынуждены согласиться. Если «смысл» языковой конструкции выражен как конкретно-содержательное положение, также имеющее языковую природу, то и это положение, чтобы быть понятым, должно иметь свой «смысл». Но это означает, что отсылка к *такому* выражению «смысла» языковой структуры вовсе не переводит нас на уровень *выше* (или, если угодно, «глубже»), нежели анализируемый, но представляет собой лишь переформулировку одной структуры в другую, оставляющую нас на том же уровне недостигнутого смысла. Такие переформулировки не позволяют *перейти к* смыслу, они по-прежнему оставляют нас в том положении, когда смысл остается для нас обозначенным, но никак не достигнутым.

Именно поэтому, вполне соглашаясь с тем, что отмеченные феномены безусловно указывают на общечеловеческое единство способа смыслообразования, я никак не могу согласиться с уверенностью в том, что этот единый способ может быть выражен в конечных зафиксированно-содержательных положениях, с уверенностью, которая, кстати, в *этом* отношении мало чем отличается от многовековой философской веры в единство человеческого разума, отраженное, в частности, в *зафиксированных* и общепризнанных положениях логики. Смысл может быть *подсказан* нам как выстроенность — и даже, скорее, как выстраиваемость. Процессуальность «смысла» предполагается самим понятием «процедура смыслополагания». Зафиксированный смысл перестает, собственно, быть смыслом — он становится чем-то другим, он становится тем, для

чего должна быть указана процедура перехода к его «смыслу». Смысл — это способность к выстраиванию своей связанности. Эта способность и улавливается процедурой смыслополагания. Лишь переходя от фиксированности смысла к этой его способности осуществить свою процессуальность, мы действительно переходим на другой уровень и спускаемся от «поверхности» языка к обосновывающим его процессам полагания смысла.

Говоря о смысле как о выстраиваемости, я лишь по видимости воспроизвожу положение, характерное для холистских теорий значения. Дело в том, что я стремлюсь зафиксировать не *содержание* значения, но лишь *способность выстраивать* это значение, причем утверждаю, что эта способность может быть выражена логически. Вопрос о соотношении между способом выражения этой способности и выражением фиксированного значения будет нас интересовать в будущем.

Отмечу также, что, отказываясь от тезиса о возможности зафиксировать единство общечеловеческого способа смысловыражения в конечных и конкретно-содержательных текстах (не важно, представлены ли эти тексты наборами правил, списками базовых значений, конкретными «представлениями смысла» тех или иных языковых структур или еще как) в пользу представлений о логике смысла, мы тем самым не лишаем себя возможности дать объяснение названным феноменам обучения, понимания и перевода. Напротив, такое объяснение становится гораздо более удовлетворительным. Если мы принимаем, что эти феномены объясняются общечеловеческой способностью к языку, то для того, чтобы согласовать это положение с очевидным многообразием языков, придется признать, что эта «способность к языку» не зависит ни от какого конкретного языка, а значит, является способностью к языку *вообще*. Трудность выработки понятия «язык вообще», в том числе и в названных лингвистических теориях, вполне очевидна. Но дело в том, что объяснять упомянутые феномены способностью к языку вовсе не обязательно: это-то допущение и является произвольным.

Вместо этого я предлагаю следующее. Не следует ли нам вместо того, чтобы говорить: «Человек имеет врожденную способность к языку, которая реализуется *только* как владение конкретным языком (русским, английским, арабским, т.д.)», — сказать: «Человек имеет врожденную способность к *X*, которая реализуется — в частности — как владение конкретным языком (русским, английским, арабским, т.д.)»? Под *X* я понимаю «способность смыслообразования», которая ближайшим образом может быть опознана нами как способность к различным процедурам смыслополагания. Что эти процедуры, хотя и определяют, видимо, конкретный язык, имеют тем не менее вне-конкретно-языковую природу, было с достаточной очевидностью продемонстрировано. Избегая упоминания о «языке-вообще», мы лишь увеличим объясняющую силу гипотезы Хомского, но вместе с тем и весьма существенно изме-

ним ее, предложив вместо «глубинных структур», сущностно единых для всего человечества, рассматривать процедуры смыслополагания, способность к которым едина, но реализация может быть различной.

### 2.1.2.3. «Да/нет»-дихотомия и связка «быть»: оправданны ли допущения репрезентационных теорий

Отметим в заключение, что репрезентационные теории, описывая «базовые структуры» языка, принимают, как правило, без обсуждения по меньшей мере два допущения, имеющие логическую природу. Я имею в виду дихотомический (часто именно строго-дихотомический, так удачно иллюстрируемый значками «+» и «->») характер проводимых классификаций и представление об очевидной универсальности и фундаментальности связки «быть»; эти два тезиса, кстати говоря, достаточно тесно увязаны между собой<sup>11</sup>. Поскольку глубинные структуры имеют предположительно универсальный характер, это автоматически означает распространение подобных представлений об универсальности и на данные логические операции. Ниже мы будем говорить о том, как может быть установлена связь между формально-логическими тезисами и положениями логики смысла. Здесь лишь отметим, что репрезентационные теории, не переходя в описании языковой реальности на иной уровень, нежели непосредственно составляющий предмет их внимания, могут только принимать, но никак не объяснять, подобные формально-логические тезисы, произвольно имплицитно их универсальность «для всех времен и народов».

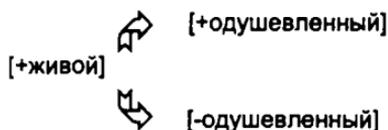
Неплохой иллюстрацией такого подхода может служить труд Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванова «Индоевропейский язык и индоевропейцы», в котором речь идет о *наидревнейшем* состоянии языка — о реконструируемом авторами «индоевропейском языке», праязыке современных (равно как и мертвых) индоевропейских языков. Вторая часть книги открывается «семантическим словарем» индоевропейского языка. Он должен показать смысловое строение важнейших для человека индоевропейской культуры (повторим, реконструируемой авторами) смыслов. Даже беглого взгляда на структуру словаря достаточно, чтобы понять: она построена по классической родо-видовой схеме, где все «общие понятия» (живое, одушевленное, т.д.) образуют иерархическое дихотомическое древо, а конкретные понятия (волк, заяц, т.д.) выступают в качестве низших видов. Замечателен и всеохватывающий характер этой схемы: она универсальна для того, что авторы реконструировали как смысловой состав гипотетического состояния культуры.

<sup>11</sup> Эта тема, только намечаемая здесь, будет подробнее разработана в Главе III и Заключение. Она связана с вопросом о действительной степени формализации формальной логики.

Здесь невозможно привести целиком текст семантического словаря; но это и не нужно, поскольку авторы сами суммировали логику построения смыслов в трех таблицах, которые я и воспроизвожу [Гамкрелидзе, Иванов, с. 468, 481, 484].

Все «живое» делится на «одушевленное-неодушевленное», включающее внутреннее подразделение на животный и растительный мир:

Табл. 1.1



«Одушевленное», далее, делится на «диких» и «не-диких»; деление «не-дикого» представлено на следующих схемах:

Табл. 1.2

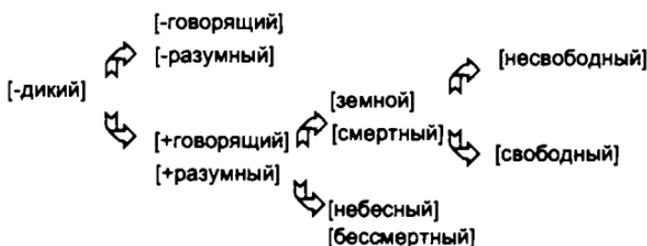


Табл. 1.3



Как видим, *весь* смысловой состав индоевропейской культуры, реконструируемой авторами, оказывается выстроенным целиком по родо-видовой дихотомической логике. Тотальность этой схемы замечательна; смыслы протокультуры уже обнаруживают, если верить авторам, ту строгую логику, которая позже будет открыта Аристотелем.

Таким образом, репрезентационные теории в части построения «лексикона» (а «лексикон» — одна из двух важнейших определяющих «глубинной структуры») наряду с «базовыми правилами») уже пропитаны представлением об общепринятости некоторых логических представлений, в частности, представлений о дихотомии. С этой точки зрения, можно быть *либо* огнем, *либо* водой — но в данной репрезентации словаря невозможно представить некую семантическую единицу как *то* и *другое* и как утверждаемое *тем* и *другим*.

Отчетливое концептуальное выражение этой же позиции встречаем у А. Вежбицкой, которая включает отрицание «нет» в число общечеловеческих безусловно ясных концептов:

Конечно, слова различаются от языка к языку, но фундаментальные врожденные элементарные значения остаются теми же. Например, во всех языках есть слово, которое означает НЕТ (отрицание), как в высказывании «Я не делал этого» (в русском *не*, в немецком *nicht*, в мангап-мбула *som*) [Вежбицкая, с. 172].

«Нет» поэтому оказывается для А. Вежбицкой семантическим примитивом (см. также Глава I, примеч. 23). Мы будем говорить в Главах II и III более подробно о том, что значение отрицания «нет» никак не может быть признано несводимым и изначальным, что оно, напротив, носит скорее *комплексный* характер: для целого набора понятий понимание одного зависит от понимания всех остальных, они определяют друг друга и варьируются все вместе, и отрицание входит в такой набор. Я, следовательно, буду оспаривать этот тезис с двух точек зрения: в плане возможности найти неизменяемый и несводимый атомарный смысл; в плане возможности считать «нет» таким интуитивно ясным концептом.

### 2.1.3. Оправдана ли парадигма «знак-означаемое»?

Семантика и семиотика (семиология, сигнифика) настолько прочно стоят на фундаменте парадигмы «знак-означаемое», настолько древним и традиционным представляется этот фундамент и настолько обширным здание возведенных на нем наук и проделанных исследований, что никто как будто даже не помышляет о том, чтобы подвергнуть сомнению это — кажущееся столь прочным — основание. Но не одна ли инерция почтения удерживает от этого? Не только ли нежелание усомниться в оправданности столь многих наработок заставляет двигаться по проторенной дороге? Не одна ли трудность помыслить альтернативу этой парадигме служит причиной ее безграничного воцарения?

Для раннего (и не только раннего, конечно) Витгенштейна характерна уверенность в возможности знака. Уверенность в возможности знака значит: уверенность в том, что мы можем произвольно устанавливать соответствие между выбранным нами «предметом» (будущим знаком) и объектом действительности.

Но что же, собственно, *значит* в факте наличия знака чего-то? Или: что является собственно *значимым* в ситуации обозначения?

Объект, обозначенный знаком, вовсе неизвестен нам; только через знак он и становится предметом нашего оперирования. Будь иначе, обладай объект *смыслом*, мы не нуждались бы в знаке (в *таком* знаке, о котором здесь идет речь) для того, чтобы ввести его в свой обиход. Объект входит в круг нашего обсуждения только как обозначенный — как «нечто-обозначенное».

Знак — произволен [см. Витгенштейн 1994, 3.322], уж он-то вовсе ничего не говорит *сам* — а только указывает-на: на неизвестный нам объект.

Остается — связь, то есть «факт означивания». Согласись мы с тем, что связь между знаком и означаемым *значима*, то есть является смыслом, который мы способны обсуждать, это неизбежно вовлекло бы нас в коллизии парадокса самовключения. Ведь тогда саму эту связь надлежало бы исследовать как «обозначаемое», и регресс в бесконечность стал бы платой за такое признание. Поэтому и связь знака с означаемым не есть *значимое*:

То обстоятельство, что нечто подпадает под формальное понятие в качестве его объекта, не может быть выражено предложением. Но это показывается самим знаком этого объекта. (Имя показывает, что оно обозначает объект, числовой знак, что он обозначает число и т.д.) [Витгенштейн 1994, 4.126].

Как оно показывает? Просто мы *знаем*, что оно «обозначает то-то и то-то»; но откуда пришло это знание?

Кажется, мы попадаем в герменевтический круг:

Значения простых знаков (слов) должны быть нам объяснены, чтобы мы их поняли. — Но достигается понимание с помощью предложений [Витгенштейн 1994, 4.026];

однако предложение

понимают, если понимают его составные части [Витгенштейн 1994, 4.024].

Вспомним теперь, что Витгенштейн называет предложением

знак, с помощью которого выражается мысль [Витгенштейн 1994, 3.12],

причем

знак-предложение составляется так, что его элементы, слова, соотносятся друг с другом определенным образом [там же].

Витгенштейн уверен в возможности элементарных знаков; при этом *всё* описывается с помощью предложений, построенных как связанность таких знаков. Но кто объяснит нам, что́ суть знаки?

Понимание должно, конечно, предшествовать установлению значения; но что тогда остается от самой теории, оперирующей представлениями о знаке и означаемом? Не грозит ли ей вырождение в метафорическое и бесконечное — в силу принципиального отсутствия четкости — плавание по волнам этого неуловимого для нее процесса понима-

ния и осмысления, только благодаря которому и возможны знак и означаемое<sup>12</sup>?

Гуссерль употребляет слово «смысл», дабы указать на усматриваемую пытливо-гениальным умом внутреннюю, на поверхности не лежащую, хотя и совершенно очевидную *после* того, как она открыта, суть вещей и явлений. Так, естествоиспытатель ставит массу опытов; их словесное описание, конечно, будет набором слов, имеющих свое *значение*, каковое значение очевидно для всех владеющих языком. Но если это описание пройдет сквозь горнило гениальной интуиции, та откроет в нем *смысл* — суть, вполне ясную и объективно-очевидную, но ставшую таковой только после того, как она была показана *вне* ясного-для-всех «значения»<sup>13</sup>.

«Смысл», как этот термин употребляется Гуссерлем, скорее приближается к тому, чтобы раскрыть суть того загадочного понимания, которое должно предшествовать установлению «значения». Лейбниц мечтал упростить такое прозрение смысла, оказывающееся доступным гениальному уму, формализовав его и превратив в *ars inventiva*<sup>14</sup>. То, о чем идет речь в логико-смысловой теории, и оказывается по сути дела попыткой такой формализации, — хотя предпринимается она на основаниях, отличных от тех, которые считал верными Лейбниц.

#### 2.1.4. Словарный аргумент

Рассуждая о ситуациях обозначения, проиллюстрированных на Рис. 2 и Рис. 3, я стремился показать, что понятие «значение» не может служить фундаментом объяснения того, как слова сообщают нам свой смысл (как они сообщают нам, что́ сказано). Напротив, само «значение» является результатом исполнения некоторых процедур, которые состоят в принятии определенных допущений относительно искомого смысла. В

<sup>12</sup> А может быть, дело обстоит противоположным образом? Может быть, именуя, мы не даем знак, а напротив, находим смысл (или думаем, что находим, — во всяком случае, пытаемся найти) для имевшегося у нас знака? Причем такой смысл, который позволил нам прежде дискретный, особняком-стоящий знак превратить в нить единого смыслового континуума? — Я высказываю это соображение только как намек, который отчасти будет разработан дальше (см. Глава 1, § 2.3.13. *Понятие смыслового континуума и перевод*).

<sup>13</sup> Коррелятом такого разведения может служить исследованное лингвистами различие «значения» слов как их словарно-зафиксированных означаемых и их «смысла» как того, что *хотел сказать* говоривший; второе может называться «прагматическим» контекстом фразы. Как и у Гуссерля, «значение» оказывается объективно-доступным для всех, тогда как «смысл» требует определенного напряжения для своего открытия и, вообще говоря, для непосвященных (не знающих прагматических конвенций) может остаться скрытым.

<sup>14</sup> Он разрабатывал это понятие в ряде работ; см. его «О мудрости» [Лейбниц, т. 3, с. 97—100], «Об искусстве открытия» [Лейбниц, т. 3, с. 395—398] и др.

этой связи интересно и в то же время необходимо разобрать еще одно возможное возражение, которое исходит из традиционного понимания «значения» и стремится сохранить традиционное представление о том, как слова «обозначают» объекты своей референции. Это возражение я называю «словарным аргументом».

Сравнив Рис. 2 и Рис. 3, нетрудно возразить: все дело просто в том, что слово «между» имеет в числе прочих значение «соединять», или «вместе», или «рядом». Этим, и только этим, объясняется то различие пониманий одной и той же вербальной структуры, которое отражено на этих двух рисунках. Совершенно не нужно вводить какие-то диковинные предположения и выдумывать «логику смысла», когда дело объясняется давно известным лингвистике фактом многозначности слов. Этот аргумент сохраняет привычные схемы мышления, следуя вместе с тем императиву применения «бритвы Оккама» и избегая введения не просто лишних понятий, но и лишних областей теоретизирования.

В самом деле, не является ли *сам факт слияния* «огня» и «воды», столь красочно отраженный на Рис. 3 как «лого-смысловая конфигурация», просто значением слова «между»? И не следует ли считать, что слово «между» имеет таким образом два значения: одно — «разъединение» и «отграничивание», то есть «разведение», что и представлено Рис. 2, а другое — «соединение», «сведение», представленное на Рис. 3? Такое предположение, по-видимому, ставит все на свои места, поскольку находит два «объективных» значения для слова «между», проводя искомую прямую стрелку обозначения от этого слова к самому действию (к своему «объекту») разведения или сведения двух соседних предметов, тем самым объясняя различие между Рис. 2 и Рис. 3, сохраняя традиционные постулаты теорий значения и избегая ненужных допущений лого-смысловой теории. Это объяснение становится и вовсе убедительным, когда мы обнаруживаем в арабско-русском словаре (а ведь история написана по-арабски) для слова *байна* «между» второе значение, которое и оказывается не чем иным, как «вместе». Кроме того, «словарный аргумент» хорошо согласуется и с представлением о том, что «наше» понимание загадочности слов астролога (см. Глава I, § 1.1.1. *Предсказание*) было изначально правильным и загадка и в самом деле заключалась именно в словах «между огнем и водой»: «между», оказывается, имеет неочевидное, или во всяком случае не вполне очевидное значение, так что слова арабского астролога были двусмысленны точно так же, как был двусмыслен полученный царем Филиппом оракул (см. Глава I, примеч. 6). Это подтвердит уютное представление о том, что во все времена и у всех народов можно найти проявления одних и тех же общечеловеческих закономерностей мышления<sup>15</sup>. Напомню, что

<sup>15</sup> Одна из ясных и ярких формулировок этой позиции в «лингвистическом преломлении» принадлежит А. Вежицкой:

я как раз настаивал на том, что само выражение «между огнем и водой» не является двусмысленным, что благодаря иной, нежели привычная для нас, процедуре смыслополагания возможно его понимание как прямого и однозначного обозначения. Словарный аргумент, таким образом, затрагивает самую суть обсуждаемой здесь теории, и ответить на него совершенно необходимо.

Ответ этот заключается в следующем. Я не возражаю против тех данных, которыми оперирует этот аргумент, но выражаю сомнение в том, что он способен распорядиться ими как следует. Ведь независимо от того, ведем ли мы речь о «разъединении» огня и воды (понимание слова «между» в первом значении) или их «соединении» (второе значение), мы должны решить — подсознательно, конечно же, то есть интуитивно почувствовать, получить интуитивное представление, — имеем ли мы дело с действительно-существующими смыслами «огонь» и «вода», над которыми и производятся операции соединения или разъединения и которые, что самое важное, в таком соединении или разъединении ведут себя именно как таковые, как действительно существующие «огонь» и «вода»<sup>16</sup>, или же в этой операции их соединения с ними происходит нечто, в результате чего они перестают быть такими действительно-существующими смыслами. От этого, и именно от этого (а не от самого факта наличия в словаре значения «соединять» для слова *байна*), зависит, что мы получим в качестве значения для «соединения огня и воды». Именно это ускользает от внимания защитников словарного аргумента. Словарный аргумент применим к той области, которая лежит вне (или, если угодно, выше) того уровня, с которым имеет дело логико-смысловая теория, а потому на самом деле подпадает под ее действие и должен быть проверен на состоятельность ее средствами. Однако такой проверки он не проходит: «соединение огня и воды» будет разным в разных логиках смысла, потому что само соединение осуществляется по-разному. То, что происходит с соединяемыми смыслами, определяется не тем, имеем мы или нет значение «соединять» для того или иного слова, а только тем, как конфигурируются соединяемые смыслы — то есть тем уровнем анализа, на котором работает логико-смысловая теория и которого не достигает словарный аргумент.

---

Подход к лингвистическому описанию... основан на двух фундаментальных предположениях: что каждый язык располагает некоторым минимальным ядром, на основе которого говорящие способны понимать все сложные мысли и высказывания, и что эти минимальные ядра всех естественных языков соответствуют друг другу, так что справедливым будет говорить о минимальном ядре всех языков, отражающем минимальное ядро человеческой мысли [Вежицкая, с. 171].

<sup>16</sup> Я не устаю отсылать читателя к тому пониманию действительного существования смыслов, которое принято в этой работе (см. Глава I, примеч. 7).

Суммируем сказанное. Описывая «наше» понимание (см. Глава I, § 1.1. *Предсказание астролога и его толкование: «наше» понимание*), мы принялись разгадывать «между огнем и водой», считая, что двусмысленность может скрываться только в «огне» и «воде». Между тем «огонь» и «воду» следовало понимать как раз в прямом значении; двусмысленность если и содержалась в этом предсказании, то только в том, каким образом истолковать «соединенность огня и воды». Но эту двусмысленность мы могли заметить только после того, как нашли, что и «между» употребляется здесь в своем непосредственном, прямом значении. Что же мешало нам увидеть это? Только ли и просто ли незнание того, что арабское *байна* имеет значение «в соединении», а не только «в разделении»? Нет. Дело здесь в другом: в том, каким образом достигается это «соединение» и чем оказывается тот смысл, который возникает как «соединение» двух других. Я потому и говорю, что дело не может быть сведено к сравнению «словарных значений» слов, поскольку сами словарные значения являются не более чем словами, которые должны быть поняты; но поскольку номинально одно и то же слово («соединение», которое номинально, или «словарно», тождественно *байна*) передает различные процедуры формирования смысла, дающие разное содержание, мы и получаем конфликт пониманий.

Таким образом, словарный аргумент, предлагающий нам «другое значение» для слова «между», все же не просто отправляет нас к своему «предмету референции» (действию «соединения»), но и необходимо предполагает утверждение о действительности двух объектов, соединяющихся в третий и сохраняющих свою действительность в этом соединении. В прошедшее время много говорили о том, как язык способен поведать нам о «тайнах бытия»; но он, кажется, способен поведать нам и о том, как бытие становится тайной и почему оно предстает в некоторых культурах как абсолютное основание. «Мы» с интенциями «нашего» понимания не готовы принять утверждение о «соединении огня и воды» — просто потому, что так «не может быть», потому, что фундаментальные допущения, составляющие логику смысла, не позволяют признать это выражение *осмысленным*. Любому нетрудно проверить это на собственном восприятии; но, дабы соблюсти объективность, приведу и литературный пример того, как культура, строящая свои смыслы согласно допущениям, отраженным на Схеме 2, «соединяет» огонь и воду.

Петр ощутил удар. Начала воды и огня наполнили его и, равные по мощи, слились. Ощущая в себе скрытую энергию взрыва, Петр возмущенно поднялся, посмотрел на пьяных коллег. Они спали, зная за собой силу, не проверяя результатов последнего выпада. Петр вышел, хлопнув дверью.

На улице был вечер и легкая пурга. Петр поехал, достал из кармана пачку сигарет, спички. «А спички-то у меня откуда? Спер, наверное, у этих гадов». Петр закурил. Легкая искорка оторвалась от кончика сигареты, полетела прямо в лицо. «Допрыгался», — вспомнил утро Петя. Искра ударила

Петра в лоб, нарушила равновесие воды и огня, прожгла сквозь мозг аккуратный туннель [Никитин].

В этой повести, написанной в стиле фэнтези, а потому говорящей о мире, законы которого устанавливает сам автор, — в этой повести соединившиеся огонь и вода *остаются* таковыми, остаются существовать, поскольку иначе отсылка к ним окажется невозможной; это тот глубинный уровень, на котором выстраивается сама осмысленность и над которым не властна власть фэнтези, тот уровень, который одинаково относится и к фэнтези и к соцреализму: слова осмысляются, то есть выстраивают свой смысл, по определенной процедуре, следуя определенной стратегии, и как бы ни различались жанры литературы (и вообще любые образчики нашей речи) с точки зрения содержательной, они все должны быть *осмысленными*, должны иметь смысл, а потому должны *не* различаться с точки зрения процедуры образования их смысла. Вот и здесь огонь и вода, *слившись* (то есть именно «соединившись»), тем не менее не «испаряются», продолжают *существовать* до тех пор, пока не исчезнут вместе с обозначившим их словом: быть смыслом слова здесь значит «существовать». «Взрыв», аннигиляция, уничтожение «слившихся» воды и огня задержаны только фантазией автора и разрешены жанром, они, однако, только отложены, но непременно произойдут: объектом, к которому отсылают нас «слившиеся вода и огонь», оказывается кучка пепла, покрывающая оставшуюся от героя одежду и обувь. Соединение двух противоположных стихий в данной логике смысла — это путь к уничтожению, а не возникновению третьего объекта.

Это не значит, конечно, что приведенное в арабско-русском словаре значение «соединять» для слова *байна* «между» неправильно. Это значит лишь, что сам факт наличия в словаре этого значения никак не объясняет образование смысла, придаваемого слову, — поскольку само это значение нуждается в таком объяснении. Оно ведь не более чем производно от представленной на Рис. 3 процедуры смыслополагания; но как таковое, как именно «значение», оно никак не открывает нам тех допущений, что обосновывают логико-смысловую конфигурацию (и что отражены на Схеме 3), в которой смысл «соединение» образуется и получает содержание, соответствующее этим допущениям.

#### 2.1.4.1. Семантические свойства слов как производные от процедур смыслополагания

Это позволяет сделать следующий вывод. Фундаментальность процедуры смыслополагания в отношении значения подсказывает, что «семантические свойства» не являются как таковые ни собственно «разделяемыми», ни собственно «точечными». Они могут быть поняты и так и этак: дихотомичность предлагаемой Дж. Фодором и Э. Лепором перспективы дальнейшего развития семантики ложна. Скажем, в логико-

смысловой конфигурации, отраженной на Рис. 3, семантическое свойство «огня», конечно же, разделяемо с «водой», а на Рис. 2 — нет. Свойства разделяемости/точечности производны от применяемой процедуры смыслополагания и строящейся на ее основе логико-смысловой конфигурации.

## 2.2. Логико-смысловая и семантическая эквивалентность: проблемы предикации и перевода

Расстанемся на время с несчастным халифом и его придворным астрологом, чтобы, расширяя горизонт знакомства с классической арабской культурой, ввести в него несколько новых примеров; при этом мы по-прежнему останемся в сфере обыденного языка, не переходя к философской речи. Это позволит кратко повторить положения, подробно рассмотренные до настоящего времени, подытожить их и одновременно убедиться в их действенности за пределами того примера, в ходе анализа которого они были сформулированы. Не ограничившись повторением сказанного, я покажу, что одна и та же процедура смыслополагания может быть отражена в разных словах и, напротив, одно и то же слово может указывать на разные процедуры смыслополагания. Это станет развитием представления о первичности процедур смыслополагания в отношении значений, формируемых в результате их осуществления, и в то же время продолжит рассуждение, которым был начат ответ защитникам словарного аргумента.

### 2.2.1. «Между водой и глиной» в двух логиках смысла

К числу известных положений исламской мысли принадлежит тезис о предвечном избрании Мухаммеда пророком. Он подтверждается и известным хадисом: *كنت نبيا وأدم بين الماء والطين* *Кунту набиййан ва 'āдам байна ал-мā' ва ат-тйн*. Его принятый в отечественной литературе перевод звучит так: «Я был пророком, когда Адам был между водой и глиной».

#### 2.2.1.1. «Наше» понимание слова «между»: синтетическое суждение

Этот перевод претендует, в соответствии с установками одной российской школы арабистики, на буквальность, а потому — точность. Он, правда, не слишком понятен: что «Адам был между водой и глиной», должно бы по идее означать, что он не был «ни тем ни другим». Ни тем ни другим, но — чем-то третьим, неким существом, подвешенным, или, напротив, мечущимся между двумя крайностями, водяной и глиняной. Так можно разрываться, например, «меж долгом и призванием», не ис-

полняя одно и предавая другое; находиться «меж небом и землей», уже оторвавшись от второй, но еще не достигнув первого, и т.д.

Не будем повторять всего, что было сказано выше, при анализе выражения «между огнем и водой». Вместо этого, отсылая читателя к проделанному там анализу, перейдем сразу к выводам: действие процедуры смыслополагания, благодаря которой выражение «Адам был между водой и глиной» становится для нас осмысленным, состоит в том, что «вода» и «глина» являются двумя действительно-существующими смыслами (в принятом здесь понимании «действительного существования») смысла — см. Глава I, примеч. 7), тогда как «Адам» помещается, опять-таки в качестве самостоятельного и отличного и от «воды», и от «глины» объекта, на некоторой разделяющей их области. Если эта процедура смыслополагания и не осознается нами, она все равно имеет место, и мы можем уловить ее след в том ощущении «странности», которое производит приведенный перевод: нам приходится насторожиться и, предприняв усилие, заставить себя *вообразить*, как «Адам был между водой и глиной» может быть понято не в прямом, но в каком-то переносном значении.

Заметим, что столь неестественно звучащая для нас фраза является, если рассматривать ее в кантовской классификации, синтетическим суждением.

### 2.2.1.2. Словарный аргумент для «между»: аналитическое суждение

Попытаемся теперь построить перевод, используя уже знакомый словарный аргумент. Приняв, что слово «между» имеет значение «вместе», «соединяя», мы узнаем, что Мухаммед был пророком тогда, когда Адам «соединял воду и глину», «соединял», конечно, не в том смысле, что, скажем, сидел и смешивал их, но — сам был их соединением. При такой трактовке перевод перестает казаться странным и воспринимается как нормальная фраза, выстроенная по правилам русского языка. Однако успех достигнут лишь по видимости, и странность перевода, устраненная на номинальном уровне, по-прежнему пребывает на уровне содержания. Ведь Адам, собственно, всегда соединяет в себе воду и глину, поскольку создан из них, и *так* сказанная фраза не сообщает ничего сверх «я был пророком тогда же, когда и Адам», вовсе не утверждая *первичности* избрания Мухаммеда и его абсолютного предшествования всем пророкам, начиная с первого из них.

Наш перевод, в котором Адаму как субъекту предикцируется свойство соединять воду и глину, является тем, что Кант назвал аналитическим суждением *a priori*, поскольку выражает вечное и неизменное свойство Адама быть результатом смешения воды и глины. Но вовсе не это было сказано в арабской фразе: в ней выражено не соотношение двух вечных истин типа « $S^1$  есть  $P^1$ , а  $S^2$  есть  $P^2$ », но тот факт, что высказывание « $S^1 — P^1$ » («Мухаммед — пророк») было верным уже тогда, ко-

гда  $S^2$  («Адам») вообще не обладал существованием. Но об этом — о том, что «Адам не существует», — вовсе не идет речь в том варианте перевода, который мы построили благодаря применению словарного аргумента. И хотя этот перевод является правильной фразой русского языка, он не соответствует тому, что сказано в оригинале.

### 2.2.1.3. Понимание «между» в альтернативной логике смысла

Отметим интересный факт: два разобранных варианта перевода оказались синтетическим и аналитическим суждениями. Если ни то, ни другое не выражают адекватно того, что сказано в арабской фразе, то чем может быть искомый правильный перевод? Ведь дело не в том, что мы не обладаем значениями отдельных слов или не способны удачно подобрать нужные эквиваленты; дело в том, что в обоих случаях мы строили саму мысль так, что она промахивалась мимо цели, не выражая существа дела. Как исправить положение?

Начнем с пословного разбора интересующей нас фразы.

Буквальный перевод, полученный подстановкой слово в слово, звучал бы так: «Я был пророком, а Адам между водой и глиной». Сравнивая это предложение с первым вариантом перевода («Я был пророком, когда Адам был между водой и глиной»), мы заметим два отличия.

Не подлежит сомнению, что арабское *wa* («и»), переданное у нас как «а», означает не только пространственную, но и временную совместность, а потому не станем возражать против замены «а»  $\Rightarrow$  «когда», произведенной в разбираемом псевдобуквальном переводе. Но что касается второго отличия, то с его оправданностью мы вряд ли так легко согласимся. Первый вариант перевода (фраза «Я был пророком, когда Адам был между водой и глиной») содержит еще одну замену, а точнее, подстановку, допустимость которой мы поставим под сомнение. Это подстановка  $\emptyset \Rightarrow$  «был»: «был» добавлено в русский текст по сравнению с арабским оригиналом.

Но против чего же здесь возражать? Разве эта связка не универсальна, разве она не «просто восстановлена» здесь для того, чтобы предложение «нормально звучало»? Разве *смысл* хоть в чем-то изменен? Разве не является, наконец, «Адам» подлежащим этого предложения, субъектом, которого связывает с его предикатом как раз не что иное, как *copula* «быть»?

Против этих доводов как будто нечего возразить. И тем не менее факт остается фактом: мы не смогли построить правильный перевод, следуя пути, возможность и даже необходимость которого как будто очевидна.

Как поступить в данном случае?

Прежде всего отметим, что анализируемый пример сложнее того, который был рассмотрен первым. Говоря о предсказании астролога, мы разбирали единичную логико-смысловую конфигурацию. То, с чем мы

имеем дело сейчас, представляет собой предикацию «Адаму» некоего смысла, выстроенного аналогично тому, что был предметом нашего рассмотрения в первом случае. Наша фраза оказывается, таким образом, усложнением того примера: у нас не просто смысл, выстроенный в согласии с той же логико-смысловой конфигурацией («между водой и глиной» выстраивается как смысл так же, как «между огнем и водой»), но этот смысл прецизирован другому («Адаму»). Дело, следовательно, не только в том, чем именно, каким смыслом является «между водой и глиной», но и в том, каким образом «Адам» отождествляется с этим смыслом. Трудность, с которой мы столкнулись, пытаясь перевести арабскую фразу, может иметь причиной и тот и другой момент. Попытаемся понять, в чем именно тут дело.

Мы уже знаем, каким образом выражение «между водой и глиной» должно быть понято в соответствии с требованиями логико-смысловой конфигурации, вытекающими из той логики смысла, что характерна для классической арабской культуры. Поэтому скажем сразу, что «между водой и глиной» означает не просто соединение воды и глины, а нечто, что не является ни собственно водой, ни собственно глиной, но — чем-то третьим, претворившим в себе эти две субстанции. Если бы речь не шла об «Адаме», можно было бы сказать, что это, например, «раствор»; однако для благозвучности используем выражение «замешенная-глина», которое будем писать через дефис, подразумевая, что оно обозначает нечто единое, что уже не является ни глиной, ни водой, с помощью которой та замешена, но чем-то третьим.

Предположим, что именно это понимание является верным. Разрешена ли тем самым наша проблема? Напомним, что, согласно предположению, испытанное нами затруднение (когда мы не смогли перевести арабскую фразу ни аналитическим, ни синтетическим высказыванием) могло быть вызвано двумя моментами: 1) неправильной трактовкой самого выражения «между водой и глиной» и 2) использованием связки «быть» как самоочевидной. Избавились ли мы от этой трудности, устранив сомнения относительно первого пункта?

Перевод теперь будет звучать так: «Я был пророком, когда Адам был замешенной-глиной»; вместо дословной подстановки «между водой и глиной» мы ставим слово «замешенная-глина», которая является *действительным* переводом арабского *байна ал-мā' ва ат-тйн*, и сохраняем связку «быть», следуя пока что гипотезе о самоочевидности и самооправданности такого восстановления связки. Стала ли наша фраза подлинным переводом арабского *Кунту набиййан ва 'āдам байна ал-мā' ва ат-тйн*?

«Я был пророком, когда Адам был замешенной-глиной» означает на самом деле: «...когда Адама как такового еще не было, а вместо него была замешенная-глина». Именно так мы понимаем русскую фразу — и

именно это подразумевается в арабской. Адекватность перевода, кажется, наконец достигнута. Отметим, однако, два обстоятельства.

### 2.2.2. Анализ межъязыкового перевода

Первое. Мы смогли построить адекватную русскую фразу только после того, как правильно поняли выражение «между водой и глиной». Это правильное понимание было достигнуто благодаря применению логико-смысловой теории. До того как мы прибегли к ее помощи, наши варианты перевода, оказавшиеся аналитическим и синтетическим суждениями, были принципиально неадекватными.

Второе. Достигнутый адекватный перевод не является, по-видимому, ни аналитическим, ни синтетическим суждением; скорее это то, что Витгенштейн называл игрой языка. Слова «...когда Адам был замешенной-глиной» скрывают то, что они на самом деле говорят; нам приходится домысливать то, что в них подразумевается. Перевод, повторим, остается адекватным, поскольку в условии адекватности вряд ли стоит включать совершенный комфорт слушателя, которого переводчик в таком случае обязан вовсе избавлять от необходимости прислушаться к переводу и хотя бы слегка его «переварить». Скорее такое условие — назовем его условием комфортности перевода — следует включать в число признаков не просто адекватного, но хорошего перевода. Что является в нашем случае таким условием комфортности?

Пожалуй, перевод будет восприниматься без усилий с нашей стороны, если мы добавим слова «только» или «еще»: «Я был пророком, когда Адам был *только* замешенной-глиной»; «Я был пророком, когда Адам *еще* был замешенной-глиной». Дело в том, что такое добавление указывает на временную разделенность «Адама» и «пред-Адама»: подлинного Адама, которому может быть приписано существование (не приписывается в действительности, но в принципе *может* быть приписано), и того, что только когда-то будет Адамом, но сейчас Адамом не является. Это добавление, таким образом, выражает самую суть того, что сказано в арабской фразе: Адам не был, но было то, что когда-то потом стало Адамом.

Как уже говорилось, добавление связки «быть» в выстраиваемый вариант перевода представляется с точки зрения традиционных лингвистических теорий само собой разумеющимся и безусловно оправданным. Действительно ли это так; действительно ли использование этой связки не нуждается ни в каких оправданиях и не предполагает никаких оговорок? Не послужит ли замеченное условие комфортности перевода (добавление слов «только» или «еще») своеобразным намеком на ответ?

С одной стороны, для *нашего* мышления связка «быть» безусловно оказывается самоочевидной и тривиально восстанавливаемой или, наоборот, устраняемой из высказывания, причем такие трансформации совершенно не меняют его смысл. С этой точки зрения неудивительно,

что в достигнутом адекватном *русском* переводе фигурирует эта связка. Как еще мы могли бы выразить мысль на нашем языке, если эта связка неотъемлема от нашего мышления?

Если это очевидно, то совсем не очевиден следующий шаг, который обычно делают вслед за этим, ошибочно полагая, что коль скоро для *нашего* мышления эта связка совершенно очевидна и тривиальна, то и для мышления *вообще* верно то же самое. Основанием такого вывода является представление о едином общечеловеческом характере мышления, во всяком случае, правильного мышления (здорового мышления, здравомыслия). Это же, кстати говоря, служит основанием представления о формальном характере связки «быть», которая как будто лишена собственного содержания, каковое целиком сводится к ее функции — связывать субъект и предикат, так что, если в силу особенностей конкретного языка те связаны и без явного упоминания связки, она просто подразумевается и потому может восстанавливаться. В нашей арабской фразе связка как раз не упомянута. Коль скоро мы достигли адекватного русского перевода, в котором имеется связка «быть», значит ли это, что и в арабской фразе сказано именно это и что и там подразумевается та же связка?

Я только ставлю здесь этот вопрос; к подробному разбору проблемы связки, ее характера и отношения к логикам смысла мы перейдем в Главе II. Здесь же замечу, что, если мы можем выразить мысль, заключенную в арабской фразе (эта мысль нам известна в силу многочисленных выполненных самой арабской культурой переформулировок: Мухаммед был пророком до всех пророков, то есть до первого из них, Адама), собственными средствами русской фразы, это еще не значит, что мы сказали это *так же*, как это сказано в арабской фразе. Сказать *то же* не значит сказать *так же*. Речь, конечно, не о таком *так же*, которое состоит в использовании тех же чисто языковых средств: такого *так же* при переводе с языка на язык не бывает никогда, поскольку любое слово в любом языке обладает уникальными коннотациями, не воспроизводимыми никогда на языке перевода. Говоря о *так же*, я имею в виду другое. Я имею в виду саму логику высказывания; то, что улавливается в понятии «логико-смысловая конфигурация».

### 2.2.2.1. Понятие «то же иначе»

Если бы мы не смогли сказать на русском языке *то же*, что сказано на арабском, мы бы констатировали принципиальную неперевоодимость между этими двумя языками. Если бы мы сказали это *то же* — *так же*, мы бы могли констатировать принципиальную логико-смысловую эквивалентность двух языков. Но если мы говорим *то же* — *но не так же*, это означает, что мы говорим *то же иначе*. Вопрос об этом *иначе*, о его характере, сути и способе выражения и будет нас теперь интересовать.

Мы видели, что, передав арабскую фразу как «Я был пророком, когда Адам был *только* замешенной-глиной», мы построили не синтети-

ческое и не аналитическое высказывание. Мы смогли передать арабскую фразу с помощью некоторой как-бы-формы, которая *по видимости* воспроизвела структуру переводимой арабской фразы, но оказалась адекватным переводом только в силу того, что за этой видимостью мы сумели разглядеть (благодаря своему «языковому чутью») *подлинное высказывание*, этой видимостью скрытое. Отмеченное условие комфортности перевода безошибочно указывает на то, что такое подлинное высказывание действительно стоит за видимой формой, как и на то, что мы воспринимаем это подлинное высказывание, слыша внешнюю форму, в которой оно выражено.

Зафиксировав это, поставим такой вопрос. Внешняя форма нашей русской фразы по видимости воспроизводит структуру арабской. Она, иными словами, воспроизводит ее субъект («Адам») и ее предикат («замешенность-глины», выражение, которое мы считаем эквивалентом для *байна ал-ма' ва ат-тин*), восстанавливая связку «быть» (что обычно считается тривиальным и безусловно возможным). Если структура русской фразы столь точно соответствует структуре арабской, причем структура эта необыкновенно проста («S есть P») и в этой своей очевидной простоте как будто не может не претендовать на статус одной из общечеловеческих форм мышления, — если это так, то является ли и арабская фраза столь же внешней по форме, столь же скрывающей свое подлинное содержание, столь же требующей условия комфортности для перехода к своему подлинному содержанию? Является ли она, таким образом, ни синтетическим, ни аналитическим высказыванием в строгом смысле этого слова?

Нет. Арабская фраза не является игрой в той же мере и так же, как обсуждаемая нами русская. Она выстраивает свое значение «напрямую», без необходимости открыть за видимостью что-то подразумеваемое и существенно отличное от сказанного. Так же она и понимается.

Сказав это, мы сталкиваемся с существенной трудностью. Мы говорим о том, как арабская фраза выстраивает свое значение и как она понимается по-арабски. Но этот текст написан по-русски, и, высказав тезис о прямом выстраивании значения *арабской* фразы, я должен это прямое выстраивание значения продемонстрировать средствами *русского* языка. Однако до сих пор мы говорили о том, что достигнутый русский перевод, хотя и является адекватным и даже комфортным, не улавливает того, что интересует логико-смысловую теорию и о чем мы хотим говорить сейчас. Какой же образ действий следует избрать в этой ситуации, — избрать ради того, чтобы средствами русского языка высветить ускользающее от него логико-смысловое строение арабской фразы?

Предложим русский перевод, который будет *логико-смысловым эквивалентом* арабской фразы, а затем рассмотрим и само понятие «логико-смысловая эквивалентность», и то, каким образом она достижима для высказываний, выстроенных в разных логиках смысла.

Итак, мы говорили, что «Я был пророком, когда Адам был замешенной-глиной» означает на самом деле: «... когда Адама как такового еще не было, а вместо него была замешенная-глина». Выделенные курсивом слова — то, что стоит на месте связки «быть», то, что скрывается за ней. Есть ли возможность выразить эту мысль с помощью тех же субъектов, что участвуют в этой фразе, выстроив их в иной связанности так, чтобы нам не понадобилось прибегать к подобного рода «заглядываниям» за слово?

Мы можем сказать по-русски: «глина была замешена», добавив — «глина была замешена для Адама». Мы получим тогда в качестве перевода: «Я был пророком, когда была замешена глина для Адама». Придаточное предложение, которое и интересует нас сейчас, является синтетическим суждением, которое обладает теми преимуществами, что: 1) представляет собой адекватный перевод арабской фразы, 2) в своем прямом звучании является комфортным переводом и не требует дополнительных средств для достижения комфортности (адекватность и комфортность совпадают) и 3) представляет собой прямую форму высказывания, не скрывающую за своим внешним видом никакой иной подлинности, нежели прямо выраженная в словах. Заметим, что в новой фразе связка «быть» выступает в полноте своих функций: она и указывает на существование «глины», и выполняет предикативную функцию, сообщая о том, что с этой глиной случилось.

#### 2.2.2.2. Синтетические и аналитические высказывания в разных логиках смысла

Сравним теперь арабскую фразу и так построенный перевод. Примем в качестве истинных два тезиса относительно арабской фразы: 1) в арабской фразе употреблена *другая* связка (не важно, выражена ли она явно или только восстанавливается) и 2) арабская фраза представляет собой правильно построенное синтетическое высказывание, в котором «Адаму» приписывается некий предикат. Конечно, мы не можем сейчас убедиться в правильности этих тезисов: придется отложить доказательство до следующей главы, которая обсуждает вопрос о связке и ее роли в образовании логико-смысловой конфигурации согласно релевантной для классической арабской культуры логике смысла. Однако, поскольку в этом параграфе следует обозначить в общих чертах горизонт логико-смысловой теории, есть смысл уже сейчас указать на некоторые следствия, вытекающие из рассмотренных положений, откладывая лишь их подробное доказательство, но не саму формулировку.

Сравнение арабского оригинала и такого русского перевода («Я был пророком, когда была замешена глина для Адама») приводит нас к следующим выводам:

1. Правильно построенные синтетические суждения в разных логиках смысла могут иметь разные субъекты (соответственно, разные предикаты). Поскольку эти два суждения эквивалентны (они говорят *одно и то же*), такая трансформация оказывается условием эквивалентности того, что сказано *иначе* (суждения сформулированы в разных логиках смысла, использующих разные связи).

2. В том случае, если мы просто воспроизводим структуру суждения, созданного в одной логике смысла, средствами высказывания, создаваемого в другой логике смысла, то есть сохраняем субъект и предикат высказывания, заменяя связку между ними (ведь в разных логиках смысла используются разные связи), мы, вероятно, изменяем статус высказывания, получая вместо (например) синтетического высказывания некое другое, лишь по форме являющееся синтетическим.

Таким образом, только *иначе* позволяет сохранить *то же*, когда мы говорим, используя средства иной логики смысла. Высказывание «Я был пророком, когда была замешена глина для Адама» является *тем же иначе* для высказывания *Кунту набиййан ва 'āдам байна ал-мā' ва ат-тйн*.

Трактовка правильности перевода как  
субстанциально-смысловой эквивалентности:  
точка зрения традиционной семантики

Взглянем теперь на описанный процесс поиска правильного (адекватного и комфортного) перевода с точки зрения репрезентационной теории языка. Оригинал и перевод представляют собой — и это очевидно — разные «поверхностные структуры» двух языков, арабского и русского. Но если две разные поверхностные структуры являются на самом деле одним и тем же высказыванием (поскольку в них сказано одно и то же), это с точки зрения репрезентационной теории должно означать, что их глубинные структуры совпадают<sup>17</sup>. Но как репрезентационная теория может проложить путь от одной и той же глубинной структуры к столь существенно различным поверхностным структурам языка, в которых не совпадают ни субъекты, ни предикаты, ни даже связки (о чем речь впереди), но в которых употреблены одни и те же слова? Я не вижу, чтобы эта теория обладала такими средствами, разве что исключительно *ad hoc*.

---

<sup>17</sup> Обратим внимание: сам принцип объяснения многообразия, в данном случае — многообразия языковых структур, остается принципом выведения частного из общего или сведения частного к общему, — несмотря на то, что само понятие «структура» как будто призвано преодолеть парадигму «частное-общее». Но если то, что описывается как структуры языка, действительно не подчиняется как общее и частное, то все же сами понятия структур выстроены именно по этому принципу. Об этом шла речь во Введении; здесь встречаемся с еще одним подтверждением этого.

Точно так же и с фрегианской точки зрения мы, считая перевод адекватным, должны будем сказать, что в нем сохранено значение, хотя могли измениться смыслы. Но, если нас спросят, каким образом это «одно и то же значение» может получить разные выражения, фрегианская теория предложит в качестве ответа нечто наподобие пирсовского понимания значения знака или системы знаков как их переформулировки в другую систему знаков. То значение, которое с фрегианской точки зрения остается неизменным при правильном переводе, должно быть выражено какой-то третьей фразой, которая будет равным образом переформулировкой и арабского оригинала, и русского перевода. Более того, эта фраза, выражающая значения оригинала и перевода как эквивалентные, должна фактически *предшествовать* переводу, поскольку, по самой логике фрегевской мысли, мы не можем сформулировать правильный перевод, пока не постигли значение оригинала. Но совершенно очевидно, что, если нам требуется сформулировать значение оригинала в какой-то другой фразе, это можно сделать одним из трех способов. Такая фраза будет высказана либо на языке оригинала, либо на языке перевода, либо на каком-то третьем, естественном либо искусственном, языке. Ни в одном из этих случаев задача установления эквивалентности оригинала и перевода решена быть не может, потому что, прежде чем установить такую эквивалентность благодаря той формулировке значения оригинала, которой мы предположительно достигли одним из трех случаев, мы должны установить эквивалентность самой этой формулировки фразе нашего оригинала, — если, конечно, не будем ссылаться на *априорную очевидность* такой эквивалентности, что вряд ли может позволить себе серьезная теория. Ведь как иначе мы можем узнать, что действительно сформулировали значение фразы оригинала? Но тогда и для установления эквивалентности оригинала и сформулированного нами его значения придется проделать то же самое, то есть построить новую формулировку, равно отражающую значение оригинала и значение первой формулировки его значения. И так далее. Регресс в бесконечность никогда не позволит достичь цели: перевод, опирающийся на фрегевский критерий правильности, просто не может состояться.

Принципиальная неудача хомскианского или фрегевско-пирсовского подхода имеет общее основание: мысля в этом направлении, мы в обоих случаях исходили из возможности, а скорее даже необходимости построить некое *единое выражение* многообразия оригинала и перевода. Эти теории, иначе говоря, видят *то же* как просто *то же*, как субстанциально-идентичное *то же*, и стремятся обнаружить возможность идентичной формулировки такого *то же* либо просто постулируют подобную возможность<sup>18</sup>. Однако найти такую идентичность не получает-

<sup>18</sup> Объект внешнего мира, отсылку к которому антименталистские теории предлагают принимать в качестве значения, не решает принципиальных затруднений, о которых идет речь. Более подробно об этом я буду говорить в Главе III.

ся. В отличие от этого, я говорю о *то же иначе*, об инаковом *то же*, лишь благодаря своей инаковости сохраняющем свою тожесть. Для меня смысл, который является одним и тем же в оригинале и переводе, не субстанциален, а потому, в отличие от разделяемого традиционными семантическими теориями заблуждения, не должен представлять собой нечто одинаково выраженное и как вот-эта-одна-вещь относящееся к оригиналу и переводу. Смысл не субстанциален, а выстраиваем. Его выстраивание происходит в ходе создания логико-смысловой конфигурации. В разных логиках смысла возможны, а точнее, необходимы разные логико-смысловые конфигурации. Это значит, что смысл будет *тем же*, если выстраивается *по-разному* (в разных логико-смысловых конфигурациях) в разных логиках смысла.

### 2.2.2.3. Логико-смысловая эквивалентность как «то же иначе»

Так мы приходим к понятию логико-смысловой эквивалентности. Смысл может считаться *тем же* в разных логиках смысла, только если он выстроен взаимно *иначе*, так, что логико-смысловая конфигурация одной логики смысла соответствует логико-смысловой конфигурации другой логики смысла. Содержательное *то же* неизбежно имеет в качестве своего коррелята номинальное *иначе* языковых структур (то, что было бы названо различием поверхностных структур языков). Но это *иначе* не просто лексическое, когда мы вместо арабского *ثين* имеем русское «глина» с вытекающими из такой замены различиями коннотаций или вместо арабского *ва* — русское «когда», имеющее существенно не совпадающую с оригиналом область значений. И не просто грамматическое, когда на месте неупомянутой в арабском оригинале связки в русском стоит «была». Это *иначе*, хотя и выражено вербально, тем не менее не охватывается этими традиционными лингвистическими категориями. Ведь разница между оригиналом и переводом с точки зрения их вербальной формы состоит в том, что те же самые слова в них играют каждое другую грамматическую роль: лексический состав оригинала и перевода совпадает, грамматические структуры также совпадают (мы в обоих случаях имеем структуру «S copula<sup>19</sup> P»), но каждое слово стоит в переводе на иной по сравнению с оригиналом позиции. Такое *иначе* является следствием различия логик смысла, в которых выполнены два высказывания.

Это необходимо, но еще не достаточно для достижения логико-смысловой эквивалентности. Ведь ясно, что само *иначе* может достигаться по-разному. Чтобы сохранялась логико-смысловая эквивалентность, инаковость должна оказаться не просто инаковостью, но инаковостью,

<sup>19</sup> Поскольку в разных логиках смысла функционируют разные связки, я использую такое общее выражение, никак не специфицируя конкретность связки. Это обобщение не вредит здесь рассуждению.

сохраняющей *то же*. Собственно, именно это и мыслится в понятии *то же иначе*: содержательно тот же смысл, выстроенный с помощью иных процедурных средств. В силу различия логик смысла различие процедур (то, что я называю *иначе*) оказывается необходимым. На номинальном уровне это *иначе* отражается как различие словесного строения фраз оригинала и перевода. Однако нам необходимо ввести дополнительное условие для *иначе*, чтобы получить *то же иначе*.

#### Описание межъязыкового перевода как трансляции логико-смысловых конфигураций

Таким условием будет условие *взаимной переводимости* логико-смысловых конфигураций двух фраз. Взаимную переводимость логико-смысловых конфигураций разных логик смысла мы будем называть «трансляцией».

Возьмем русское выражение «...была замешена глина» (это часть нашего перевода) и сравним ее с арабским *байна ал-мā' ва ат-тйн* (букв. «между водой и глиной»). С точки зрения того, что было только что сказано, русская фраза является трансляцией арабской. Логико-смысловая конфигурация, созданная согласно релевантной для классической арабской культуры логике смысла (*байна ал-мā' ва ат-тйн* «между водой и глиной»), переводится в предикативное высказывание, созданное согласно «нашей» логике смысла: «...была замешена глина». Такая трансляция оказывается разворачиванием смысла, в котором происходит его *приращение*: мы получили субъект-предикатную конструкцию со связкой между ними как трансляцию логико-смысловой конфигурации, в которой эти члены отсутствуют. Одновременно, если рассматривать целостные фразы арабского оригинала и русского перевода, произошло *сжатие* смысла: «Адам», служивший субъектом арабской фразы, превратился в русской в часть субъекта, став его спецификацией («глина для Адама»). Раз так, то и исчезла связка, связывавшая в арабской фразе субъект и предикат, а вместо нее в русской появилась своя, но связывающая уже другие субъект и предикат. Все эти трансформации наступили *одновременно*: дело не обстоит так, что изменение статусов субъекта и предиката стало, скажем, результатом изменения связки, или наоборот. Мы не говорим о причинно-следственных отношениях, которые связывали бы элементы двух фраз, являющихся трансляцией друг друга. Скорее *все* эти трансформации наступают одновременно и все вместе являются результатом осуществляемой трансляции.

В такой трансляции одной фразы в другую происходит сжатие и раскрытие смысла, сопровождающие друг друга, за счет перехода из одной логики смысла в другую. Предлагаемый критерий логико-смысловой эквивалентности избавляет от необходимости искать субстанциально-идентичное выражение эквивалента оригинала и перевода, о которую разбиваются построения упомянутых традиционных семантических

теорий. То, о чем идет речь, скорее соотносимо со «складчатостью» смысла, о которой говорит Ж. Делёз, интерпретируя Лейбница [Делёз 1998 (а)]. Но если Делёз стремится уйти от идеи преформизма, которая неизбежно сопровождает построения Лейбница в области семиотики (и не только в ней), то он все же не дает отчетливой формулировки того критерия, о котором говорю здесь я. Смысл, конечно, может быть стягиваем и сжимаем, — но не так, как то виделось Лейбницу, мечтавшему построить линейно-иерархическую пирамиду понятий-знаков, сгущающих смысл нижестоящих и вбирающих их в себя. Смысл скорее складчат — но и не так, что складка включает в себя другие складки или производит их из себя, как мы читаем то тут то там у Делёза. Складки смысла, если уж использовать этот образ, *полностью* перетекают одни в другие. Материя смысла пере-складывается. Это пере-складывание, это изменение драпировки и было названо мною трансляцией.

### О формализации трансляции

Можно ли далее уточнить сам механизм трансляции? Здесь мы подходим к вопросам, которые пока не должны затрагивать, поскольку эта книга посвящена исследованию строения единичных логико-смысловых конфигураций. Разработка проблемы перевода одних логико-смысловых конфигураций в другие, равно как и формализация логико-смысловой трансляции является делом будущего. Но уже здесь и сейчас разобранный пример дал нам общее представление о том, в каком направлении будет продвигаться эта работа.

### Отличие трансляционной идентичности от пирсовского понимания значения

Если содержательное *то же* двух высказываний, как я утверждаю, сохраняется благодаря их логико-смысловому *иначе*, причем каждое из них является для другого *тем же иначе* благодаря возможности логико-смысловой трансляции одного высказывания в другое, так что такой критерий адекватности перевода может быть назван критерием *трансляционной идентичности*, то в чем его отличие от известного критерия значения системы знаков как ее перевода в другую систему знаков? Не сводится ли выдвигаемая здесь точка зрения к знаменитому пирсовскому положению, и не является ли таким образом то, что здесь названо логико-смысловой теорией, лишь переформулировкой одного из вариантов традиционной семиотики?

Это в самом деле было бы так, если бы не одно обстоятельство. Пирсовский критерий приравнивает значение одной системы знаков к ее переформулировке в другую систему знаков, никак не объясняя, каким образом эта другая система знаков может быть получена. Этот критерий на самом деле не является формальным: мы непременно должны

знать, что вторая система знаков и в самом деле выражает суть того, что подразумевается под первой, чтобы признать вторую значением первой. В самом деле, что может помешать нам произвольно приравнять любые две знаковые системы, как не это интуитивное и априорное знание? В отличие от этого, логико-смысловая теория открывает внутреннее устройство процесса выстраивания значения, — процесса, который обычно бывает скрыт от нашего сознания. Она выводит на свет то, что остается в тени интуитивной априорности для традиционной семиотики.

### 2.2.3. Совпадают ли логико-смысловая и семантическая эквивалентности, или философские основания логики смысла

Поставим в заключение такой вопрос: говорят ли русская и арабская фразы одно и то же? Является ли одним и тем же смысл, с одной стороны, «Я был пророком, когда была замешена глина для Адама», а с другой — *Кунту набиййан ва 'адам байна ал-ма' ва ат-тйн* (букв. «Я был пророком, а Адам между водой и глиной»)?

Вопрос этот может показаться навязчивым повторением того, с чего начался разговор в этой части работы и вокруг чего постоянно вращается наше рассуждение. Но не будем спешить отмахиваться от этого возвращения как назойливого воспроизведения одного и того же. Как ботаник не устает вновь и вновь разглядывать все тот же лист под микроскопом всякий раз, как возвращается с полевых исследований с новыми образцами растений, чтобы лучше понять то же, с чего начал, в свете новых собранных им данных, — так и нам стоит вновь и вновь возвращаться к тем интуициям, которые руководят движением нашей мысли, чтобы лучше рассмотреть их, отчетливее сформулировать, еще более прояснить как будто ясные, а на самом деле обманчивые в своей кажущейся однозначности понятия. В самом деле, мы уже как будто решили, что арабская фраза и ее русский перевод представляют собой содержательное *то же*, но в силу различия в логиках смысла *иначе* сказанное. Мы сказали, далее, что гарантией сохранения этого *то же* при условии *иначе* выступает возможность взаимной трансляции между двумя высказываниями, — трансляции, которую я понимаю как строгий и подпадающий формализации перевод одного из них в другое. И все же понятие содержательной тожести остается скорее смутным предчувствием, нежели ясной категориальной осознанностью.

Мы существенно продвинемся к такому ясному осознанию, если зададимся вопросом о соотношении названных двух формул: *одно и то же* и *то же иначе*.

В них воплощена суть понимания эквивалентности, с одной стороны, в традиционных семантических теориях (эквивалентность как субстанциальная идентичность), а с другой стороны, в логико-смысловой

теории (эквивалентность как трансляционная идентичность). В первом случае эквивалентность понимается *объективно*. Во втором случае — *процессуально*. Мы уже знаем, что арабская и русская фразы относятся друг к другу как *то же иначе*. Спрашивая, сказано ли при этом в арабской и русской фразе *одно и то же*, я спрашиваю, совпадает ли объективная и процессуальная эквивалентность, — эквивалентность, как она видится традиционной семантикой, и эквивалентность с точки зрения логико-смысловой теории.

Заметим, что этот вопрос не имеет отношения к тому, будут ли две фразы признаны переводом друг друга. Вряд ли есть сомнение в том, что и традиционная семантика наряду с логикой смысла будет недолго колебаться, прежде чем высказаться по этому поводу положительно. Не будет ошибкой сказать, что и любой хороший переводчик без всякой теории перевел бы арабскую фразу именно той русской, к которой мы в конце концов пришли, а любой хороший редактор согласился бы с таким переводом.

Поэтому я задаю вопрос не просто о том, могут или не могут две фразы быть признаны переводом друг друга. Скорее его следует сформулировать так: не обнаружим ли мы при более внимательном рассмотрении такие расхождения в самом философском основании понимания мира и отношения слова к миру, которые и объяснят нам различие двух подходов (традиционно-семантического и логико-смыслового) к признанию эквивалентности фраз? Не будет ли различие между объективным и процессуальным ее пониманием, различие между формулами *одно и то же* и *то же иначе*, следствием неустранимого расхождения в понимании того, каким образом внешний мир предстает для нас и, следовательно, как может мыслиться его тождество?

Этот вопрос оправдан не только стремлением рассмотреть все существенные следствия из выдвинутых положений, насколько мы их можем сейчас увидеть, но также и тем, что разговор об импликациях логико-смысловой теории был бы принципиально неполным, если бы не была затронута эта, наиболее существенная сторона дела. Речь о теории логики смысла так и останется незаконченной, пока не будет указано основание, которое скрепляет все основные положения этой теории и объясняет в конечном счете ее главную интенцию. Вместе с тем такое указание облегчит понимание высказываемых здесь взглядов — как в каждом отдельном пункте, так и в их целостности.

Когда мы говорим, что две фразы говорят нам *одно и то же*, мы подразумеваем, что они *объективно* эквивалентны. Они, иначе говоря, отправляют нас к одному и тому же объекту. Не важно, обладает ли этот объект реальным существованием, или он только в принципе может существовать, или даже в принципе не может существовать: так или иначе, он остается *вот-этим* объектом. Как *вот-этот* объект, он и может

приравнивать две фразы, которые называются в таком случае эквивалентными постольку, поскольку отправляют нас к нему.

Чтобы подобная теория работала, необходимо представление о пред-заданности такой объектности любому акту говорения и осмысления. Сколько бы современные теории ни твердили о невозможности точно установить значение слова или фразы, сколько бы ни вели речь о возникающих исключительно в акте общения значениях, исчезающих тотчас после его истечения или даже раньше, — значение, сколь бы мимолетным и нестойким оно ни было, все же остается в любом случае предваряющим в своей данности описание акта общения или акта возникновения значения. Я хочу сказать, что для теории, сколько бы она ни говорила о летучести значения, — для самой теории, как она описывает это значение, оно остается чем-то принципиально внешним и предзаданным, чем-то весьма *солидным* — тем, что не пускает внутрь себя, не допускает до тайны своего выстраивания. Поэтому теория может лишь выловить такое готовое значение, предъявить его нам, а затем убрать со сцены, — но никогда не показывает, *как* оно возникает; разговор о его летучести не переходит в разговор о его выстраиваемости, оставаясь констатацией внешнего признака значения.

Конечно, устойчивость таких построений не случайна. Слово — знак представления, того впечатления, что оставлен в нашей душе либо вещью, либо идеей. Именно поэтому объектный критерий эквивалентности отправляет нас к *вот-этому* объекту как единому значению приравниваемых фраз. Если основания такого взгляда отчетливо сформулированы во всяком случае Аристотелем, то они вместе с тем вряд ли существенно изменились до нашего времени. Как симптоматично в этом плане сообщение Вяч. Вс. Иванова, который в своем обзоре истории семиотических учений пишет, как бы связывая эпохи единой нитью вплоть до нынешнего времени, что

Шпет был первым русским философом, давшим детальное обоснование необходимости исследования знаков как особой сферы научного знания и изложивший принципы феноменологического и герменевтического подхода к ней, который вновь привлек внимание исследователей в последние годы. В посвященной этому вопросу рукописи «Герменевтика», законченной им в 1918 г., Шпет напоминал о мыслях Августина в его «De Doctrina Christiana». В этом сочинении Августин начинает с разделения учений, которое, по Шпету, и должно быть положено в основу классификации наук. *Всякое учение относится, согласно Августину, к вещам или знакам, но вещи изучаются посредством знаков.* Вещью в собственном смысле называется только то, что не применяется для обозначения чего-либо другого, т.е. что не является знаком. Одна и та же вещь может выступать то как знак, то собственно как вещь<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> [Иванов, т. 1, с. 681 (курсив мой. — А. С.)]. Автор добавляет:

Даже в своих наиболее приближенных к герменевтике вариантах семиотика не избегает парадигмы «означающее-означаемое», не задаваясь вопросом о том, каким образом возможно, и возможно ли, проникновение в ту область, которая их связывает, и, далее, исследование этой области и открытие ее определяющего характера по отношению как к знаку, так и к означаемому.

Таким проникновением не является, как это может показаться, и известная теория кодировки значения знака. Так, рассуждая о том, что Пирс называл «иконическим знаком», и критикуя положение Морриса, интерпретировавшего идею Пирса о «натуральном сходстве» между таким знаком и означаемом в том смысле, что иконический знак обладает свойствами своего означаемого, Умберто Эко показывает неудовлетворительность позиции Морриса и предлагает собственную трактовку, состоящую в том, что

иконические знаки не «обладают свойствами объекта, который они представляют», но скорее воспроизводят некоторые общие условия восприятия на базе обычных кодов восприятия, отвергая одни стимулы и отбирая другие, те, что способны сформировать некую структуру восприятия, которая обладала бы — благодаря сложившемуся опытным путем коду — тем же «значением», что и объект иконического изображения [Эко, с. 126].

Однако суть понятия «код», как он используется У. Эко или другими учеными, состоит в том, что кодировка *специфична* для группы знаков, образующих определенный класс; в принципе ничто не мешает ей оказаться специфичной даже для отдельного знака. Кодировка остается поэтому внешней и столь же объектно-предзаданной возникающему значению, как и само значение — означающему. Специфичность не позволяет объяснить значение как формирующееся закономерно, независимо от конкретности кодировки; код сам обладает значением, знание которого критично для его расшифровки.

При таком понимании слово всегда зависимо от предстоящей ему объектности, сколько бы ни опосредовать эту конечную отсылку к объекту. И так или иначе, эта зависимость дает о себе знать; проявляется она и в том аспекте теорий, который трактует вопрос об эквивалентности высказываний. Такая эквивалентность и устанавливается как отсылка к одной и той же объектной данности — к чему-то, что как *вот-это* одинаково предстоит двум фразам в качестве объекта отсылки. Поэтому представление о субстанциальной идентичности как основании эквивалентности оказывается неустранимым моментом этих теорий, сколь бы ни различались они в деталях, — до тех пор, пока они стоят на фундаменте представления об объективной предзаданности мира.

---

Семиотику в этой работе 1918 г. Шпет рассматривает как науку о понимании. Другого человека мы понимаем по его знакам о себе — словам или другим знакам, сопровождающим речь.

Одним из второстепенных, но от этого не менее убедительных свидетельств этого положения вещей является безусловное *неверие* в оправданность солипсизма при столь же безусловной *меньшей теоретической оправданности* любых несолипсических философских систем и мировоззрений. Нежелание признать теоретическую неоправданность представления об объективном пред-стоянии нам мира имеет основанием безотчетную парадигмальную уверенность в том, что может быть только так и иной взгляд был бы бессмыслицей. Философское мышление менее всего бежит от парадоксов, и оно может, наверное, вечно восхищаться парменидовским единством бытия, находя все новые ответы на вопрос о том, как же оно возможно. Но оно брезгливо отворачивается от серьезной попытки развить солипсизм, — потому что это никуда не ведет, потому что это слишком «странно».

Я говорю это не потому, что излагаемые здесь взгляды составляют манифест солипсизма. Как раз наоборот. Солипсизм — прямой коррелят веры в объектную пред-заданность мира. Без второй нет и первого. То, о чем говорит логико-смысловая теория, не совпадает с солипсизмом, как не совпадает и с верой в объектную предзаданность мира.

Суть критерия смысловой эквивалентности, который я назвал процессуальным и который выражается формулой *то же иначе*, состоит в том, что значение слова *выстраивается* всякий раз в ходе процедуры его формирования и понимания, не важно, остается ли это выстраивание неосознанным (как это обычно бывает) или может быть схвачено рефлексивно (как то позволяет сделать логико-смысловая теория). Оно выстраивается — как бы из ничего, из ничего в том смысле, что это выстраивание не становится результатом какого-то механического процесса, который можно мыслить подобно обработке материала; у смысла нет того, что служило бы ему чем-то вроде материальной причины.

Следующий шаг состоит в том, чтобы признать, что в разных логиках смысла выстраивание того, что традиционно называется «значением», происходит согласно различным процедурам смыслополагания; это и подразумевается словом *иначе*. Далее, две взаимно инаковые процедуры полагания смысла, в ходе которых выстраиваются два субстанциально различных значения (два значения, которые будут признаны различными, то есть не представляющими *одно и то же*, с точки зрения объектного критерия эквивалентности), оказываются идентичными с точки зрения выстроенного в них смысла (что подразумевается словом *то же* нашей формулы), если две такие процедуры допускают взаимный перевод. Вот здесь мы наконец и подходим к тому наиболее существенному, что отличает логико-смысловую теорию от традиционных семантических и семиотических учений. Этот существенный момент заключается в том, чем оказывается «то же» для логико-смысловой теории. Оно оказывается не объектом, не субстанциальным *вот-этим*, а *возможностью перформулировки вот-этого в вот-то*.

Идентичность *вот-этого* с точки зрения логико-смысловой теории состоит, таким образом, не в том, что *вот-это* остается *вот-этим*, сохраняясь субстанциально. *Вот-это* сохраняет свою идентичность, только будучи транслируемо в *вот-то*. Более того, именно такая трансляция раскрывает смысл *вот-этого*; без этого перехода в другое оно бы осталось, если можно так выразиться, недоосмысленным.

В одном из романов Г. Гессе его герои ведут такой разговор:

— Мне кажется, что лепесток цветка или маленькая букашка на тропинке могут поведать куда больше, чем все книги целой библиотеки, — сказал он однажды. — Буквами и словами многого не скажешь. Иногда пишу я какую-нибудь греческую букву, например тета или альфа, и стоит чуть-чуть повернуть перо в сторону, как буква вдруг возьмет да и вильнет хвостом и превратится в рыбу, и тут уж невольно вспомнишь обо всех ручьях и реках земли, о прохладе, о влаге, о гомеровском океане и о водах, по которым ступал апостол Петр... А иногда буква превращается в птицу, распускает хвост, расправляет крылья, разливается веселой трелью и улетает прочь. Но ты, верно, не очень-то высокого мнения о таких буквах, Нарцисс? А я скажу тебе: этими буквами писал Бог свое творение.

— Я очень высокого мнения о них, — отвечал Нарцисс печально. — Это волшебные буквы, ими можно заклинать всех демонов. Для занятий же наукою они, конечно, не годятся. *Дух любит все прочное, обладающее формой, ему угодно, чтобы он мог положиться на свои знаки; он любит сущее, а не пребывающее в становлении, действительное, а не возможное. Он не потерпит, чтобы омега превращалась в змею или птицу* [Гессе, с. 70-71 (курсив мой. — А. С.)].

Хотя мысль Гессе движется в пределах традиционной оппозиции «ставшее-становящееся», его слова вслед за его интуицией проникают куда дальше. Они могут служить иллюстрацией излагаемых здесь взглядов: то, что лежит глубже оппозиции «знак-означаемое», то, что было названо мною «смыслом», является собою — только будучи другим, и не может сохранить свою идентичность иначе, нежели превращаясь в другое. Хотя смысл становится, это такое становление, которое не может быть противопоставлено ставшему, установленному, как это обычно понимают.

Вернемся к нашему примеру. *Вот-это* и *вот-то* в нем представлены двумя фразами, арабской и русской. Эти две фразы отправляют нас к разным объектным структурам, к разным, проще говоря, состояниям мира. В первой, арабской (*Кунту набиййан ва 'āдам байна ал-мā' ва ат-тйн* букв. «Я был пророком, а Адам между водой и глиной») объектность представлена наличием Адама, помещаемого между водой и глиной; во второй, русской («Я был пророком, когда была замешена глина для Адама») эта объектность представлена наличием «раствора» (замешенной-глины), подготовленного для лепки Адама. Что эти две объектные ситуации различны, мне представляется вполне очевидным. И тем не менее они эквивалентны. Арабская и русская фразы имеют *тот же*

смысл, но они отправляют нас к *разным объектам*. Это значит, что критерий эквивалентности как объектной идентичности нас здесь подводит.

Можно сформулировать этот вывод так: логико-смысловая и традиционная семантическая эквивалентность не совпадают. То, что является одним и тем же с точки зрения логики смысла, кажется различным с точки зрения критерия субстанциальной идентичности, явно или молчаливо принимаемого традиционной семантикой. Что традиционным теориям именно *кажется* различным то, что на самом деле *является* идентичным, мы можем вполне надежно заключить по тому, что даже и традиционные теории вряд ли найдут аргументы против признания наших двух фраз хорошим переводом друг для друга, — но вряд ли смогут, рассуждая последовательно, признать их эквивалентными. Сама наша способность *улавливать смысл*, которая проявляется в удивительной возможности перевода с языка на язык, утверждает эквивалентность двух фраз. Эта способность глубже того уровня, на котором работают семантика и семиотика с их «знаком», «означаемым» и «значением». К этой способности, а точнее, к тому уровню *действительности*, что открыт для этой способности, и обращается логико-смысловая теория.

Сказанное означает, что мир не предстает для нас как фиксированная и пред-заданная нашей способности улавливать смысл объектность. Такая объектность — фикция, созданная проскальзыванием нашего восприятия и нашего мышления над тем процессом, в котором создается мир как осмысленность (или осмысленность как мир). Имея дело только с результатом, мы имеем дело с подобной объектностью. Заглядывая в сам процесс, мы видим выстраиваемость-мира и осмысляемость-мира. Мы видим мир как смысл.

Означает ли отказ от веры в объектную представленность мира необходимость принять альтернативную точку зрения, заняв позицию солипсизма? В самом деле, если мир, как считает логико-смысловая теория, выстраивается для нас как смысл, причем он *имеет смысл* только в своей транслируемости-в-другое, то есть в своей инаковости, значит ли это, что такая осмысляемость и такая инаковость должны быть признаны *целиком* результатом собственной активности субъекта, не зависящим ни от чего внешнего, — активности, никакая действительная корреляция которой с чем-то иным в отношении самого субъекта никак не может быть твердо установлена, но представляется только предметом веры?

Мир, с точки зрения логико-смысловой теории, предстает для нас не как данная нам объектность, а скорее как возможность-трансляции. Если спросить: «что такое *вот-это?*», логико-смысловая теория скорее всего ответит: «*вот-это* — возможность трансляции в *вот-то*». Но это не та возможность, которая мыслится как принадлежащая некоторой ставшей сущности, возможность, благодаря которой ставшее может обрести способность становления и превратиться в другую сущность, пе-

рестав быть первой. Такое понимание ничем не отличалось бы от традиционной философской трактовки «возможности», которая сохраняет оппозицию становящегося и ставшего, не важно, какой степени диалектического единства достигала бы эта оппозиция. То, о чем у нас речь, следует мыслить иначе. Если *вот-это* — возможность трансляции в *вот-то*, это значит, что мы можем говорить о *вот-этом* лишь постольку, поскольку оно для нас имеется как *вот-то*. Это не значит, что *вот-это* — потенциально *вот-то*; это значит, что *вот-это* и *вот-то* обладают одним и тем же статусом, они, так сказать, одновременны и одинаковы. Когда буква, по словам героя Гессе, вдруг вильнет хвостом и превратится в рыбу, она от этого не перестанет быть буквой. Более того, только будучи буквой и рыбой одновременно и одинаково, она и заставит нас вспомнить «обо всех ручьях и реках земли»; она, иначе говоря, предстанет во всей полноте своей идентичности, только сполна явив свою транслируемость. Буква и рыба — *то же иначе*, точно так же, как «Адам между водой и глиной» и «глина, что была замешена для лепки Адама». Но если букве в тексте Гессе достаточно «вильнуть хвостом», то нам все же было бы интересно узнать, как и благодаря чему она способна это сделать и чем, собственно, такое «вливание» является.

Если то, что мы считаем данной-объектностью, на самом деле является возможностью-другого, или транслируемостью-в-другое, то сама эта возможность-трансляции вовсе не составляет чистую активность субъекта и не подпадает под ее власть. Но дело и не обстоит так, что реализация этой возможности совершенно вне власти субъекта. Скорее следует сказать: мир предзадан нам — лишь как возможность; реализация этой возможности остается нашей прерогативой.

Помимо веры в объектную предзаданность мира и противостоящей ей точки зрения солипсизма есть и позиция субъективного идеализма. Однако то, о чем говорит логико-смысловая теория, не совпадает вполне и с этой позицией. Хотя наиболее близкой мне представляется точка зрения Фихте, тем не менее его размышления, к сожалению, лишь по видимости исходят из самодовлеющей активности смыслопостроения, характерной для Я. То, что Фихте называет «столкновением с не-Я», остается для него неустранимым условием даже первого шага, выводящего за пределы чистого Я к какой-то внешней ему содержательности. Но это не-Я не может не быть в общем-то тем же, что предзаданный объектный мир, — только лишенным всякой содержательности, представляющим как бы глухой стеной, ограничивающей активность Я. То, что лежит между Я и не-Я, столь же не вскрыто в философии Фихте, как не замечено и традиционными семантическими и семиотическими построениями, а его «Ясное, как солнце, сообщение...» остается прекрасным манифестом грандиозной программы смыслопостроения, — манифестом, так и оставшимся неисполненным, более того, в таком виде и неисполнимым.

В заключение несколько замечаний.

1. Мы выяснили, что логико-смысловая и семантическая (в ее традиционном понимании) идентичность не совпадают. Поэтому было установлено, что арабская и русская фразы являются трансляцией друг друга, но отправляют нас к разным объектам. Однако это совсем не то, что подразумевает гипотеза языковой относительности Сепира-Уорфа<sup>21</sup>, которая, к примеру, сообщает, что для англичанина нет «голубого» и «синего», а есть только «blue», или, во всяком случае, для него нет «голубого» и «синего» *так*, как они есть для русского. Эта гипотеза вряд ли может ответить на возражение, суть которого состоит в том, что англичанин, возможно, просто *не выражает* «голубое» и «синее» так, как их выражает русский: привязанность к лексическим единицам приводит к зыбкости всех построений, выходящих за их пределы, поскольку между *он выражает это* и *это есть для него* все же сохраняется разница<sup>22</sup>. В отличие от этого, мы точно знаем, что объект, к которому отправляют нас две фразы, различен в двух случаях — и тем не менее *тот же*. Он тот же — *иначе*.

2. Разговор о *то же иначе* остался бы метафорой, если бы не следующее обстоятельство. Я говорю, что *то же иначе* означает, что два объекта, будучи трансляцией друг друга, одновременно *имеются* для нас. Но я не говорю, что они оба *есть*. Если бы оба объекта, относящиеся друг к другу как *то же иначе*, мыслились как выстроенные с помощью одной и той же связки, будь то в ее непосредственной или гипостазированной функции («глина *есть* замешенная для Адама», «глина *есть*»; «Адам *есть* между водой и глиной», «Адам *есть*»), нам ничего не оставалось бы, как встать на путь метафор, иносказаний и смутных образов. Нам оставалось бы лишь «вливание хвостом», превращающее одно в другое, поскольку путь к строгому обсуждению в таком случае был бы надежно закрыт. Мы не можем признать, не нарушая оснований нашей рациональности, что две разные объектные ситуации могут одновременно *быть*. Теперь, кстати говоря, вполне проясняется причина, по которой мы вынуждены говорить, что в том варианте арабской фразы, который представляет собой ее воспроизведение средствами русского языка благодаря подстановке слово в слово и как будто очевидному восстановлению связки, эта связка употреблена не в своем прямом значении: «Адам *есть*» как раз означает на самом деле «Адам *не есть*». Мы увидим в следующей главе, что *иметься* объект может по-разному, и «быть» — только один из возможных вариантов. Допустимы и другие, столь же фундаментальные, как «быть», — но иные, чем оно. Эта инаковость и создает возможность нашего *иначе*.

<sup>21</sup> Об отношении к этой гипотезе см. также примеч. 40 Главы I, с. 359 и далее.

<sup>22</sup> Что подтверждается, в частности, исследованиями Э. Рош, показавшими, что люди различают объекты, не имеющие концептуального отражения в языке (см. [Рош]).

3. До сих пор мы вели речь о сложных структурах («между огнем и водой», «между водой и глиной»). Мы говорили, что установление денотата таких словесных структур не является тривиальной операцией присваивания значения, но опосредуется логико-смысловыми процедурами, которые и определяют, какое значение получит означающее. Касаются ли это только сложных структур? Обстоит ли, иначе говоря, дело так, что в описанных процедурах смыслополагания участвуют некие «простые смыслы», которые и проходят процесс сополагания, трансформации, т.д., но сами, как таковые, являются твердыми единицами значения, теми самыми значениями, которые присваиваются означающему прямо и непосредственно, а если это присвоение значения и опосредуется чем-то, то не более чем остенсивным определением? Имеет ли, таким образом, логика смысла дело только с операциями над «простыми значениями», не затрагивая самих этих значений, как бы получая их готовыми извне, — или же то, что верно для сложных структур, верно и для единичных слов?

Задаваемый вопрос важен для того, чтобы уточнить пределы приложимости логико-смысловой теории. Одним из ярких направлений современных лингвистических исследований является выявление «семантических примитивов», представленное, в частности, исследованиями А. Вежбицкой. Интересно и то, что эти исследования были начаты не в последнюю очередь исходя из потребности понять, каким образом может быть осуществлен перевод некоторых текстов, например, текста Библии, на те языки, в которых отсутствуют необходимые и центральные для этого текста смысловые единицы. Стратегия решения этого вопроса состояла в том, чтобы выявить фундаментальные семантические примитивы, из которых, как из кубиков, можно было бы складывать необходимые для перевода смысловые структуры или искать наиболее близкие соответствия. Безусловно, эта стратегия построена на все том же не критическом принятии посылки о совершенной тождественности процедур связывания смысловых единиц в разных культурах, которую мы обсуждали до сих пор и ложность которой выявили<sup>23</sup>. Но правильно

<sup>23</sup> Такую зависимость ясно признает и сама Вежбицкая (см. с. 103). Развивая свою позицию, она пишет:

Естественный язык представляет собой мощную систему, посредством которой можно сформулировать и передать другим весьма сложные и разнообразные значения. Но возможность понять все такие значения опирается на существование исходного набора элементов, которые не требуют каких бы то ни было объяснений, поскольку они являются для нас врожденными и интуитивно ясными [Вежбицкая, с. 172].

Меня занимает здесь вопрос, в самом ли деле нам врождены значения, которые и являются, в силу врожденности, интуитивно ясными, или же нам врождена способность их *выстраивать*, причем как именно способность она действительно обща всем людям, но реализуется в культурах в разных вариантах (и то-

ли само представление о *наличии* смысловых примитивов? Могут ли в принципе быть выявлены «атомы смысла», или для любого смысла верно то же, что верно для сложной структуры, и любой смысл образован в результате осуществления процедур смыслополагания?

К этому вопросу мы и перейдем теперь. При этом я продолжу исследование оправданности представления о переводе как опирающемся на эквивалентность значений двух фраз. Если в истории об избрании Мухаммеда, предвещающем вылепление Адама, мы анализировали две фразы, опираясь на правильный перевод на русский язык конструкции арабского языка со словом «между», то теперь мы расширим горизонт рассмотрения, поставив вопрос о том, достигим ли такой правильный перевод при следовании предпосылкам, которые принимаются традиционными семантическими теориями. Мы вернемся к предсказанию астролога и посмотрим, можно ли получить значение «нагретость-воды» из арабского *байна ан-нār ва ал-мā'*, основываясь на представлении о том, что слово может иметь простое объектное значение.

### 2.3. СМЫСЛ И СМЫСЛОВОЙ КОНТИНУУМ

Я говорил, что рассматриваю историю о предсказании астролога так, как если бы она была изначально сочинена на русском языке. Однако на самом деле мы имеем дело с переводом, и теперь можно задать вопрос о том, *оправдан* ли тот перевод на русский язык, с которым мы имеем дело.

В каком плане следует понимать этот вопрос об оправданности?

Поскольку и та и другая процедуры смыслополагания, о которых шла речь, принципиально применимы к одной и той же словесной конструкции и не зависят жестко от языковой материи, можно поставить вопрос следующим образом. Должны ли мы перевести арабскую фразу *байна ан-нār ва ал-мā'* как «между огнем и водой», тем самым предполагая возможность той процедуры понимания, которая отражена на Рис. 2, или же, коль скоро считаем, что слова *байна ан-нār ва ал-мā'* следует понимать в соответствии с процедурой, отраженной на Рис. 3, то должны каким-то образом в самом переводе подсказать необходимость применения такой процедуры?

---

гда речь о субстантивно идентичных универсальных врожденных значениях становится бессмысленной). Я останавливаюсь на одной из его граней — проблеме наличия *простых* значений, поскольку тезис, сформулированный Вежбицкой, имеет смысл только в случае, если (независимо от признания положений логико-смысловой теории) постулат о наличии таких значений невозможно фальсифицировать. Заметим, что дело не в том, предметным или концептуальным оказывается такое значение, а только в том, представимо ли в принципе существование *простого* значения, своеобразного атома смысла.

Каким образом, однако, такая необходимость может быть подсказана, если процедура смыслополагания имеет вне-конкретно-языковую природу, а значит, хотя для того или иного языка (а точнее, для культуры, использующей этот язык) и характерно применение этой или той процедуры смыслополагания, тем не менее конкретный язык не содержит в своем строении ничего такого, что жестко и однозначно предопределяло бы применение именно этой, а не той процедуры смыслополагания?

Как же в таком случае вообще может ставиться вопрос об «адекватности перевода»?

### 2.3.1. Возможна ли референция к простому объекту?

Фреге выдвигает следующее требование к переводу с языка на язык. Правильный перевод сохраняет «значение» (*reference*), хотя может терять «смысл» (*sense*); он, иначе говоря, сохраняет свое отношение к объекту, теряя субъективные «впечатления». Тем самым перевод, по мысли Фреге, передает *то же самое*, но *в иной форме*.

Что означает, что слова отправляют нас к «одному и тому же»? Чем, собственно, является «объект», отсылка к которому предположительно сохраняется при том, что Фреге называет правильным переводом? Атомистическая теория значения верит в возможность установления однозначного соответствия между словом и объектом, холистская теория значения растворяет «объект референции» в бесконечном множестве последовательных референций к «другим словам», которым, однако, в конечном счете все же приходится отсылать нас все к тем же «объектам». И та и другая теории так или иначе все же верят в «простоту» объекта (объект предстает означающему его слову как некая целостность) и возможность «прямой» отсылки к нему (объект как значение слова не *выстраивается*, но лишь *ставится в соответствие как уже-готовый*).

Представление о возможности сохранить «значение» при переводе с языка на язык отправляется в конечном счете от представления о том, что по меньшей мере некоторые слова ясно и недвусмысленно отсылают нас к столь же ясным и недвусмысленным объектам, например, «Венера» или «вода». Любые сложные случаи обозначения могут быть проанализированы через сведение в конечном счете к таким простым единицам обозначения. Только если исполнима подобная программа, можно говорить и о принципиальной возможности сохранения «значения» в переводе.

Такую возможность я и ставлю под сомнение, спрашивая о том, действительно ли 1) имеются такие «простые» случаи обозначения и 2) может ли целостное значение предложения или выражения быть понято через анализ его отдельных «простых» элементов. При этом мы начинаем как раз со сложного случая обозначения (анализируемое нами

выражение) и затем ставим вопрос об оправданности представления о «простых» референциях.

Дело в том, что в нашем случае референция (отсылка к «значению»), как мы убедимся в ходе следующего анализа, не может быть сохранена при правильном переводе с языка на язык при том понимании перевода, который обычно принимают. Это значит, что мы не можем получить из *байна ан-нār ва ал-мā'* такое выражение русского языка, значением которого было бы то же, что является значением этого арабского выражения («нагретость-воды»), никаким разрешенным в теориях, использующих понятие «значение», способом (никаким преобразованием арабских слов в русские). Все разрешенные в них преобразования протекают вне области стрелки обозначения  $\rightarrow$ <sup>24</sup>, тогда как нам требуется именно то, что может повернуть эту стрелку, то есть то, что совершится как бы внутри ее.

В самом деле, теория, объясняющая процесс перевода и основывающаяся на понятии «значение», позволяет нам действовать следующим образом. Мы можем присвоить каждому из слов «между», «огонь», «вода» некоторое значение. Поскольку мы переводим с другого (арабского) языка на русский, нам разрешается присваивать чужим словам *любое* значение, лишь бы оно оказалось «подходящим». Так мы и поступим.

Наш случай очень прост, поскольку анализируемое выражение включает всего четыре слова. Примем гипотезу о том, что оно состоит из таких «элементов», которые имеют простые лексические и грамматические (выраженные аналитически или флективно, это не важно) значения<sup>25</sup>, которые очевидны и ясны для человека, знающего оба языка. Это

---

<sup>24</sup> Я буду использовать символ  $\rightarrow$  для передачи «обозначения» (референции), сохранив  $\Rightarrow$  для «перевода».

<sup>25</sup> Здесь и ниже в этой работе я пользуюсь понятием «грамматическое значение», вкладывая в него в общем и целом тот смысл, что обычно подразумевается лингвистами. При этом здесь по понятным соображениям не могут быть учтены все тонкости различных подходов к пониманию этого термина, которые были выработаны учеными, принимающими его, не говоря уже о критике этого понятия его противниками. Термин «грамматическое значение» интересен для нас в рамках весьма влиятельной в лингвистике концепции, согласно которой целостный смысл фразы складывается из наполненных собственным смыслом ее элементов (слов, осмысленных и вне фразы), состоящих друг с другом в определенных (грамматических) отношениях. Не важно, будем ли мы называть такие отношения грамматическим *значением* и тем самым как будто объединять их в один род с элементами первого типа (они в лингвистических теориях обычно рассматриваются как объект «семантической интерпретации»), также обладающими *значением*, пусть и независимым от их участия или неучастия во фразе, или же будем считать, что работать с грамматическими отношениями как с особым классом «значений» бессмысленно и нужно лишь говорить о модификации атомарных значений за счет грамматических отношений. Эти различия составляют здесь тонкость, которой мы имеем право пренебречь, поскольку рассматриваем вопрос в максимально обобщенном плане: действительно ли смысл

значит, что подобный переводчик может установить взаимное соответствие слов арабского и русского языков через одинаковость их «значений». Результатом установления соответствия русских и арабских слов через установление тождества их значений будет следующая таблица:

Табл. 2

<i>байна</i>	↔	между
<i>нār</i>	↔	огонь
<i>ва</i>	↔	и
<i>мā'</i>	↔	вода

Заметим, что установление этих переводческих соответствий оказалось возможным потому, что для любой строчки Табл. 2 верен переход [арабское слово] ↔ [значение] ↔ [русское слово]. Запись [арабское слово] ↔ [русское слово] является лишь сокращенным вариантом записи такого перехода. Иначе говоря, перевод (знак ↔) с арабского языка на русский или наоборот совершается и удостоверяется благодаря тому, что и арабские и русские слова отправляют нас к одним и тем же значениям (знак взаимного обозначения ↔). Сами же значения, то есть объекты, на которые указывают слова, в нашей таблице, естественно, не указаны.

Теперь русский перевод арабского выражения *байна ан-нār ва ал-мā'* должен получиться из правой колонки при добавлении туда тех грамматических значений, которые специфичны для русского предложения и которые вместе с тем соответствуют определенным грамматическим реалиям арабской фразы. Так, мы придаем словам «огонь» и «вода» необходимые падежные окончания, достигая таким образом «грамматического перевода» арабской фразы.

Если фрегевская теория отражает суть дела, этот перевод должен оказаться правильным, хотя и утерчет, вероятно, специфические для арабского языка коннотации слов *нār* или *мā'* либо приобретет те, что свойственны русским «огонь» и «вода».

Получающаяся в результате применения такой стратегии русская фраза «между огнем и водой» не становится, однако, переводом *байна ан-нār ва ал-мā'* именно с точки зрения требования Фреге сохранить «значение», не обращая внимания на «смысл». Русская фраза, иначе говоря, никогда не обретет правильное значение «нагретость-воды», если мы будем следовать такой стратегии перевода. Прежде чем настаивать на этом выводе, посмотрим, не ошиблись ли мы на каком-то шаге, при-

---

фразы (или даже словосочетания) складывается как грамматическая «обработка» независимых и как бы предзаданных семантических единиц, или даже в простейших случаях, когда говорящим подразумеваются реальные объекты внешнего мира, мы, помимо таких грамматических отношений, в которые вступают семантические единицы, обязаны учитывать еще один, вовсе не упоминаемый лингвистами класс отношений?

писывая значения словам; попытаемся вновь применить словарный аргумент, о котором шла речь выше.

Переводы  $nār \Rightarrow$  «огонь»,  $mā' \Rightarrow$  «вода»,  $va \Rightarrow$  «и» как будто не вызывают подозрения; да и, собственно, как подсказывает нам Рис. 3, не в этих переводах как таковых заключается суть дела. Нам остается рассмотреть перевод  $байна \Rightarrow$  «между». Теория значения, на которой основывается словарный аргумент, подсказывает нам: «между» в данном случае имеет значение не «посередине, отделяя одно от другого», а «вместе, соединяя одно с другим», «складывая». Кажется, такое присвоение значения спасает ситуацию. Заметим, что мы именно «присваиваем значение» слову «между»: мы как бы берем из некоего хранилища готовое значение и «закрепляем» его за данным словом. Нас совершенно не интересует, откуда взялось это значение на таком складе, как оно туда попало, как мы там нашли его и кто позволил нам его взять, ни что вообще собой представляет этот склад, ни, наконец, из чего «сделано» взятое нами значение. Мы можем не обращать внимания на все эти вопросы, пока остаемся в пределах теории значения и действуем согласно ее инструкциям.

Итак, «между» будет у нас означать «совместно», «складывая». Но действительно ли ситуация спасена? Действительно ли мы получаем таким образом референцию, отраженную на Рис. 3, вместо той, что отражена на Рис. 2?

Мы получили: «между огнем и водой» означает «там, где огонь соединяется с водой». Стало ли нам проще понять эту фразу? Понять, не зная настоящего ответа? Кажется, каждый может проделать мысленный эксперимент и сказать: нет, стало еще хуже. Если огонь соединится с водой, не станет ни огня, ни воды. Да и где же он с ней соединяется? Мы получили «значения», «смысл» которых стал нам еще менее понятен. Какой вещи соответствуют эти значения, да и каков смысл фразы, можем теперь спросить мы, пользуясь фрегевскими терминами?

Подчеркнем, что наш анализ еще раз показал, что в данном случае бессилён «словарный» перевод, в котором «между» будет заменено на «вместе» (в конечном счете просто потому, что и «вместе» будет пониматься различно в двух логиках смысла). В самом деле, имеем ли мы возможность *отослать* к «значению “вместе”», избегая процедурного выстраивания самого значения «вместе»? Разве «вместе» чем-то отличается в этом отношении от «между»?

Вопрос можно поставить и так.

Действительны ли предпосылки рассмотренного вопроса, то есть: в самом ли деле можно сказать: « $nār$  имеет ту же референцию, что “огонь”», если представлять себе такое приравнивание референций через некий общий знаменатель, которым будет выступать объект (или, если его нет, мысль, которые в этом плане одинаково объективны)?

Иначе говоря, не касается ли *nār* и *mā'* ровно то же, что касается *байна ан-нār ва ал-мā'*: не является ли референция *nār* столь же *не такой*, как референция «огня», а значит, и в этом случае мы не имеем права говорить о наличии референций, но обязаны говорить о выстраивании смыслов в результате процедур смыслополагания (которые могут оказываться разными для двух случаев)? Действительно ли возможны «простые» значения, или любое значение столь же процедурно-определяемо, как значение целого выражения, бывшего предметом нашего анализа? Не является ли простота значения фикцией, скрывающей его логико-смысловую определенность? И не должны ли мы обращать внимание не на референции, которые устанавливаются задним числом и *скрывают* процесс выстраивания смысла, поскольку нивелируют его и покрывают завесой, прочерчивая на его пространстве сплошную линию, а на то, каким образом смысл выстраивается, видя тем самым в «смысле» — «смысловую историю»?

### 2.3.2. Как складывается смысл целостного высказывания, или достаточно ли понятий лексического и грамматического значения для описания смысла?

Заданные вопросы имеют, конечно же, отношение к фундаментальным понятиям семиотики. Для Пирса и дальнейшей традиции семиотических исследований принципиально представление о возможности перевода одних знаков в другие *при сохранении* (*mutatis mutandis*) значения. Даже сама оговорка о том, что значение сохраняется *приблизительно*, предполагает своего рода очевидность *истинного* и *подлинного* смысла того, что «обозначено» знаками; сравнивая с этой очевидностью результат знакового преобразования, мы и можем судить о приближенности. Знание такого подлинного и истинного смысла считается интуитивно гарантированным.

Р. Якобсон в «Работах по поэтике» [Якобсон 1987] говорит, что перевод не предполагает замену одних языковых знаков другими *по отдельности*; переводчик обычно, говорит он, заменяет одно целостное высказывание на другое целостное высказывание. Почему, однако, это происходит? Очевидно (это следует из самого смысла того, о чем говорит Якобсон), что целостные выражения эквивалентны иначе, чем отдельные слова, в них входящие. Очевидно, эквивалентность (или, что в данном случае то же самое, *неэквивалентность*) целостных выражений возникает как результат [не]эквивалентности процедур соположения смыслов, фиксируемых отдельными словами. Когда мы имеем целое (а именно, высказывание), его целостный смысл — это смысл, возникший в *конфигурации* смыслов отдельных входящих в него слов. Конфигурация смыслов — вот та «прибавка» к смыслу частей, которая и делает це-

лое целым. Понятно, что это такая «добавка», которая не при-кладывается к основной части (отдельные смыслы отдельных слов), а трансформирует (переплавляет) их.

Именно эта трансформация в конфигурировании и интересует меня.

Дело в том, что такая «добавка», такая трансформация не сводится к тому, что в семиотических и лингвистических исследованиях называется грамматическими отношениями между словами. Как правило, именно к понятию грамматического значения прибегает лингвистика для того, чтобы указать на «добавку смысла», возникающую в осмысленной фразе в сравнении с отдельным осмысленным словом. Подробно обсуждаемая Р. Якобсоном работа Боаса «О грамматическом значении» [см. Якобсон 1985, с. 231—238] показательна в этом отношении. Проблемы взаимной переводимости-непереводимости рассматриваются и решаются через призму тех «грамматических значений», которые наличествуют или отсутствуют, а точнее, обязательны либо факультативны в грамматиках любой пары сравниваемых языков. При этом совершенно справедливо подчеркивается, что всякая информация, грамматически нерелевантная для языка перевода, но присутствующая как грамматическое значение в языке оригинала, может быть аналитически, с помощью специальных слов, добавлена в перевод. Идеи переводимости-непереводимости (рассматриваемые в этом грамматическом аспекте), безусловно, имеют отношение к молчаливо принимаемой посылке о наличии (возможности наличия и «чувствования») того истинного смысла, который и будет критерием сравнения двух грамматик (двух систем грамматических значений).

Поскольку в отдельных языках грамматика не идентична, понятно, что и совокупность грамматических значений в произвольно взятой паре языков может различаться. Логически закономерно заключение о том, что поскольку язык отражает мышление, а мышление в его подлинном выражении (при всей сложности определения этой подлинности) едино для всего человечества, то и «подлинная» грамматика также обязана быть единой для всех языков. Дело не меняется оттого, что в данном случае вместо слова «подлинная» для определения такой грамматики может использоваться слово «всеобщая»: именно в ней оказывается отражен тот минимум информации, который делает сочетание слов *осмысленной* фразой. При этом, что важно для нас здесь, такая осмысленность одинакова для всех языков и может быть сформулирована как «значение», то есть нечто, объективно предзаданное фразе любого языка, имеющее законченное и объективное выражение и в этом смысле предстоящее любой возможной фразе на любом языке. Грамматическое значение должно быть, по самой своей сути, осмысленным само по себе, независимо от желания воспринимающего субъекта: как отсылка к внешнему объекту в принципе кладет предел спорам вокруг лексического значения слова, так и здесь отсылка к неким объективно сформулиро-

ванным грамматическим значениям должна составлять общий и единый базис понимания фраз на любом языке. (Такое понимание сути минимальной грамматики предполагает возникновение проблемы единого языка ее описания, языка, который уже стоял бы в равном отношении к двум языкам, языку оригинала и языку перевода, и был бы понятен независимо от них, возможность чего совершенно неочевидна; однако я здесь не вдаюсь в эту проблему.)

Подобная «всеобщая грамматика» и служила бы «общим знаменателем» при сравнении грамматики языка оригинала и языка перевода; ее наличие очевидным образом связано с тем, что Фреге называет сохранением «значения» при адекватном переводе, а отмечаемая им допустимая потеря «смысла» связана в том числе и с несовпадением реальных грамматик двух языков. Как известно, ученые, преданные идее такой грамматики, считали, что есть минимальный набор грамматических значений (субъект, объект, т.п.), который, во-первых, встречается в той или иной форме в любом языке и, во-вторых, необходим и достаточен для выражения *любого* смысла. Очевидно, эти два требования взаимосвязаны; именно потому, что таких «грамматических значений» (наряду с «лексическими», естественно) достаточно для того, чтобы выразить всякий смысл, они и присутствуют в любом языке, и именно поэтому они *всегда* необходимы. Остальные грамматические значения (которые в зависимости от того или иного языка непременно присутствуют в его языковых формах, но не являются обязательными с точки зрения выражения смысла) как бы факультативны; если их нет в конкретном языке, эта недостача может быть компенсирована аналитически, и недостающие значения будут выражены таким образом и на этом языке. Определяя универсальную минимальную грамматику, Э. Сепир писал:

Каковы же те безусловно необходимые значения, которые должны находить свое выражение в речи, для того чтобы язык удовлетворительно выполнял свое назначение служить средством общения? ...Во всяком вразумительном суждении должно быть выражено по крайней мере два корневых понятия, хотя в исключительных случаях одно или даже оба могут пониматься из контекста. И далее, должны быть выражены такие реляционные значения, которые прикрепляют конкретные значения одно к другому и придают суждению его законченную, типовую форму [Сепир, с. 94—95].

«Корневые понятия», или обладающие «конкретными значениями» слова — это единицы лексики, прямо относимые к объектам внешнего мира независимо от их участия в той или иной фразе; это то, что, по выражению Э. Сепира, «прикрепляет» фразу к реальным объектам реального внешнего мира. Мы здесь, естественно, не обсуждаем вопрос о статусе понятия «реальность» в этом контексте. Для нас скорее представляет интерес тот факт, что Э. Сепир не питает никакого сомнения в том, что «прикреплять» слово к объекту внешнего мира можно в принципе неким единственно возможным образом, и в силу его единственности, а значит, и универсальности хорошая теория не просто имеет право, но

даже и должна не обращать на него внимания (как физика не обращает внимания на универсальные силы). Что такое «прикрепление» оказывается выраженным в конечном счете связкой «быть», является только естественным выражением этой общепринятой веры. При этом совершенно не имеет значения, что такое «быть» оказывается в реальной фразе модифицировано тем, что Э. Сепир называет «реляционными значениями», и хотя функции последних шире, нежели только модификация этого «быть», они тем не менее никак не ставят под вопрос его оправданность. Согласно Э. Сепиру, имеется пять разновидностей «реляционных значений»: референция<sup>26</sup> (определяющая, что является первым, а что вторым субъектом высказывания, то есть от кого на кого направлено действие), модальность, личные отношения (субъектность-объектность персонажей высказывания), число и время. Идея Э. Сепира, настойчиво подчеркнутая в его работе, состоит в том, что ни в каком реальном языке невозможно обойтись без этих грамматических значений, не важно, выражены ли они отчетливо или вычитываются из контекста: сообщение осмысленно только при их наличии. Обратной стороной этого утверждения о *необходимости* таких значений является, как говорилось, и утверждение (чаще всего подразумеваемое, в силу его очевидности) об их *достаточности* для формирования осмысленной фразы, а тем самым и универсальности<sup>27</sup>. Заметим, что, как это хорошо видно из изложения Э. Сепира и нашего анализа, наличие лексического значения (в

---

<sup>26</sup> Здесь термин «референция» употребляется в специальном значении, отличающемся от принятого в этой работе (см. Глава I, примеч. 2).

<sup>27</sup> Вряд ли преувеличенным будет предположение о том, что столь многочисленные исследования на тему соотношения грамматики реальных языков, с одной стороны, и формальной логики и философии — с другой, которых я частично коснусь в Главе II, были по меньшей мере логически инициированы представлениями об универсальной минимальной грамматике в ее соотношении с реальными грамматиками: поскольку такая универсальная грамматика выражает каким-то образом общечеловеческую необходимую форму мышления, и ее же отражает формальная логика, и на ее выражение претендуют те или иные философские доктрины, то естественным оказывается вопрос о соотношении этих равно претендующих на универсальность, но не совпадающих и конкурирующих «форм выражения мышления». Не менее естественно и задаться вопросом о том, насколько реальная грамматика того или иного языка, рассматриваемая в ее соотношении с универсальной грамматикой, препятствует или, напротив, способствует выработке тех или иных формально-логических или философских представлений. Такие исследования, несомненно, принимают в качестве исходной посылки положения о достаточности лексического и грамматического значений для формирования осмысленного высказывания, равно как и предположение об их универсальности (во всяком случае, в варианте их *необходимого* минимального набора), что и дает естественное основание для их сравнения. Оправданность именно этих посылок я и исследую, спрашивая об их отношении к логико-смысловой теории: способны ли они выразить те факторы формирования осмысленности, которые эта теория выводит на свет?

его терминологии — «корневые понятия», «конкретные значения») уже включает в себя — правда, неявно — предположение об универсальности принципиального способа отсылки к объекту внешнего мира. Как бы ни был этот способ модифицирован модальностями, что и выполняют, в частности, «грамматические значения», глагол «быть» остается его неизменным выразителем<sup>28</sup>.

Безусловно, понятие «грамматическое значение» близко связано и с идеей совершенной независимости синтаксических структур, которые остаются осмысленными независимо от потери собственного смысла всех входящих в предложение слов. Как писал Л. Теньер, признаваемый сегодня историками лингвистики основоположником структурного синтаксиса,

не сводимый ни к логике, ни к психологии, синтаксис должен найти свой собственный закон в самом себе. Синтаксис автономен [Теньер, с. 53].

Относя семантику, или *содержание* мысли, целиком к области логики и психологии, он оставляет за новой наукой совершенно самостоятельную и независимую область *формы* ее выражения. Независимо от конкретно-лингвистических успехов этого направления, структурный синтаксис все так же уверен в универсальной оправданности понятий «значение» и «означаемое», в способности теории разделить выражение и содержание, в отсутствии того, что лежит между знаком и означаемым и учет чего принципиален для понимания формирующейся осмысленности знака.

Вернемся к нашей теме. В конечном счете при учете всех отмеченных факторов в лингвистике предполагается нахождение формы *равнозначного* для любых двух языков выражения значения высказанных на них фраз: так вычлененная лингвистами информация оказывается как будто неким третьим универсальным языком, к которому и сводится любая произвольная пара реальных языков, а точнее, сделанных на них высказываний. Что при этом собственно лингвистические представления тесно смыкаются с семиотическими, если не опираются на них, только естественно. Не случайно Р. Якобсон замечает, что

равнозначные высказывания на двух языках, но прежде всего и главным образом — интерпретация понятий посредством эквивалентных выражений, как раз и является тем, что лингвисты называют «значением» и что соответствует семиотическому определению значения символа как его «перевода в другие символы» [Якобсон 1985, с. 236].

---

<sup>28</sup> Именно это я и имел в виду, когда говорил выше о «прямом», или «однонаправленном», проведении стрелки обозначения от слова к внешнему объекту. Лингвистика не задается вопросом о его оправданности, а значит, и о том, действительно ли формальна связка «быть». Что это достаточно естественно для лингвистики как частной науки, вполне понятно; однако такая позиция совершенно утрачивает свою оправданность, как только дело касается философии. Об этом и идет речь в этой книге.

ссылаясь при этом на классическое определение значения знака Пирсом<sup>29</sup>.

Вопрос, который я хотел бы поставить, звучит так: является ли грамматика принципиально достаточным средством для того, чтобы описать все необходимое для смыслополагания? Довольно ли грамматических категорий для отражения смыслополагания (формирования и понимания смысла в логико-смысловых конфигурациях) или же сами эти категории должны быть поняты с точки зрения логики смысла? Самодостаточны ли термины «грамматическое значение» и «лексическое значение»; точнее, достаточны ли они для того, чтобы описать процедуру смыслополагания, или сами нуждаются (в случае каждого конкретного языка или каждой крупной группы языков) в том, чтобы быть исследованными с точки зрения смыслополагания?

Задавая этот вопрос, я лишь спрашиваю (в иных терминах), является ли референция фразы суммой референций отдельных слов при учете синтаксических соотношений между ними. Сводится ли, иначе говоря, значение фразы к значению составляющих ее слов и грамматических (синтаксических) отношений между ними? Не обнаруживаем ли мы во фразе чего-то, что не может быть уловлено фиксацией *этих* значений? Не остается ли что-то принципиально вне этих способов схватывания смысла? Сводится ли передаваемое фразой к определенным значениям отдельных слов, которые соотносятся между собой так, как то предполагается их синтаксической ролью? Действительно ли достаточно подставить в *глокая куздра бодланула куздренка* значения слов, чтобы понять смысл фразы, поскольку грамматические значения нам понятны и в такой формулировке? Точнее, универсален ли пример *глокой куздры*? Соотносятся ли слова между собой *только* благодаря тому, что обладают (наряду с собственными лексическими) грамматическими значениями? Нет ли существенно иного класса отношений, — существенно иного потому, что эти отношения не могут быть классифицированы ни как лексические значения слов (и потому невозможен словарный аргумент, утверждающий, что «*байна* имеет значение “вместе”»), ни как грамматические отношения между словами («и» как перечисление, как указание на однородные предметы; «между» как то, что в примере о *глокой куздре* считалось бы грамматическим значением — но не оказывается таковым)? Иначе говоря, если «между» не является словом, устанавливающим грамматическое значение, но также и не есть такое слово, которое становится ясным после определения его словарного значения, — то чем оно является?

Вопрос, таким образом, сводится к следующему. Достаточно ли понятий «лексическое значение» и «синтаксис» («связь», «структура», т.п.) для того, чтобы выразить все требования, необходимые для соблю-

<sup>29</sup> Сам автор ссылается на [Пирс 1934].

дения принципа композициональности, или, напротив, чтобы оспорить его? Этот принцип, признаваемый большинством современных семантических учений и теорий значения, состоит в том, что значение (иногда также и смысл) целого полностью определяется значением его частей и их структурой, то есть тем, как они образуют целое. В нашем случае речь идет о значении целого выражения. В соответствии с принципом композициональности оно должно было бы формироваться как синтаксическое преобразование значений его отдельных частей. Если перевод имеет целью сохранить значение, то для достижения адекватного перевода должно быть достаточным: 1) передать лексические значения частей выражения, а затем 2) связать их синтаксически так же, как они связаны в языке оригинала. Рассматривая выше возможные способы перевода арабского *байна ан-нār ва ал-мā'* «между огнем и водой» на русский, я показал, что такая стратегия перевода не дает искомого результата. Это означает, что, если мы хотим сохранить принцип композициональности, нам придется признать существование *особого* типа отношений, — такого, который не сводится к тому, что в традиционной семантике понимается как значение отдельных частей целого и их структурная связь.

К такому же выводу приводит попытка понять значение выражения как область его истинности. В соответствии с этим критерием перевод будет адекватным (сохранит значение) в том случае, если область истинности оригинала и перевода будет одной и той же. Поскольку в данном случае верны допущения наивной семантики, можно интерпретировать этот критерий как требование отсылки к одной и той же реальной ситуации, к одному и тому же состоянию внешнего мира. Но в том-то и дело, что это требование, кажется, никак не может быть удовлетворено: то, что представляется с «нашей» точки зрения загадочным и непонятным (неясно, к чему отправляют нас слова «между огнем и водой», их референт — это неопределенная область, предмет предположений), оказывается отчетливым для альтернативной процедуры понимания (те же слова имеют ясный и определенный референт, «нагретость-воды» — см. Глава I, § 1.2.1.3. *Различение прямого и переносного значений в зависимости от процедуры смыслополагания*).

Это значит, что сама процедура установления истинности выражения как определения его значения оказывается неопределенной. Это легко понять, если задаться вопросом, почему в двух случаях одно и то же выражение отправляет к разным состояниям внешнего мира. Отвечая на этот вопрос, нам придется признать, что в двух случаях заданы разные функции, устанавливающие соответствие объектов внешнего мира переменным нашего выражения. Вопрос, следовательно, в том, почему в двух случаях действуют разные интерпретирующие функции и почему адекватный перевод нашего выражения оказывается, таким образом, невозможным.

Этот вопрос прямо адресует нас к центральной теме этого исследования. Вот как можно переформулировать его: имеет ли «между» некое значение, которое может быть зафиксировано и объективировано как определенное содержание, или же оно лишь подсказывает нам, как мы должны обойтись с управляемыми им смыслами, и уже расположение этих смыслов мы принимаем за значение «между»? Является ли «между», иными словами, обычным языковым знаком, обладающим денотатом (или во всяком случае десигнатом), или это «процедурное понятие», нечто, что подсказывает процедуру обращения с другими знаками? И если верно второе, то не является ли переход к значению знака чем-то, что совершается *после* такой процедуры и *на ее основе*, будучи лишь упрощенным, очень упрощенным ее выражением? И далее, не является ли любое простое значение чем-то, что лишь «стягивает» в себе процедуру смыслополагания, которая «вложена» в него и «заключена» в нем, — хотя и не так, как более сложные выражения заключаются в более простых знаках у Лейбница, и не совсем так, как мог бы таиться смысл в де-Лёзовских «складках» (см. с. 122)?

### 2.3.3. Интуиция пространственно-временных отношений как предельное основание осмысленности

Вот что я отвечаю на этот вопрос: «между» в нашем примере — слово, принадлежащее *особому классу* слов, способных выражать *процедуру смыслополагания*. Речь идет о более фундаментальном уровне, нежели отражаемый терминами «лексическое» и «грамматическое» значение.

Тот факт, что речь идет о слове «между», не случаен. Оглянемся, чтобы охватить пройденное единым взором. Когда мы говорим, что 1) для перевода «между» оказывается несостоятелен словарный аргумент, что 2) помимо лексических и грамматических значений, слова во фразе передают что-то еще, некий иной тип осмысленности, который не сводится к этим двум типам значения, и что 3) любой смысл оказывается столь же *не* простым, как и сложная словесная конструкция, а его видимая простота — лишь следствие незамечания нами сложной процедуры его полагания, которая вписывает этот смысл во всеобщий смысловой континуум, — эти три положения имеют одно и то же основание и ведут к одним и тем же выводам. Когда словарный аргумент сообщает нам, что «между» надо понять не как «разъединяя», а как «вместе», «соединяя», то, дабы он достиг своей цели, эти «вместе» и «соединяя» должны оказаться для нас простыми и ясными значениями, которые мы легко осознаём и присвоим арабскому *байна*, подставив их в русскую фразу перевода. Такая стратегия, в самом деле, оказывается как будто успешной достаточно часто, когда речь идет о других словах, — но не в этом случае. Мы чувствуем, что слова «вместе» и «соединяя», будучи подставлены в перевод вместо арабского *байна*, продолжают контрасти-

ровать с тем пониманием, которого нам хотелось бы достичь; они по-прежнему не дают искомого значения «нагретость-воды». Не дают потому, что заставляют оперировать другими смыслами (в данном случае смыслами «огонь» и «вода») таким образом, что принципиально не позволяют получить такое значение. Это «заставляют оперировать» я и выражаю в понятии «логика смысла»: речь идет об интуициях, которые *заставляют* нас, независимо от нашего осознания или неосознания их, оперировать смыслами так-то, а не иначе и получать такой-то, а не иной результат. В нашем случае «соединить» огонь и воду, оставаясь в пределах русского языка и его логики, можно по-разному, и разными могут быть «огонь» и «вода», но неизменным останется одно: эти две *противоположные субстанции*, будучи таковыми, уничтожат друг друга. Само понятие *соединения* (или «вместе», или, наконец, то, что мы можем помыслить как их синонимы, например, «и») пробуждает в нас определенные интуиции и заставляет мыслить как соединяемое, так и сам процесс соединения и его результат *в границах определенных допущений*. Именно эти границы и служат предметом внимания логики смысла, и они-то ускользают от внимания традиционных теорий, выстраивающих себя согласно парадигме «означающее-означаемое». Характер этих допущений и их следствия и интересуют меня сейчас.

Как уже говорилось, в разных логиках смысла *вот-это* (например, наши «огонь» и «вода») имеется для нас различным образом, причем «быть» составляет только один из возможных вариантов. Интуиция, о которой идет речь, заставляет воспринять в русской фразе смыслы «огонь» и «вода» как именно такие, которые «суть», для которых «быть» составляет их модус наличия для нас. И уже следствием этого оказывается ощущаемая нами в русской фразе невозможность так «соединить» огонь и воду, чтобы они вместе произвели «нагретость-воды».

Но что мы, собственно, подразумеваем, когда говорим о «соединении» (напомним, это то значение, которое словарный аргумент советует нам принять для слова «между») огня и воды? В чем суть интуитивного представления, которое и лежит, как я предполагаю, в основании того, что модусом наличия для «огня» и «воды» в русской фразе оказывается «быть»? Рассматривая это «соединяя» (или «вместе» — напомним, мы назвали такие понятия процедурными) ближе, мы замечаем, что оно говорит нам о том, каким образом одно наличествует *одновременно* с другим и *в одном пространстве* с другим. Оно определяет, иначе говоря, пространственно-временные характеристики того, о чем идет речь.

В каком смысле, однако, можно говорить об этом «определяет»?

Конечно, значение «соединяя», которое мы вслед за защитниками словарного аргумента считаем эквивалентом арабского *байна*, определяет не акцидентальные пространственно-временные характеристики. Оно не сообщает нам, что огонь и вода соединились на третьем этаже соседнего дома вчера в полдень, когда перелившийся из кастрюли соседа суп

едва не загасил горевший под ней газ. Оно говорит о чем-то совершенно другом. Оно подсказывает нам, что «соединяемые» огонь и вода остались сами собой, оказавшись в одном пространстве одновременно, и должны были повести себя в соответствии со свойственными им чертами: вода шипела и испарялась, заливая огонь, а огонь грозил потухнуть, одолеваемый водой. Соединение противоположных субстанций привело к взаимному уничтожению — и не могло не привести, иначе никакого «соединения» бы не было. Что огонь и вода противоположны, мы знаем независимо от нашего представления о значении слова «соединение». Но что противоположные субстанции уничтожат друг друга, соединившись, каким-то непосредственным образом входит в наше знание слова «соединение», — потому что мы неизбежно представляем себе соединение как сохранение субстанциальной идентичности при совмещении пространственно-временных характеристик. Это не означает, что огонь и вода или любые две другие соединяемые вещи *останутся* сами собой в соединении, что они сохранят свою субстанциальную идентичность в соединении. Как раз наоборот, они могут ее изменить или потерять. Но только — после и в результате соединения. Сам же акт соединения будет протекать так, как он определен при условии субстанциальной идентичности соединяемого. Ведь только потому, что огонь и вода остаются собою, входя в акт соединения, они уничтожают друг друга; только потому, что хлор и натрий остаются сами собой, когда начинают соединяться, они образуют хлорид натрия. Так само соединение — то, как оно будет протекать и к каким результатам приведет — определено, с одной стороны, представлением о субстанциальной идентичности соединяемого, а с другой — конкретными свойствами соединяемых субстанций. Но чтобы последние проявили эти свойства в соединении, они должны оставаться сами собой, когда начинают соединяться.

#### **2.3.4. Почему неудачен «словарный аргумент»: предельные интуиции смыслополагания не могут быть отражены как значения**

Но что из сказанного является действительно ясным, априорно схватываемым и *артикулируемым* значением слова «соединять»? Что, иначе говоря, словарный аргумент предлагает нам поставить вместо арабского *байна*? Как правило, мы — когда наша мысль выстраивается в пределах русской фразы — не высказываем явно всех названных посылок о свойствах вещей, оказывающихся одновременно в одном пространстве. Один из современных толковых словарей русского языка дает в качестве первого значения для слова «соединить» — «составить из многого одно целое, объединить, слить воедино». «Слить многое в одно целое» — совсем не плохое выражение, отражающее наше понимание слова «соединить». Мы можем согласиться с защитниками словарного ар-

гумента в том, что мы *так* воспринимаем слово «соединять» и, следовательно, *интуитивно* (то есть неосознанно) примем это в качестве значения слова *байна*, подставляя вместо него «соединять» в русский перевод. Но в том-то и дело, что вместе с этим значением, которое мы осознаем или, во всяком случае, способны артикулировать, если нас об этом спросят, или в случае затруднения почерпнуть знание об этом значении из словаря, — вместе с этим значением мы принимаем для арабского *байна* и все те не осознаваемые явно посылки, о которых было сказано выше и которые неизбежно сопровождают — пока мы, повторяю, мыслим в пределах русской фразы — это как бы непосредственно схватываемое значение слова «соединять».

### 2.3.5. Взаимная инаковость пространственно-временных интуиций, влекомых «тем же» значением слова в разных логиках смысла

Зададим теперь такой вопрос. Являются ли эти представления, *присоединяемые* нами к слову «соединять» с его значением «слить многое в одно целое», *единственно возможными*?

Следующее разъяснение поможет лучше понять, что стоит за этим вопросом. Когда словарный аргумент сообщает нам, что мы правильно переведем арабское *байна*, если подставим вместо него в русской фразе «соединять», он опирается в числе прочего и на тот факт, что в арабских толковых словарях значение «соединять» также фигурирует среди значений слова *байна*. Если быть до конца точным, там фигурирует слово *джам'* (поскольку словарь арабско-арабский), которое стандартно переводится на русский язык словом «соединять». Вот в этом факте словарный аргумент находит, как ему представляется, свое решающее подтверждение: сама арабская культура истолковывает слово *байна* как *джам'*, которое нормативно переводится как «соединять», а значит, и нам надо переводить *байна* словом «соединять».

Это было бы в самом деле так, если бы представления, добавляемые нами к слову «соединять» с его значением «слить многое в одно целое», были в самом деле единственно возможными. Но это не так. Арабское *байна* предполагает иные представления о том способе, благодаря которому соединяемое наличествует для нас и благодаря которому становится возможным акт соединения. Это значит, что арабское *байна* предполагает иную интуицию пространственно-временного соотношения «соединяемого», нежели русское «соединять». Именно эта интуиция и схватывается в той логико-смысловой конфигурации, которая, как я предполагаю, выстраивается согласно процедурам смыслополагания, характерным для классической арабской культуры. Однако этот способ пространственно-временного соположения соединяемого остается вне сферы того, что традиционная теория называет «значением». Она не со-

держит средств, которые позволили бы отослать к этой интуиции пространственно-временного соположения и каким-то образом артикулировать ее.

### 2.3.6. Общий недостаток современных словарей значений

А между тем значение слова «соединять» решительным образом зависит от этой интуиции. Суть дела можно выразить так: само слово «соединять», которое словарный аргумент предлагает нам принять как эквивалент для *джам'*, — само это слово должно быть осмыслено, само оно не является простым и ясным значением, но вытягивает за собой сложные интуиции пространственно-временного соположения соединяемых вещей. Если эти интуиции различны для *джам'* и «соединять», эти два слова *не* являются эквивалентами; но эта неэквивалентность никак не может быть замечена, пока мы остаемся в рамках традиционных теорий значения, поскольку максимум того, что они могут сделать, — это предложить нам некое другое «значение», которое должно было бы объяснить нам, «что же значит» слово «соединять» или слово *джам'*; но такие отсылки к новым и новым значениям ничего не решат, поскольку каждое такое значение в свою очередь будет нуждаться в том, чтобы быть понятным, — а для этого необходимо указать на то, на что указывает логико-смысловая теория и что остается невидимым для традиционной теории, присваивающей означаемому готовое значение.

Помимо прочего, из этого следует, что слово «соединение», сказанное по-русски, и слово *джам'*, сказанное по-арабски (и как будто, как это зафиксировано в словарях, означающее именно «соединение», то есть эквивалентное русскому), на самом деле означают разное. Однако это их различие не может быть уловлено на уровне словаря, во всяком случае, на уровне тех словарей, которые существуют сейчас и которые фиксируют «готовые» значения слов, не обращая внимания на то, как такие значения выстраиваются. Это никак нельзя ставить в вину нынешним словарям и их составителям, поскольку они основываются в конечном счете на имеющем философскую природу представлении о единстве человеческого разума, для которого процесс осмысления *по сущности* един (коль скоро речь идет о здравом рассудке и правильном мышлении), хотя может различаться *по форме*. Это единство «по сущности» и составляет основание для прямого приравнивания значений в разных языках постольку, поскольку последние представляют собой разные «формы» этого единого процесса: сущностно единое осмысление слова *джам'* и слова «соединение» выражается, с этой точки зрения, в двух разных формах, арабской и русской, которые таким образом эквивалентны. Но если это не вина современных словарей, то тем не менее — их существенный изъян. Не просто не отражая тех представлений, которые в действительности предполагают разное и параллельное (не пересекающееся, но одноуровневое) осмысление «одного и того же» слова,

но принципиально игнорируя саму возможность увидеть такое разное осмысление, поскольку они не позволяют обратиться к тому пласту действительности и мышления, на уровне которого это различие возникает, эти словари закрывают путь к тому, что логико-смысловая теория делает предметом своего внимания. Но разве не может это положение дел быть исправлено? Разве нельзя представить себе такой словарь, который не давал бы готовые значения для включенных в него слов, а показывал бы, каким образом эти значения выстраиваются? Мы бы имели тогда словарь не значений — а смыслов<sup>30</sup>.

### 2.3.7. Влияние неосознанности предельного основания смыслополагания на отчетливость любого рассуждения

Представления, добавляемые к русскому слову «соединять» с его значением «слить многое в одно целое» и к арабскому слову *джам'* с *точно таким же значением* «слить многое в одно целое», являются различными. Но это различие означает и решающее различие в содержательном наполнении слов «соединять» и *джам'*. Между тем номинальное, «словарное» значение этих двух слов совпадает — оно может быть выражено как «слить многое в одно целое». Не сталкиваемся ли мы здесь с чем-то очень важным, что сводится к следующему: когда заходит речь о «значении» слова, это значение так или иначе, на том или ином шаге, но оказывается в конечном счете выражено с помощью слов. Мы верим, что на каком-то шаге надо остановиться, чтобы сказать: *вот оно*, значение обсуждаемого слова; мы должны принять, что схватываем смысл слов, с помощью которых выражено обсуждаемое значение, непосредственно и ясно. Если речь идет о равных значениях двух слов, как у нас речь идет об одном и том же значении слов «соединять» и *джам'*, то это равное значение опять-таки будет выражено с помощью какого-то слова или набора слов, которые нам и предлагают интуитивно схватить и принять как ясно осознаваемые; в данном случае это будет выражение «слить многое в одно целое», в котором и представлено «равное значение» слов «соединять» и *джам'*.

Неудовлетворительность такого способа передачи знания о значении слов, кажется, совершенно очевидна. Остается только удивляться, как столь многие теоретики, ратующие за ясность и четкость мышления

<sup>30</sup> Первым шагом на пути к такому словарю стал составленный мной словарь средневековой арабской философской лексики [Смирнов 1998 (а)]. В нем имеется колонка, указывающая для каждого элемента словника его логические связи с другими элементами; это в числе прочего и указание на логико-смысловые связи, о которых здесь идет речь. Такая колонка отсутствует в обычных словарях. Конечно, это только первый шаг на пути к намеченной цели. Этот словарь содержит традиционную колонку «значений» для каждого элемента словника, тогда как в идеале такое «значение» должно было бы формироваться совокупностью логико-смысловых связей этого элемента словника с другими.

и стремящиеся к абсолютной строгости доказательства любых выдвигаемых положений, мирятся с такой вопиющей неопределенностью в самом фундаменте искомой ясности, в том, что должно служить основанием для четкости доказательств: в процедуре понимания смысла употребляемых нами слов. Ведь даже если мы и не имеем ничего лучшего в нашем распоряжении, нежели отослать к как-будто-ясности содержательного наполнения того или иного выражения, считая его значением для обсуждаемого слова, это не может служить оправданием замалчивания той неопределенности, с которой мы таким образом сталкиваемся. В самом деле, что представляет собой культура, как не океан слов, употребленных по тому или иному поводу, в том числе и для фиксации ясного и определенного знания? А между тем само основание этой ясности оказывается столь зыбким и шатким, что стоит только всерьез задуматься об этом, чтобы увидеть, что всякое рассуждение, как будто претендующее на строгость, в конечном счете зиждется на отсылке к совершенно неартикулируемому, и в этом смысле неясному и несхватываемому «значению» слов. Однако это «значение» участвует в построении осмысленности на любом этапе рассуждения и на любом уровне его сложности: можно представить себе, сколь неопределенными на самом деле оказываются якобы строгие рассуждения. Стоит, повторю, задуматься об этом, чтобы увидеть, что следует восхищаться тем, что разные культуры все же как будто понимают друг друга, нежели удивляться тому, что они такого понимания подчас лишены. И не следует ли в такой ситуации посвятить свои усилия прежде всего выведению на свет того, что стоит за этой смутной «очевидностью значения»? Не стоит ли направить их на то, чтобы по крайней мере попытаться сделать ясной скрывающуюся за словами интуицию, входящую на самом деле в смысловую ткань наших рассуждений на любом их уровне, хотя и скрытую привычкой употреблять слова в их «очевидном значении»? Именно к этому и стремится логико-смысловая теория. Она ставит целью показать, как выстраивается то, что становится потом «значением» слова.

### **2.3.8. Недостаточность философского анализа, не учитывающего процедурную обусловленность содержания категорий**

Если *джам'* и «соединять» означают «слить многое в одно целое», но при этом *не* означают одно и то же, то потому, что и «сливать многое в одно целое» можно совершенно по-разному. Однако эта разница выходит за пределы того, что улавливается как «значение» слова, — она имеет дело в конечном счете с пространственно-временными интуициями соположения вещей. Если *джам'* и «соединять» означают на самом деле разное, хотя это их на самом деле разное значение выражается одной и той же словесной формулой «слить многое в одно целое», то потому,

что иметься как множественное и иметься как единое, превращаться из множественного в единое и полагать множественность единого можно по-разному. Естественно, «по-разному» не в том смысле, в каком единое Парменида отлично, скажем, от единого Плотина. Сколь бы ни были различны понимания единства в истории западной философии, все они выстраиваются *внутри* определенного «рамочного» представления о том, чем в принципе может быть единство и как в принципе оно может полагать свою множественность: содержательно-различные разработки проблемы единства и множественности строятся в пределах и, более того, на основе этого единого понимания. Единство это всегда чувствуется философской традицией; можно сказать, что оно и создает традицию. Не случайно Ж. Делёз говорит, что

всегда существовало только одно онтологическое предположение: Бытие однозначно. Всегда была лишь одна онтология, онтология Дунса Скота, дающая бытию лишь один голос. Мы говорим Дунс Скот, потому что именно он сумел возвести единое бытие на самый высокий уровень тонкости, заплатив за это абстракцией. Но от Парменида до Хайдеггера возникал тот же голос, эхо которого образовывало развертывание однозначного. Один голос создает гул бытия. Нам нетрудно понять, что Бытие, будучи абсолютно общим, не становится из-за этого родом... [Делёз 1998 (6), с. 53]

Такое единство, собственно, и создает преемственность внутри традиции и возможность диалога. Все эти соображения, кажется, тривиальны, и если я все же решаюсь обременять ими читателя, то лишь для того, чтобы сказать вслед за этим: на самом деле не менее тривиально, но гораздо менее привычно и другое положение. Такое единство и такая преемственность существуют только внутри *одной* традиции; другая традиция, также говоря о единстве и множественности, о тождестве и различии, говорит о них по-другому, — но «по-другому» не содержательно, а процедурно, то есть выстраивает понимание этих проблем на других *процедурных* основаниях.

Это различие лежит глубже той как будто ясной осознанности значений слов «множественность» и «единство», на которых, как нас уверяют традиционные теории, только и может строиться их употребление, в том числе и в философском рассуждении. Поэтому тот, кто останавливается на этой ясной осознанности значения (которая неизбежно будет сохраняться при всех многообразных вариациях конкретного содержания, наполняющего категорию «единство» или категорию «множественность» в тех или иных философских системах внутри одной традиции), лишает себя возможности видеть другие основания тех же проблем — возможность выстроить *те же* проблемы *иначе*. Что это обедняет философию, должно быть очевидным. Когда сегодня так много говорят о «диалоге», в том числе о диалоге культур и философий, диалог этот понимается как взаимное общение разных позиций, представляющих собой различающиеся в содержательном отношении интерпретации той или иной проблемы, выстроенные на *одном и том же* основании, —

иначе диалог просто, как обычно считают, не может состояться. Мы оказываемся в данном случае перед тем же различием пониманий *одно и то же* и *то же иначе*, о котором шла речь выше, — но уже в другом преломлении, в аспекте возможности реального философского диалога и столь модного ныне тезиса о глобализации в ее разных проявлениях, в том числе и в виде пресловутой глобальной цивилизации XXI века. Если такая глобализация будет мыслиться как основывающаяся на принципе *одно и то же*, она сведется к нивелировке всех цивилизаций под логику смыслополагания, характерную для той, что технически и материально господствует над миром. Только если такая гипотетическая глобальная цивилизация будет основываться на принципе *то же иначе*, она может надеяться не потерять подлинного основания многообразия человеческой культуры.

### 2.3.9. Параллельность формальных логик как отражение параллельности логик смысла

К этому аспекту мы еще вернемся ниже, завершая эту главу. Теперь же попытаемся более отчетливо представить себе, во-первых, каковы те пространственно-временные интуиции, что конституируют характерную для классической арабской культуры логику смыслополагания и находят свое воплощение в характерном для нее способе построения логико-смысловой конфигурации, и, во-вторых, как они связаны с тем модусом наличия вещи, который предполагается этой логикой.

Обратимся вновь к Рис. 3; я буду предполагать, что читатель держит его перед глазами, чтобы сделать рассуждения более наглядными.

На этой иллюстрации мы видим, что «огонь» и «вода» и здесь «слиты воедино», — но так, что как субстанциальные они остаются *за* пределами их единства, созданного таким «соединением». Само же, так сказать, место их соединения, само их единство таково, что не является ни тем ни другим субстанциально, — и только за счет этого огонь и вода, две противоположности, способны не уничтожать друг друга, соединившись. Это означает, что само «соединение» устроено здесь иначе. На эту инаковость и указывает формула *то же иначе*, а возможность такой инаковости служит предметом внимания логико-смысловой теории.

Какого *типа* эта инаковость? В самом деле, я говорю, что эта инаковость не содержательная, но процедурная; есть ли возможность указать что-то в материале самой культуры (философии или других областей теоретического знания), что соответствовало бы этой процедурной инаковости (или: отражало бы ее)? Пусть это отражение будет не прямым — ведь то, на что обращает внимание логико-смысловая теория, не становилось до сих пор предметом рефлексивного рассмотрения. Но хотя бы каким-то образом эта инаковость должна давать о себе знать. Каким же?

Коррелятом закономерностей, улавливаемых логико-смысловой теорией, оказываются те представления, что в западной традиции зафиксированы в виде формально-логических аксиом. Эти аксиомы прямо отражают представления культуры о том, что рационально, а что нет, что допустимо, а что абсурдно, как может быть выстроено понятие и как оно может соотноситься с другими понятиями, а как не может. Такие аксиомы считаются свойственными любому здоровому и правильному мышлению; они, иначе говоря, носят, согласно этой точке зрения, общечеловеческий характер, а отход от них означает отход от принципов логического мышления вообще. Именно поэтому эти аксиомы считаются чисто *формальными*, и в силу этого своего максимально общего характера способными схватить любое содержание; иначе говоря, они полагаются универсальными.

Но если то, что здесь сказано, верно, то такие аксиомы должны оказаться лишь частным выражением частной логики смысла, а не отражением общечеловеческой способности логического и правильного мышления. Они, иначе говоря, оказываются лишь культурно обусловленным вариантом логически правильного мышления. В другой культуре возможно не менее логически строгое — и не менее соответствующее природе разума и природе вещей и мира — мышление, которое, однако, будет опираться на иной набор формально-логических аксиом.

Не это ли мы обнаруживаем при исследовании принципов теоретического мышления в классической арабской культуре? Закон исключенного третьего, закон противоречия и, как естественный коррелят, закон тождества действуют для этого мышления, — но в *иной* формулировке. Эта иная формулировка допустима, не менее строга и не менее, если угодно, логична, чем аристотелевская редакция<sup>31</sup>, — как геометрия Лобачевского не менее геометрична, чем евклидовская. Доказательство и демонстрация этого факта логической инаковости теоретического мышления классической арабской культуры, в силу чрезвычайной важности этого тезиса, должны быть проведены без спешки и потому занять немало места. Частично эта работа была выполнена на основе сравнения представлений о пространстве, времени и движении в античной и арабской мысли, где эти представления исследовались именно в логико-процедурном ключе (*как* выстраиваются понятия), а не просто с точки зре-

---

<sup>31</sup> Отмечу, предваряя возможное замечание, что инаковость, о которой здесь идет речь, вовсе не сводится к тем отходам от аристотелевских аксиом, на основе которых были развиты нетрадиционные системы логики, в том числе и формальной. Эти системы описывают ситуации, в которых, если говорить в общем, субъект неспособен установить действие, скажем, закона исключенного третьего; но эта субъективная неспособность не означает отказа от представления о законе как таковом и его объективной релевантности, иначе говоря, об этом законе как все же лежащем в основании устройства той реальности, которую субъект постигает.

ния их содержания (что входит в понятия)<sup>32</sup>. Частично она проделана в Главе II этой книги, где материал арабской теоретической мысли подробно рассмотрен в том числе и с этой точки зрения. В значительной мере она остается также и делом будущего, — постольку, поскольку описание всего релевантного материала требует значительных усилий и времени, а также, главным образом, в силу того, что в этой книге я, как уже говорилось, ограничиваю рассмотрение пределами единичной логико-смысловой конфигурации, а поэтому исследование проявлений инаковости формально-логического мышления в мыслительных операциях, в которые вовлечены сложные структуры, образованные несколькими логико-смысловыми конфигурациями, приходится отложить до другого случая.

Подчеркну еще раз, что рассматриваемая проблематика носит комплексный характер. Понимание характера (способа процедурного выстраивания) единства, множественности, равенства, противопоставления, равно как и связи в ее функциях предикации и фиксации наличия вещи, — все эти стороны взаимоувязаны, хотя вряд ли зависят друг от друга как причины и следствия. Они, если можно так выразиться, находятся как бы на одном уровне, и если уж искать зависимость, то скорее всех их вкуче — от той интуиции пространственно-временных отношений, которая лежит в их основе и прочувствованием, промысливанием, а затем и проговариванием которой они являются. Для наших «огня» и «воды», дабы они повели себя так, как то предполагается логикой смысла, лежащей в основании классической арабской культуры, и смогли «соединиться» так, как то отражено на Рис. 3, — для них пространство и время должны быть устроены каким-то особым образом. В самом деле, соединившиеся огонь и вода должны остаться как таковые за пределами своего соединения, но и вместе с тем — соединиться *там*, где их как таковых нет. И только потому, что соединение *их* является соединением не их как *вот-этих*, как субстанциальных, в этом соединении и образуется нечто, что не является ни огнем, ни водой, чем-то, что как будто даже принадлежит к другому классу, нежели огонь и вода как таковые («нагретость-воды») и что имеется как результат их *соединения*, — несмотря на *раздельное* пребывание огня и воды за пределами этого соединения. Дело обстоит так, как если бы пространственно-временные характеристики огня и воды как субстанциальных и как соединившихся не совпадали; как если бы их соединение наличествовало для нас каким-то другим образом, нежели они сами вне этого соединения. Будь иначе, мы бы неизбежно получили прямое противоречие привычным законам аристотелевской логики. Но инологичность означает не отрицание данной логики; в том-то и дело, что инологичность, реализуя принцип *то*

<sup>32</sup> См. мою статью [Смирнов 1999], а также ниже, Глава III, § 4.

же иначе, выстраивается как *параллельная* логика, не отрицающая данную, но и не совпадающая с ней.

Такая параллельность возможна только как комплексная инаковость. Если противоположности иначе относятся друг к другу, если они способны соединиться, не уничтожая друг друга, то не потому, что эта логика отрицает закон «А не есть не-А», а потому, что, используя иную, нежели «быть», связку, она иначе фиксирует и наличие «А», и способ его отношения к «не-А»<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> Важно подчеркнуть ту черту, которая принципиальна для выдвигаемого здесь понимания «параллельности» логик смысла, а именно, ее комплексный характер. К этой черте я еще буду возвращаться, подчеркивая, что в логико-смысловой конфигурации нельзя изменить что-то одно, не поменяв тем самым всего остального. Именно эта комплексность помещает, по моему мнению, логику смысла на более фундаментальный уровень, нежели уровень формальной логики, равно как и уровень формализованных языков, призванных дать то или иное «уточнение» или «строгую интерпретацию» естественного языка. В последнем случае нередко делаются утверждения о взаимной несовместимости разных формализованных интерпретаций естественного языка, внешне весьма схожие с выдвинутым мной положением о параллельности логик смысла. Так, заканчивая свою статью о роли понятия «семантическая категория» в уточнении философского языка, К. Айдукевич пишет:

С учетом вышеописанной изменчивости естественного языка споры на темы онтологии, происходящие при помощи этого же языка в предметной плоскости, должны привести к хаосу. Ведь разные авторы, уточняя этот язык, так или иначе, приходят к онтологическим утверждениям, звучащим как взаимно исключающие мнения. Один, например, говорит «не существует ничего, кроме вещей», второй же говорит «существуют универсалии, не являющиеся вещами» (в языке Аристотеля это можно осмысленно сказать, поскольку в этом языке «вещь» и «универсалия» являются выражениями одной и той же семантической категории), третий же говорит «существуют отношения, свойства и классы и т.п.». Хаос состоит в том, что сохраняется видимость, что якобы все, использовавшие один и тот же естественный язык, говорили одним языком, а значит, употребляли выражения, особенно выражение «существует», в одном и том же смысле; сохраняется видимость того, что, якобы, сторонники этих взглядов действительно высказывали несогласуемые утверждения, тогда как эти утверждения совершенно *не противоречат* друг другу, подобно тем, что принадлежат к *различным* и *взаимно непереводаемым* языкам [Айдукевич 2000; курсив мой. — А. С.].

Различие между этим утверждением и тезисом о параллельности логик смысла состоит в том, что инаковость языков, на которую указывает К. Айдукевич, не является комплексной. Это ясно видно из его же описания взаимоотношений разных формализаций естественного языка [Айдукевич 1999, 2000]: такие формализации нетрудно получить одну из другой путем преобразования правил построения языка. Они, иначе говоря, вполне сводимы одна к другой, тогда как инаковость логик смысла совершенно исключает такую их *прямую* сводимость друг к другу.

### 2.3.10. Невозможность простоты объекта как следствие параллельности логик смысла

Чтобы «огонь» и «вода» могли участвовать в таких отношениях, чтобы они могли, оставаясь сами собой за пределами области своего совпадения (соединения), в то же время совпадать, образуя нечто третье (заметим: они совпадают, не совпадая, и это противоречило бы аристотелевской формальной логике, но не обязательно противоречит иной формально-логической системе аксиом, построенной на иной связке), — не должны ли они оказаться не атомарными? Не должны ли они проявлять свою внутреннюю сложность, участвуя в таких отношениях? Говоря, что «огонь» вряд ли может остаться атомарным смыслом, участвуя в этих отношениях, я не хочу сказать, что он должен оказаться как бы сложенным из двух или нескольких частей, одна из которых остается за пределами области совпадения огня и воды, а другая попадает в эту область. Такое представление по-прежнему не выводило бы нас за пределы привычного мышления о вещи через представление о ее бытии: две такие части *были бы*. Сложность смыслов «огонь» и «вода» следует мыслить как-то иначе. Это — сложность такого рода, что «огонь», как будто и выступая в качестве простого объекта референции, объекта, к которому мы можем отослать и простое представление о котором мы можем вызвать у себя или у другого, тем не менее всегда может явить свою способность *перейти* во что-то другое. Любой смысл постольку смысл, поскольку он является *возможностью иного*, поскольку он способен транслировать себя в иное, — и лишь постольку он осмыслен. Эту способность как будто простые «огонь» и «вода» вдруг являют нам, образуя логико-смысловую конфигурацию, в которой их соединение дает что-то третье, что-то, что и оказывается реализацией этой их способности к трансляции.

### 2.3.11. Сомнение в формальном характере понятий пространства и времени и в формальном характере формальной логики

Об этом говорилось и прежде; теперь мы можем увидеть основание этой возможности — тот уровень, на котором разные логики смысла находят свое единство. Это уровень их общего языка. На этом уровне оказывается возможной трансформация и способа представленности смысла для нас (то, что фиксируется связкой), и способа его отнесения к другому смыслу (предикативная функция связки). Это уровень пространственно-временных отношений, в которых участвует данный смысл: их изменение и влечет за собой его трансляцию в иное. Пространство и время, даже если считать их априорными формами полагания вещи, не единообразны. Понятия пространства и времени, которыми мы обычно оперируем, не являются, вопреки Канту, чисто формальными. Эти поня-

тия *еще не* формальны: они предполагают альтернативные себе представления.

Сказанное имеет и другое следствие. Если иная логика смысла представляет собой основание для формулировки системы формально-логических аксиом, не совпадающей с аристотелевской, то это значит, что и та и другая не являются совершенно формальными. Поскольку аристотелевские аксиомы не являются вполне формальными, поскольку они не лишены содержательного момента, они годны не для любого содержания: они пред-формируют то содержание, с которым могут работать. Это касается всех моментов формулировки аксиомы: связки, утверждения и отрицания. Если возможна иная формализация логики, опирающаяся на иную связку, то связка «быть» не является чисто формальной, она глубоко содержательна: она предполагает определенные условия формирования смысла. Это проявляется в том, как относятся друг к другу противоположности, а значит, какими являются «А» и «не-А». С этой точки зрения «А» и «не-А» не представляют собой алгебраические абстрактные значки, в которые вместо «А» может быть подставлено любое содержание, причем для этого содержания были бы верны те же закономерности, что верны для самих «А» и «не-А». И отрицание («не-А»), и утверждение («А») глубоко содержательны — постольку, поскольку они предполагают *бытийствующие* «А» и «не-А», такие, для которых верна связка «быть». Коль скоро так, то вовсе не любое содержание может подпасть под эти «А» и «не-А», а только то, что сформировано согласно логике смысла, для которой смыслы наличествуют как «бытийствующие». Поэтому я и говорю о комплексном характере инаковости при трансляции между логиками смысла: само отрицание («не-») в разных логиках смысла оказывается иным, равно как и его противоположность — утверждение.

Поэтому иная логика смысла говорит нам об *ином* состоянии *того же* мира, об *ином* состоянии *той же* вещи.

### 2.3.12. Ощущение, понятие и смысл

Ч. Пирс начал свою статью «О новом списке категорий» словами:

Это сочинение опирается на уже установленную теорию, согласно которой функция понятий состоит в сведении многообразия чувственных впечатлений к единству и обоснованность понятия состоит в невозможности свести содержание сознания к единству без введения этого понятия [Пирс 2000].

Догматизм позитивистской веры в возможность «свести» чувственное восприятие к единству понятия разделяется сегодня не столь уж многими, а его постмодернистская критика кажется весьма убедительной [см. Делёз 1998 (6)]. Но и то и другое, и вера и ее критика, были бы невозможны без одной, безусловно разделяемой обеими сторонами уверенности: мы *обладаем средством сравнить* наши чувственные восприятия и наши понятия. Только при этом допущении можно утверждать

возможность сведения первого ко второму, как это делает Ч. Пирс, или усомниться в этом, как это делает Ж. Делёз. Но ни та ни другая сторона не показывает нам, каким образом возможно такое сравнение. Категориальный разрыв, трагическая дисконтинуальность требует прыжка от ощущения данной вещи к понятию о данной вещи, не важно, подводится ли эта вещь и масса ей подобных под общее понятие или нет: ведь само утверждение о том, что «многообразие восприятий не охватывается единым понятием о вещи», требует, чтобы у нас было такое единое понятие и чтобы мы имели принципиальную возможность каким-то образом вкладывать все многообразие наших восприятий в это единое понятие (как это делает Пирс) и только благодаря такому «вкладыванию» убедиться, что оно туда полностью никогда не вмещается (как это делает Делёз). Это перепрыгивание весьма напоминает тот скачок от знака к его значению, который заставляют нас совершать традиционные семиотические теории. Как позитивистская (и не только позитивистская, конечно) эпистемология, так и традиционная теория значения стоят на одном и том же фундаменте: на представлении о возможности перебросить мост от чувственного восприятия к понятию. А точнее, на уверенности в том, что такой мостик уже наличествует и мы можем располагать им к своему удобству, сравнивая то и другое и решая, подходят они друг другу или нет. Эту уверенность сполна разделяет и постмодернизм, а потому его представление о собственной противопоставленности картезианско-просвещенческой парадигме явно преувеличено: он не отказывается от главного, что составляет самую суть этой парадигмы и что роднит нововременной этап развития западной философии с предшествующими.

В конечном счете и там и тут нам предлагают принять и поверить, что понятийное (будь то чистое понятие в мысли или слово, фиксирующее его), с одной стороны, и внеположное нам и нашим понятиям — с другой, фундаментально *однородны*, поскольку без такой однородности невозможно было бы свести одно к другому и вообще поставить вопрос об их сводимости. Фундаментальная неоднородность *Я* и *не-Я* должна, таким образом, соседствовать с фундаментальной однородностью, соединяющей собственное *Я* (понятие) и получаемое им от *не-Я* (ощущение). Допустимость такого соседства может быть только предметом доброй веры. Если вера в это и является единственной панацеей от бессмыслицы солипсизма, то в этом еще не заключается оправдание того основания, на котором ей приходится себя выстраивать. И вряд ли стоит принимать ее столь уж безоговорочно: а вдруг это основание окажется не меньшей бессмыслицей, чем та позиция, против которой оно направлено? К тому же верить в наличие чего-то внеположного нашему *Я* — одно, а верить в возможность сведения восприятий предметов внеположного нам мира к нашим понятиям — совсем другое. Для избежания со-

липсизма довольно первого и совсем не требуется второго; но до сих пор обычаем было смешивать эти два шага.

Понятие сводит к единству множественность чувственных восприятий, говорит Пирс. Что такое сведение мыслится как нахождение общего для частного, вряд ли приходится сомневаться; да и критики подобных редукционистских программ рассматривают эти два ряда, единое-множественное и общее-частное, как синонимичные. Как если бы единство для множественного всегда могло быть только чем-то общим, вбирающим в себя частное, как бы поглощающим его и заключающим внутри себя. Сомнение в возможности этого и выражает Делёз, когда говорит, что несколько разных птиц вовсе не подпадают под общее понятие «птица», что повторение не может быть сведено к частным вариациям общего понятия. Тем самым как будто должно быть заявлено, что единство множественного недостижимо, что множественность несводима к единству, — во всяком случае так, как то мыслится в рамках пирсовской программы. Однако Делёз говорит о *единстве бытия* как *единстве означаемого* (см. выше, с. 152): такое единство мыслится как единство внеположного нам мира, иметь единое понятие о котором для нас — по меньшей мере большая проблема, коль скоро это единое, дающее нам множественные чувственные восприятия, не подпадает под общее представление о нем. Насколько понятие «смысл», вводимое в этой работе, способно разрешить эту трудность, речь более подробно пойдет в конце Главы III и в Заключение, хотя этот вопрос служит по меньшей мере фоном всех размышлений.

### 2.3.13. Понятие смыслового континуума и перевод

Рассуждения в разделе 2.3 были начаты с вопроса: исполнима ли программа Фреге; возможен ли адекватный перевод с языка на язык, основывающийся на сохранении значения (референции) слов как отсылки к простому объекту? Или сама процедура присвоения значения должна каким-то образом быть «переплавлена», чтобы слова в тексте перевода смогли обладать правильным значением, тогда как простая подстановка слов, как будто обладающих теми же «простыми» (в данном случае — предметными, вещными) значениями, и их связывание согласно требованиям грамматики языка перевода не дает в переводе нужного значения? Отвечая на этот вопрос, мы убедились, что получить правильное значение «нагретость-воды» из арабской фразы *байна ан-нār ва ал-мā'* нельзя до тех пор, пока мы не окажемся как бы «внутри» самой процедуры присваивания значения словам.

Но чем же в таком случае будет перевод, — если он возможен?

Чем *может быть* перевод? В чем, иначе говоря, мы можем надеяться обнаружить эквивалентность двух фраз, если это невозможно на уровне готовых значений, будь то лексических или грамматических?

Не будет ли перевод попыткой — приоткрыть ту бесконечную внутреннюю сложность любого смысла, даже такого, который обычно предполагается «простым»? Приоткрыть ее, показывая, как этот смысл «делается» благодаря процедурной связи с другими смыслами. Показывая, я бы сказал, его «смысловую историю». Конечно, в этом случае понятие перевода прямо смыкалось бы с понятиями «понимание» и «разворачивание» смысла.

Рассел как-то заметил, что для того, чтобы понять значение слова «сыр», надо его понюхать или съесть. Ко всем резонным возражениям ему — типа «понимаем же мы значения слов “амброзия” и “Бог”» — можно добавить: а почему не изготовить? продать? разрезать? ведь можно же спросить: а знаешь ли ты, что значит сделать-сыр? — и тогда не входит ли в значение слова «сыр» знание о молоке, из которого он изготовлен? о химических и физических процессах, происходивших при его вызревании? где тот критерий, который заставляет нас остановиться в определении значения слова «сыр» именно у грани «понюхать или съесть»? ведь *переход* от «сыра» к его «запаху» или «вкусу» предполагает и переход к его «материалу», «процессу изготовления» и т.д.

Представим себе смысловой континуум. То, что мы называем «смыслом слова», будет тогда соответствовать некоторому участку  $s$  этого континуального поля. Поскольку речь идет о смысле *слова* и пока ничего не утверждается о соответствии между словом и вещью, будем считать, что смысловой континуум — это континуум *языкового* смысла, на котором каждый смысл  $s$  представлен соответствующим словом языка. Поскольку речь идет о переводе, будем считать, что для арабского языка мы имеем  $K_a$  (смысловой континуум, представленный арабским языком), а для русского языка, или языка перевода, —  $K_p$  (смысловой континуум, представленный русским языком).

Пусть процедура полагания смысла, о которой шла речь, — это способ разметить смысловой континуум определенным образом, прочертив на нем возможные переходы между различными смысловыми участками. Тогда каждый участок будет иметь *историю*, которая показывает *путь*, ведущий к любому данному смыслу, равно как и *от* него. Поскольку в двух рассматриваемых нами языках применяются разные процедуры полагания смысла, разметка  $K_a$  не будет совпадать с разметкой  $K_p$ .

Предположим, что для одного из языков мы, в соответствии с требованием Фреге, установим соответствие внеязыковым объектам (вещам  $v_i$ ) и назовем такое соответствие «значением». Пусть этим языком будет язык оригинала. Это значит, что на  $K_a$  мы имеем соответствие  $s_{ai} \leftrightarrow v_i$  между смыслами, представленными для нас словами, и вещами мира; предположим для простоты, что такое соответствие взаимно-однозначное. Несколько слов-смыслов составляют выражение, которое мы хотим перевести;  $s_{a1}, s_{a2}, s_{a3}, s_{a4}$  составляют выражение *байна ан-нāр ва*

ал-мā'. Можем ли мы установить соответствие  $c_{a1} \leftrightarrow v_1$ ,  $c_{a2} \leftrightarrow v_2$ ,  $c_{a3} \leftrightarrow v_3$ ,  $c_{a4} \leftrightarrow v_4$ ?

Очевидно, нет; очевидно, что может быть установлено только соответствие  $c_{a2} \leftrightarrow v_2$  ( $нāр \leftrightarrow [огонь]$ )<sup>34</sup> и  $c_{a4} \leftrightarrow v_4$  ( $мā' \leftrightarrow [вода]$ ), тогда как  $c_{a1}$  и  $c_{a3}$  (*байна* и *ва*) соответствуют не вещам, но только отношениям между ними.

Как же в таком случае может быть выполнено требование Фреге к адекватному переводу? ведь очевидно, что, отправляясь от так установленных значений, мы сможем найти на  $K_p$  только  $c_{p2}$  и  $c_{p4}$  (благодаря соответствиям  $v_2 \leftrightarrow c_{p2}$  и  $v_4 \leftrightarrow c_{p4}$ ), чего явно недостаточно для перевода нашего выражения. Собственно, так устанавливаемого соответствия равным образом недостаточно и для понимания этого выражения: перевод лишь высвечивает особенности реального процесса понимания, так что понимание («осмысление») можно считать как бы переводом на «язык смысла».

Итак, помимо «объектных» значений  $c_{a2} \leftrightarrow v_2$  и  $c_{a4} \leftrightarrow v_4$  должны быть установлены значения «отношений», отсылающие от слов арабского языка  $c_{ai}$  к пред-стоящим, объективным отношениям  $o_i$ :  $c_{a1} \leftrightarrow o_1$  и  $c_{a3} \leftrightarrow o_3$ . Лишь установив такие соответствия, мы сможем найти также  $o_1 \leftrightarrow c_{p1}$  и  $o_3 \leftrightarrow c_{p3}$ . Так мы достигнем искомой цели, переведя  $c_{ai}$  соответствующими русскими эквивалентами  $c_{pi}$  благодаря установленной эквивалентности значений  $o_i$ . Мы тогда будем иметь  $c_{ai} \leftrightarrow o_i \leftrightarrow c_{pi}$ , или, благодаря транзитивности  $\leftrightarrow$ ,  $c_{ai} \leftrightarrow c_{pi}$ .

Не обязательно утверждать, что на  $K_p$  эти  $o_1$  и  $o_3$  будут представлены *целыми* («отдельными») словами; тот факт, что в обсуждаемом русском переводе употреблены самостоятельные слова «между» и «и» как соответствие арабским *байна* и *ва*, был лишь случайностью:  $o_1$  и  $o_3$  могут быть представлены на  $K_p$  и чисто синтаксически, будучи «грамматическими значениями». Нас интересует не это. Нас интересует, *в чем объективно* представлены  $o_1$  и  $o_3$ . Ведь без такой объективации  $c_{a1}$  и  $c_{a3}$  останутся, если использовать терминологию Фреге, «смыслами», а не «значениями», и установление соответствия между выражениями двух языков останется невозможным.

Если для  $c_{a2}$  и  $c_{a4}$  мы могли просто указать рукой на вещи [огонь] и [вода], тем самым объективировав их значения, то каким образом могут быть объективированы значения  $c_{a1}$  и  $c_{a3}$ ?

Вопрос может быть сформулирован по-другому. До сих пор мы рассуждали, предполагая, что  $v_i$  и  $o_i$  *объективны*, что они принадлежат тому, что мы называем «внешним миром», миром-вне-нас. Спрашивая, *в чем* мы находим  $o_1$  и  $o_3$  как значения для  $c_{a1}$  и  $c_{a3}$ , мы тем самым спрашиваем, насколько оправдано понятие объективного внешнего, *вполне*

<sup>34</sup> Квадратные скобки [ ], в которые я заключаю [огонь], символизируют здесь вещь огонь, реальное пламя.

предстоящего нам мира как объекта референции, необходимого для понимания рассматриваемой словесной структуры и ее последующего перевода на другой язык. Может ли понимание быть редуцировано к такой референции, или же в него неустранимо входит нечто, что не объясняется через внешнюю объективированность, предпосланную пониманию?

Следующее пояснение сделает этот вопрос более понятным. Если объективный мир предзадан нашему пониманию и никак от последнего не зависит, мы должны быть способны указать в нем нечто, что прямо соответствовало бы  $c_{a1}$  и  $c_{a3}$  и что мы обозначили как  $o_1$  и  $o_3$ . Отличие моей постановки вопроса от аналогичных, встречающихся в литературе, состоит в том, что я не могу сослаться на интуитивную ясность  $c_{a1}$  и  $c_{a3}$ , которые как бы «вычитываются» из самой конфигурации  $v_2$  и  $v_4$ : рассуждая таким образом, обычно говорят, что отношения между вещами также могут служить «как бы» предметом референции, оставаясь неотъемлемыми от самих вещей. Чтобы этот тезис сохранил свою достоверность, подобное «вычитывание» в самом деле должно быть объективным, иными словами — однозначным. Суть моего исследования состоит в том, что такая однозначность ставится под сомнение. Я говорю, что «сама конфигурация» вещей  $v_2$  и  $v_4$  объективного мира (из которой мы как будто и вычитываем  $o_1$  и  $o_3$ , которые затем отражаем в языке как  $c_{a1}$  и  $c_{a3}$ ) не может считаться объективной и независимой от нашего понимания, что она, следовательно, не принадлежит «объективному миру», во всяком случае, не принадлежит ему как абсолютно предзаданная нам. Рассматриваемые отношения *формируются* в процессе понимания, и то, какими они окажутся, зависит от логики смысла, руководящей этим процессом. Если это так, то мир, как он представлен нашему пониманию, не может считаться *совершенно* объективным; мир скорее — набор возможностей, которые реализуются нашим актом его понимания. Но любой акт следует *одной* из возможных логик смысла, и никакой — всем сразу. Это значит, что мир не схватывается в своей подлинной объективности никаким актом понимания. Если речь идет, как в нашем примере, о переводе результата одного акта понимания в форму другого акта понимания (переводе с языка на язык) и при этом оказывается, что эти два акта понимания опирались на разные логики смысла, перевод через приравнивание значений как нахождение единственного объективного референта во внешнем мире оказывается невозможным ни при каких допущениях. Именно это я и хочу продемонстрировать.

Очевидно, мы имеем две принципиальные возможности объективировать значения  $c_{a1}$  и  $c_{a3}$  и тем самым выполнить фрегевское требование к переводу.

Первая состоит в том, чтобы признать их «неотделяемыми отношениями» между вещами  $v_2$  и  $v_4$ , то есть такими отношениями, которые всегда сопровождают вещи  $v_2$  и  $v_4$ , но на которые никоим образом нельзя указать отдельно от вещей  $v_2$  и  $v_4$ .

Однако в таком случае мы должны отказаться от возможности установить *дискретные* соответствия  $c_{ai} \leftrightarrow v_i$ . Ведь две вещи,  $v_2$  и  $v_4$ , составят тогда в нашем мире неразложимый комплекс, так что только словесно мы будем иметь четырехэлементную структуру, тогда как на самом деле она будет соответствовать чему-то принципиально единому, в чем нельзя будет выделить четыре части (или три, две), — точно так же, как любое слово, указывающее на единичную вещь, состоит из нескольких букв, хотя мы вряд ли станем утверждать, что каждая отдельная буква указывает на что-то в этой вещи. В таком случае мы должны будем сказать, что можем установить только соответствие  $\{c_{a1}, c_{a2}, c_{a3}, c_{a4}\} \leftrightarrow B$  между целостным выражением (*байна ан-нār ва ал-мā'*) и той вещью-мира, которую оно обозначает. В таком случае  $B$ , очевидно, будет воплощать в себе результат соотнесения того, что мы обозначали как  $v_2$  и  $v_4$ , но, поскольку дискретные соответствия  $c_{ai} \leftrightarrow v_i$  мы установить не смогли, мы не можем ничего сказать о том, каково это соотношение. Это как раз и будет означать невозможность *сложного* описания мира, в котором понимание целого соотносилось бы с пониманием отдельных частей. Это значит, далее, что мы должны будем зафиксировать в словаре значение  $\{c_{a1}, c_{a2}, c_{a3}, c_{a4}\} \leftrightarrow B$ , и непонятно, не окажется ли в конечном счете любое выражение языка элементом такого словаря, поскольку всякое выражение, по-видимому, не может не включать в себя подобные отношения. Вряд ли такой подход удовлетворит нас, как вряд ли он покажется приемлемым тому, кто хочет показать выполнимость фрегевской программы перевода: для любой сложной структуры придется уснавливать ее собственное, простое значение, никогда и никак не сводящееся к значениям входящих в нее вербальных единиц и принципиально не соотносимое с ними.

Вторая возможность объективировать значения  $c_{a1}$  и  $c_{a3}$  заключается в том, чтобы признать отношения  $o_1$  и  $o_3$  отдельными, а точнее, отделяемыми от вещей  $v_2$  и  $v_4$ . Поскольку мы не можем найти «вещное» соответствие для  $o_1$  и  $o_3$ , нам остается только утверждать, что эти отношения обладают статусом объективной реальности, но на них, в отличие от вещей, мы указываем не остенсивно, а с помощью некоего отражающего их языка. Важно, что этот язык не является ни языком оригинала, ни языком перевода, но одинаково относится к ним обоим.

В самом деле, отношения между вещами не являются самими вещами; они не являются тем, на что мы можем указать рукой. Можно научить собаку отличать три от пяти; но как научить ее тому, что пять *больше* трех? На «больше» нельзя указать, как нельзя указать на «между» и «и». Но мы понимаем, что значит «больше» и «меньше», «между» и «и». Более того, мы понимаем (или предполагаем, что понимаем), что «между» и «и» означают то же, что *байна* и *ва*. Это значит, если рассуждать вслед за Фреге, что есть *нечто*, что одинаково относится к этим парам слов русского и арабского языков, что одинаково объективно по от-

ношению к ним. Но если это не вещь, то это — некий «язык». «Язык», интуитивно понятный, схватываемый и воспринимаемый, как мы интуитивно схватываем и воспринимаем вещи. В таком случае мы объективируем значения  $c_{a1}$  и  $c_{a3}$  (напомним, это арабские слова *байна* и *ва*), назвав их на некоем метаязыке, который объективен для  $c_{a1}$  и  $c_{a3}$ , то есть элементы которого составляют значения для  $c_{a1}$  и  $c_{a3}$ , позволяя нам перейти к  $c_{p1}$  и  $c_{p3}$  как своим эквивалентам, причем эту эквивалентность мы устанавливаем именно благодаря обоюдному соответствию такому метаязыку.

Каким должен быть подобный язык? Совершенно очевидно, что он не может содержать элементов, которые имели бы собственные значения, требуя для своего понимания отсылки к чему-то внешнему, поскольку в таком случае он потерял бы свой статус «объектности». Такой язык должен давать возможность «прямо» схватить отношение, выступая своего рода аналогом остенсивного определения, «прямо» указывающего на вещь. Это должен быть именно язык, а не просто некий комплекс ментальных представлений об отношениях, поскольку только объективность такого языка позволила бы удостоверить его равное отношение к языку оригинала и языку перевода, благодаря чему он и выражал бы значения их слов  $c_{ai}$  и  $c_{pi}$ . Однако нет, кажется, никакой необходимости специально демонстрировать тот факт, что таким языком мы не обладаем.

Сказанное означает, что, принимая проблему установления значения *всерьез*, то есть избегая в ее решении ссылок на что-либо типа интуитивной ясности или непосредственного схватывания, мы не можем показать исполнимость фрегевского требования к переводу. Между тем это требование выглядит вполне обоснованным, а перевод оказывается реально осуществимым. Не исключено, что этот комплекс парадоксов имеет единую причину и, следовательно, единое решение. Мне уже предоставилась возможность указать на нее, когда я говорил о понятии внешнего объективного мира. Если мир — только комплекс возможностей, реализуемый по-разному в разных логиках смысла, то подлинный перевод для языков, отражающих такие разные логики смысла, не определяется отсылкой к чему-то внешнему, субстанциально-фиксированному и потому объективному (как это обычно полагают). Поскольку такая внешняя субстанциальная фиксированность — лишь фикция, подлинное решение загадки перевода еще только должно быть найдено. Я здесь ограничиваюсь постановкой этого вопроса и демонстрацией неудовлетворительности его традиционных решений. Собственную позицию я смогу предложить только в Главе III, к которой и отсылаю заинтересованного читателя.

## 2.4. Независимость процедур смыслополагания от отражающих их слов

### 2.4.1. Уточнение метода контрастного понимания

Во Введении я говорил, что собираюсь в этом исследовании применить метод «контрастного понимания». Суть его состоит в том, что сравнение наших герменевтических ожиданий с тем, что в действительности предполагается иной культурой, нежели родная для исследователя, дает возможность заметить на их контрасте те моменты процесса понимания, которые в иных случаях оказываются скрыты, не выступая на поверхности, либо просто не имеют шансов привлечь внимание. Этому методу я и следовал до сих пор, сравнивая наше ожидание понимания словесных структур, включающих слово «между», с тем их действительным пониманием, которое предполагается классической арабской культурой.

Метод контрастного понимания, таким образом, отталкивается от сравнения действительного смысла, как он сформирован изучаемой культурой, и нашего герменевтического ожидания и спонтанного процесса осмысления, которые имеют место при столкновении с феноменами этой культуры. Но этим он, конечно, не исчерпывается. Будь так, этот метод скорее должен был бы быть назван психологическим.

Я использую наши неосознанные ожидания, контрастирующие с действительным положением дел, только как подсказку, только как совет обратить внимание на что-то важное. Весь вопрос в том, составляет ли то, что вызвало наше удивление, наше замешательство при восприятии того или иного смыслового инокультурного феномена, *действительный* контраст с нашей культурой или нет. Лишь постольку, поскольку мы способны продвинуться от спонтанного ощущения контраста, возникающего в момент такого восприятия, к его рефлексивному осознанию, поскольку мы способны вывести его на свет и представить объективно, сформулировав проблему контраста понятийно, — лишь постольку этот метод может претендовать на статус метода философского исследования.

Однако не всякое ощущение контраста, возникшее спонтанно при столкновении с чужой культурой, переживет такую проверку рефлексивностью. Поэтому я и говорю, что лишь действительный контраст интересует меня: только то, что в самом деле составляет несводимые и неуничтожимые «зазоры» в процедурах осмысления, полагающие их как одноуровневые (не соподчиненные как «более истинные» и «менее истинные», как «логические» и «дологические»), но вместе с тем и не рядоположенные в отсутствие объективного критерия истины, как то подчас

предполагает постмодернистское мышление, представления о сходстве с которым мне более всего хотелось бы избежать) и вместе с тем не совпадающие (как не совпадают параллельные линии на одной плоскости, каждая из которых ничуть не менее «линия», чем другая). Суть метода контрастного понимания, поскольку речь в самом деле может идти о методе, состоит в том, чтобы, во-первых, обнаружить случаи контраста, во-вторых, выделить из всей массы психологически оправданных спонтанных ощущений контраста только те, что сохранят свою оправданность при их объективации в нашем понятийном обсуждении, и, в-третьих, обсудить все следствия таких рефлексивно-оправданных случаев контраста.

Первый этап применения этого метода вряд ли может быть формализован. Трудно представить себе алгоритм поиска случаев контраста двух культур, который можно было бы применить независимо от вкуса и интуиции исследователя: как в любом другом случае, этот этап сбора опытных данных почти целиком зависит от прилежания или даже удачи ученого. Вместе с тем можно предполагать, что случаи контраста скорее всего будут замечены там, где так или иначе затрагиваются вопросы пространственно-временных отношений, единства и множественности, противоположности и тождества, модусов наличия вещи, — вопросы, выстраивающиеся вокруг тех отношений, которыми конституирована логико-смысловая конфигурация.

Что касается второго этапа, то есть выделения случаев действительного контраста из всей массы психологически-оправданных, то здесь можно предложить следующий подход к его понятийному обсуждению. Обратимся, как мы это делали во Введении (см. пункт III.), к понятию «100%-но компетентного исследователя» и будем понимать под ним такого гипотетического арабиста-историка философии, который абсолютно владеет всем *материалом* изучаемой традиции, хотя сам принадлежит «нашей» культуре. Представим себе, что такой исследователь имеет дело с текстами, представляющими классическую арабскую философскую и в целом теоретическую мысль. Будет ли 100%-ной *содержательной* компетенции достаточно, чтобы объяснить смысловые нюансы текста, прояснив основания спонтанно возникшего ощущения контраста, или есть какой-то иной класс контрастов, которые не поддаются объяснению через указание на содержательные моменты?

Только в том случае, если такой класс контрастов имеется и может быть выделен, можно говорить о *действительном* контрасте культур, который не сводится к различиям в случайно или специфично сформировавшемся содержании.

Теперь, пожалуй, стоит привести примеры того и другого типа контраста, чтобы сделать метод контрастного понимания более понятным, а его применение — более легким.

К разряду удивления, которое может быть легко развеяно тем, что было названо 100%-ной содержательной компетентностью исследователя, относится, например, удивление полярной противоположностью коннотаций холода и жара в «нашей» и арабской культурах. Если у нас пророку «во грудь отверстую» водвигается «угль, пылающий огнем», то мухаммедово сердце, напротив, охлаждается на блюде со льдом, после чего он постигает всю мудрость. Если мы «горим» чувствами, имеющими если не исключительно, то все же преимущественно положительные коннотации (огонь жизни — холод смерти, огонь любви — ледяющее оцепенение ужаса, т.д.), то в арабской культуре «прохлаждение» и «охлаждение» связано с положительными эмоциями и событиями. Когда Бог, как мы узнаем из хадисов, возложил свою длань на спину Мухаммеда, тот почувствовал, как его пронизал холод, дошедший до груди, — и тогда постиг полноту мудрости.

Такие контрасты при всей своей яркости оказываются исключительно *содержательными* — в том смысле, что они вполне могут быть разъяснены с помощью некоторой суммы позитивного знания. В данном случае нам достаточно узнать, что для араба жар солнца ассоциируется с испепеляющим духом пустыни и смерти, а прохлада воды — с жизнью, чтобы вполне объяснить этот контраст. Удивление, которое мы испытываем, узнавая, что пронзивший Мухаммеда (как мы бы сказали, пробравший его «до костей») холод стал причиной его совершенномудрия и что проистек он от божественной длани, возлежавшей на его спине, которая вместо того, чтобы отечески согреть или источать свет, едва не заморозила пророка ислама, — удивление это вызвано только недостатком нашего знания о климатических реалиях родины ислама, которое, накладываясь на наши ожидания (а ожидания эти сформированы нашей культурой) и контрастируя с ними, и производит эффект неожиданности и странности. Поэтому эффект этот сойдет на нет, удивление будет легко устранено, а контраст с нашими ожиданиями уже не будет нас смущать, как только мы постигнем необходимые в данном случае реалии: условием полного понимания является *содержательная компетентность*.

Но есть и другой тип контраста — тот, что не будет развеян 100%-но содержательно компетентным исследователем. Этот тип контраста я называю *процедурным*, поскольку он является следствием применения различных процедур смыслополагания в разных культурах ввиду различия тех логик смысла, на которые они опираются. Такой контраст так или иначе отражает несовпадение процедур полагания смысла — либо прямо, либо косвенно; и ровно настолько, насколько он зависит от такого несовпадения процедур, он останется контрастом, несмотря на сколь угодно большой прирост позитивного знания об изучаемой культуре. Именно этот тип контраста и интересует логико-смысловую теорию.

Я приведу два примера подобного контраста, используя материал хадисов — одного из наиболее типичных и характерных элементов традиционной исламской вербальной культуры. Конечно, я понимаю, что утверждение о том, что данные примеры контраста сохранятся несмотря на любое увеличение позитивного знания, может быть только фальсифицировано (в смысле Поппера), но не верифицировано. Я буду ждать такой фальсификации от тех, кто хотел бы доказать ошибочность моих посылок. До тех пор мой тезис представляется мне вполне обоснованным, тем более что он стал результатом достаточно длительных размышлений и неудачных попыток найти какое-то содержательное объяснение приводимым мной примерам. Читатель увидит также, что контраст назван процедурным еще и потому, что возникающее удивление очень хорошо разъясняется указанием на особенности процедур полагания смысла, характерных для арабской культуры.

Приводимые ниже примеры отражают вместе с тем существенные особенности логико-смысловой конфигурации, как она выстраивается в той логике смысла, что характерна для классической арабской культуры.

## 2.4.2. «Вода и глина»

### 2.4.2.1. Ночь предопределения

В истории ислама есть несколько знаменательных дат, относящихся к периоду его зарождения. Одна из них — дата хиджры, переезда Мухаммеда и его сподвижников из Мекки в Медину, в результате чего возникла исламская община — умма, которой, согласно исламским представлениям, суждено существовать до конца времен. Интересно, что это общественно-политическое, то есть чисто человеческое событие фактически перевесило по значимости другое, которое скорее можно назвать божественным — начало откровения Корана (то есть, согласно мусульманским представлениям, предвечной Божьей речи) пророку ислама: первое, а не второе принято в качестве начала мусульманского летоисчисления. Более того, вторая дата даже не установлена точно: Мухаммеду было дано забыть, в какой именно день произошло это эпохальное событие. О той ночи, когда началось ниспослание Корана и которая именуется в исламской традиции *лайлат ал-қадар* «ночь предопределения», и повествуют многочисленные хадисы.

Хотя ни Мухаммед, ни сопровождавшие его в ту ночь сподвижники не сохранили в памяти точную дату события, они прекрасно запомнили сопутствовавшие ему обстоятельства. В описаниях ночи предопределения практически во всех многочисленных редакциях хадисов, фигурирующих в разных сборниках, встречается один момент. В ту ночь шел сильный дождь и земля размокла. Нетрудно догадаться, что в результате

образовалась грязь. Как названа эта грязь? — вот вопрос, который будет нас интересовать<sup>35</sup>.

Абу Са'ид ал-Худри<sup>36</sup> сказал: «Пророк Божий (да благословит и приветствует его Бог!) предавался бдениям в среднюю декаду рамадана. Прошел год. И вот в ночь двадцать первого [рамадана], — а утром после этой ночи он заканчивал свои бдения, — он сказал: “Кто предавался бдениям со мной, пусть предается им и в последнюю декаду. Мне была явлена эта ночь, а потом было дано забыть ее. Я видел, как коленопреклоняюсь в воде и глине (*фй ма' ва тйн*) утром после той ночи, так что чайте ее в последнюю декаду, и чайте в каждый нечетный день (*витр*)”. А в ту ночь прошел дождь. Мечеть располагалась в шалаше и потому дала течь. И вот очи мои узрели пророка Божьего (да благословит и приветствует его Бог!), а на лбу его — следы воды и глины (*'асар ал-ма' ва ат-тйн*). Было это утром двадцать первого числа» [Бухари, 1887<sup>37</sup>; выделено мной. — А. С.]

В другом месте:

Абу Салама сказал: «Я спросил Абу Са'ида ал-Худри<sup>38</sup>, и тот сказал: “Набежало облачко, пошел дождь, и крыша прохудилась, — а была она сделана из пальмовых ветвей. Началась молитва, и я увидел, как пророк Божий (да благословит и приветствует его Бог!) простирается ниц в воде и глине (*фй ал-ма' ва ат-тйн*), так что и на лбу его я увидел след глины (*'асар ат-тйн*)”» [Бухари, 629; выделено мной. — А. С.]

Эти хадисы имеют немало параллелей, в которых употребляется интересующее нас выражение (нет смысла приводить их все здесь), а в некоторых сборниках есть даже «глава о простирании ниц в воде и глине» (*баб ас-суджуд фй ал-ма' ва ат-тйн*).

<sup>35</sup> Предупреждая возможное возражение, скажу сразу, что в классическом арабском имелось (как сохранилось и в современном) слово *вахал*, обозначающее «грязь». Ибн Манзур определяет его как такую *тйн* «почву», в которой вязнут животные. Вместе с тем и *тйн*, имеющее в целом более широкое значение, могло употребляться, по свидетельству Ибн Манзура, в значении «грязь», и тогда *тйн* оказывалось синонимичным *вахал*. В качестве иллюстрации Ибн Манзур приводит, в числе прочего, и материал хадисов. Все это свидетельствует о том, что классический арабский язык не испытывал недостатка в средствах «прямого» обозначения грязи, а значит, не «языковым дефицитом» вызвано появление тех примеров, которые нам предстоит рассмотреть.

<sup>36</sup> Я опускаю *иснад* (перечисление цепочки передатчиков хадиса вплоть до зафиксировавшего его автора) в переводе хадисов, поскольку он не имеет значения для наших целей, и не включаю имена передатчиков хадисов в биобиблиографический словарь.

<sup>37</sup> Нумерация хадисов приводится согласно GISCO (Global Islamic Software Company), или Sakhr, выпустившей CD-версию девяти сборников (я пользовался версией 2.0, 1997 г.). По этой же версии выполнен и перевод (интересующие нас выражения выделены мной).

<sup>38</sup> Согласно комментарию *Фатх ал-барй би-шарх Шахйх ал-Бухарй*, вопрос касался «ночи предопределения» (*лайлат ал-қадар*). Это подтверждается параллельными хадисами.

Размышляя обо всех этих свидетельствах традиции, вчитываясь в эти тексты, нельзя не заметить следующего. Хотя редакции хадисов различаются, и подчас весьма существенно, интересующее нас выражение («в воде и глине», «вода и глина») неизменно употребляется в них. При этом рассматриваемые здесь хадисы имеют одну существенную особенность, отличающую их от текста, с разбора которого я начал эту главу и к свидетельству которого то и дело возвращаюсь. Если там выражение «между огнем и водой» занимало *центральное* место, будучи логическим средоточием текста и представляя собой собственно содержание предсказания астролога, вокруг которого построена интрига рассказа, то здесь аналогичное «в воде и глине» *вовсе* не составляет никакого центра рассказа, поскольку является лишь выражением одной из деталей памятной «ночи предопределения» и служит описанию того факта, что вследствие ливня пророку пришлось молиться в грязи, так что и на лбу его остались темные потеки. Но само это описание, безусловно, совершенно однозначно. И дело не только в тексте хадисов или логике построения истории. Дело еще и в том, что хадисы должны по самой своей сути быть максимально ясными. Их прояснению служат различные приемы, применяемые классическим хадисоведением. В числе главных можно назвать два: сравнение разных версий одной и той же истории и комментирование всех сколько-нибудь двусмысленных или только могущих показаться таковыми мест. Что традиция очень внимательно относилась к тексту хадисов и филологически скрупулезно толковала их, известно любому исламоведу<sup>39</sup>. В этой связи представляется значимым тот факт, что слова «в воде и глине» совершенно не привлекают внимание комментаторов хадисов, — а так они относятся только к тем выражениям, которые филологически однозначны и не составляют трудности для истолкования, не говоря уже о том, чтобы представлять собой какую-то загадку.

Таким образом, мы получаем дополнительное независимое свидетельство в пользу того, что выражение «вода и глина» *не* является загадкой для арабского языкового мышления, опирающегося на характерную для классической арабской культуры логику смысла. Говоря о контрасте «нашего» и собственного (классического арабского) пониманий истории о предсказании астролога, мы видели его, в частности, в том, что «наше» понимание стремится найти в словах «между огнем и водой» неясность филологического свойства, смысловую неопределенность, создающую таинственность. Мы сказали тогда, что если принять гипотезу о том, что понимание смысла используемых в том или ином языке слов зависит от той процедуры смыслополагания, на которую опирается этот язык, и если считать, что для классической арабской культуры ха-

<sup>39</sup> Здесь речь не о том, что в корпусе хадисов могли оказаться и подложные. Хадис интересует нас здесь только с филологической точки зрения, как он реально воспринимался традицией и функционировал в ней.

рактерна своя логика смысла, отличная от «нашей», слова «между огнем и водой» будут восприняты иначе, не как загадка. В разбираемом примере мы видим подтверждение этого тезиса. Выражение «в воде и глине» с языковой точки зрения ничем не отличается от выражения «между огнем и водой» (вспомним заодно свидетельство словарного аргумента: «между» в арабском языке должно означать «в том и другом», «в соединении того и другого»), и, поскольку здесь оно воспринимается самой традицией как совершенно однозначное, это говорит в пользу того, что и в первом случае выражение «между огнем и водой» должно считаться таковым — с точки зрения, повторю, классической арабской культуры. Между тем для нас оба выражения представляются равно неестественными, такими, в которых отсылка к объекту внешнего мира выстроена каким-то весьма непривычным для нас образом, так, что нам хотелось бы ее перестроить.

Это возвращает нас к понятию контраста: как представляется, в данном случае мы имеем дело не с содержательным, а с процедурным контрастом, таким, который не устраняется наращиванием позитивного знания об арабской культуре или арабской филологии, но который требует обращения к положениям логико-смысловой теории относительно процедур формирования смысла. Даже если применить словарный аргумент и сказать, что Мухаммед молился «в соединении воды и глины», обсуждаемое выражение не покажется более гладким или понятным, оно по-прежнему сохранит свою неестественность. Ведь «грязь» — то, в чем мы не различаем воду и глину, а потому вряд ли считаем ее таким их соединением, которое позволяет указывать на каждое из них в отдельности. Дело здесь опять-таки в обсуждавшихся выше представлениях о субстанциальной самостоятельности соединяемого, которые незаметно для нас привносятся в «наше» понимание благодаря «нашей» логике смысла. С «нашей» точки зрения, «грязь» — некая простая субстанция, простой объект референции языкового знака (каковым, кстати, служит и «раствор» в обсуждавшемся выше хадисе про Мухаммеда и сотворение Адама), и так на нее и следовало бы указывать, тогда как указание «воды и глины», с «нашей» точки зрения, является сложным указанием, указанием, «сложенным» из указания на воду и указания на глину. Чтобы понять выражение «в воде и глине» как простое указание, нам придется применить тот прием, который был описан выше и который предполагает переход к логике смысла, характерной для классической арабской культуры и позволяющей именно так понять обсуждаемое выражение. Поскольку подобная смена логики смысла не может произойти подсознательно, спонтанно, я и говорю о необходимости вывести на свет предпосылки, руководящие формированием смысла в ее пределах и предопределяющие существенные моменты понимания языкового знака. Только в том случае, если мы будем понимать соединение воды и глины так, как это описано выше (см. Глава I, § 2.2.1.3. Понима-

ние «между» в альтернативной логике смысла), а само выражение — как указывающее на утверждаемый в таком соединении смысл, мы достигнем искомой цели.

Помимо подтверждения выдвигавшихся выше тезисов о логике смысла и ее роли в формировании смыслового содержания, о комплексном характере вопросов, поднимаемых в связи с соотношением смыслов в пределах логико-смысловой конфигурации (модус их наличия: «бытие» или «утвержденность», характер единства и его отношения к собственной множественности, соотношение между противоположностями и их характер, т.д.), о возможности понимания одной и той же языковой структуры в разных логиках смысла и, соответственно, ее разном содержательном наполнении, о том, что словарный аргумент не преодолевает ограничений, налагаемых характерной для данной культуры логикой смысла на процедуру понимания языкового выражения, и что в этом смысле гипотеза языковой относительности бьет мимо цели<sup>40</sup>, — помимо подтверждения этих тезисов, разбираемый здесь пример демонстрирует еще одно положение. Оно не менее важно, но до сих пор я не имел возможности отчетливо сформулировать его, хотя оно и предполагалось всем ходом рассуждений. Это положение гласит, что *процедура смыслополагания не зависит от тех слов, которые ее как будто отражают*.

Если в примере, с которого я начал эту главу, фигурировало выражение «между», то здесь мы имеем обычное «и». Однако дело от этого не меняется: и в том и в другом случае применяется одна и та же процедура смыслополагания (если оба выражения понимаются в соответствии с логикой смысла, характерной для классической арабской культуры). И напротив, и «между», и «и» как таковые, как собственно языковые знаки могут быть поняты по меньшей мере двояко — в соответствии по меньшей мере с двумя процедурами смыслополагания. В каждом из этих двух случаев будут применены свои процедуры формирования смысла, зависящие от тех предпосылок относительно соотношения и статуса конфигурируемых смыслов, которые принимаются вместе с соответствующей логикой смысла.

#### 2.4.2.2. Рай для избранных

Хотя, согласно мусульманской традиции, Мухаммед не более чем человек и ему не подобают никакие почести, которые могли бы навести

---

<sup>40</sup> Я не придерживаюсь гипотезы языковой относительности Сепира-Уорфа ни в том крайнем виде, в каком ее иногда формулируют, ни даже в мягком варианте, в каком высказывал ее сам Уорф. Дело в том, что я не считаю, что связаны «язык» и «культура» и что тем более второе зависит от первого. С моей точки зрения, основание мышления (смыслополагание) находит выражение *равно* в языке и культуре: речь в лучшем случае может идти о корреляции, вызванной общей зависимостью от единой причины. См. также с. 131 и 359.

на мысль о его не человеческой, а божественной природе (скрытая полемика с христианством тут налицо), тем не менее сама его избранность как рупора божественного откровения уже предполагает какие-то особые черты. В числе их — и то, что он мог предвещать загробную участь людей еще при их жизни. Мухаммед проявил эту свою способность в отношении многих сподвижников; нас заинтересует хадис, в котором речь идет о первых халифах, именуемых в традиции «праведными».

Со слов Абū Мўсы передают, что однажды он находился вместе с пророком (да благословит и приветствует его Бог!) у одной из городских стен. Пророк (да благословит и приветствует его Бог!) держал прутик и бил им **между водой и глиной** (*байна ал-мā' ва ат-тйн*). Некий муж попросил впустить его. Пророк (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: «Впусти его и обрадуй известием, [что ему уготован] рай». Я пошел [чтобы открыть], смотрю — а это Абū Бакр. Я открыл ему и обрадовал известием о рае. Потом постучал еще один человек... [Бухари, 5748]<sup>41</sup>

Этот хадис имеет многочисленные параллели, из которых отметим только те, текст которых содержит выражение «между водой и глиной»: [Муслим, 4416] (Мухаммед «втыкает прутик между водой и глиной»), [Ибн Ханбал, 18814] (Мухаммед бьет прутиком «между водой и глиной»).

К этой истории вполне применимо все то, что было сказано относительно предыдущего хадиса. Мухаммед, конечно же, в задумчивости постукивал прутиком по грязи, образовавшейся после дождя, и именно так следует понимать выражение «между водой и глиной»; как такое понимание может быть достигнуто, говорилось чуть выше. Этот хадис, как и предыдущий, является примером процедурного контраста, не сводимого к позитивному знанию об изучаемой традиции: только фундаментальная *перестройка* процедуры понимания позволяет устранить ощущение неловкости, невольно сопровождающее «наше» понимание этого текста.

Однако я привожу здесь этот хадис не только как дополнительную иллюстрацию правильности и применимости высказанных тезисов. К месту оказывается и классический комментарий к нему. Он показывает, насколько традиция внимательна к малейшим нюансам смысла, которые могут показаться нам незначительными; это иллюстрирует высказанный выше тезис о скрупулезности комментариев к хадисам. Но выражение «между водой и глиной» здесь *никак* не комментируется, и тому есть только одно объяснение: оно представляет собой *ясное языковое* указание и не содержит в себе *ничего* загадочного для представителя традиции. Это — дополнительное подтверждение принципиальной ошибочности «нашего» восприятия, которое склонно видеть в подобных выра-

<sup>41</sup> Та же история повторяется с Омаром и Османом, причем последнему Мухаммед предвещает несчастье, после которого тот попадет в рай (как известно, Осман был убит).

жениях, как мы убедились на примере предсказания астролога, источник смысловой неопределенности. Комментарий интересен и тем, что показывает прямую эквивалентность выражений, использующих *байна* «между» и *фи* «в», причем отсутствие комментариев по поводу такой замены формулировки также демонстрирует ее безусловную допустимость. Это еще раз свидетельствует в пользу того тезиса, что речь вовсе не идет о непривычном для нас значении слова *байна* «между», как хотели бы объяснить дело сторонники словарного аргумента. Вместо него могут стоять и *фи* «в», и даже простое *ва* «и»: дело не в их значениях, а в том, какие пространственно-временные интуиции относительно сопоставляемых смыслов они предполагают. А это определяется никак не словарем, но той логикой смысла, на которую опирается мышление данной культуры.

Комментарий (*Фатх ал-бāри би-шарх Сахих ал-Бухāри*) к [Бухари, 5748]:

Это — хадис Абū Мūsā в рассказе про бордюры колодца<sup>42</sup>. Он ясен, а его комментарий уже приведен в книге «Достохвальные черты» (*ал-Манāкиб*)<sup>43</sup>. Здесь он его приводит в редакции «...прутик и бил им между водой и глиной». В редакции ал-Кашмайханй(?) сказано «в (*фи*) воде и глине», причем он передает это словом *йанкут* «разгребал»<sup>44</sup>. ...Ибн Ба(?)ттал говорит: «У арабов вошло в привычку держать палку и опираться на нее во время разговора либо в иных случаях. Это им ставят в упрек некоторые сторонники персов и других неарабов (*аджам*). Однако пророк (да благословит и приветствует его Бог!) имел все основания воспользоваться ею: здесь этот прутик — как будто посох, на который пророк (да благословит и приветствует его Бог!) опирается, хотя тот и не упомянут прямо в хадисе». Суть этого разъяснения сводится к тому, что таковое не считается осуждаемым суетным занятием (*абс мазмūм*), поскольку так поступает человек, наделенный разумом, когда задумывается о чем-то. Кроме того, это действие не наносит вреда, как было бы, если бы человек задумался, держа в руке нож, и стал бы втыкать его в дерево и портить постройку; вот это — осуждаемое суетное занятие.

<sup>42</sup> Приведен у ал-Бухāри [Бухари, 3398], в книге *ал-Манāкиб* «Достохвальные черты», с многочисленными параллелями. Интересующий нас хадис встречается в двух версиях, каждая из которых имеет параллели: в одной Абū Мūsā идет вслед за пророком, направившимся справлять нужду, и сторожит дверь, а потом открывает ее, когда пророк совершает омовение и садится подле колодца, спустив туда ноги и обнажив голени, в другой он оказывается возле одной из стен, причем пророк, задумавшись, постукивает прутиком.

<sup>43</sup> Один из разделов сборника *ас-Сахих* «Достоверный», составленного ал-Бухāри, в котором приводятся хадисы, описывающие достоинства племени курейшитов, откуда был родом Мухаммед, отдельных личностей, его сподвижников, т.д.

<sup>44</sup> То есть разгребал прутиком «воду и глину». Далее я пропускаю пассаж, касающийся определения личности некоего Османа, упомянутого в иснаде.

### 2.4.3. Переводимость «явное-скрытое»

Правильное понимание текстов, представленных двумя вышеприведенными хадисами, достигается благодаря изменению наших представлений о статусе конфигурируемых смыслов («вода» и «глина»). Понятие их статуса включает, как мы видели, различные аспекты, которые имеют комплексный характер и немыслимы один без другого. Теперь мне хотелось бы привести хадис, который указывает на особенность отношения *zāhir-bāṭin* «явное-скрытое». Она состоит в том, что «явное» и «скрытое» должны переводиться друг в друга, достигая своей эквивалентности на той области, где в их конфигурировании и возникает новый смысл (не содержащийся ни в том ни в другом как таковых), хотя и остаются сами собой, то есть *противоположными* друг другу, «явной» и «внутренней» сторонами вещи за пределами этой области совпадения. Возможность мыслить *такое* совпадение противоположного и составляет в конечном счете суть рассматриваемой нами логики смысла, на которой основываются процедуры понимания в классической арабской культуре.

Мне представляется, что эта особенность *zāhir-bāṭin*-отношения иллюстрируется текстом следующего хадиса, повествующего об особенностях райских чертогов, в которых будет дано обитать праведникам. Нас заинтересует вопрос о том, как выражена особенность, отличающая эти чертоги от жилищ, что известны человеку на земле, и в чем, таким образом, состоит их главная черта.

Пророк (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: «В раю есть покои (*зураф*), коих внешнее видно изнутри, а внутреннее — снаружи (*турā зухуру-хā мин бутуни-хā ва бутуну-хā мин зухури-хā*)». Какой-то араб встал и спросил: «А кому они принадлежат, о пророк Божий?» Тот ответил: «Тем, кто вел добрую речь, не скупился на угощение, длил пост, а ночью, когда люди спят, молился Богу» [Тирмизи, 1907].

Хадис имеет многочисленные параллели, среди которых интересующее нас выражение встречается в следующих: [Тирмизи, 2450], [Ибн Ханбал, 1268, 6326<sup>45</sup>, 21831].

Как видим, отличительный признак крайне привлекательных, прекрасных и избранных мест в раю состоит в такой «прозрачности» отношения «явное-скрытое» (*zāhir-bāṭin*-отношения), при котором не составляет никакого труда по одному узнать другое. Создается ощущение, что в такой переводимости, в такой «узнаваемости» одного по другому и состоит высший идеал этой культуры. О том, что это ощущение не вполне беспочвенно и находит, по всей видимости, свою опору в основаниях исламской эстетики и особенностях понимания красоты в классической арабской культуре, я не могу здесь подробно говорить, по-

<sup>45</sup> Здесь другая редакция разбираемого выражения: *йурā zāхиру-хā мин бāṭини-хā...*

скольку этот тезис требует обстоятельного исследования, которое я вынужден отложить до более удобного случая. Но уже здесь можно видеть, что этими особенностями предопределен тот факт, что *стройность* (выразимся именно так) конфигурируемых смыслов (неотличимая, кстати говоря, от *правильности* построения такой конфигурации, то есть ее истинности) заключается не в последнюю — а может быть, и в первую — очередь именно в том, что они допускают взаимный перевод, который возможен благодаря их совпадению на области некоего смысла, в таком совпадении и возникающего. С этой точки красивое — там, где утверждаемый в таком взаимном переводе смысл является подобным совпадением «явного» и «скрытого» (ведь именно в этих терминах осознаются в классической арабской культуре смыслы, противопоставленные друг другу как таковые, но совпадающие на области своего взаимного перевода). Здесь, как представляется, мы имеем дело с проявлением этого принципа, которое тем интереснее, что выражено оно крайне отчетливо и кратко. Отметим вновь, возвращаясь к понятиям «содержательного» и «процедурного» контрастов, что этот хадис не может не казаться нам странным: что же хорошего в таком необычном жилище, в котором никак не укрыться от внешних глаз? И зачем видеть внешние стены дома, находясь внутри, или внутренние, находясь снаружи? Единственный доступный нам комментарий не развеивает нашего недоумения:

Комментарий (*Тухфат ал-'ахвазӣ би-шарҳ джāми' ат-Тирмизӣ*) к [Тирмизи, 1907]:

«В раю есть покой»...<sup>46</sup> то есть горницы ('*алāлийй*<sup>47</sup>), исключительно тонкие, крайне чистые и убранные, ...«коих внешнее видно изнутри, а внутреннее — снаружи» в силу того, что они прозрачны и не заслоняют того, что позади их...<sup>48</sup>

«Прозрачность» и «незаслоненность» отношения между явным и внутренним оказывается здесь как будто самоценным моментом, который говорит сам за себя и свидетельствует о непревзойденной *стройности* вещи, которая обладает таким свойством.

<sup>46</sup> Здесь и ниже я пропускаю незначительные комментарии филологического характера, не имеющие значения для русского читателя.

<sup>47</sup> Мн. ч. от '*уллиййа*'; Х. П. Баранов переводит как «мансарда». Ибн Манзӯр (корень '-л-в') подтверждает классическое понимание этого слова в качестве части дома (*байт*) или постройки (*бинā*).

<sup>48</sup> Дальнейший комментарий не имеет отношения к нашей теме. Комментарий к [Тирмизи, 2450] не содержит анализа интересующих нас слов, а комментарии к сборнику Ибн Ҳанбала были мне недоступны. Таким образом, это единственный имеющийся у нас классический комментарий интересующего нас выражения.

## 2.5. Как строить сравнительные исследования и как понимать разнообразие сравниваемого, или еще раз по поводу старого вопроса о том, «что такое философия?»

Какие следствия вытекают из рассмотренных основоположений логики смысла для понимания методологии сравнительных исследований, которые стремятся сделать своим непосредственным предметом разнообразие культур и формируемых в них способов отношения к миру?

Обратим внимание: «словарный аргумент» не сработал в разбиравшихся случаях. Знаменательно, что он *почти* срабатывает, никогда, однако, не переступая этой черты, за которой стал бы *действительным* аргументом. Я говорю о рассмотренных примерах, но то же верно и для других, о которых речь впереди. «Словарное» объяснение оказывается замечательно близким к истине, и, если очень хотеть увидеть в чужой культуре «то же», что так знакомо по собственной, эту близость нетрудно принять за совпадение, не обращая внимания на ту малость, что отделяет одно от другого. Такое желание может быть результатом общетеоретической установки (универсальное прежде специфического, специфическое только как вариант универсального) или просто вполне понятного стремления найти наиболее простое объяснение встречаемым феноменам. Огромным давлением этих установок и малостью различия, сопротивляющегося тотальной универсализации, и объясняется факт удивительной «дальнозоркости» историко-философских исследований, во всяком случае, в области истории арабской философии. Дальнозоркое объяснение отмахивается от того, что так назойливо мельтешит перед глазами, зато оно способно видеть ничем не замутненную перспективу общечеловеческого единства философии и мышления. Конечно, такая позиция характерна отнюдь не только для исследователей арабской философии и уж тем более не ими выработана и отшлифована. Даже исследователи и философы, по-видимому ставящие во главу угла тезис об *отсутствии* универсальности и, более того, о выдуманности и навязанности представления о ней, с удивительной настойчивостью призывают нас увидеть все ту же единую перспективу. Вероятно, дело тут в каких-то факторах, определяющих западное мышление настолько, что даже *сознательно* формулируемый отказ от тезиса об универсальности не позволяет исключить из базиса теорий «общечеловеческую универсальность», понимаемую в любом случае содержательно — то ли как «принципы» (конечно же, зафиксированные в своей содержательности), то ли как «ценности», то ли, в случае прямого отказа от навязывания такой содержательности, как «общечеловеческая интуиция».

В докладе, посвященном возможности «космополитического» взгляда на философию как на международный институт, Ж. Деррида призы-

вает нас осмыслить универсальность философии, преодолевая устаревшее и весьма надоевшее «противопоставление европоцентризма и анти-европоцентризма». Он пишет, что

одним из условий достижения этого — а этого не достичь одним махом, это будет результатом длительного и испешного, уже начавшегося исторического усилия — является отчетливое осознание того факта, что философия не более определяется своей программой, своим особым терминологическим или же обыденным языком, возвращения памяти о котором было бы достаточно для того, чтобы открыть конечный пункт ее движения, не более определена своим генезисом или предопределена им, нежели является безусловно, сама собой или вне всякой связи космополитичной или всеобщей. Мы оказываемся свидетелями — и хотели бы видеть это и в будущем — того, как философское различным образом усваивается и претворяется в неевропейских языках и культурах, причем это не сводится ни к классическому способу усвоения, который состоит в том, чтобы сделать своим то, что принадлежит другому (в данном случае — вобрать в себя философскую память Запада и усвоить ее средствами собственного языка), ни к изобретению новаторских форм мысли, чуждых какому-либо усвоению и оттого теряющих всякую связь с тем, что, как мы считаем, мы понимаем под словом *философия*<sup>49</sup>.

Деконструкция — продолжение кантовской критики. Критическое отношение к самой критике, подвергающее ее вопросу: выдерживает ли она саму себя, отвечает ли собственным требованиям?

Как таковое это отношение предполагает рефлексивность. Отношение Ж. Деррида к поднимаемым им вопросам безусловно рефлексивно. Собственно, рефлексия по поводу основания предпринимаемого действия составляет стихию его мысли.

Почему тогда столь не критичен и нерелексивен Деррида в этом определении философии, строящемся на вере в способность *узнать* философское в любой культуре? Почему он столь не критичен в оценке границ досягаемости своей критики?

Рефлексия невозможна без чего-то, что служит как бы зеркалом для нас самих. Без того, чтобы объективировать себя и отнестись к себе как к внешнему. Но этот акт так навсегда и останется мюнхгаузенским

---

<sup>49</sup> L'une des conditions pour y parvenir — et on n'y parviendra pas d'un coup, ce sera l'effet d'un long et lent labeur historique en cours —, c'est la prise de conscience active du fait que la philosophie n'est pas plus déterminée par un programme, un langage ou une langue originaires dont il suffirait de retrouver la mémoire pour en déceler la destination, pas plus assignée à son origine ou par son origine donc, qu'elle n'est simplement, spontanément, abstraitement cosmopolitique ou universelle. Ce que nous avons vécu et ce que nous visons de plus en plus, ce sont des modes d'appropriation et de transformation du philosophique, dans des langues et des cultures non-européennes, qui ne reviennent ni au mode /pp. 13—14/ classique de l'appropriation qui consiste à faire sien ce qui est à l'autre (ici à intérioriser la mémoire occidentale de la philosophie et à l'assimiler dans sa propre langue) ni à l'invention de nouveaux modes de pensée qui, étrangers à toute appropriation, n'auraient plus aucun rapport à ce qu'on croit reconnaître sous le nom de philosophie [Деррида 1994].

подвигом, если на помощь в этом предприятии не придет что-то внешнее. Таким внешним может служить только опыт.

Пределы нашей рефлексии — это пределы нашего опыта. Что-то должно определить направление нашего взгляда. Рефлексия начинается тогда, когда наши ожидания не сбываются. Тогда мы оставляем себя во вне и смотрим на себя же новыми глазами.

Опыт несбывшихся ожиданий — вот что руководит рефлексией и служит стимулом для нее. Отсутствие соответствующего опыта ведет и к отсутствию рефлексии. Тому, что говорит Деррида, просто не хватает *серьезного* опыта прочтения инокультурных традиций, который заставил бы его пересмотреть основания выражаемой им уверенности. В этом смысле можно говорить о том, что опыт чтения текстов чужой культуры дает основания для расширения рефлексивного отношения к основаниям собственной.

Отрицая «программную обусловленность» философии и тем самым как будто отказываясь от априорного ограничения понятия «философия», Деррида вместе с тем не может обойтись без ссылки на интуитивное «узнавание» того, что на самом деле является философией, а что нет. И дело не только в позиции Деррида, дело в самой, многократно воспроизводимой разными философами и исследователями, логике движения мысли, для которой отсутствие *содержательной* определенности означает уже и отсутствие *всякой* определенности, так что единственным, что удерживает нас от нежелательного окончательного размытия понятия «философия», остается отсылка к «интуитивному пониманию». Однако не окажется ли философ, столь уверенный в своей способности узнать, отвечает или не отвечает его ожиданиям то, что он видит в чужой традиции, в положении неудачливого толкователя предсказания астролога, столь безошибочно понявшего, что остерегаться надо именно берега между рекой и кострами и «тому подобных мест»? А потому — не является ли на самом деле условием подлинного понимания и чужой «философии», и, в связи с этим и на основе этого, понимания того, что такое философия «вообще» (то есть философия в своем «универсальном» модусе, о котором ведет речь Деррида), — осознание того факта, что интуитивное понимание того, «что такое философия», на самом деле *не* универсально, но культурно обусловлено, а потому и культурно ограничено? Не является ли условием понимания философии в ее универсальном бытийствовании прежде всего ясное осознание того факта, что эта «очевидность интуиции» по меньшей мере *может* быть обманчива и может вводить в заблуждение, а значит, *не* давать представления об универсальности философии, подставляя вместо этого универсального — собственное, культурно-обусловленное понимание ее? И не является ли потому весьма настоятельной необходимостью, отказавшись от такого, на самом деле *смутного*, понимания философии, поставить на его место вполне *осознанное* и вполне *рациональное* понимание того,

чем же на самом деле является философия в ее на самом деле универсальном звучании? Не означает ли это, в свою очередь, необходимости найти способ отдать себе отчет в том, «что такое философия», на новых основаниях, восстанавливая право на *ясную осознанность*, как будто, согласно утверждению многих (в том числе и Деррида), утраченное в результате критики XX века? Такая способность отдать отчет самому себе означала бы вместе с тем и возможность отдать отчет другому — тому, кто не обязан интуитивно ощущать, «что такое философия», и кто хотел бы иметь более или менее ясное представление о том, что же представляет собой этот вид деятельности. Конечно, эта ясная осознанность будет строить себя на иных основаниях, нежели те, о дискредитации которых говорит Деррида; но, как это столь часто случается, традиционным представлением о возможности обоснования не исчерпываются на самом деле *все* возможности; такое представление оказывается лишь частным.

Говоря о трех возможных отношениях к истории философии, К. Ясперс так характеризует последнее из них:

Я ищу единую философию, **philosophia perennis**, в универсальности истории философии. Глубочайший исторический взгляд должен был бы подходить глубочайшему философствованию... То, что становится очевидным в целом как истине, обнаруживает истинное и отказ от особенного [Ясперс, с. 98; выделено автором. — А. С.].

Возможно ли достижение *универсального* взгляда на философию при сохранении априорной уверенности в том, что мы интуитивно способны *опознать* «философское» в чужой культуре? И не будет ли серьезный отказ от такой априорной уверенности реализацией другой характеристики философии, о которой говорит Ясперс, утверждая, что

философия — это мышление, которое не хочет оставаться в зависимости от чего-либо непонятого, принимаемого без сомнений и вопросов [Ясперс, с. 94],

и тем самым указывая на необходимость для философии осмыслять собственные основания в вечном и парадоксальном стремлении выстроить саму себя как беспредпосылочное знание?

Мы могли бы понимать философию как попытку достижения максимальной осмысленности. Максимальной и в экстенсивном плане — как осмысление максимально широкого поля проблем. Но за счет этого и в интенсивном плане — как наиболее глубокое осмысление, пытающееся достичь последней ясности и не принимающее *внешних*, то есть априорных, оснований осмысления. То, что смысл может строиться по-разному, должно ясно и отчетливо приниматься во внимание, тем более при рассмотрении инокультурной традиции, если мы не хотим ошибиться и «не узнать» того, что на самом деле является философией, лишь потому, что в рассматриваемой традиции смыслы строятся *иначе*.

Удивительно, насколько принципиальное направление мысли может совпадать столь мало схожих во всем прочем философов. Если Ж. Деррида говорит о новых возможностях философии, то Р. Рорти вовсе уверен в ее невозможности. Но это не мешает ему питать уверенность в универсальности иерархии определенных ценностей — веру поистине философскую, веру, меняющую свой объект (разные варианты и сочетания ценностей), но остающуюся неизменной как таковая. Приведу лишь один пример. В своем докладе, посвященном вопросу демократии<sup>50</sup>, он как будто занимает позицию крайнего релятивизма. Универсальное обоснование (в духе Просвещения, в кантовском духе) преимуществ западного образа жизни и западных представлений о том, что должно и что хорошо, невозможно. Но от этого ни западные представления, ни западный образ жизни ничего не проигрывают. Они хороши не тем, что универсальны; они хороши тем, что хороши. Р. Рорти заявляет: нам, западным людям, нравится быть самими собой, и мы уверены, что вам в глубине души это тоже нравится; кто же, в самом деле, будет протестовать против того, чтобы быть хорошим? Но чтобы стать хорошими, вам придется стать западными — если вы, конечно, сумеете это сделать. Рорти лишь по видимости устраняет универсализм; на самом деле он устраняет (по его собственному выражению) кантианский универсализм, но вынужден ввести вместо него универсализм прагматического толка. Хорошее единственно и универсально, и это хорошее представлено только западным образом мышления и действия. Что хорошего достигли традиционные, да и вообще не-западные общества, только и толкующие что о возможности реформ? — этот вопрос проходит красной нитью через текст его статьи. Если с точки зрения универсалистов традиционных Запад прогрессивен потому, что раньше всех раскрыл и реализовал «всеобщее», то для Рорти Запад впереди потому, что он первым нашел безусловно хорошее. Позиция Рорти в конечном счете для не-западных народов должна казаться гораздо более жесткой, чем традиционный европоцентризм. Ведь теперь «другие народы», чтобы стать столь же «хорошими», как Запад, должны воплотить в себе не всеобщее (раскрыв его в себе как *свое*, предсуществующее в них и потому принадлежащее им, собственно, не меньше, чем просвещающему их Западу), а именно западное, то есть не-свое; они должны вполне сознательно перестать быть самими собой, отказавшись от «своей идентичности» как химеры, если, конечно, еще сохраняют способность замечать очевидное и как нормальные люди стремятся к «хорошему».

Общечеловеческое единство способа осмысления остается в конечном счете тем тезисом, с которым эти постмодернистские исследовате-

---

<sup>50</sup> См. [Рорти]. Доклад был сделан на конференции, посвященной обсуждению выработанных различными культурами (и в основном антиуниверсалистских) пониманий того, что такое справедливое и демократическое общество и как оно может быть достигнуто.

ли не могут расстаться. Для них кажется очевидным («иначе просто не может быть»), что некоторые фундаментальные вещи «имеют смысл» для всех людей одинаково и безусловно, а «культурные различия» и «культурная специфика», ставшие священной коровой культурологических, антропологических и даже философских исследований последних десятилетий, могут способствовать осуществлению этих «безусловно осмысленных» целей либо, напротив, затруднять их достижение. Да, конечно, в некоей культуре *A* люди ставят некое *a* прежде *b*, и это их суверенное право; но пусть они отдадут себе отчет в том, что таким образом они никогда не достигнут безусловно-ценного состояния полной реализации безусловно-для-всех-осмысленной ценности *b*, которого достигла культура *B* и которое невозможно без обратного соотношения между *a* и *b*. Признаваемое культурное разнообразие, иными словами, никак не соотносится с признанием реального многообразия и несовместимости идеальных шкал ценностей и установок (не тех, что приняты данным индивидом и данной культурой, но тех, что *могут* быть приняты). То же касается и понимания путей развития различных философских традиций. Сколь бы ни было культурно-обусловлено философское мышление в том или ином регионе, никак нельзя отказаться (как мы видели на примере рассуждения Ж. Деррида) от убежденности в том, что «философия» все же «одна», причем одна именно в том, что носит содержательный характер («принцип», «подход», «цель»). Под «содержательным» характером я здесь, как и везде в этой работе, подразумеваю возможность выразить нечто в виде чего-то определенного и фиксированного, позитивного, уже-сформированного и представленного как таковое (как готовое и сформированное) нашему пониманию. В отличие от этого, говоря о «процедурном» характере, я стремлюсь указать на процесс формирования подобного содержания<sup>51</sup>.

Отмечу, что я в принципе вовсе не против тезиса о единстве человеческого мышления или философии как одного из его проявлений; я лишь считаю, что попытки найти такое единство как содержательное обречены на то, что предпринимающие их мыслители будут видеть «то же» там, где на самом деле имеется «иное». Настоящее единство заключается в нашей предрасположенности к тому, чтобы *понять разные*, реально несовместимые *способы осмысления*, в том, что никакой из таких способов, реализованных разными культурами, не закрыт априори от нашего понимания, — а вовсе не в конкретных содержательных смыслах, оказывающихся всякий раз результатом применения какого-то одного способа осмысления, какой-то одной процедуры смыслополагания.

<sup>51</sup> Содержательность оказывается, как правило (за вычетом синонимии и т.п. случаев), чем-то уникальным и непохожим на все прочее, тогда как процедура, напротив, стандартна в пределах данной логики смысла.

## 2.6. Определенность содержания вербальных структур логикой смысла

Традиционно считается, что люди свободны в «придании смыслов» тем или иным вещам, что то, как они «осмысляют» то или иное, зависит в конечном счете от них самих, от их желания. Если и есть где подлинная свобода, то здесь, в царстве мышления, где наша мысль оперирует смыслами как пожелает, подчиняясь лишь (да и то если захочет) формально-логическим законам, которые, однако, не властны над *содержанием* каждого конкретного смысла. Мы можем «вложить любое содержание» в то или иное понятие, мы можем осмыслить его так или эдак, и если осмысление понятия  $n$  или ценности  $\zeta$  в философской традиции или культуре  $A$  отличается от их осмысления в философской традиции или культуре  $B$ , то это никак не означает, что оно *необходимо* должно отличаться или что оно *не может* стать таким же.

Между тем то, как формируется смысл, какое внутреннее логическое строение<sup>52</sup> он имеет, а значит, какие логические ходы и связи он предполагает как возможные или как запрещенные, не составляет область нашей свободы. Мы можем выбирать между разными способами формирования смысла, но мы не в силах изменить ни один из них. То, каким будет содержание смысла, зависит не от того, «что мы вложим» в этот смысл, а от того, согласно какой логике он сформирован. Точнее, то, что мы «вложим» в то или иное понятие или ценность, именно и будет определено логикой смысла, которой мы, сознательно или бессознательно, будем следовать. Соответственно, культура «видит» ту или иную ценность, философская традиция раскрывает или вырабатывает то или иное понятие в соответствии с той логикой смысла, которой она следует. Она *не может* увидеть в понятии  $n$  или ценности  $\zeta$  то же, что видит в них культура, основывающаяся на иной логике смысла, — до тех пор, пока она остается самой собой, пока она не поменяет собственные основания осмысления.

Если это касается отдельной ценности и отдельного понятия, то уж тем более их ансамбля — всего смыслового тела культуры или целостных философских учений. Это значит, что *содержание* понятий и целых теорий определяется не только волей теоретика или его способностями, но и логикой смысла, на которой он основывается, формируя их. Смысл не только и даже не столько субъективен, сколько объективен — и возможно, именно благодаря этому мы и способны его понимать. Это значит, например, что есть содержание, которое не может быть вложено в данное понятие  $n$  при следовании данной логике смысла, и, напротив,

<sup>52</sup> Я употребляю здесь слово «логический» не вполне в том значении, какое оно имеет в современной формальной или математической логике, а в том, какое будет раскрыто в Главах II и III как «логика смысла».

есть содержание, без которого понятие *л* не может быть правильно понято, коль скоро оно сформировано по данной логике смысла.

Раскрытию этой определенности содержания понятий и проблем логикой смысла и будет посвящена следующая глава этой книги.

Естественно, что, хотя этот тезис сформулирован (и понимается мной) как всеобщий, на ограниченном пространстве этого исследования я могу показать лишь отдельные его проявления. Наиболее интересным окажется рассмотрение тех случаев смыслополагания, которые составляют действительный контраст привычному нам. Применяя тот же метод, которому я следовал до сих пор, я буду сравнивать примеры формирования осмысленности, которые демонстрирует нам классическая арабская культура, с теми ходами мысли, которые в аналогичных случаях подсказывает западная традиция. Мы попытаемся увидеть, насколько применимы выводы, к которым мы пришли, для понимания формирования и функционирования средневековой арабской философской мысли. Мы, конечно же, не ограничимся философией, мы будем говорить и о классической арабской филологии и правоведении — настолько, насколько это окажется необходимым и полезным для нашего исследования. Но именно осмысление философских проблем будет стоять в центре нашего внимания: проблемы единства и его соотношения с множественностью; соотношения между бытием и небытием; понимания связи и многое другое. Рассматривая их, мы увидим, как содержание используемых категорий и понятий определяется логикой смысла и насколько понимание такой зависимости позволяет понять развитие философской традиции.



## **Глава II**

### **Ключевые реализации логико-смысловой конфигурации в средневековой арабской философии**



Как же возможна осмысленность? — ведь все мы апеллируем к осмысленности как к последнему основанию и последнему оплоту, который останавливает нас у порога бессмыслицы, так часто открывающейся и в мире вокруг нас, и в сочинениях столь многих современных писателей, бессмыслицы, филигранное балансирование на грани которой составляет очарование известных направлений философской и околофилософской мысли. Осмысленность — то, что приходит на выручку, когда никакая эксплицирующая содержание формулировка более не удовлетворяет; так для Ж. Деррида оказывается безусловно *объективным* интуитивное узнавание осмысленности слова «философия», когда никакие эксплицирующие этот смысл «значения» уже не действительны. Вероятно, нам следует заключить, что «смысл» — не «значение», поскольку «означивание» само должно быть осмысленным, оно, чтобы быть «означиванием», должно иметь некий смысл как таковое. Суть языка и его природа состоит в том, чтобы устанавливать соответствие между *одним* и *другим*; одно называется «словом» или «языковым символом», другое — его «значением». Исследование «смысла» — это попытка проникнуть в ту область, которая опосредует эту связь. Это область, где совершается «осмысление» и где бессмысленное становится осмысленным. Мы можем поэтому сказать, что «смысл» — это то, благодаря чему становится возможным «значение». Смысл с этой точки зрения имеет — во всяком случае, логически — доязыковую природу, поскольку не обладает «значением» *вне себя*; «смысл» (как это слово употребляется здесь) не имеет права отослать нас к чему-то внешнему, как бы говоря: вот то, что язначаю. Для смысла значимость должна устанавливаться не отсылкой *вовне*, а выстраиваться *внутри* него. Если мы будем стремиться к точности наших выражений, мы не станем говорить: «придать смысл», — мы будем говорить: «осмыслить» или «выстроить смысл». Смысл, в отличие от традиционного «значения», не является готовой семантической сущностью, которую мы произвольно прикрепляем к тому или иному знаку; смысл — это на самом деле сам процесс понимания, как он совершается внутри нас и изнутри себя выстраивает осмысленность, — ту самую осмысленность, без которой ни о каком «значении» не могла бы идти речь. То, что удовлетворяет этому условию, и было выше названо «смыслом». Осмысление — та базовая операция, которая открывается в

конечном счете за всеми операциями рациональности, поскольку иррационально в последнем исчислении именно бессмысленное, то, что не способно указать процедуру выстраивания своего смысла.

В Главе I говорилось, что смысл формируется в ходе той или иной процедуры и что процедуры смыслополагания могут быть различными. Если это верно, то может быть показана зависимость содержания (то, что мы говорим) от процедуры смыслополагания (от того, как мы говорим). Осветить эту зависимость *что от как*, обычно остающуюся в тени, я и предполагаю в этой главе.

Я рассмотрю связь содержания философских теорий, развитых средневековой арабской цивилизацией, с той процедурой смыслополагания, которая, согласно моей гипотезе, определила для интеллектуальной культуры этого региона и этой эпохи способ построения смысла. Предметом исследования послужат две ключевые реализации той логико-смысловой конфигурации, которая предполагается этой логикой смысла: «утвержденность/существование-несуществование» и «действие/действующее-претерпевающее»<sup>1</sup>. Как уже говорилось во Введении, я рассматриваю здесь, по существу, один вопрос: зависимость содержания от процедуры смыслополагания, обращаясь по ходу дела к тому или иному аспекту этой проблемы.

## § 1. Конфигурация

### «утвержденность/существование-несуществование»

Я говорил, что принятие посылок о статусе конфигурируемых смыслов составляет содержание процедуры смыслополагания, формирующей смысл. Хотя такие послышки остаются, как правило, неосознанными, они тем не менее лежат в основании смыслового содержания и не могут не влиять на его строение. Если это верно, то ближайшим образом этим будет определено понимание самой категории «существование» в арабской философской мысли, поскольку самую, так сказать, сердцевину определения статуса конфигурируемых смыслов составляет понимание способа их наличия (или, если угодно, представленности) для нас.

Это не значит, что мы найдем в классической арабской философии готовую теорию, вполне отражающую то, о чем я веду здесь речь. Однако, если высказанная гипотеза верна и логика смысла определяет содержательную логику понятия («понятия», поскольку речь идет о философии; «термина», если мы говорим о науке; «слова», если имеем в виду обыденную речь), строение системы понятий, описывающих в арабской

---

<sup>1</sup> Фундаментальность этих вариантов логико-смысловой конфигурации вытекает из их характера и будет постепенно выясняться по ходу исследования. Разъяснение этого с позиций логики смысла см. на с. 253.

философской мысли модусы наличия вещи<sup>2</sup>, не может не отразить закономерности, предполагаемые логикой смысла.

Я также имею в виду и другое. Принятие посылок о наличии вещи и его модусах входит (как правило, скрытым образом) в состав того, что мы называем «содержанием понятия». Любое понятие, как и вообще любой смысл, сообщает нечто о модусах представленности для нас тех смыслов, конфигурированностью которых он является. Так «нагретость-воды» сообщает нам об «огне» и «воде», слитых так, что они не существуют как таковые на поле данного смысла. Но вместе с тем есть категория, которая описывает как раз то, о чем идет речь. Это категория «существование». Обозначим ее, используя это слово, самым туманным образом, никак пока не конкретизируя его и не подразумевая никаких совпадений или несовпадений с теми представлениями о «существовании» и «бытии», которые наверняка имеются у читателя. Ведь выяснение конкретного содержания этой категории у нас целиком впереди. Скорее всего, оно даже потребует от нас уточнить ее название, выбрав вместо «существования» что-то другое. Но мы начинаем с этого просто в силу того, что надо как-то *обозначить* то, о чем мы говорим; когда это действительно приобретет для нас *осмысленность*, наполнившись конкретным содержанием, нужное слово найдется само собой.

Итак, понятие, которое сообщает нам нечто о конкретных модусах наличия вещи, разрабатывая категорию «существование», выводит на свет, называет то, что оказывается скрытым в глубинах любого слова, то, что составляет основание осмысленности любого слова. Мы много слышали о том, что категория «бытие» является вредной абстракцией занятого самим собой мышления. Но не обстоит ли дело противоположным образом? Не является ли категория «существование», точнее, комплекс понятий, описывающих и называющих разные модусы наличия вещи, первым *осмысленным* понятием — просто потому, что оно опирается, кажется, на само себя, потому, что, называя лишь себя, будучи лишь самоназванием, оно не привносит ничего дополнительного, такого, что нуждалось бы во внешнем ему самому осмыслении? Не означает ли это, что именно понимание наличия в его различных модусах является основой осмысленности всех прочих понятий?

Попытаемся конкретизировать намеченный здесь подход.

Схема 3 отражает те представления о модусах наличия конфигурируемых смыслов, принятие которых предполагается логикой смысла, характерной для классической арабской традиции. На ней конкретными смыслами, образующими логико-смысловую конфигурацию, являются «огонь», «вода», «нагретость-воды». Я предлагаю сейчас отвлечься от

---

<sup>2</sup> В самом широком понимании слова «вещь», включающем и наши ощущения, понятия, т.д.

этой их конкретной содержательности, обращая внимание только на те неизменные представления относительно модуса их наличия (и, следовательно, соотношения между собой), которые отражены в словах «явленность», «скрытость», «совпадение явленности и скрытости»<sup>3</sup>. Вместо того чтобы *присоединять* эти представления к конфигурируемым смыслам, попробуем сконфигурировать их *самих*. В таком случае будет достигнут удивительный результат: мы обойдемся совершенно без того, чтобы *предпосылать* что-то содержательное (а значит, постулируемое как догмат, действительность которого может служить только предметом веры) нашему рассуждению. Вместо этого рассуждение будет как бы питаться собственной материей: мы ведь не можем рассуждать иначе, нежели каким-то образом конфигурируя смыслы, иначе, нежели следуя определенной логике смыслополагания. Если мы не можем избавиться от ее диктата, то мы по меньшей мере можем сделать ее саму предметом внимания, не привлекая ничего постороннего. Такой способ рассуждения традиционно именуется рефлексивным, но только здесь, кажется, рефлексия достигает своего подлинного уровня независимости от внешней предопределенности, и только в такой рефлексии рассуждение в самом деле полагает своим предметом само себя.

Мы имеем здесь, таким образом, удивительную возможность начать с самого начала, с самого основания, увидев, каким образом смысловая определенность, предстающая для нас *потом* как готовое «значение» (в том числе и «значение» философских категорий, фигурирующих в сколь угодно сложных рассуждениях), только формируется в ходе описания логико-смысловой конфигурации. Мы будем рассматривать ее особенности, описывая их — и это априорное в отношении арабской философской традиции рассуждение сформирует определенное содержание понятий, выстраивающихся как описание модусов наличия вещи. Мы сможем затем сравнить это описание с тем пониманием соответствующих понятий, которое сформировалось в классической арабской философской традиции. Наше движение в этом параграфе распадается поэтому как будто на две части, априорную и апостериорную: в первой мы скажем о том, какими должны быть термины, характеризующие модусы наличия вещи, если выдвинутые здесь теоретические положения правильны, а во второй будем иметь возможность сравнить эти предположения с действительностью. Вторая часть имеет намного больший объем, нежели первая, но это объясняется только ее спецификой: эмпирическое описание всегда длиннее чисто теоретического рассуждения, однако оно необходимо, чтобы подтвердить его правильность.

---

<sup>3</sup> Схема 3 упоминает «то, в чем явлен огонь и скрыта вода»: именно это и подразумевается там как их совпадение.

Сказанное можно выразить и так. Посылка о модусах наличия, пред-посылаемая любому смыслу, определяет логику его содержательного соотношения с другими смыслами. Но если для любого смысла такая посылка представляется чем-то дополнительным в отношении его собственной содержательности (хотя и определяет эту содержательность), то для понятий, выражающих модусы наличия вещи, она совпадает с их собственным содержанием. В этом плане эти понятия и представляются мне особыми: то, что пред-послано любому смыслу, в том числе и им самим, они, в отличие от любого другого смысла, выводят на свет, выявляют в себе как собственное содержание. Поэтому в этих понятиях, как они были выработаны данной интеллектуальной традицией, мы открываем ближайшим образом предпосылки формирования смысла, релевантные для данной культуры и обычно остающиеся скрытыми за плотной стеной смыслового содержания. Не оказываются ли эти понятия таким образом весьма *прозрачными*, такими, сквозь которые *легко* просвечивает лежащий в их основании способ смыслополагания? И не в том ли преимущество философской рефлексии, что именно она способна разглядеть его в тех категориях, с которых обычно начинается свой путь?

Мы поэтому должны обратиться непосредственно к рассмотрению логико-смысловой конфигурации.

## 1.1. Общие положения

### 1.1.1. Рефлексивное рассмотрение логико-смысловой конфигурации: возникновение понятий *a priori* как ее описание

Первое, что мы заметим, рассматривая логико-смысловую конфигурацию с этой точки зрения, — это сам факт конфигурированности. Логико-смысловая конфигурация открывает нам модусы наличия вещи. Но дело в том, что только вкуче они имеют смысл; только во взаимном отношении они могут быть осмыслены и осмысленны. Дело не обстоит таким образом, что можно было бы начать с некоего абсолютно простого понятия и затем, развивая его, показать его абсолютную же сложность. Началом осмысленности может служить только *полная* конфигурация. Конфигурационность смысла — вот что мы открываем таким образом. Собственно, и само выражение «модусы наличия» без необходимых оговорок также оказывается слишком приблизительным, поскольку как будто говорит о вариантах единого, выстраивающихся как разработка *внутренней* сложности этого первоначально простого понятия. Но именно эту возможность начать с простого и далее раскрыть его внутреннюю сложность я и ставлю под сомнение.

Нам приходится быть очень внимательными к нашему языку и способу выражения. В самом деле, если языковые формы отмечены печатью того способа смыслополагания, под влиянием которого они сформировались, тогда как именно особенности *разных* способов смыслополагания нам хотелось бы увидеть, то мы никак не можем позволить себе небрежность в отношении привычного для нас способа выражать свои мысли. Этот способ уже пред-полагает определенный способ конфигурированности смысла, который может не совпасть с тем, что мы хотим рассмотреть. Мы думаем, что отражаем в своем языке рассматриваемые смыслы чужой культуры, но на самом деле скорее всего привносим в наше якобы-отражение свой способ конфигурирования смыслов, который таким образом оказывается навязанным рассматриваемому материалу. Единственное, что может уберечь нас от этой фундаментальной перекройки чужой смысловой ткани, — это постоянное внимание именно к этому аспекту обращения с чужой для нас культурой мысли.

Почему же я столь настойчиво подчеркиваю невозможность начать с простого понятия и раскрыть его внутреннюю сложность? Ведь этим, кажется, вовсе не нарушается принцип конфигурированности: внутренняя сложность простого смысла и могла бы выстроить себя как именно такая конфигурированность. И если в известной системе изобретателя диалектической логики наиболее простое понятие оказывается и наиболее сложным, то разве принцип конфигурированности нарушается при таком полагании простого как начала всего смыслового построения? Разве не остаются и в этом случае отдельные понятия осмысленными только в своей взаимной связи? Разве не настаивает философское мышление, во всяком случае, в западной традиции, именно на том, что только благодаря такой связи, рассмотренной во всей ее возможной сложности, простое начало и приобретает свой смысл? Разве не служит это положение лучшим и более глубоким выражением того, что здесь названо принципом конфигурированности?

Дело в том, что, говоря о принципе конфигурированности, я хочу указать не просто на тот факт, что одно понятие имеет смысл в своей связанности с другими. Я также имею в виду, что *организация* этой связи может быть разной. Уловленный и разработанный в историческом развитии философии факт безусловной необходимости связи понятий для их осмысления должен быть дополнен столь же безусловным представлением о различных принципах этого осмысляющего связывания. Именно с другим принципом мы имеем дело в данном случае, и быть внимательными именно к этому отличию я и призываю.

Мы начали с того, что выражение «модусы наличия» не оказалось безоговорочно удачным для описания того способа конфигурирования, о котором идет речь. Далее мы нашли, что дело не в факте конфигурирования как таковом, но в особенности применяемой конфигурации. Она такова, что не позволяет найти *единое общее и простое* именование

того, что будет в дальнейшем раскрыто как внутренняя множественность сложности.

Остановимся на этом, поскольку разговор о понимании единства, общности и простоты в связи с особенностями логико-смысловой конфигурации у нас впереди. Пока же для наших целей достаточно того, что мы заметили.

Теперь необходимо рассмотреть внутреннее строение интересующей нас логико-смысловой конфигурации, отраженной на Рис. 3 и Схеме 3.

Для удобства и краткости выражения обозначим смысл, возникающий на поле соположенности двух других смыслов, как смысл первого уровня. Ту пару смыслов, в соположенности которых возникает смысл первого уровня, назовем смыслами второго уровня. Логико-смысловая конфигурация состоит из смыслов двух уровней и определяет соотношение между уровнями, которое, в свою очередь, определено способом соположения смыслов второго уровня (или определяет его: речь идет о взаимной связи, которая может быть рассмотрена и в том и в другом направлении).

Для того чтобы понять, каким образом эта логико-смысловая конфигурация определяет особенности формирования смыслов, описывающих наличие вещи, нам достаточно описать эти три момента в их взаимной связи: отношение между смыслами второго уровня; отношение между парой смыслов второго уровня и смыслом первого уровня; то, каким образом первое определяет второе (или: как первое определено вторым).

Два смысла второго уровня частично совпадают. Смысл первого уровня представляет собой область их совпадения, такую, что внутри этой области мы не обнаруживаем совпадающих смыслов *как таковых*, но сами они остаются как бы за пределами этой области. Смыслы второго уровня находят свое тождество как смысл первого уровня; или мы можем сказать так: они тождественны как смысл первого уровня. Их тождественность вместе с тем *достигается*, она не изначальна; итак, мы можем сказать, что их тождественность достигается как смысл первого уровня. Таким образом в конфигурацию смыслов вносится динамика, и, как мы увидим дальше, это наблюдение не случайно. Тождество достигается после чего-то, что не является тождеством. Соположенные как таковые, смыслы второго уровня — противоположны. Заметим, что понятие «противоположение» вкупе с понятием «тождество» оказываются необходимыми и базовыми в описании логико-смысловой конфигурации; мы, пожалуй, не можем дальше определить их; они как будто *подсказываются* самой улавливаемой нами конфигурированностью смыслов. Мы можем, однако, сказать, что особенность противопоставления вполне определена, или, во всяком случае, предопределена, строением логико-смысловой конфигурации. Противопоставляемое таково, что переходит одно в другое благодаря области совпадения. Эта область, однако,

такова, что не обнимает два противоположаемых смысла, то есть не заключает их как таковые внутри себя.

Пусть понятие о наличии вещи, которое (как мы априори предполагаем) сформировано в логике смысла, характерной для классической арабской культуры, является смыслом первого уровня. Мы пока не называем его по имени; разыскание этого имени у нас впереди. Но мы можем показать то отношение, в котором это понятие стоит к понятию «существование» и его — предполагаемой нами — противоположности, которую мы обозначим пока как «несуществование»<sup>4</sup>. Мы можем также показать, как содержание этого смысла первого уровня формируется во взаимном отношении соположаемых понятий второго уровня, понятий «существование» и «несуществование».

Понятие о наличии вещи должно оказаться таким, чтобы показать возможность тождества существования и несуществования. Это значит, что существование и несуществование, смыслы второго уровня, противопологаются так, что находят свое тождество как смысл первого уровня. Существование и несуществование оказываются как бы принадлежащими одному уровню и одним и тем же через нечто третье, а именно, через смысл первого уровня. Существование и несуществование не охватываются вполне смыслом первого уровня, но как таковые внеположны ему. Вместе с тем благодаря тому, что смысл первого уровня является не чем иным, как их тождеством, возможна постановка вопроса о равенстве каждого из смыслов второго уровня смыслу первого уровня.

Таково то содержание, которое самой логикой смысла предполагается в понятиях, описывающих модусы наличия вещи. Это содержание не зависит от желания теоретика эксплицировать или, напротив, не вывить его: оно неизбежно сопутствует смыслам, выражающим наличие и его модусы, пока данная логика смысла продолжает быть релевантной.

Теперь необходимо рассмотреть, каким образом это пред-посылаемое содержание проявило себя в ходе развития философских теорий в классической арабской культуре.

---

<sup>4</sup> Ниже (см. Глава II, § 1.1.5. *Логико-смысловая определенность отношений тождества, противоположности, единства и множественности*) мы будем говорить о том, что для арабского теоретического мышления «несуществование» не дихотомично «существованию»; я называю его здесь «несуществованием», как бы предполагая самим названием эту дихотомичность, просто в качестве необходимого предварительного шага: мы еще не можем придумать ничего лучшего и вынуждены пользоваться понятиями, навязываемыми привычной нам логикой смысла.

### 1.1.2. То же *a posteriori*

Арабская традиция выработала целый ряд понятий, строящихся вокруг описания наличия вещи. Мы начнем с выражающих отношения конфигурации непосредственно, покажем, что их понимание определено особенностями логико-смысловой конфигурации, как мы ее описали, затем перейдем к другим и увидим, что они являются дальнейшей разработкой первоначальной основной конфигурации. Далее мы покажем, что принципиальная дискуссия, прошедшая сквозной линией через историю средневековой арабской философии, определена логико-смысловой конфигурацией в том смысле, что представляет собой разработку вопроса о соотношении смыслов первого и второго уровней именно в том аспекте, в каком эта возможность определена логико-смысловой конфигурацией. Мы увидим также, что удивительно устойчивые контрасты между арабской и западной традициями в обсуждении схожей проблематики, контрасты, не снимаемые ни как будто близкой логикой обсуждения проблем, ни взаимными влияниями, объясняются различием процедур смыслополагания в двух случаях. Как нам предстоит убедиться, именно императив логико-смысловой конфигурации составляет общий стержень преемственности в обсуждении проблематики наличия вещи, которая объединяет столь различающиеся философские школы арабского средневековья.

Мы будем говорить об арабской традиции философствования в ее полноте как включающей пять направлений: калам, арабский перипатетизм, исмаилизм, ишракизм и суфизм.

В каламе уже на первом, философски наиболее плодотворном этапе развития — в мутазилизме — определилась основная тройка терминов, которые описывают наличие вещи и которым было суждено оставаться таковыми на протяжении всего развития арабской философии. Это «существование» (*вуджуд*), «несуществование» (*'адам*) и «утвержденность» (*субут*). Это не значит, что данными терминами исчерпывался набор понятий, использовавшихся в каламе для описания наличия вещи. Помимо названных употреблялись термины *кавн* (=существование-возникновение), *худоу* (возникновение), *завал* (прекращение), *ибтида'* (полагание начала), *и'ада* (воспроизведение), *бака'* (пребывание), *фана'* (гибель), *халк* (творение<sup>5</sup>) и их производные (*таквин* — создание; *и'дам* — уничтожение и т.д.). Однако названная тройка оказывается основной в описании этого терминологического многообразия. Вопрос в том, каким образом возможно это описание, как оно выстраивается.

Первое, что мы должны констатировать, — это отсутствие такого единого и простого термина, который охватывал бы все поле проблема-

<sup>5</sup> Этот термин имел многочисленные синонимы, такие, как *ибда'*, *тахлик*, *сун'*, *инша'* и т.п. У разных мыслителей содержание этих понятий варьировалось.

тики существования и соответствовал бы привычному нам термину «бытие». Собственно, этот факт уже был отмечен выше, теперь пришло время рассмотреть его на конкретном материале. Естественно, что такой отрицательный вывод не может быть подтвержден какой-то одной цитатой или даже простой группой ссылок на тексты. Он может быть лишь результатом того позитивного усилия, которое мы, просматривая соответствующие тексты, приложим в попытке выстроить отношения смыслового родства между названными терминами. И это вполне логично, поскольку упомянутый отрицательный вывод имеет и свой позитивный коррелят. Это — тот факт, что именно названная выше тройка понятий является тем далее несводимым началом, от которого отправляется формирование смыслов, описывающих проблематику наличия вещи.

Термин *субут* «утвержденность» уже в мутазиллизме приобретает статус того смысла, который был назван смыслом первого уровня. Нам будет интересно проследить за формированием такого взгляда на это понятие и развернувшейся вокруг него полемикой.

Блестящий доксограф раннего калама Абū ал-Ḥасан ал-Аш'арī сообщает об этом интересующем нас мнении, говоря, что «некоторые» считали,

что вещи — вещи до своего существования и что они утверждены как вещи до своего существования [Ашари, с. 518].

Ал-Аш'арī довольно скуп в изложении этого тезиса, что объясняется, наверное, рядом причин, и прежде всего тем, что сам он его не поддерживал. Абū ал-Ḥасан — достаточно объективный доксограф; будучи не уверен в точности излагаемого мнения, он считает нужным предупредить об этом, порой довольно тщательно описывает цепочку, по которой взгляды предшественников дошли до него, хотя личные предпочтения и наложили значительный отпечаток на его сочинение: взглядам ал-Джубба'й, своего учителя и оппонента, ал-Аш'арī уделяет больше внимания, нежели доктринам других мутазилитов. В данном случае приходится удовлетвориться этой краткой констатацией взгляда, который, как сообщает ал-Аш'арī, был высказан Абū ал-Ḥусайном ал-Ḥаййа'ом. Впрочем, этот взгляд, совершенно очевидно, был весьма распространен среди мутазилитов, и мы еще не раз встретимся с ним в других редакциях в изложении самого ал-Аш'арī. Но прежде чем переходить к ним, рассмотрим свидетельство ал-Аш'арī более подробно.

Изложенный тезис распадается на две строки, которые я ради удобства расположу параллельно:

زعموا ان الاشياء اشياء قبل وجودها

وانها مثبتة اشياء قبل وجودها

за 'аму 'анна ал-ашийā' ашийā' қабла вуджуди-хā

ва 'анна-хā муsbата ашийā' қабла вуджуди-хā

они считали, что вещи — вещи до своего существования и что они утверждены как вещи до своего существования

В двух строках сказано, очевидно, одно и то же. Повторение не общает ничего нового по существу. Более того, две фразы различаются весьма незначительно: их различие, если говорить о грамматической структуре, состоит по сути дела только в том, что во втором случае восстановлена связка, опущенная в первом. За исключением этого две фразы, начинающиеся после предлога «что» (*'анна*), просто идентичны, если не считать того, что во второй подлежащее (*ашийā* «вещи») заменено местоимением (*-хā* «они»). Перед нами фактически тавтология: во второй фразе сказано ровно то же, что в первой. Это не может не привлечь наше внимание, поскольку две фразы, высказанные одним и тем же автором в одном и том же контексте и различающиеся именно таким образом, позволяют выделить в наиболее чистом виде то, что именуется «связкой». По существу, мы имеем здесь весьма удачный случай, когда различие между двумя фразами состоит *исключительно* в употреблении связки. Но дело не только в этом. Связка, счастливую возможность заметить которую мы имеем таким образом, является связкой в ее логически наиболее интересном виде — связкой, устанавливающей тождество. В самом деле, каждая из наших двух фраз также является тавтологией. В ней субъект не получает никакого предиката; каждая из них не более чем устанавливает тождество субъекта самому себе. Что это так и что речь не идет ни о какой иной модальности, показывает первая фраза: *ал-ашийā' ашийā* «вещи — вещи»<sup>6</sup>. Тождество самому себе — чистое тождество; вряд ли можно представить более явный случай «того же», нежели отношение вещи к самой себе как к «той же».

Какой же оказывается связка, устанавливающая такое чистое тождество? Этот вопрос тем более заинтересует нас, что, кажется, тождество считается *самоочевидным* отношением. Г. Фреге начинает свою знаменитую статью, столь во многом определившую направление философских и лингвистических исследований в прошедшем веке, с вопроса о том, является ли равенство (которое, по его словам, он понимает в прямом и строгом смысле, как «совпадение») отношением между вещами или между их именами, или же знаками [Фреге, с. 230]. Его заботит, таким образом, содержание понятия «равенство», но никак не то, *что такое* «равенство» само по себе, прежде того, как оно будет наполнено каким-то конкретным и определенным содержанием. Фреге лишь говорит, что понимает «равенство» строго, как совпадение, как если бы этого было совершенно достаточно для того, чтобы сформировать у всех нас яс-

<sup>6</sup> Устранение определенного артикля *ал-* при повторении слова *ашийā* «вещи» (на английский мы перевели бы «The things [are] things») вызвано грамматическими особенностями арабского языка и не свидетельствует об отличии предиката от субъекта.

ное понятие равенства, ясное понятие типа тех, к достижению которых и стремится Фреге. Не понятие того, *как выявляется* равенство: как совпадение вещей, или знаков вещей, или знаков с вещами, или идей между собой, или идей с вещами, является ли оно равенством, устанавливающим синтетические или аналитические отношения между приравняваемыми членами, т.д., — но того, *что такое* равенство само по себе, то есть *как* оно устанавливается вне зависимости от того, что входит в его содержание<sup>7</sup>. В самом деле, обсуждение этих содержательных проблем возможно только в том случае, если все мы одинаково понимаем равенство как таковое. Это интуитивно достигаемое согласие обычно считают гарантированным на том основании, что такую вещь, как равенство, нельзя понимать иначе. («Равенство», конечно, не единственная подобная вещь, но, безусловно, одна из таких.) Подчеркну еще раз: речь идет не о содержании, вкладываемом в понятие «равенство», но о том, к чему всякий раз восходит и на чем зиждет себя любая процедура объяснения, сравнения, проверки такого содержания, — о понимании того, благодаря чему мы всякий раз узнаем, что речь идет именно о равенстве, что равенство достигнуто (или не достигнуто), независимо от того, понимаем ли мы его как такое или иное равенство, как равенство того или другого.

Не следует ли нам обратиться к наиболее простому случаю равенства, если уж мы так стремимся более подробно раскрыть для себя это начальное и, кажется, самообъясняющее понимание того, что такое равенство? Наверное, именно в таком, наиболее простом случае легче всего увидеть, *как* достигается равенство, *что* оно *такое*. Но не является ли наиболее простым как раз случай равенства самому себе? не оказывается ли случай, когда нет необходимости совершать какие-то дополни-

---

<sup>7</sup> Уловить это различие для меня принципиально. Наше восприятие привычно проходит мимо него, соскальзывая в исследование именно содержательного наполнения понятий «равенство» или «совпадение» (точно так же «различия» или «противоположности»), когда саму процедуру установления равенства, отвлеченную от того, что именно приравнивается, считают единственно возможной. Многочисленные исследования на такие темы служат лучшим примером, свидетельствующим, что обычно и не задумываются над тем различием, которое я ставлю здесь во главу угла. Вот только один пример из свежей литературы. Говоря о синергетических проблемах языка, А. Родин указывает, что

нужно говорить о пяти видах тождества, которые предполагаются дискурсом о вещах: нумерическом, виртуальном, номинальном, генерическом и специфическом [Родин, с. 128],

но при этом явно предполагает, что процедурного различия установления «одного и того же», скажем, генерического, тождества не существует и просто не может существовать. Однако то, что видится как «одно и то же» при содержательном рассмотрении, становится «другим» при учете процедурного фактора. Может быть, это один из возможных способов сделать более ясным суть того различия, которое я здесь предлагаю.

тельные переходы ради установления равенства, именно высвечивающим суть равенства наиболее ясно и отчетливо? ведь чтобы приравнять нечто к самому себе, нет, кажется, нужды прибегать дополнительно к чему-либо другому. Нечто есть нечто — эта тавтология, связывающая «нечто» с самим собой, представляется совершенно очевидной. Для вещи не требуется ничего дополнительного, чтобы быть самой собой. В этом «А есть А» сущность равенства высвечивается, кажется, совершенно полно. Связка «быть» здесь оказывается поэтому наиболее очевидной: вещь есть она сама — тут вряд ли в чем-то можно сомневаться, и это положение потому и оказывается аксиомой в построении некоторых систем логики.

Я, однако, сомневаюсь вовсе не в том, что вещь есть она сама. Вопрос, кажется, должен быть поставлен несколько иначе. А именно, следующим образом: должно ли совпадение вещи с самой собой выражаться непременно связкой «быть»? Наше мышление очень быстро и просто переходит от «совпадения» к «быть», как если бы такой переход был очевиден, тривиален и даже в некотором смысле необходим. В самом деле, слово «совпадение» подсказывает некий визуальный образ наложения и неразличения, тогда как «быть» выражает этот образ уже скорее вербально, чем визуально: «быть» скорее следует мыслить, нежели представлять. Но в нашем «быть» — гораздо больше, чем в «совпадать»; и, более того, это *больше* вовсе не непременно определено самим «совпадает». Если Фреге считает достаточным отослать к представлению о «совпадении», дабы окончательно разъяснить, что он понимает под «равенством» и уже не сомневаться в возможности говорить «Венера есть утренняя звезда», чтобы выразить такое равенство (и задуматься о его содержании — но задумываются о содержании равенства уже после того, как само уравнивание стало очевидным), то это лишь еще раз подтверждает устоявшуюся привычку к таким переходам нашего мышления, которое (по меньшей мере) не сомневается в их оправданности<sup>8</sup>.

Но что подсказывают нам разбираемые две фразы, в которых мы столь удачно находим констатацию такого же чистого случая совпадения вещи с самой собой?

В них сказано нечто совсем иное, составляющее весьма разительный контраст тому самоочевидному представлению, о котором только что шла речь. В качестве связки мы находим здесь «утверждены» (*мусбата*). Но что же, собственно, сказано этим «утверждены»?

Первое, что можно констатировать, — это «необычный», кажется, выбор термина, отношение которого к описанию сферы бытия совсем

---

<sup>8</sup> Более того, сколь многие философские и научные построения базируются на безусловной очевидности таких переходов! Мне приходится указывать на это обстоятельство, чтобы подчеркнуть значение выраженного здесь сомнения в их оправданности.

неочевидно. Помимо *вуджуд* «существование», мутакаллимами активно употреблялся термин *кавн*, который условно переведем как «существование-возникновение». Весьма показательно, что мышление (должны ли мы сказать: «языковое мышление»?) в данном случае не останавливается ни на одном из них, но находит другой термин, который, кстати говоря — и это тоже весьма показательно, — звучит для нашего уха весьма вяло и неубедительно. В самом деле, что значит «утвержденные»? Что такое это «утверждение», столь похожее на «утверждение» в смысле «суждение», «высказывание»? И каково его отношение к «существованию»?

По меньшей мере на последний вопрос мы можем ответить. Разбираемая фраза констатирует, что «утверждение» предшествует «существованию» вещи, что оно «до» существования вещи. Такое разъяснение, впрочем, еще больше запутывает дело. Ведь «до» существования мы имеем, и это совершенно очевидно, «несуществование» вещи. Этот вполне очевидный факт отчетливо осознавался и арабской мыслью, для которой выражения «существование после несуществования» (*вуджуд ба'да 'адам*), равно как «несуществование после существования» (*'адам ба'да вуджуд*) стали чем-то вроде философских клише<sup>9</sup>. Но здесь мы

---

<sup>9</sup> Эти клише скорее характерны для арабских перипатетиков, однако передаваемая ими общая идея выражена и у мутазиликов. Хотя некоторые из них считали, что «несуществование» наступает только после первого «существования» вещи, чередование двух состояний мало у кого вызывало сомнение. Для нас важно, что, так или иначе, состояние «утвержденности» отличалось от состояния «несуществования», и тем более — от состояния «существования». Обсуждаемый вопрос касается возможности понять основания этого отличия. Как уже говорилось, такие основания будут найдены в процедурном, а не содержательном аспекте формирования названных понятий: внимание к процедуре позволяет увидеть то зависимое от нее содержание, которое остается вне поля зрения при традиционном, содержательном подходе. В качестве примера последнего можно сослаться на работы крупнейшего специалиста по раннему каламу ван Эсса, который, подробно описывая взгляды ал-Хаййафа, даже не упоминает термин «утвержденность», а теории, которые мы обсуждаем, именует просто теориями «предсуществования» (см. [ван Эсс]). Тем самым разбираемые взгляды мутазиликов вписываются в систему базовых онтологических представлений, выработанных в западной традиции, опирающихся на категорию «бытие» и предполагающих определенные соотношения между бытием, существованием и несуществованием. В этом контексте крайне интересно свидетельство ас-Сухраварди, который, разбирая категорию «утвержденность», показывает, что она никак не может быть совмещена с теми представлениями о «бытии», которые заложены еще в античности (см. Глава II, § 1.5.4.1. *Критика «утвержденности» с точки зрения нормативного аристотелизма*). Подчеркну вновь, что речь идет о представлениях, являющихся прямым следствием процедуры формирования смысла, а значит, остающихся неизменными, несмотря на любые флуктуации содержания в ходе развития философских теорий.

встречаемся не с «несуществованием» ('*адам*), а с «утвержденностью»: это она — «до существования», согласно разбираемому нами мнению.

Терминологическая ситуация, которую мы обсуждаем, таким образом осложняется, но вместе с тем и начинает проясняться. Термин «утвержденность» отличен теперь не только от тех, что выражают «существование» (*вуджуд*, *кавн*), он, оказывается, отличен также и от термина, выражающего «несуществование» ('*адам*). При этом, если отличие «утвержденности» от «существования» представляется теперь вполне оправданным (в рамках допущений разбираемой фразы, конечно же) тем, что утвержденность, как говорит наш автор, «до» существования, то есть определенным образом противопоставлена ему (хотя мы еще не выяснили суть этого противопоставления), то в том, что касается «несуществования», установление отличия от него «утвержденности» оказывается более проблематичным. И то и другое предшествует «существованию», так что можно было бы даже подумать, что они каким-то образом совпадают. Правда, нетрудно сделать наблюдение, касающееся того, что «несуществование» может располагаться как до, так и после «существования», тогда как относительно «утвержденности» мы пока не можем этого сказать, — но такое наблюдение, предпринимающее попытку различить «утвержденность» и «несуществование», не меняет сути дела, поскольку нас интересует как раз состояние «до существования», а мы пока не знаем, как различить «утвержденность» и «несуществование» в этом отношении.

Единственное, что мы можем, видимо, с уверенностью констатировать, так это то, что эти два понятия *должны* быть различаемы. Помимо соображений общей логики безусловным аргументом в пользу этого будет следующее. Сам ал-Аш'арӣ, как уже говорилось, *не* придерживается разбираемого положения, он стремится (вслед за своим учителем ал-Джубба'ӣ) опровергнуть его. К этой полемике нам еще предстоит обратиться; сейчас же достаточно сказать, что ни ал-Джубба'ӣ, ни ал-Аш'арӣ, ни, насколько мне известно, кто-либо из участвовавших в обсуждении этих трех понятий мыслителей не использовал эту — казалось бы, очевидную — возможность отождествить утвержденность и несуществование на том основании, что и то и другое «до существования». Ал-Джубба'ӣ и ал-Аш'арӣ спорят с представленным здесь мнением и обвиняют своих противников в самопротиворечивости — но только не в том, что утвержденность тождественна несуществованию и в силу этого составляет просто излишнее понятие. Если бы утвержденность мыслилась как защитниками представленного здесь тезиса, так и его противниками как предшествующая существованию так же, как ему предшествует несуществование, на этот факт тождественности, несомненно, было бы указано. «Незамеченность» столь простого и вместе с тем столь сильного аргумента противниками положения «утвержденность до существования» при общей изощренности их доказательств

служит поэтому важным свидетельством общности понимания термина «утвержденность», которая стоит выше (или, если угодно, располагается глубже) несогласия относительно содержания этого термина. Эта «незамеченность» просто означает, что такой аргумент не может быть сформулирован в пределах допущений той логики смысла, которой равно придерживаются спорящие стороны. А нас здесь, собственно, и интересуют именно такого рода факты — то, что оказывается общим для представителей данной традиции независимо от идущей между ними полемики.

Итак, можно подвести некоторые итоги. Связка, в ее наиболее чистом виде, мыслится в нашем примере как «утверждение». Такое «утверждение» отлично равно от «существования» и «несуществования». Оно предшествует «существованию», располагаясь «до» него, но, вероятно, не так, как до «существования» располагается «несуществование», а потому «утвержденность» не совпадает с «несуществованием».

Коль скоро это так, мы можем констатировать еще и следующее. Совпадение, которое мы рассматривали в его наиболее ясном виде, как совпадение с самим собой, может вербализовываться не как «быть». Это совпадение может мыслиться как «утвержденность».

Попытка ближе подойти к определению этого понятия потребует обращения к логико-смысловой конфигурации, как мы говорили о ней выше. Рассматриваемая тройка понятий располагается друг относительно друга именно так, как это предполагается отраженной на Рис. 3 и показанной на Схеме 3 конфигурацией. «Утвержденность» является здесь смыслом первого уровня, а пара «несуществование-существование» — смыслами второго уровня. «Утвержденность» предшествует *равно* «существованию» и «несуществованию» как смысл первого уровня — смыслам второго уровня. Если рассматривать отношение между смыслами второго уровня, мы увидим, что один из них также предшествует другому (в зависимости от того, что после чего мы рассматриваем, мы и получаем «существование после несуществования» или «несуществование после существования», причем оба варианта логически возможны), но это предшествование никак нельзя спутать с предшествованием «утвержденности» обоим этим смыслам. Вот почему, вообще говоря, наши авторы их вовсе и не путают. Собственно, это совершенно разные предшествования, и «утвержденность» имеется как смысл там, где «несуществование» и «существование» совпадают. Так мы вновь встречаемся с понятием совпадения, и вновь это понятие демонстрирует нам, кажется, свою странность.

Мы сказали, что вещь совпадает сама с собой как утвержденность. Утвержденность оказывается, в свою очередь, совпадением существования и несуществования. Совпадение вещи с самой собой, согласно разбираемому взгляду, — это совпадение ее существования и несуществования. «Вещь» не «есть» она сама; «вещь» «утверждена» как она сама.

«Быть» здесь, в этой логике смысла оказывается лишь одной стороной этого «утверждена», причем стороной, которая как таковая (как именно «существование») внеположна утвержденности, тогда как в самой утвержденности существование уже претворено своим совпадением с несуществованием. Мышление, с которым мы сталкиваемся в данном случае, не переходит от «совпадает» к «быть»; визуальный образ совпадения для него вербализуется и концептуализируется иначе — как «утвержденность».

Пора и нам более близко рассмотреть концептуализацию того визуального образа, что представлен на Рис. 3. Это будет удобно еще и в том отношении, что даст возможность апеллировать не к иллюстрациям, а к понятиям. Попробуем ввести их.

### 1.1.3. Контраст с привычными интуициями теории множеств

Визуальный образ совпадения, подсказываемый Рис. 3, представляет собой — я имею в виду его графическую форму — весьма знакомую для каждого по началам теории множеств иллюстрацию пересечения двух множеств. Область, образованная наложением двух полуэллипсов, является не чем иным, как областью совпадения двух множеств. Говоря об особенностях логики смыслополагания в классической арабской культуре, я прибегаю к визуальному образу, столь точно воспроизводящему прекрасно известную западной культуре иллюстрацию. Нет ли в этом какой-то парадоксальности? Возможно ли совпадение визуального образа при различии вербализации и концептуализации, и если да, то как именно?

Этот вопрос важен еще и потому, что теория множеств активно применяется лингвистами, разрабатывающими трансформационные и порождающие модели. Говоря об этом в Главе I, я подчеркивал, что слова складываются в словосочетания (или фразы) благодаря тому же, из-за чего обладают каждое «своим», как бы независимым от их участия в каждой конкретной фразе, значением: смысл всякого слова *возникает* в логико-смысловой конфигурации. Мы смогли заметить это только благодаря контрасту, который логика смысла, характерная для классической арабской культуры, составляет с привычной для нас. Этот контраст проявляется и в том, что «совпадение», о котором идет у нас сейчас речь, может быть «организовано» по-разному. Только если это действительно так, мы имеем право говорить о логике смысла и ее роли в формировании осмысленности слов. Вот почему мы не можем не обратиться к вопросу о теории множеств и используемых в ней иллюстрациях. Если я прав и совпадение может «организовываться» по-разному, то ясно, что принятие некоего способа такой организации в качестве единственно возможного составляет само по себе упрощение, а в тех науках,

что пользуются аппаратом теории множеств (например, лингвистика или формальная логика), приводит к устранению самой возможности заметить те эффекты, которые в принципе не могут быть уловлены таким аппаратом.

Говоря вкратце, различие между двумя способами осмысления совпадения состоит в следующем. Для классической теории множеств любой элемент области пересечения принадлежит обоим множествам. Скажем, если мы, вопреки известному мнению, будем считать, что множество «летающих» все же пересекается с множеством «ползающих», это будет означать, что *есть* хотя бы один такой «летающий», который одновременно *есть* «ползающий». Совпадение «летающего» и «ползающего» осмысляется здесь как совпадение существований, так что существование придуманного нами дракона, умеющего и ползать и летать, и представляет собой область пересечения двух множеств. В данном случае принципиально, что, если мы устраним в нашем рассмотрении факт пересечения двух множеств, тем самым отвлекшись от их совпадения, и обратим внимание лишь на одно из них, не важно, множество ли «летающих» или множество «ползающих», наш дракон вовсе не перестанет от этого существовать: он сохранит свое «быть» в любом случае, поскольку он «есть летающий» и он же «есть ползающий».

Так мы постепенно приходим к мысли, что «быть» как связка («дракон есть летающий») каким-то совершенно неразрушимым, но в то же время очень интимным образом связана с существованием субъекта как такового («дракон есть»): только если возможно первое, возможно и второе, если мы можем предсцировать субъекту нечто через «быть», мы можем говорить, что субъект «есть». Если мы предсцируем ему нечто через «утвержден», то и субъект для нас именно «утвержден». Это значит, что субъекты субъективны по-разному — что вещи в нашем дискурсе оказываются представлены по-разному. Не стоит ли сделать из этого вывод о том, что изначально задаваемый для нас нашей культурой способ говорить о вещи, способ, которому мы безотчетно следуем, — разный для разных культур, и, напротив, культуры как способы осмысления мира различны в конечном счете именно в этом пункте?

Но если это так, если субъект либо «есть», либо «утвержден» в зависимости от того, как мы «увидим» его в применяемой нами процедуре смыслополагания, то вещь оказывается фундаментально различной для разных способов ее осмысления. Здесь мы замечаем один из первых проблесков понимания того, что было сказано в начале этой главы относительно доязыковой природы понятия «смысл». Дело не только в том, что мы уже должны понимать смысл, чтобы пользоваться языком (понимание логически предшествует использованию языковых знаков), но также и в том, что мир предстает для нас как осмысленность. Однако если мир *дан* нам как осмысленность, то сам способ этого задания каким-то глубинным образом связан с нами, хотя и — может быть — не под-

чиняется вполне нашему произволу. Различие логик смыслополагания в разных культурах имеет своим следствием тот факт, что мир как реализация определенного способа осмысления различен в разных культурах. Так мы встречаемся с проблематичностью понятия объективности мира. Эта проблематичность, вытекающая из понятия «смысл», как оно понимается в логике смысла, развиваемой здесь, не совпадает с той, что связана с кантовским понятием априорных форм сознания: априорные формы сознания, в отличие от логик смысла, имеют общечеловеческую природу. Вместе с тем кантовское указание на пространство и время как необходимые априорные условия восприятия вещи должно быть соотносено с развиваемыми здесь взглядами, коль скоро суть логико-смыслового конфигурирования заключается в реализации интуиции пространственно-временного соположения<sup>10</sup>. Но если логики смысла различны, то соответственно различны и базовые интуиции пространства и времени. Вопрос о том, приходят ли к какому-то общечеловеческому единству такие различающиеся в разных культурах пространственно-временные интуиции, составляющие основания процедур осмысления, и если да, в чем оно может состоять и затрагивает ли собственно пространственно-временные отношения либо располагается на каком-то другом уровне, — этот вопрос может быть здесь только поставлен.

Вернемся к разбору пересечения множества «летающих» и множества «ползающих» согласно положениям теории множеств. Что случится, если мы отвлечемся от факта пересечения двух множеств, оставив для рассмотрения только множество «летающих», да и то не целиком, а лишь ту его область, которая была областью совпадения с множеством «ползающих», то есть подмножество «драконов»? Нетрудно заметить, что любой принадлежащий ему единичный дракон никак не изменится от того, что перестанет — в нашем рассмотрении<sup>11</sup> — принадлежать области пересечения двух множеств: рассматривая дракона только как «летающего» (говоря «дракон есть летающий»), мы имеем перед собой вполне полноценного дракона, того же самого, что умеет и ползать. Дракон есть дракон в любом из этих трех случаев: и когда он принадлежит области пересечения двух множеств, и когда мы рассматриваем в отдельности любое из них и принадлежащего им дракона.

---

<sup>10</sup> Этому вопросу посвящена Глава III, к которой я и отсылаю читателя за более подробным обсуждением данного вопроса.

<sup>11</sup> Конечно, этот вопрос затрагивает суть расхождений между платоническим и интуитивистским взглядами на проблему. Будет ли дракон, принадлежащий в нашем рассмотрении только множеству «летающие», принадлежать также и множеству «ползающие» независимо от того, установили мы эту принадлежность или нет? Я предполагаю здесь, что, если мы говорим «дракон есть летающий», это никак не отрицает безусловной возможности сказать «дракон есть ползающий» при том, что «дракон» останется тем же.

Именно этой возможности мы лишаемся, рассматривая совпадение так, как оно концептуализируется в логике смысла, релевантной для классической арабской культуры. Мы не можем сказать, что «утвержденность» принадлежит одновременно и «существованию» и «несуществованию». Здесь область совпадения (та, которую мы интерпретировали как область пересечения двух множеств) представляет собой некий новый смысл, который *как таковой* не может быть связан ни с одним из совпавших (и в этом совпадении образовавших его) смыслов через «быть». Здесь мы сталкиваемся, как будто вновь открывая его для себя, с непосредственным звучанием «связки»: она связывает и соединяет смыслы. Это же приближение к непосредственности функционирования связки позволяет преодолеть ощущение неопределенности, которое сопровождало наше рассмотрение «утвержденности». Ведь связывать можно по-разному, и самим фактом совпадения еще не определено, что связка — это непременно «быть». Как «совпадение» шире «быть», так и связка может быть иной, нежели «быть». Но этой инаковостью и определено иное соотношение связываемых смыслов, а именно то соотношение, которое и составляет содержание понятия «утвержденность».

#### **1.1.4. Закон исключенного третьего, или импликации логики смысла для выработки аксиом формальной логики**

Если ни один из смыслов, совпадение которых образует область смысла «утвержденность», не может быть связан с этим смыслом благодаря «быть», то каково отношение между ними? Утвержденность не «есть» существование, и утвержденность не «есть» несуществование. Тогда что же они в отношении утвержденности? Мы можем сказать так: существование и несуществование равно утверждены самой утвержденностью и внеположны ей.

Отталкиваясь от этого представления о внеположности, можно двигаться дальше. Утвержденность не «есть» существование (равным образом несуществование) ни внутри себя, ни вовне: так совпадение парадоксальным образом оборачивается *несовпадением*. Эта парадоксальность, предполагаемая утвержденностью, и оказывается столь смущающей для нашего понимания. Совпавшее не остается тем же, но становится иным; а тем же остается лишь за пределами совпадающей области. Утвержденность *может перейти* в существование и *может перейти* в несуществование. Существование и несуществование равно предполагаются утвержденностью, — но утвержденность становится существованием, только переходя за собственные пределы. Утвержденность преодолевает границы собственного смыслового поля, чтобы превратиться в существование или несуществование: эти два смысла не включены «внутри» понятия «утвержденность».

Сделаем небольшое отступление.

Наше рассуждение прямо связано с законом исключенного третьего. Интересно, что этот закон, как правило, формулируется в виде утверждения: «А есть либо Б, либо не-Б». Но что именно это значит? Ведь такая формулировка на самом деле двусмысленна. Означает ли она, что любое «А» непременно *должно быть* либо «Б», либо «не-Б»? Или что «А» *не может одновременно быть* и «Б» и «не-Б»? Эти две формы могут быть различаемы. Это различие носит, вероятно, характер словесного для мышления, с точки зрения которого «быть» является первоосновой формой связи смыслов. Но оно существенно для мышления, с точки зрения которого смыслы соотносятся так, как мы это описываем, и для которого «быть» не является универсальной формой связи смыслов. Релевантен ли закон исключенного третьего в первой формулировке (назовем ее «императивной») для мышления классической арабской культуры, составляет по меньшей мере вопрос; во всяком случае, с примерами его нерелевантности нам еще предстоит познакомиться. Но вторая его формулировка («отрицательная») безусловно сохраняет свою правильность для логики смысла, которую мы рассматриваем, и необходимость следовать закону исключенного третьего именно в такой формулировке неоднократно подчеркивают арабские авторы классической эпохи<sup>12</sup>. Там, где мы встречаемся в традиции арабской мысли с тезисами, по-видимому нарушающими закон исключенного третьего, оказывается, что нарушается именно его императивная формулировка, как, например, утверждение о том, что

вещь не может двигаться или покоиться в состоянии своего возникновения [Ашари, с. 326].

Это положение является прямым отрицанием императивной формулировки этого закона. Точно так же эту формулировку прямо нарушают известные тезисы мутакаллимов, сформулированные по модели «А — не Б и не не-Б», например, «атрибуты Бога — не Его самость и не что-то иное, чем Его самость», причем так построенные тезисы не подвергаются

---

<sup>12</sup> Примеры достаточно подробно рассмотрены в моей журнальной публикации [Смирнов 1999]; полный вариант статьи см. в книге «Сравнительная философия», М.: Изд. фирма «Восточная лит-ра» РАН, 2000, с. 167—212. К этой статье я убедительно отсылаю читателя, поскольку она имеет значение для понимания описанной проблематики, удачно дополняя конкретным исследованием на конкретном материале нарисованную здесь общую картину. Другой пример соблюдения закона исключенного третьего в отрицательной формулировке и несоблюдения его в императивной формулировке при осмыслении категориальной системы арабских перипатетиков в суфизме см. ниже, с. 355. Многочисленные примеры использования закона исключенного третьего в негативной формулировке в каламе см. с. 377 и далее.

ся критике как нарушающие очевидные аксиомы логики<sup>13</sup>. И в то же время у мутакаллимов мы встречаем совершенно определенное подтверждение закона исключенного третьего в его отрицательной формулировке с подробной разработкой ее импликаций. Это вопрос о том, может ли вещь одновременно и двигаться и не двигаться, с указанием на возможность приписать сразу оба эти состояния в разных смыслах или в одном и том же смысле, но не оба сразу:

Мутакаллимы разошлись в вопросе о том, является ли покоящееся, [находящееся] в состоянии покоя, движущимся в каком-либо отношении.

Одни говорили, что это недопустимо. Другие говорили, что такое допустимо. Например, если человек устранил свою голову от того воздуха, с которым соприкасался верхний слой (*сафха*) его головы, и соприкоснется с чем-то другим, то этот верхний слой его головы будет движущимся в силу того, что соприкасается [сначала] с одним воздухом, а потом с другим, и покоящимся на другом слое [головой], том, что под ним. Таким образом, он и движется от[носительно] некоторой вещи ('*ан шай*'), и покоится на некоторой другой вещи. Это утверждение не является самопротиворечивым (*ла йатанāқар*), как не самопротиворечиво и утверждение о том, что этот слой соприкасается с одним и отделен от другого в одно и то же время. Самопротиворечивым является покоиться на чем-то и двигаться от[носительно] того же в одно и то же время, так же как самопротиворечивым является соприкасаться с чем-то и быть отделенным от того же в одно и то же время [Ашари, с. 323—324].

Разница между этим рассуждением и предыдущим, запрещающим приписывать телу движение или покой в атомарный момент времени, в том числе в момент его возникновения, состоит в следующем. В том случае речь идет о возможности предиктировать вещи новое качество, которым она еще не обладает, тогда как здесь исследуются свойства такого, уже предиктированного вещи, качества. Если интерпретировать это в терминах логики смысла, в первом случае речь идет о построении новой логико-смысловой конфигурации, во втором — об исследовании свойств уже имеющейся. В первом случае утверждение о невозможности предиктировать телу движение или покой в единичный момент времени просто означает, что смысл «движение» или смысл «покой» не могут быть сформированы в неполной логико-смысловой конфигурации: «единичный момент времени» занимает в ней место смысла второго уровня, и для того, чтобы *был утверждён* смысл первого уровня («движение» или «покой»), необходим и второй смысл второго уровня, то есть второй «момент времени»<sup>14</sup>. Во втором случае мы уже имеем смысл «движение» (или, что то же самое, «покой»), утверждённый благодаря двум смыслам второго уровня, и тезис о невозможности предиктировать

<sup>13</sup> Я не привожу конкретные ссылки ввиду их обилия и общеизвестности.

<sup>14</sup> Я имею в виду положения мутакаллимов о том, что движение и покой могут быть установлены только для двух, но никак не для одного момента времени: подробное обсуждение и примеры см. [Смирнов 1999].

телу сразу и движение и покой означает, что одной и той же парой слов второго уровня не могут быть сразу утверждены и смысл «покой», и смысл «движение».

Я ограничиваюсь этим наблюдением, чтобы показать зависимость формально-логических аксиом от логики смысла. Эта зависимость двоякая: разные логики смысла предполагают разные, *параллельные* системы аксиом формальной логики; в каждом из таких случаев формально-логическая аксиоматика может быть показана как результат действия логики смысла.

Соответственно, анализ формально-логической проблематики неполон без учета логико-смысловых факторов. В частности, можно говорить о том, что в классической формулировке закона исключенного третьего не различены две его формулировки, которые, вообще говоря, не совпадают и не равнозначны. Эта неравнозначность «не заметна» с точки зрения логики смысла, характерной для западной культуры; она вполне выявляется с точки зрения той, что релевантна для арабской.

### **1.1.5. Логико-смысловая определенность отношений тождества, противоположности, единства и множественности. Описание логико-смысловой конфигурации как экспликация этих отношений**

Вернемся к предмету нашего непосредственного внимания. Оказалось, что «существование» совпадает с «несуществованием» так, что это совпадение не является совпадением их *как таковых*, как остающегося самим собой «существования» с остающимся самим собой «несуществованием». Такое непосредственное совпадение было бы для разбираемой логики смысла абсурдным. Именно поэтому на области своего совпадения два противопоставляемых смысла не остаются самими собой, но превращаются в третий — и именно поэтому этот новый смысл, возникающий как совпадение двух противопоставляемых смыслов, не может быть соотнесен с ними через связку «быть».

Теперь можно иначе выразить особенность разбираемой логико-смысловой конфигурации. Она может рассматриваться как результат со-положения двух противоположных смыслов при таком понимании противоположности, которое вытекает из самой сути процедуры со-полагания. Говоря «со-положение», я имею в виду такую процедуру связывания двух смыслов, которая является как бы промежуточной между на-ложением и противоположением, соединяя их черты. Предпосылку этой процедуры составляет представление о том, что противопоставляемые смыслы совпадают, но это совпадение является частичным. Предположим, что мы, действуя в рамках допущений теории множеств, попробуем определить два множества как «противоположные». Пусть одно множество состоит из «летающих», а второе — из «нелетающих».

Пока мы не привлекаем к рассмотрению никакие иные качества субъектов, включенных в наши два множества, мы не сможем найти их область пересечения: эти множества не совпадут ни в одном своем элементе. Именно потому, что никакое «летающее» «не есть» «нелетающее», эти два множества не имеют области пересечения. Это, собственно, лишь иное выражение строгой дихотомии. Но для процедуры соположения, о которой идет речь, изначально является представлением о возможности частичного совпадения противоположного, и именно поэтому связкой смыслов здесь не может служить «быть», несовместимое с таким представлением.

Коль скоро соположение таково, что противоположаемое в нем частично совпадает, этим определены и требования к самим противоположаемым смыслам. Они не могут относиться друг к другу как строго дихотомичные, и строгая дихотомизация смыслов не оказывается интенцией разбираемой логики смысла. Эта особенность понимания противоположности проявляется в классической арабской культуре как в выборе языковых средств для выражения противоположаемых смыслов, так и в концептуализации противоположения. Пока я не говорю об этом подробно, ограничиваясь разбором импликаций процедуры смыслополагания и возникающей на ее основе логико-смысловой конфигурации для формирования базовых категориальных представлений. В этой связи отмечу, что отсутствие строгой дихотомичности противоположаемых смыслов и неприменение связки «быть» необходимо сопутствуют друг другу: именно потому, что противоположаемые смыслы не связаны между собой через строго-дихотомизирующее «не есть», они могут быть не просто противоположаемы, но со-полагаемы (частично налагаемы, или: совпадать при противоположении).

Помимо требования к противоположаемым смыслам, вытекающего из разбираемой логико-смысловой конфигурации, следует отметить и предполагаемое ею понимание единства в его соотношении с множественностью. Смысл первого уровня един в отношении к паре смыслов второго уровня. Что это именно единство *в отношении* к этой смысловой паре, определено тем, что смысл первого уровня и возникает, собственно, как совпадение смыслов второго уровня. Поэтому, и только поэтому можно сказать, что смысл первого уровня представляет собой единство смыслов второго уровня; что «утвержденность» является единством «существования» и «несуществования». Но особенность этого единства состоит в том, что свою множественность оно заключает не внутри себя, но полагает ее вовне. Смысл первого уровня как таковой как бы «пуст» внутри, а точнее, безусловно и абсолютно *прост*: в нем отсутствует какая-либо внутренняя множественность. Эxpлицитованная множественность этого единства располагается *вне* его, будучи, как говорилось, утверждаема им. Суть «утверждения», таким образом, состоит еще и в том, чтобы полагать вовне множественность своего единства,

которое, повторю, как таковое (пока мы не рассматриваем утверждаемую им вовне множественность) абсолютно просто и не может быть никак «раскрыто» или каким-либо иным образом эксплицировано изнутри.

### 1.1.6. Мышление и его словесное выражение в их определенности логикой смысла

Ограничимся в разборе процесса вербализации и концептуализации логико-смысловой конфигурации названными тремя составляющими: пониманием связки (и, следовательно, способа предикации), противоположности и единства в его отношении к множественности. Эти три составляющие непосредственно связаны друг с другом, так что раскрытие чего-то одного предполагает и разговор о другом. Вместе с тем верно и обратное: похоже, что именно этим исчерпывается необходимая базовая вербализация и концептуализация логико-смысловой конфигурации. Иначе говоря, именно эти категории необходимы и достаточны для описания логико-смысловой конфигурации; при этом такое описание исчерпывает содержащиеся в ней возможности смыслополагания и тем самым закладывает основу для дальнейшего смыслоформирования. Оно является, таким образом, шагом от логико-смысловой конфигурации к вербализованному смыслопостроению. Дело обстоит так, как если бы словесное мышление (выражаемые в словах мысли) было лишь развитием и подробным раскрытием возможностей, уже заложенных в логико-смысловой конфигурации<sup>15</sup>. Оно, таким образом, в весьма существенном смысле предопределяется логикой смысла.

Стоит отметить и другой аспект. Я говорил, каким образом понимание противоположности, единства и множественности, связки (что связано со способом предикации) определено логико-смысловой конфигурацией. Отправляясь от интуиции способа конфигурирования смыслов, я приходил к пониманию всех этих категорий. Дело обстоит — во всяком случае, в пределах проведенного анализа — так, что изначальная интуиция способа совмещения смыслов диктует и понимание этих категорий, которые являются не чем иным, как вербализацией и концептуализацией таких интуитивных представлений. То, как мы мыслим, определено «избранной» нами логикой смысла, — избранной, конечно же, бессознательно, унаследованной от той культурной традиции, в которой мы воспитаны. Мы не можем выйти за ее пределы (во всяком случае, до тех пор, пока не предпримем сознательно направленных на это усилий),

---

<sup>15</sup> Повторю, что в этой работе я рассматриваю только одиночную логико-смысловую конфигурацию. Мышление, естественно, не ограничивается этим случаем смыслополагания, но опирается также на сложные логико-смысловые конструкции, возникающие как сочленения логико-смысловых конфигураций. Такие сочленения я предполагаю сделать предметом внимания в другой работе.

и наше понимание смысловых образований, созданных согласно иной логике смысла, будет искажено настолько, насколько нам не удастся учесть ту, иную, логику смысла и ее значение для формирования смысловых структур, на которые направлено наше внимание.

## 1.2. Вопрос о связке

Закончив анализ вербализации и концептуализации логико-смысловой конфигурации, возвратимся к тому тезису, который мы начали разбирать. Мы заметили, что для цитируемого ал-Аш'арӣ автора «вещи *утверждены* как вещи», вещи совпадают с самими собой благодаря утвержденности. Мы сказали, что «утвержденностью» таким образом выражена в этой фразе связка, причем в качестве таковой «утвержденность» отлична от «быть». Не будет излишним поинтересоваться, насколько это представление приложимо за пределами обсуждавшейся фразы. Действительно ли арабский язык предпочитает связывать субъект с предикатом не через «быть», а через «утвержденность»? и если да, то что это, собственно, означает? Чтобы ответить на этот вопрос, предпримем краткий экскурс в область средневекового арабского языкознания.

### 1.2.1. Связка в арабском языкознании

Данная наука пользовалась в интересующую нас эпоху необыкновенным вниманием интеллектуалов. Выдающиеся умы подвизались на этом поприще, и их усилиям мы обязаны возможностью следить за тонкостями одной из наиболее усложненных и стройных теорий, созданных классической арабской цивилизацией. Говоря о классическом арабском языкознании (или даже шире — об арабской филологии) как о единой науке, я, конечно, не имею в виду, что между ее представителями вовсе не было никаких споров. Теоретический анализ арабского языка, начало которому положила знаменитая «Книга» (*Kutāb*) Сїбавайхи, развивался через традицию комментирования, оставлявшую достаточное место для развития, уточнения или оспаривания взглядов предшественника. И все же эта наука, несмотря на дискуссию не только отдельных ее представителей, но и целых школ, оставалась единой в том смысле, что сохранила основания, заложенные ее создателями: развивалось и уточнялось воздвигаемое на них здание, сам фундамент остался по существу неизменным.

Классическое арабское языкознание представляло собой развитую теорию, в которой арабский язык был описан во всех деталях. Для нас важно, что это описание оперировало инструментарием, который применялся и в других областях теоретической деятельности, в частности,

таких, как фикх или философия<sup>16</sup>. Обратившись к этой науке с вопросом: «Как в арабском языке выражается связка?», — можно надеяться услышать ответ, отражающий то понимание проблемы связки, которое вполне адекватно собственным интенциям смыслопостроения классической арабской интеллектуальной культуры. А это свидетельство крайне важно: мы таким образом сможем соотнести чисто логический разбор, проведенный выше, с авторефлексией арабской традиции над теми же проблемами.

В классическом арабском языкознании, впрочем, не употребляется, насколько можно судить, сам термин «связка» (*rābiṭa*) так, как он употребляется в философии. Вместе с тем подход этой науки к проблеме связки невозможно игнорировать. Для его описания выберем рассуждение Ибн Хишāма, который в своем труде *Муғнī ал-лабīb 'ан кутуб ал-а 'ārīb* «Заменяющий проницательному книги по и 'rābu» обращается к идеям *ал-Муфассал* «Подробное изложение» аз-Замахшарī. Я дам изложение интересующего нас взгляда, после чего приведу соответствующую цитату из текста Ибн Хишāма полностью, чтобы читатель мог при желании сам судить о степени адекватности моего анализа.

Ибн Хишāм касается интересующего нас вопроса в контексте обсуждения типологии фраз (*джумла*). Эта типология, как она была разработана арабским языкознанием, также представляет интерес, и я буду говорить о ней чуть позже. Пока же обратим внимание на вопрос о связке как таковой.

Ибн Хишāм анализирует приводимый аз-Замахшарī пример фразы *زيد في الدار زيد في* *фи ад-дār Зайд* «в доме Зейд». Нетрудно заметить, что связка в этой фразе не выражена явно. Приблизительно то же наблюдение делает и арабская грамматическая теория. Вопрос в том, как эта ситуация будет разрешена.

<sup>16</sup> Я имею в виду такие понятия, как 'асл «основа», фар' «ветвь», қийās «соизмерение», тақдīр «восстановление», тафрī' «выведение [ветвей из основ]», лафз «выговоренность», ма'нан «смысл», далāла «указание», ҳақīқа «истина». Естественно, один их перевод не дает должного представления об этих основополагающих категориях. В обрамлении связанных с ними терминов они представлены в «Словаре средневековой арабской философской лексики» (см. [Смирнов 1998 (а)]). Преимущественно категории 'асл и фар' в некоторых их аспектах обсуждаются в статье [Смирнов 1998 (б)]. В определенной мере интересующие нас категории будут рассмотрены ниже в этой работе (см. Глава II, § 1.3.2.3. *Необходим ли эксплицитный учет логики смысла для адекватного отражения инокультурной теории?*, специально посвященный анализу категории 'асл, а также примеч. 21 Главы II и др.). Там же имеются отсылки к известной мне литературе по этому вопросу. Особо отсылаю читателя к примеч. 34 Главы II, где дан подробный разбор случая принципиального искажения авиценновского текста в русском переводе из-за неучета характерных особенностей названных категорий.

Нам представляется естественным взгляд, согласно которому опущенная связка должна быть восстановлена с помощью глагола «быть». Преобразование «в доме Зейд» ⇒ «в доме [есть] Зейд» отражает такое представление. Именно глагол «быть» является, с этой точки зрения, универсальным выразителем связки, совершенно независимо от того, необходимо согласно грамматике конкретного языка его явное упоминание или же он может быть опущен. Попытка избавиться от «ненужной» и «надуманной» метафизики была, как известно, предпринята в западной традиции именно на основе критики гипостазирования связки, выражаемой глаголом «быть». Независимо от того, соглашаемся мы с этой критикой или нет, нельзя не признать безусловную правоту защитников этой позиции в том плане, что проблема бытия и онтология как философская дисциплина невозможны в том виде, в каком они сложились в западной традиции, если связка не мыслится как «быть». Конечно, дело не только в этом языковом факте, но и в том, что с ним прямо соотносится, — в представлении о «быть» и «бытии» как той последней характеристике вещи, которая не может быть у нее отнята без уничтожения самой возможности говорить об этой вещи. Приписывание «бытия» чему бы то ни было — то первое, что необходимо, чтобы это нечто вошло в поле нашего зрения и стало предметом нашего разговора. Как можно бытийствовать, каково соотношение между бытием и небытием и прочие философские вопросы — уже разработка этой проблематики, возможная после установления фундаментального значения «быть».

Сравним эти, кажется, тривиальные положения с тем, что сообщает нам арабское языкознание в лице упомянутых авторов.

Аз-Замахшарӣ и комментирующий его взгляды Ибн Хишām находят в рассматриваемой фразе «в доме Зейд» то, что они называют термином «опущенная незыблемость» (*истикрāр махзӯф*). Эта «опущенная незыблемость», однако, является необходимым элементом фразы и потому может восстанавливаться. Как таковая, то есть как необходимая и предполагающая своего восстановления, она называется «подразумеваемой незыблемостью» (*истикрāр муқаддар*). Я перевожу термин *истикрāр* словом «незыблемость», чтобы номинально отличить его от слова «утвержденность», которое использовано для перевода термина *субӯт*; вместе с тем трудно избежать по крайней мере предположения, что «утвержденность» и «незыблемость» принадлежат одному понятийному ряду.

Как бы ни обстояло дело с отождествлением *истикрāр* и *субӯт*, «незыблемости» и «утвержденности», во всяком случае обращает на себя внимание тот факт, что «подразумевается» и «восстанавливается» в данном случае не «бытие», а нечто иное. В силу принципиальности этого положения мы нуждаемся, конечно же, помимо словесного (языковая близость терминов «утвержденность» и «незыблемость»), в чиним доказательстве, которое могло бы решающим образом подтвердить выска-

занное предположение. Таковым с моей точки зрения является следующее. «Опущенная незыблемость», как пишут наши авторы, может восстанавливаться и как глагол, и как имя; и то и другое имеет тот же корень, что сам термин «незыблемость» (*истиқрār*). В первом случае мы получаем *истақарра* «обрел незыблемость», во втором *мустақирр* «незыблемый» [Ибн Хишам, с. 492, 498].

Проявим осторожность и не будем спешить отождествлять восстановление «незыблемости» с восстановлением *связки*: вопрос о том, действительно ли восстановлена именно связка, пока не решен. Но во всяком случае сказанное ясно свидетельствует о следующем. Сам способ восстановления «незыблемости» таков, что *исключает* возможность понять ее как указание на связку «быть». Это легко доказывается от обратного.

Попытаемся интерпретировать текст так, как если бы его авторы действительно подразумевали, пусть неявно, связку «быть». Рассмотрев исходную фразу «в доме Зейд» с «восстановленной незыблемостью» в двух ее вариантах, мы без труда заметим, что связка на самом деле не восстановлена ни в одном из них, — если ожидать ее восстановления как «быть». В самом деле, во фразе *Зайд мустақирр фӣ ад-дār* «Зейд незыблемый в доме» по-прежнему не хватает связки «быть». С этой точки зрения вовсе нет никакой разницы между «Зейд в доме» и «Зейд незыблемый в доме»: если мы станем восстанавливать в первой фразе связку «быть», мы ее восстановим точно так же, как во второй, получая соответственно «Зейд *есть* в доме» и «Зейд *есть* незыблемый в доме», так что вторая фраза отличается от первой лишь добавлением еще одного акцидентального признака (качество «незыблемый») наряду с уже упомянутым в первой фразе (место «в доме»). С точки зрения мышления, для которого «быть» является универсальной и наиболее фундаментальной (что всего лишь два способа выразить одно и то же) формой связи смыслов, *мустақирр* «незыблемый» не может претендовать на роль связки еще и потому, что попадает в разряд одной из десяти аристотелевских категорий, а не стоит в равном отношении ко всем им. То же касается и восстановления связки с помощью глагола «обрести незыблемость»: *истақарра фӣ ад-дār Зайд* «Зейд обрел незыблемость в доме» на самом деле не восстанавливает связку «быть», поскольку предполагает возможность восстанавливающего связку перевода в «Зейд *есть* обретенный незыблемость в доме».

Мы можем зафиксировать следующее. В качестве того, что «опускается» и «восстанавливается», делая структуру фразы неполной, наши авторы рассматривают «незыблемость» (*истиқрār*), а не какой-либо из возможных вариантов глагола «быть» (*йакӯн*, *йӯджад*) или производных от них слов. Этот вывод хорошо согласуется с наблюдением, которое мы сделали, разбирая положение мутакаллимов об «утвержденности вещей как вещей до их существования»: «утвержденность» как выраже-

ние совпадения вещи с самой собой, то есть как наиболее чистый и бесспорный случай употребления связки, не является «бытием». Мы можем предположить, что «незыблемость», о которой говорят аз-Замахшарй и Ибн Хишām, как-то связана с тем отношением между смыслами, что выражено как «утвержденность» в разбиравшемся нами высказывании мутакаллимов.

Но действительно ли эта «незыблемость» равна связке, действительно ли она выражает связку? Я ограничивался отрицательным выводом, говоря, что восстановление «незыблемости», которое мыслится арабскими грамматиками как восполняющее структуру фразы до минимально необходимой для ее осмысленности, выполняется ими так, что исключает представление о связке как о выраженной глаголом «быть». Отметим теперь следующее. В разобранный примере «незыблемость» восстанавливается в глагольной и именной формах. Это не случайно: согласно арабской грамматике, таковы два далее несводимые вида фраз. (Хотя некоторые авторы расширяли список, эти два фигурируют как минимальный набор типов фраз.) Фраза «в доме Зейд» с точки зрения арабской грамматики является принципиально неполной. Это означает, что она не является *одной* фразой. «В доме Зейд» — это *две* несводимые друг к другу фразы, случайно совпавшие в своей усеченной форме, но расходящиеся в полной (*мукаддар* «восстанавливаемой»).

Таким образом, «незыблемость», о которой наши авторы говорят как об опущенной во фразе «в доме Зейд» и как о восстанавливаемой в двух формах, именной и глагольной, — это не собственно связка, но тот необходимый элемент структуры фразы, который превращает ее в тот или иной из двух возможных и несводимых друг к другу типов фраз. Что наши авторы избирают в качестве опущенного и восстанавливаемого элемента именно незыблемость, а не какой-то вариант глагола или имени, выражающего смысл бытийствования, служит здесь дополнительным, а не решающим аргументом в пользу контраста оснований этого рассуждения с представлением о связке как о «быть». Опущенный и восстанавливаемый элемент должен, конечно, быть минимально информативным, и только поэтому нам может быть интересно, что именно способно выполнить такую роль. Если я прав, то «незыблемость», столь близкая к «утвержденности», выполняет роль минимальной содержательной наполненности (и, напротив, максимальной абстрактности, отвлеченности от конкретного содержания) для рассматриваемого нами мышления гораздо лучше, чем глагол или имя, выражающие бытийствование (например, «существует» или «существующий»). Это вполне согласуется с общим представлением о том, что утвержденность выражает для классического арабского мышления способ представленности вещи, максимально лишенный всякого конкретного содержания.

Что и «бытие» в западной традиции (если вести речь о тех ее направлениях, которые отличают бытие от существования) выражает та-

кую же максимальную очищенность от конкретного содержания и столь же минимально информативный способ представить вещь как наличную для нас, вовсе не служит аргументом в пользу того, что «утвержденность» и «бытие» различаются лишь номинально, совпадая по существу. Такую позицию выражают (или наверняка выразят) многие историки философии и философы. Здесь представляется удобный случай, чтобы рассмотреть ее. Что «бытие» и «утвержденность» выполняют схожую функцию, давая представление о вещи в ее максимальной очищенности от конкретного содержания, вполне признаю и я. Но все дело в том, что на этом нельзя остановиться, как то делают оппоненты. Необходимо задать следующий вопрос: *как можно очистить нечто от конкретного содержания, как можно представить вещь как наличную в ее максимальной абстрактности?* Отличие моей позиции от позиций оппонентов состоит в том, что последние не видят или не признают возможности принципиально различных и несводимых друг к другу путей выполнения этой как будто одной и той же функции. Но именно это ставит в центр внимания развиваемая здесь теория. Именно потому, что содержание (осмысленность) слова или понятия формируется существенно разными путями, оно может быть устранено существенно различными способами. Это означает, среди прочего, что процедуры обобщения будут в таких случаях различаться. Поскольку речь идет о различии способов формирования содержания, я называю такое различие процедурным.

Теперь мы можем описать действительный контраст рассмотренных здесь построений с теми, что исходят из понимания связки как «быть». Для последних фраза «в доме Зейд» — это принципиально *одна* фраза, и, как бы ни восстанавливались другие ее элементы, которые будут сочтены опущенными, все варианты восстановления в любом случае могут быть сведены к единому исходному для них виду — «в доме *есть* Зейд». Но для представлений, развитых арабской грамматикой, «в доме Зейд» — это *две* фразы, которые не могут быть сведены друг к другу. Такой вывод не может быть поддержан, если связка мыслится как «быть». И дело, повторю еще раз, не в номинальных расхождениях между «быть» или его возможными арабскими переводами, с одной стороны, и «утвержденностью» — с другой, а в самой логике рассуждения: два типа фраз не могут быть поняты как несводимые друг к другу, если связка трактуется как «быть». Между тем такая несводимость устойчиво фигурирует в арабских грамматических теориях; она-то и составляет действительный контраст представлению о связке, выработанному в западной традиции. Забегая вперед, отмечу, что тезис о независимости двух типов фраз оказывается в арабской грамматической теории неустрашимым потому, что выражает два типа формирования осмысленности благодаря *иснад* «опиранию», — процедуре, подробный анализ которой у нас впереди (см. Глава II, § 1.3.1. *Случайна ли именная форма связки в арабском?*, в частности § 1.3.1.1. *Интерпретация связок хува «он» и*

лайса [хува] «не [он]» как выражающих идею «бытия» и далее; об онтологических импликациях этой проблематики см. с. 274).

Теперь я привожу полностью обещанную выдержку из текста Ибн Хишāма, посвященную вопросу о типологии фраз. Заинтересованный читатель сможет таким образом в целостном контексте оценить правильность предложенной интерпретации.

#### Деление фраз на именные, глагольные и фразы обстоятельства.

Именная ('исмиййа) [фраза] — та, что открывается именем, например, *زيد قائم* *Zayd kā'im* «Зейд стоящий», *هيئات العقيق* *хайхāt ал-'ақйқ* «вон то<sup>17</sup> халцедон», *قائم الزيدان* *kā'im аз-Зайдāн* «стоящие два Зейда» — у тех, кто такую [фразу] считает допустимой, а это ал-Ахфаш и куфийцы.

Глагольная (фи'лиййа) [фраза] — та, что открывается глаголом, например, *قام زيد* *kāma Zayd* «встал Зейд», *ضرب اللص* *дурйба ал-лаcc* «побит разбойник», *كان زيد قائما* *kāna Zayd kā'imān* «был Зейд стоящим», *ظننته قائما* *зананту-ху кā'imāн* «я считал, что он стоит», *يقوم زيد* *йақум Зайд* «стоит Зейд», *قم* *қум* «встань» [Ибн Хишам, с. 492].

Прервем здесь цитату, чтобы сделать следующее наблюдение относительно упомянутой Ибн Хишāмом фразы *كان زيد قائما* *kāna Zayd kā'imān* «был Зейд стоящим», в которой употреблен глагол *kāna* «быть» в прошедшем времени. Ничто не изменилось бы, если бы он стоял в настоящем: *يكون زيد قائما* *йакун Зайд кā'imāн* «Зейд есть стоящий» (при буквальном переводе «есть» должно идти перед «Зейд», но в такой редакции фраза по-русски просто не читалась бы). В таком случае эта фраза была бы прямо сопоставима с упомянутой выше, в разделе «именных фраз», фразой *زيد قائم* «Зейд стоящий», и отличалась бы от нее только наличием *يكون* *йакун* «есть». Если бы это «есть» было не более чем опущенной и восстановленной связкой, то фраза, в которой она опущена, и фраза, в которой она восстановлена, безусловно были бы отнесены арабской грамматической теорией к одному классу фраз, более того, считались бы *одной и той же* фразой, как то ясно из многочисленных примеров применения в арабском языкознании теоретического приема *тақдйр* «восстановление опущенного члена», а на сам факт этого опущения и восстановления (то есть на *тақдйр*) теория непременно бы указала. Отсутствие этого свидетельствует, что названные две фразы не воспринимаются как фразы с опущенной и восстановленной связкой, что служит еще одним подтверждением моего тезиса: глагол «быть» не воспринимается арабским языковым мышлением и арабским языкознанием как выражение связки.

Теперь можно продолжить цитату:

<sup>17</sup> *Хайхāt* «вон то» является, согласно арабской грамматике, именем.

[Фраза] обстоятельства (*зарфиййа*) — та, что открывается обстоятельством (*зарф*) или тащимым (*маджрӯр*)<sup>18</sup>, например, *أعندك زيد 'a- 'инда-ка Зайд* «у тебя ли Зейд?» и *زيد في الدار زيد 'a-фи ад-дәр Зайд* «в доме ли Зейд?», если считать, что *زيد Зайд* «Зейд» управляет обстоятельством, тащимым (*дҷарр*) и тащимым, а не опущенной утвержденностью (*истиқрар маҳзуф*) и не является началом [фразы] (*мубтада*), сказуемое которого — эти два (то есть обстоятельство и *дҷарр-маджрӯр*. — А. С.). В качестве примера к этому аз-Замахшарӣ приводил *الدار في فيّ اد-дәр* «в доме» из *زيد في الدار زيد في فيّ اد-дәр Зайд* «в доме Зейд», основываясь на том, что восстанавливаемая утвержденность (*истиқрар муқаддар*) является глаголом, а не именем и что опущена лишь она одна, а местоимение перешло в обстоятельство, управляя им.

Аз-Замахшарӣ и другие добавляли еще фразу условия (*дҷумла шартиййа*). Однако правильным будет считать ее относящейся к глагольным фразам, как то будет показано.

**Напоминание** (*танбиҳ*): под «началом фразы» (*садр ал-дҷумла*) мы подразумеваем опираемое (*муснад*) или то, на что опирают (*муснад илай-хи*)<sup>19</sup>, так что дело не изменится от того, что им будут предшествовать какие-либо частицы (*харф*)<sup>20</sup>. Поэтому такие фразы, как *أفانم الزيدان 'a-қā'im аз-Зайдāн* «неужели стоят два Зейда?», *أزيد اخوك 'a-Зайд 'ахӯ-ка* «неужели Зейд твой

<sup>18</sup> То есть именем в родительном падеже. В переводе я сохраняю терминологию арабского языкознания в виде, наиболее приближенном к намеренному буквализму. Отчасти это вызвано тем, что этимология терминов, в таком буквальном переводе только и передаваемая, никогда не была окончательно вытеснена из их звучания, во всяком случае, в классическую эпоху, и рассуждения арабских филологов очень часто представляются просто бессмысленными без учета этой непосредственной смысловой нагрузки. Б. Гранде переводит *маджрӯр* как «имя в родительном падеже», а *дҷарр* — «предлог как частица, ставящая имя в родительный падеж» [Гранде, Приложение 5]: этот перевод учитывает скорее привычные нам реалии языкознания.

<sup>19</sup> То есть глагол или имя в первом случае и имя во втором. Здесь, как и выше, я намеренно сохраняю буквальный перевод терминов, чтобы оттенить вкладываемый в них классическим арабским языкознанием смысл. «Смысл» фразы (*фā'ида*) образуется только в том случае, если сообщение («опираемое», глагол или имя, неизвестное слушателю) «опирается» на имя, известное слушателю и благодаря этой известности служащее «опорой».

<sup>20</sup> *Харф* — одно из центральных понятий арабской грамматики. Предположение о связи термина с греческим *horos*, использовавшемся в аристотелевской логике и обозначавшем «граница», может объяснить этимологию термина (арабские грамматики связывают *харф* с *хадд* «граница»), но плохо соотносится с тем содержанием, которое он приобрел в самой арабской науке. С одной стороны, *харф* — согласный, но рассматриваемый вместе с сопровождающим его гласным (*харака* букв. «движение»: благодаря огласованности *харф* движется в направлении следующего за ним) или же, в случае отсутствия последнего, с замещающей того пустотой (*сукӯн* букв. «покой»). Другое значение термина близко к понятию «частица». Еще Сйбавайхи установил деление всех слов на имена, глаголы и *харфы*: имена указывают на смысл в самих себе, глаголы, кроме того, еще и на время, *харфы* указывают на смысл не в самих себе. В связи с этим положением, ставшим нормативным для арабского языкознания, частица не идет в счет при классификации фраз.

брат?», لعل اباك منطلق *ла 'алла 'абā-ка мунталиқ* «вероятно, твой отец ушел», ما زيد قائما *мā Зайд қā'иман* «Зейд не стоящий (букв. порядок слов: не Зейд стоящий. — А. С.)» — именные, а такие, как اقام زيد *'а-қāма Зайд* «неужели встал Зейд?», ان قام زيد *'ин қāма Зайд* «если встанет Зейд», قد قام زيد *қад қāма Зайд* «уже встал Зейд», هلا قامت *халлā қумта* «неужели не встал ты?» — глагольные.

Мы, далее, рассматриваем, чем открывается [фраза] в основе (*фи ал-'асл*)<sup>21</sup>, так что фразы типа *زيد كيف جاء* *кайфа джā'а Зайд* «как пришел Зейд?», а также *فاي آيات الله تنكرون* *фа-'айй 'āйāt 'аллāх тункирӯн* «из знамений Божиих которое вы отвергнете?»<sup>22</sup>, *فافريرقا كذبتهم وفريرقا تقتلون* *фа-фарйқан каззабтум ва фарйқан тақтулӯн* «одних считали вы лжецами, других и убивали»<sup>23</sup>, *خوشعا ابصاركم يخرجون* *хушса 'ан абсāру-кум йахруджӯн* «они с потупленными очами выйдут»<sup>24</sup> — глагольные, поскольку эти имена имелись намеренные<sup>25</sup> поставить после [глаголов]. Точно так же [глагольными являются] и фразы типа *يا عبد الله يا عبد* *йā 'абд 'аллāх* «о Абдалла!», *وان احد من المشركين استجارك* *ва-'ин 'аҳад мин ал-мушрикӯн истаджāра-ка* «если кто-нибудь из многобожников попросит у тебя себе убежища»<sup>26</sup>, *والانعام خلقها* *ва ал-ан 'ām халақа-хā* «и скот Он создал»<sup>27</sup>, *والليل اذا يغشى* *ва ал-лайл 'изā йағшā* «[клянусь] ночью, когда она темнеет»<sup>28</sup>, ибо они в основе (*'асл*) открываются глаголами, восстанавливается же [основа] (*тақдӯр*) так: *ادعوا زيدا* *ид 'ӯ Зайдан* «позовите Зейда», *ان استجارك احد* *'ин истаджāра-ка 'аҳад* «если попросит у тебя убежища кто-нибудь», *اقسم والليل* *уқсим ва ал-лайл* «клянусь ночью» [Ибн Хишам, с. 492-493].

<sup>21</sup> Под «основным» (*'асл*, *'аслийй*) в грамматике понимается не «преобладающее» или «общее» положение, а то, что скорее можно передать понятиями «изначальное» или «неизмененное». Ниже следуют примеры фраз, полученные благодаря допустимым преобразованиям из такого «изначального» состояния. В классических арабских науках (которые, следуя современной классификации, мы скорее всего отнесли бы к гуманитарным, юридическим и социологическим дисциплинам), как правило, предметом внимания служит именно «изначальное» состояние, но не просто как таковое, а в его допустимой и потому правильной связанности с неким другим, получаемым из него и рассматриваемым как *фар'* «ветвь».

<sup>22</sup> Коран, 40:81 (пер. Г. С. Саблукова).

<sup>23</sup> Коран, 2:81 (пер. Г. С. Саблукова).

<sup>24</sup> Коран, 54:7 (пер. Г. С. Саблукова).

<sup>25</sup> Представление о важности понятия «намерение» (*ниййа*) характерно и для фикха, где, в силу неразрывной сопряженности намерения и действия, несовершенное ввиду непреодолимых препятствий действие может считаться состоявшимся, если имелось действительное намерение его совершить. Здесь мы имеем дело с проявлением той же тенденции мышления: действительность фразы — не та, что явлена в ее реальном строении, но та, что определялась намерением говорящего или пишущего.

<sup>26</sup> Коран, 9:6 (пер. Г. С. Саблукова).

<sup>27</sup> Коран, 16:5 (пер. И. Ю. Крачковского).

<sup>28</sup> Коран, 92:1 (пер. Г. С. Саблукова).

### 1.2.2. Связка в арабском перипатетизме и ишракизме

Рассмотрим теперь, как понималась связка в арабской философии. Грамматики, о взглядах которых мы говорили, не употребляют самого термина «связка». Он появляется в своей явной форме в сочинениях представителей арабского перипатетизма, излагающих положения аристотелевской логики. Вот что пишет по этому вопросу Ибн Сīнā:

Необходимо знать, что каждому предикативному суждению (*қадиййа хамлиййа*) надлежит (*хаққу-ху*) иметь, наряду со смыслами<sup>29</sup> предиката (*маҳмӯл*) и субъекта (*мавдӯ'*), также смысл сочетания оных, каковой является третьим после этих двух. Если захотеть, чтобы смыслам по их числу соответствовали выговоренности, то и этот третий [смысл] должен получить выговоренность, которая указывала бы на него. В некоторых языках она опускается, как, вообще говоря (*'аслан*)<sup>30</sup>, в арабском. Так, мы говорим *زيد كاتب* *Зайд катиб* «Зейд пишущий», надлежит (*хаққу-ху*) же говорить *زيد هو كاتب* *Зайд хува катиб* «Зейд он пишущий». А в некоторых языках ее нельзя опустить, как, например, в персидском. Мы говорим *زيد ديبراست* *Зайд дабир аст* «Зейд есть пишущий». Эта выговоренность (*лафза*) именуется «связкой» (*рабита*) [Ибн Сина 1960, с. 285—286].

Оставим в стороне то, что Ибн Сīнā говорит о персидском языке, поскольку нас в данном случае интересует арабский. Мы заметим в его изложении то же, что заметили выше, говоря о понимании связки в арабском языкознании: то, как восстанавливает связку Ибн Сīнā, вовсе не восстанавливает ее для мышления, считающего связкой «быть». «Зейд он пишущий» все еще требует восстановления связки «Зейд он есть пишущий». Более того, в примерах, приводимых Ибн Сīной, это несоответствие с ожиданиями, сформированными мышлением, для которого «быть» — первоосновная форма связи смыслов, выступает гораздо более явственно, нежели в разбиравшемся примере из арабского языкознания. Во-первых, потому, что рядом он приводит пример из персидского языка, где употребляет именно связку «быть», а значит, употребление чего-то иного, нежели глагола «быть», в арабской фразе, иллюстрирующей то же самое положение, что и персидская, должно быть чем-то оправдано: такая асимметрия примеров не может быть случайной. Во-вторых, потому, что Ибн Сīнā употребляет уже не глагол и не

<sup>29</sup> Ибн Сīнā использует здесь понятия теории «указания на смысл», принятой практически всеми классическими арабскими филологами и философами. Согласно этой теории, «слово» (*калина*) представляет собой закономерное единство «выговоренности» (*лафз*) и «смысла» (*ма'нан*), где первое указывает на второе, причем такое указание мыслится как неслучайное. Более подробно эта теория и ее импликации разобраны в [Чалисова]. См. также ниже, с. 284.

<sup>30</sup> Перевод *'аслан* как «вообще говоря» оправдан здесь только желанием сохранить привычное для нашего глаза течение русской фразы. О понимании термина *'асл* см. Глава II, примеч. 21. На с. 240, примеч. 57 имеем еще один пример употребления этого понятия.

однокоренное с ним имя действителя, как то делали грамматики. Вместо этого он употребляет местоимение *хува* «он»<sup>31</sup>, что исключает какую-либо возможность перетолковать так восстанавливаемую связку как «быть».

Можно было бы представить, что связка в *Зайд к̣атиб* «Зейд пишуший» могла бы быть восстановлена с помощью одного из двух арабских глаголов, как будто претендующих на эквивалентность глаголу «быть»: *йакун* и *йуджад*. Мы бы имели: *йакун Зайд к̣атибан* и *йуджад Зайд к̣атибан*. Подобная вставка глаголов «быть» позволается арабской грамматикой, эти фразы легко могут быть построены и не будут ошибочными или неестественными для арабского языка. Но все дело в том, что в результате в обоих случаях мы получаем фразу, которая *не эквивалентна* исходной (*Зайд к̣атиб*). Иными словами, сказать по-арабски «Зейд есть пишуший» можно, это не запрещено грамматикой, но эта фраза — иная, нежели «Зейд пишуший». В случае, когда мы имеем дело с арабским языком, в результате такой подстановки (*Зайд к̣атиб* ⇒ *йакун Зайд к̣атибан*) изменится структура фразы: слово *к̣атиб* получит винительный (*насб*), а не именительный (*раф*) падеж, а вся фраза вместо именной станет глагольной, причем во втором случае *Зайд* будет играть иную роль, нежели в первом (более подробно о структуре фраз см. выше, с. 215, 220, а также ниже, с. 237). Если воспользоваться понятием «грамматическое значение», то следует сказать, что в результате такой операции лексические значения единиц фразы сохранятся, однако изменятся их грамматические значения. Но этого *никак* не подразумевает логика понимания связки: ее опущение или восстановление в языках, в которых она факультативна, ничего не меняет по существу в структуре фразы<sup>32</sup>. А для того, чтобы сохранить эквивалентность исходной фразе (*Зайд к̣атиб* «Зейд пишуший»), связку приходится восстанавливать таким образом, который никак не совпадает с указанием на «бытие».

В том, что именно *хува* «он» употреблено здесь Ибн Сīной вовсе не случайно, мы убедимся позже, когда будем рассматривать аналогичные представления в других школах арабской философии. Пока достаточно констатировать и в этом случае принципиальное несовпадение связки,

<sup>31</sup> Уточню, что в соответствии с терминологией арабской грамматики «он» является «именем» (*'исм*). Важно, что понимание связки как *хува* вовсе лишает ее глагольных признаков, которые еще сохраняются в *истақарра* «обрел незыблемость» и *мустақирр* «незыблемый» (хотя во втором в весьма стертом виде, поскольку имя действителя не имеет главного признака глагола — указания на время), так что в *хува* «он» арабское мышление вовсе дистанцируется от глагольного характера связки, которым отмечено «быть».

<sup>32</sup> Этот факт почему-то упорно не замечают те, кто писал о соответствии античного «быть» и «бытие» реалиям арабского языка и мышления. Более подробно эта проблема рассмотрена ниже в этой главе, в § 1.3. *Связка в арабском в ее существенном отличии от «быть»* и § 1.4.2. *Арабский перипатетизм*.

как она восстанавливается для арабского языкового мышления — уже не только собственно в языке и языкознании, но и в изложении основ аристотелевской логики, — со связкой, выражаемой глаголом «быть». Между тем читатель может не сомневаться, что в имеющихся переводах на русский язык этот факт не только не будет отражен, но, более того, окажется тщательно замаскирован. Вот что мы читаем, например, в русском переводе «Указаний и наставлений»:

Необходимо знать, что в действительности в каждом категорическом высказывании, кроме наличия предиката и субъекта, присутствует также еще одно — третье значение, — соединяющее между собой эти два понятия. Объем каждого понятия должен быть обозначен определенным словом, поэтому это третье значение также следует выражать каким-нибудь словом.

В некоторых языках это третье значение опускается, как оно иногда совсем опускается в языке арабов, как, например, в нашей фразе: «Зейд — писец». В действительности же должно быть сказано: «Зейд есть писец». В некоторых других языках его совершенно невозможно опустить, как, например, нельзя опустить в чистом персидском языке слово «аст» в нашем высказывании: «Зейд дабир аст»<sup>33</sup>. Подобное слово называется связкой [Ибн Сина 1980, с. 248]<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> Зейд дабир аст (*тадж.*) — Зейд есть писец (*примеч. перев. — А. С.*).

<sup>34</sup> Критика качества этого перевода не входит в мою задачу, однако нельзя не отметить появление в русском переводе выражения «объем понятия», которому в арабском оригинале вовсе ничто не соответствует. Уж если переводчик хотел непременно модернизировать текст, стоило говорить о «содержании», а не «объеме». Но на самом деле Ибн Сйна не ведет речь ни об «объеме понятия», ни о его «содержании». Он выражается в терминах теории «указания на смысл», традиционно развивавшейся в арабской филологической теории, согласно которой, как уже отмечалось, «слово» (*калма*) — это структура, образованная «выговоренностью» (*лафз*) и «смыслом» (*ма'нан*), причем первое связано со вторым обоюдным отношением «указание» (*далала*). Ибн Сйна говорит, что «смысл» связки наличествует во фразе *Зайд катиб* «Зейд пишущий», тогда как «выговоренность» (но никак не «слово») опущена, однако может быть восстановлена — именно потому, что присутствует «смысл», с которым ее связывает отношение «указание». Отметим это попутно как свидетельство обоюдонаправленности отношения «указание», которое связывает смысл и выговоренность, так что они взаимно и однозначно указывают друг на друга, — в отличие от обычно понимаемого как однонаправленное указания знака на означаемое. Наш же переводчик перевел термин *ма'нан* («смысл») в первой фразе как «значение» и «понятие», а в последней фразе первого абзаца и как «объем понятия», и как «значение», при этом у него в следующей фразе Ибн Сйна говорит об «опущении значения», но здесь «значению» русского перевода соответствует уже не *ма'нан*, а *лафз* оригинала. Поистине удивительная свобода в обращении с терминологией, тем более что «значение»-то (если считать, что «значению» перевода соответствует все же *ма'нан* оригинала) как раз, по мысли Ибн Сины, никак не опускается, но непременно присутствует, и именно поэтому может восстанавливаться «выговоренность» (*лафз*), указывающая на него.

Параллель разобранному авиценновскому высказыванию встречаем и у ас-Сухравардī в его главном труде «Мудрость озарения»:

Знай, что каждому предикативному суждению надлежит (*мин ҳаққи-ҳа*) иметь субъект, предикат и соотнесенность (*нисба*) меж ними, которая может быть признана истинной или ложной. Именно благодаря этой соотнесенности суждение и является суждением. Выговоренность, указывающая на эту соотнесенность, именуется связкой (*рāбитa*). В некоторых языках она может быть опущена и заменена какой-то фигурой (*хай 'а*), дающей знать об этой соотнесенности, как, например, в арабском: زيد كاتب *Зайд кāтиб* «Зейд пишущий»; а может быть приведена, например, زيد هو كاتب *Зайд хува кāтиб* «Зейд он пишущий» [Сухраварди 1952, с. 25—26].

Этот текст фактически повторяет положения авиценновских «Указаний и наставлений», что избавляет от необходимости его подробного разбора. Вместе с тем устойчивость этого положения о связке, столь контрастирующая с нашими вполне естественными и закономерными ожиданиями, не может не заставить задуматься о причинах этого контраста. Говоря об устойчивости, заметим, что ас-Сухравардī воспроизводит сказанное Ибн Сīной не просто потому, что считает того своим идейным наставником: не составило бы труда указать примеры разительного расхождения в их текстах, а значит, и здесь это единство лежит глубже содержательного различия философов, выработанных двумя мыслителями.

### 1.2.3. Отрицательная связка в арабском языкознании, перипатетизме и ишракизме

Если в качестве утвердительной связки используется *хува* «он», не являющееся глаголом, то что служит отрицательной связкой? Фразу «Зейд не есть пишущий» мы перевели бы на арабский как *лайса Зайд кāтибан*. Между *лайса Зайд кāтибан* (наш перевод для «Зейд не есть пишущий») и *йакўн Зайд кāтибан* («Зейд есть пишущий») наблюдается структурное соответствие: две фразы грамматически идентичны за исключением того, что *лайса* стоит на месте *йакўн*. Это заставляет предположить, что *лайса* следует переводить как «не есть», считая это слово отрицательным глаголом, соответствующим утвердительному *йакўн* («есть»). Именно так представляют себе *лайса* многие, если не большинство, изучающих арабский язык. И не только они. В своем исследовании связок в арабском и их философского осмысления Ф. Шехадī пишет об интересующем нас здесь *лайса*:

*Лайса* — отрицательная связка, равная «не», или «не есть»<sup>35</sup>,

<sup>35</sup> *Laysa*: this is the negative copula, the equivalent of *not*, or *is not* [Шехадī 1969, с. 119].

считая тождественность этих двух форм, «не» и «не есть», само собой разумеющейся и вовсе не оговаривая даже возможности разногласия на этот счет. Правда, в арабско-русском словаре Х. П. Баранова мы встречаем перевод *лайса*, который заставляет усомниться в таком отождествлении: его автор ставит «есть» в скобки, переводя «не (есть), не имеется, нет»<sup>36</sup>. Пожалуй, нам придется заглянуть в словарь Ибн Манзӯра, чтобы узнать, как средневековая лексикография представляет себе это слово. Большая часть весьма обширной статьи, описывающей корень *л-й-с* [Ибн Манзур], отведена именно *лайса*. Воспользуемся материалом, который излагает Ибн Манзӯр, и суммируем высказывания по данному вопросу виднейших представителей классического арабского языковедения, таких, как ал-Халил, Сйбавайхи, ал-Кисā'й, ал-Лайс, ал-Азхарй, Ибн ал-'Асйр и др.

Суть их взглядов сводится к следующему. *Лайса* — это «частица исключения» (*харф истиснā*), подобная частице *'иллā* («кроме», «помимо»). *Лайса* не является глаголом, показателем чего служит отсутствие у нее формы настояще-будущего времени, имени действителя, масдара, а также тот факт, что *лайса* не участвует в словообразовании (*иштиқāк*) и не спрягается (*тасарруф*) так, как спрягаются прочие глаголы. Вместе с тем *лайса* стали спрягать по форме глаголов прошедшего времени, образовав от нее формы женского рода, множественного и двойственного числа. Поэтому некоторые грамматик, характеризуя *лайса* и говоря, что это — «отрицательное слово» (*калимат нафй*), добавляют «и глагол прошедшего времени», указывая на то, что *лайса* управляет другими членами предложения так же, как ими управляют такие глаголы, ставя имя в именительном, а сказуемое (*хабар*) в винительном падеже; с подобного примера, кстати говоря, мы и начали наш разбор *лайса*. Правда, и здесь у *лайса* наблюдается аномалия, поскольку *лайса*, в отличие от глаголов, может управлять своим сказуемым и прямо, и с помощью предлога *би-* (можно сказать *лайса мунталиқан* и *лайса би-мунталиқ* «он не отправился») и, в отличие от других подобных глаголов, *лайса* не может быть поставлена после своего сказуемого. Я не хотел бы вставать на рискованный путь и выстраивать непрофессиональные филологические гипотезы, но трудно отделаться от впечатления, что слово *лайса*, бывшее изначально лишь отрицательной частицей, приобрело (в силу ли созвучия, в силу ли других причин) в языковой практике некоторые свойства глагола прошедшего времени. При этом «родословная» *лайса* постоянно дает о себе знать, поскольку все без исключения цитируемые Ибн Манзӯром авторы, даже те, кто описывает *лайса* как глагол прошедшего времени, приводят наряду с этим приме-

<sup>36</sup> Нельзя не отметить удивительное чутье мэтра нашей арабистики, не признавшего корректности выведения «есть» за скобки.

ры, в которых это слово функционирует исключительно как отрицательная частица (например, *qāma al-qawm layca 'aḫā-ka* «встали все, кроме твоего брата» или *qāma al-qawm laycī* «встали все, кроме меня» — здесь *layca* выступает в роли отрицательной частицы *'iḥlā*), причем таких примеров употребления *layca* подавляющее большинство. Интересна в этой связи и этимология *layca*. Как считает ал-Ḥалīл, это слово возникло в результате стяжения сочетания *lā 'ayca*, что доказывается наличием поговорки *'u'ti-nī bi-xi min ḫayṣu 'ayc wa layc* и синонимичной *джи' би-хи мин 'айс ва лайс* «доставь мне это как таковое и не таковое», то есть — принеси во что бы то ни стало (ср. наше «доставь живым или мертвым»).

Я указываю на эту этимологию не только из желания посвятить читателя в интересный филологический материал, но также и потому, что она вводит в поле зрения слово *'ayc*, с которым нам еще предстоит встретиться. Как же понимается *'ayc*? В статье, посвященной *layca*, Ибн Манзūr приводит следующее объяснение выражения *мин хайсу 'айс ва лайс* в процитированной поговорке: *мин хайсу хува ва лайса хува* «там, где он и не он», на что я, собственно, и опирался, переведя ее как «доставь мне это как таковое и не таковое». Интересно, что *'ayc*, чистым отрицанием которого является, согласно этимологии наших авторов, *layca*, трактуется здесь как *хува* — то есть именно так, как Ибн Сīнā и ас-Сухравардī восстанавливают утвердительную связку. Если это так, то *layca* должна пониматься именно как чистое отрицание утвердительной связки, а поскольку таковая не является глаголом «быть», то и *layca* не должна восприниматься как глагол «не быть».

Правда, в статье, посвященной обсуждению слова *'ayc* [Ибн Манзур], мы встречаем следующее уточнение. Ал-Лайс считал *'ayc* «мертвым словом», тогда как ал-Ḥалīл сообщал, что оно употребляется, но только в данном сочетании, с *layca*. В этой статье дается более развернутое определение *'ayc*: *ма 'nā-ḫā ка-ма 'nā ḫayṣu хува фī ḫāl ал-кайнūна ва ал-вуджд* «смысл *'ayc* — тот же, что смысл [выражения] “там, где он в состоянии возникновения и нахождения”», а *lā-'ayca* (отрицание *'ayc*, из которого и произошло, согласно гипотезе ал-Ḥалīла, интересующее нас *layca*) объясняется как *lā-вуджда* «отсутствие обладания» (если считать *вуджд* означющим, согласно Ибн Манзūру, *йасār ва си'а* «легкость и нестесненность», некое положительное качество) или «отсутствие нахождения» (если считать *вуджд* синонимом *видждān*). К этим особенностям понимания слова *'ayc* мы еще вернемся в дальнейшем.

Суммируя материал, представленный Ибн Манзūром, можно утверждать, что *layca* понимается не как глагол «не быть», а как чистая отрицательная частица. Именно этот взгляд подтверждается Ибн Сīной. Он называет *layca* «отрицательной частицей» (*ḫarḫ silb*; ср. с классификацией *layca* как *ḫarḫ istiṣnā'* «частица исключения» Ибн Манзūром вслед за цитируемыми им авторами), прилагая это название к *layca* на-

ряду с частицей *ḡayr* («не-»). Для него *laysa* является простым отрицанием, которое само по себе не выполняет функцию восстановления связки. Восстанавливаемая связка оказывается той же, что в утвердительном высказывании, а именно *хува* «он». Таким образом, *laysa хува* следует переводить как «не он» (например, «Зейд не он пишущий»), причем такая фраза для нас по-прежнему требует восстановления связки, коль скоро связкой служит «быть».

Ибн Сйна говорит о «частицах отрицания» (*ḡayr* и *laysa*) совокупно, до и после уже процитированного рассуждения об утвердительной связке; заметим, что и то и другое он называет именно «частицами», которые могут присоединяться к связке *хува* «он»:

[Предикативное суждение] может быть составлено из частицы отрицания, [соединенной] с чем-то другим, например, *زيد هو غير بصير* *Zayd хува ḡayr baṣīr* «Зейд он не-зрячий<sup>37</sup>». Под *غير بصير ḡayr baṣīr* «не-зрячий» мы подразумеваем «слепой» или более общий смысл. В целом же *غير ḡayr* «не-» вместе со «зрячий» и тому подобным [сначала] делаются чем-то одним, а [уже] потом ты это утверждаешь или отрицаешь, так что *غير ḡayr* «не-», и вообще отрицательная частица, становится частью предиката. Если все совокупно утверждается, то это — утверждение, а если отрицается — отрицание, как, например, *زيد ليس غير بصير* *Zayd laysa ḡayr baṣīr* «Зейд не не-зрячий»<sup>38</sup>...

Если частица отрицания привходит к связке, например *زيد ليس هو بصيرا* *Zayd laysa хува baṣīran* «Зейд не он зрячий», то отрицанию подвергается утверждение (*ūdḡāb*)<sup>39</sup>, оно снимается и ликвидируется. Если же связка привходит к частице отрицания, она делает ее частью предиката, и суждение становится утвердительным, например: *زيد هو غير بصير* *Zayd хува ḡayr baṣīr* «Зейд он не-зрячий». Она (частица отрицания. — А. С.) может быть удвоена, например: *زيد ليس هو غير بصير* *Zayd laysa хува ḡayr baṣīr* «Зейд не он не-зрячий». Первая привходит к связке, отрицая [ее], а ко второй привходит связка, делая ее частью предиката. Суждение, предикат которого таков, именуется «трансформированным» (*ma 'dūla*), «измененным» (*mutaḡayyira*) или «недостигнутым» (*ḡayr muḡaṣṣala*) [Ибн Сина 1960, с. 284—287]<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> Соединяя «не-» с отрицаемым словом дефисом, я показываю то, что подразумевает Ибн Сйна, когда говорит, что частица отрицания становится чем-то одним с отрицаемым. Это позволяет разделить такое отрицание и *laysa*, которое я передаю как «не» без дефиса. Орфография подчеркивает, что в первом случае, в отличие от второго, невозможно оставить связку между «не» и отрицаемым словом.

<sup>38</sup> Этот пассаж предшествует рассуждению о восстанавливаемой связке, и здесь *laysa* фигурирует еще без связки.

<sup>39</sup> То есть утвердительная форма высказывания. Термин происходит от корня *в-дж-б*; однородные слова передают идею необходимости (например, *вуджуб*).

<sup>40</sup> Для сравнения приведем соответствующий отрывок из уже цитировавшегося русского перевода «Указаний и наставлений»:

Суждение может быть составлено с отрицательной частью или без нее, как, например, если ты скажешь: «Зейд есть незрячий», подразумевая под словом «незрячий» «слепой», или же более общее значение, чем это.

Еще более категоричен ас-Сухравардӣ, который говорит о «разрыве связки» в результате употребления *лайса*:

Отрицательной (*сāлиба*) [соотнесенностью между субъектом и предикатом]<sup>41</sup> является та, в которой отрицание разрывает связку. В арабском языке отрицание, дабы отрицать связку, должно стоять перед ней, например: زيد ليس هو كاتب *Зайд лайса хува катибан* «Зейд не он пишущий». Если со связкой свяжется и само отрицание, став таким образом частью одной из двух его (суждения. — А. С.) частей, то связь после этого останется утвердительной. Например, по-арабски можно сказать: زيد هو لا كاتب *Зайд хува ла-катиб* «Зейд он не-пишущий», и связь останется той же; здесь отрицание сделалось частью предиката, и такое суждение является утвердительным (*мӯджаба*)<sup>42</sup> и именуется трансформированным (*ма'дӯла*) [Сухраварди 1952, с. 25—26].

Во всех подобных случаях, где частица «не» присоединяется к слову «зрячий» или к другим словам, они рассматриваются как одно целое, которое затем утверждается или отрицается. Таким образом, частица «не», равно как и другие отрицательные частицы, становится частью предиката. Значит, если она соединяется с утвердительностью, то высказывание становится утвердительным, а если она соединяется с отрицательностью, то высказывание превращается в отрицательное. Например, тогда, когда ты говоришь: «Зейд не есть зрячий».

Если отрицательная частица стоит перед связкой, например, когда говорят: «Зейд не есть зрячий», то это значит, что она, будучи введена для опровержения утвердительности, устраняет ее и отрицает. Но когда связка помещена после отрицательной частицы, то превращает ее в часть предиката и высказывание становится утвердительным, например: «Зейд есть незрячий».

Отрицание иногда может быть двойным, например: «Зейд не есть незрячий». В таких случаях отрицательная частица предшествует связке для ее отрицания, а нахождение связки перед другой отрицательной частицей делает ее частью предиката. Суждение, имеющее такой предикат, называется ограничительным, то же самое можно сказать и в отношении субъекта [Ибн Сина 1980, с. 248].

Конечно же, и здесь мы в русском переводе встречаем «не есть» там, где в оригинале имеем *лайса хува*: так перевод не дает нам шанса разглядеть мысль Ибн Сины в ее подлинности, нивелируя его текст под представления о «бытии» и связке «быть» как универсальной форме связи смыслов. Я не говорю уже просто об очевидных ошибках; например, в предпоследнем абзаце перевода рассматриваются случаи, когда «отрицательная частица стоит перед связкой» и «связка помещена после отрицательной частицы», что должно было бы по-русски означать одно и то же, тогда как результирующие высказывания оказываются в этом переводе противоположными (у самого Ибн Сины речь идет о действительно противоположных случаях отрицания связки и связывания субъекта с предикатом, выраженным словом с отрицательной частицей).

<sup>41</sup> Я восстанавливаю эти слова по тексту, который предшествует цитате.

<sup>42</sup> *Мӯджаба* — грамматический термин для обозначения утвердительных предложений, однокоренной с *иджаб* (см. Глава II, примеч. 39). Разбираемое суждение, таким образом, является утвердительным и с логической, и с грамматической точек зрения.

Таким образом, ас-Сухравардӣ подтверждает, что *лайса* — только отрицание связки, но не сама отрицательная связка; *лайса* требует восстановления связки в виде все того же *хува* «он». Еще более определенным является пример, в котором субъект выражен не одним словом, а словосочетанием, например, *кулл 'инсāн* «каждый человек». В арабском такое словосочетание служит обычной формой выражения понятия «все», или «каждый» (ср. «everybody»). Если бы *лайса* являлась отрицательным глаголом «не быть», ее употребление с таким субъектом, очевидно, отрицало бы субъект целиком, как в соответствующей русской или английской фразе «каждый не есть пишущий» («все не суть пишущие») и «everybody is not writing». Оказывается, однако, что в арабском *лайса* отрицает только первую из двух составляющих такого сложного субъекта, так что переводом будет служить «не каждый [есть] пишущий» или «not everybody [is] writing»:

Если говорят: *лайса кулл 'инсāн катибан* «не каждый человек — пишущий», то тем самым допускают, что часть [людей] является пишущими, ибо здесь несомненным является отрицание только части. Если сказать: *лайса ла-шай 'мин ал-'инсāн катибан* «не никто из людей [не]<sup>43</sup> пишущий», то допустимо, что часть [их] пишет [Сухраварди 1952, с. 26—27].

Здесь совершенно очевидно, что *лайса* выступает в качестве чистой отрицательной частицы. Ас-Сухравардӣ не поясняет, является ли условием такого функционирования *лайса* ее постановка перед субъектом и будет ли *лайса* восприниматься так же, если она стоит после него, например, *кулл 'инсāн лайса катибан*. Вероятно, в таком случае *лайса* будет отрицать связку (которая, впрочем, все равно останется внеположной *лайса*, поскольку в таком случае мы получаем фразу *кулл 'инсāн лайса [хува] катибан* «каждый человек не [он] пишущий», структурно идентичную приводимой выше *Зайд лайса хува катибан* «Зейд не он пишущий»), а не часть субъекта. Но для нас важно не это, а то, что *лайса* в принципе может выступать в качестве отрицания части субъекта, когда стоит перед ним, поскольку, будь *лайса* глаголом «не быть», такая функция была бы для него невозможна (так может действовать только частица, а не глагол). При этом тот факт, что *лайса* стоит перед субъектом, ничуть не помешал бы ей быть глаголом, поскольку в арабском глаголы ставятся, как правило, перед именем действителя.

<sup>43</sup> Второе отрицание я добавляю, исходя из правил русского синтаксиса. В арабском оно отсутствует. Более привычно для нашего уха звучал бы перевод «неверно, что никто из людей не является пишущим».

Итак, можно констатировать, что как в арабском языкознании, так и в логике Ибн Сйны и ас-Сухравардӣ, этих крупнейших представителей арабского перипатетизма и философии озарения, связка понимается не как «быть», а как «утвержденность», передаваемая местоимением *хува* «он». Ниже в этой главе (см. § 1.4. *Термин «оносьть» как абстрактное выражение связки*) круг нашего обсуждения расширится, включив соответствующие представления трех других направлений средневековой арабской философии — калама, исмаилизма и суфизма. Однако выдвинутый тезис о характере связки достаточно необычен для установившихся в арабистике и околоарабистической философии представлений по этому вопросу. Кроме того, его обсуждение предоставляет удобный случай, чтобы поговорить о теоретической обоснованности самой идеи наличия минимальной универсальной грамматики в свете соотношения той или иной логики смысла и строя того или иного языка<sup>44</sup>, показав значение обсуждаемого вопроса в более широкой перспективе. Будет также поднят вопрос о том, может ли, и как именно, логико-смысловая теория служить инструментом смыслоэксplikации. Поэтому следующий раздел посвятим отдельному, теоретическому рассмотрению вопроса о связке в его различных аспектах и следствиях, после чего вернемся к анализу арабской философской мысли.

### 1.3. Связка в арабском в ее существенном отличии от «быть»

Рассматривая понимание связки в классическом арабском языкознании и философии, я подчеркивал ее именной характер<sup>45</sup>, а в качестве аргумента в пользу естественности ее восстановления именно как *хува* «он» (или *лайса хува* «не он»), а не как одного из вариантов с глаголами *йӯдждад* или *йакӯн*, которые претендовали бы на аналогию со связкой «быть», выдвигал то соображение, что, если пытаться сохранить в арабской фразе подобие привычной связки «быть» и восстанавливать связку соответствующим образом (что возможно и что реально делалось, в частности, в некоторых классических переводах Аристотеля на арабский или в современной исследовательской литературе), в арабском неизбежно меняется форма фразы и вместо именной мы получаем глагольную.

<sup>44</sup> Вместе с тем более полно соотношение логики смысла, языка и мышления рассмотрено ниже в этой главе, в § 1.8. *Логика смысла, язык и мышление*; обсуждаемый здесь вопрос — лишь одна из граней этой общей проблемы.

<sup>45</sup> Называя связку *хува* «он» именной (а не «местоименной»), я придерживаюсь терминологии арабского языкознания. При этом я вряд ли грешу против истины, поскольку то, что стоит «вместо имени» (а ведь именно такую роль, по видимому, играет местоимение), выполняет его функции.

Так, если в хрестоматийном примере с опущенной связкой «Зейд — пишущий» мы восстанавливаем связку как *хува* «он», то получаем в результате *Зайд хува катиб* «Зейд он пишущий»: форма фразы не изменилась, именная фраза с опущенной связкой дала именную же с восстановленной. Но если пытаться восстановить связку как «быть», в результате получим *йакун* (*йуджад*) *Зайд катибан* (букв. «Является [находится] Зейд пишущим»): при всей неуклюжести перевод подстановкой слово в слово дает представление о структуре арабской фразы, то есть глагольную, а не именную фразу. Между тем арабское языкознание настойчиво подчеркивает, что это два *разных* и, главное, *несводимых* друг к другу типа фраз<sup>46</sup>. Переход из одной классификационной категории в другую не может, таким образом, оказаться результатом восстановления связки, которое не должно ничего менять во фразе по существу: добавление «глаголов типа “быть”»<sup>47</sup> в арабскую фразу производит какие-то гораздо более существенные изменения, нежели то хотелось бы защитникам тезиса о возможности восстановления связки таким образом. Что еще хуже, *катибан* «пишущим» является с точки зрения арабской теории в такой фразе, получившейся после восстановления связки с помощью глагола «быть», излишним элементом, поскольку речь «состоится», а фраза будет «осмысленной»<sup>48</sup>, и без него, тогда как в исходной это слово было необходимым и без него не было бы и фразы. Это изменение роли слова

<sup>46</sup> Об этом речь уже шла выше (см. с. 220); еще один пример приведен в Главе II, § 1.3.1.1. *Интерпретация связок хува «он» и лайса [хува] «не [он]» как выражающих идею «бытия».*

<sup>47</sup> Выражение Ф. Шехад; см. его статью [Шехад 1975].

<sup>48</sup> Я имею в виду нормативные положения арабского языкознания о «завязывании» (*ин'икад*) речи благодаря наличию «сообщающей смысл» (*муфйда*) фразы, каковой в данном примере будет сочтена конструкция «глагол + имя», т.е. *йакун* (*йуджад*) *Зайд* «является (находится) Зейд», тогда как *катибан* «пишущим» будет стандартно отнесено к числу *зав'ид* «добавок» или синонимичного *фадалат* «излишков» — дополнительных слов, возможных, но не необходимых для осмысленности фразы. Например, Ибн Йа'йш пишет:

Знай, что поскольку претерпевающее (*маф 'ул*) является излишком (*фадла*), фраза обходится без него, а действие и действитель связываются в речь без претерпевающего, то допустимо опустить и не упоминать оно претерпевающее, хотя действие и обуславливает (*йактади*) его [Ибн Йа'йш, т. 2, с. 39].

Поскольку вопрос о том, какая фраза является «осмысленной» (*муфйда*), а какая нет и как одно может быть отличено от другого теоретически и терминологически, составляет своеобразное логическое начало арабской грамматической теории, вопрос о переходе фразы и ее отдельных составляющих в другую категорию никак нельзя считать второстепенным или случайным: он требует от нас задуматься над тем, почему арабская теоретическая мысль уделяет такое внимание этим вопросам.

*kātib* «пишущий» подчеркивается и изменением его падежа с именительного на винительный. Восстановление связки, которое по идее не должно ничего менять в структуре фразы, дало на самом деле *другую* фразу.

Такие аргументы выглядят достаточно убедительными, но только до тех пор, пока мы мыслим в пределах допущений и классификаций собственно арабского языкознания. Это для него восстановление связки как аналога «быть» дает действительно другую, а не эквивалентную, фразу. Но, если посмотреть на те же примеры с точки зрения «западной» лингвистики и разобрать их, используя понятие грамматического значения в редакции, скажем, Э. Сепира (см. с. 140), ситуация будет другой. В самом деле, с точки зрения этой теории преобразование *Зайд kātib* ⇒ *йакун (йуджад) Зайд kāтибан* «Зейд — пишущий» ⇒ «является (находится) Зейд пишущим» вполне сохраняет грамматические значения. «Референция», распределяющая направление действия, осталась без изменений (Зейд является пишущим, а не пишущий — Зейдом), модальность также сохранена (категорическое утвердительное высказывание), мы по-прежнему не путаем субъект-объектные отношения, «Зейд» и «пишущий» остались в единственном числе, и время сохранено как настоящее<sup>49</sup>. Поистине поразительная ситуация: опираясь на западную теорию и встав на позиции, которые занимает большинство исследователей проблемы связки в арабском языке и мышлении, мы получили ровно то, что хотели, доказав таким образом «очевидный» факт, состоящий в том, что арабские «глаголы типа “быть”», *йакун* или *йуджад*, восстанавливают связку, ничего не меняя во фразе.

Так мы получаем два противоположных вывода. Как нам быть перед лицом этой реальности? Вполне согласиться с универалистскими притязаниями «западной» лингвистики и счесть теоретизирование классического арабского языкознания изжившим себя или попросту недостойным внимания в сравнении с более сильной теорией? Поступить противоположным образом, твердя, что следует рассматривать ситуацию с точки зрения классической арабской грамматики и ни в коем случае не соглашаться с выводами современной лингвистики? Сказать, что и то и другое выражает истину сполна, но с разных точек зрения, и пуститься в рассуждения по поводу «диалогичности» и «многоголосицы», рискуя утратить всякую путеводную нить твердой истины, но приобретая взамен много броской красоты?

Ни то, ни другое, ни третье. Вместо этого мы подвергнем критическому анализу сами основания, на которых строятся эти три позиции.

<sup>49</sup> Настояще-будущее, если быть точным. Кроме того, *kātib* «пишущий» является действительным причастием, которое как таковое может подразумевать любое время, в том числе и прошедшее, хотя в последнем случае это скорее всего было бы явно указано.

Мы исследуем, оправдано ли понятие универсальной минимальной грамматики; посмотрим, не содержат ли представления классического арабского языкознания чего-то принципиально важного в части разработки теории «грамматических значений», по поводу которых арабские теоретики, кстати говоря, высказались достаточно подробно (хотя и не употребляли самого термина «грамматическое значение», удовлетворяясь понятием *ма'нан* «смысл»); исходя из этого, решим, каким на самом деле мог бы быть диалог этих двух культур мысли, спросив себя, не обусловлено ли само понятие «коммуникация», которое в своем последнем основании полагается в многочисленных современных исследованиях самоочевидным, отнюдь не таким, а зависящим в разных культурах от принятой в них логики смысла, причем такая зависимость может быть ясно прослежена и указана, а значит, и сам акт коммуникации может быть вполне отчетливо понят исходя из тех общих оснований, которые развиваются здесь<sup>50</sup>. Так мы вернемся к проблеме обоснования сравнительных исследований, рассмотрев ее в ракурсе модного с известных пор тезиса о «диалоге культур». В результате мы ответим на вопрос: чем является понятие «минимальной грамматики», претендующее на выражение общечеловеческих закономерностей «языкового мышления» (во всяком случае, «языковой осмысленности»)? каково отношение этого понятия к понятию «логика смысла»? какова роль интуиций грамматики в выражении процессов смыслоформирования? как возможна «минимальная грамматика» в ее подлинности?

### 1.3.1. Случайна ли именная форма связки в арабском?

Начнем с того, что исследуем вопрос, как будто ускользающий от внимания пишущих на эту тему ученых: относится ли к числу случайного, что может быть проигнорировано как «конкретика» того или иного языка, тот факт, что *хува* «он», единственно корректно восстанавливающее связку в арабском с точки зрения арабского языкознания и развитого в нем понимания грамматики, является именем, а не глаголом?

---

<sup>50</sup> Это не должно показаться вовсе неожиданным, поскольку что такое коммуникация, как не передача другому той осмысленности, которую чувствуешь сам и желаешь дать почувствовать партнеру? Если так, то понятно, что фундаментальное понимание акта коммуникации (позволяющее сказать, что он состоялся) зависит от понимания того, как достигается осмысленность.

### 1.3.1.1. Интерпретация связок *хува* «он» и *лайса* [*хува*] «не [он]» как выражающих идею «бытия»: контраст с пониманием структуры фраз в арабском языкознании

Выше в этой главе, в § 1.2.1. *Связка в арабском языкознании*, я уже цитировал Ибн Хишāма, приводя выполненную им компиляцию представлений арабских грамматиков о структуре фразы. Фразы, согласно этой теории, бывают именными и глагольными. Именно такова инвариантная минимальная и устойчивая классификация фраз (ниже я даю релевантные цитаты) в классической арабской науке. Ибн Хишāм с его склонностью ко всеохвату называет также «фразу обстоятельства», упоминая и «фразу условия», хотя эти два типа фраз сводились учеными, склонными к минимализации классификаций, к упомянутым типам именной и глагольной фразы. Именно на это обстоятельство я и хочу обратить внимание. Кто имеет представление о том, как строились филологические науки в классическом арабском средневековье, скорее всего согласится: такая устойчивость не случайна, это не просто дань косной традиции, а выражение твердой уверенности в том, что подобная классификация верна и далее не редуцируема.

Рассмотрим пространный отрывок из сочинения Ибн Йа'йша *Шарх ал-Муфассал* «Разъяснение “Подробного изложения”», в котором автор комментирует труд аз-Замахшарī. Цитируя Ибн Йа'йша по данному вопросу практически целиком, я стремлюсь дать представление о стиле мышления арабских филологов наряду с тем материалом, который необходим именно сейчас: в этом рассуждении вопрос о типологии фраз прямо увязан с вопросом об *иснād* «опирании» как условии осмысленности высказывания.

Автор книги<sup>51</sup> говорит: ...Речь (*калām*) — это то, что составлено (*мураккаб*) из двух слов, одно из которых опирается (*уснидат*) на другое. Такое достижимо только для двух имен, например, когда говорят: «Зейд — твой брат» или «Люди — твои спутники», или для глагола и имени, например, «ударил Зейд» или «отправился Бакр», — и именуется фразой (*джумла*).

Комментатор (да поможет ему Бог!) Муваффақ ад-Дйн Абӯ ал-Бақā' Йа'йш Ибн 'Али Ибн Йа'йш Грамматик говорит: ...Знай, что речь для грамматиков — это любая самостоятельная (*мустақил би-нафси-хи*) выговоренность, передающая свой смысл, что и именуется фразой, как «Зейд — твой брат» или «встал Бакр». Таков смысл предложения автора книги: «...составленное из двух слов, одно из которых опирается на другое». Под «составленным» подразумевается («выговоренность, составленная...»): он опустил носитель атрибута, ибо смысл его явен. А предложение его «из двух слов» — видовое отличие, коим он оградился от того, что составлено из *харфов*<sup>52</sup>, вроде одиночных имен (*асмā' муфрада*), таких, как «Зейд», «Амр» и тому подобное.

<sup>51</sup> Имеется в виду аз-Замахшарī, автор *ал-Муфассал*.

<sup>52</sup> О понятии *харф* см. Глава II, примеч. 20.

Речение его «одно из которых опирается на другое» — второе видовое отличие, которым он оборонился от вещей типа Ма'дйакариб и Хадрамаут. Дело в том, что составление бывает двойким: составление единичного (*таркйб афрād*) и составление благодаря опоре (*таркйб иснād*). Составление единичного — когда берут два слова и составляют их вместе в одно слово, [ставя его] в соответствие одной истинности, тогда как прежде они были двумя словами, [поставленными] в соответствие двум истинностям. Это относится к переносу (*накл*) [указания на смысл] и встречается в именах-метках (*а'лām*) типа Ма'дйакариб и Хадрамаут<sup>53</sup>. После составления такие слова уже не передают [смысл] без сказуемого, выраженного другим словом, например, «Ма'дйакариб приближается» или «Хадрамаут благой» (а это название местности в Йемене).

А составление благодаря опоре (*иснād*) — когда одно слово составляется с другим так, что одно из них соотносится (*тунсаб*) с другим. Сказав «одно из которых опирается на другое», он (аз-Замахшарй. — А. С.) показал, что имеет в виду не составление вообще, но такое составление слов, при котором одно связано (*та'аллуқ*) с другим так, что сказывание (*хабар*) оказывается удачным и передача [смысла] осуществляется вполне. Он употребил [термин] «опора», а не «[именное] сказуемое (*хабар*)», ибо опора является более общей, нежели сказуемое: опора включает и сказывание, и иное — приказание, запрещение, вопрос. Так что каждое [именное] сказуемое — опирающееся (*муснад*), но не всякое опирающееся — [именное] сказуемое, — хотя вместе с тем все они по смыслу восходят к сказуемому. Разве не видишь, что смысл речения «встань и проси» (*хум утлуб*) — твое вставание, а также вопрос и запрет.

Так он определяет это.

Автор книги говорит: Такое достижимо только для двух имен или для глагола и имени и именуется фразой.

Комментатор говорит: Речение его «такое» отсылает к составлению, благодаря которому связывается (*йан 'ақид*) речь и получается передача [смысла]. Такое получается только от двух имен, как «Зейд — твой брат» или «Бог — наш бог», ибо имя, будучи тем, о чем сказывается, может быть и сказуемым; или же от имени и глагола, как «встал Зейд» или «отправился Бакр», когда глагол является сказуемым, а имя — тем, о чем сказывается.

Но такое не получается от двух глаголов, ибо глагол сам — сказуемое и не передает [смысл] (*лā йуфйд*), пока не обопрешь его на то, о чем говорится. Не получается также ни от глагола с частицей (*харф*), ни от частицы и имени, ибо частица приводится ради смысла в имени или глаголе, так что она — как бы часть их, а часть вещи не связывается с иным в речь. Частица с именем не передает [смысл], за исключением единственного случая, а именно — звательной формы (*нидā'*); так потому, что здесь частица замещает (*нийāба*) глагол... [Ибн Йа'иш, т. 1, с. 18—20]

Если это так и именная и глагольная фразы представляют собой два разные и несводимые друг к другу типа фраз, то восстановление связки

<sup>53</sup> Ма'дйакариб — имя собственное, составлено из двух слов, имеющих корни '-д-й и к-р-б. Ибн Манзур ссылается на мнение ал-Азхарй, который говорит, что первоначально это были два самостоятельных слова, а затем они слились в одно и получили единственный и'рāб — *фатху*. Хадрамаут — географическое название, также образовано слиянием двух слов, имеющих корень х-д-р и м-в-т.

«глаголами типа “быть”», превращающее именную фразу в глагольную, безусловно представляет собой серьезное преобразование фразы<sup>54</sup>. Задумавшись над этим, мы поймем, почему в трактатах по арабскому языкознанию мы не встречаем *таких* примеров: классические ученые прекрасно представляли, что добавление «глаголов типа “быть”» не восстанавливает связку, а меняет фразу. Это, таким образом, не просто мой вывод; его правильность подтверждается и отсутствием соответствующих примеров в классических текстах. Не случайно поэтому, что и Ибн Сйнā и ас-Сухравардй, цитированные выше, используют именно *хува* «он», а не «глаголы типа “быть”», — когда рассуждают как бы «от себя» (даже если излагают аристотелевские положения), а не выступают в роли адекватных переводчиков аристотелевских текстов.

Обратим внимание еще на один факт: в примерах на восстановление связки, которые были рассмотрены, речь идет об именных, а не глагольных фразах. Я хочу сказать, что, когда арабским теоретикам нужно привести пример опущенной связки, они прибегают к первому, а не второму типу фраз<sup>55</sup>. Ниже (см. Глава II, § 1.3.2.2. *Связка «быть» и логико-смысловый аргумент*) я предложу свое объяснение этого факта, а здесь только укажу на его устойчивость: он не может быть случайным, если учитывать ту тщательность, с которой классические арабские ученые относились к структурированию теории и подбору примеров. Но принимая его во внимание, нетрудно увидеть, почему гипотетическое восстановление связки с помощью «глаголов типа “быть”», о котором с такой настойчивостью говорят современные теоретики, вовсе не является таковым для классических арабских ученых. Дело просто в том, что добавление глагола с их точки зрения не восстанавливает связку, а дает глагольную фразу, статус связки в которой как будто и не обсуждается в арабском языкознании. Вот почему столь настойчиво приводимые примеры с глаголами *йакўн* (*йўдждад*) не просто не восстанавливают связку с точки зрения арабского языкознания, но и *не могут* ее восстановить, поскольку, будучи глаголами, просто не могут не играть во фразе роль совершенно иную, нежели роль связки.

Учитывая это, мы легко поймем, почему современные ученые так неохотно прибегают к свидетельствам классического арабского языкознания. Дело не только в скудости обсуждения в нем вопроса о связке;

<sup>54</sup> Другое дело, что фраза в усеченном виде может быть «восстановлена» в обоих вариантах, и именном и глагольном, с чем мы имели дело выше, говоря о восстановлении «опущенной незыблемости» (*истиқрāр махзўф*; см. с. 216 и далее).

<sup>55</sup> Я не берусь утверждать, что это абсолютная закономерность, поскольку не могу по понятным причинам претендовать на полный просмотр всех релевантных текстов. Но что это господствующая тенденция, можно говорить с уверенностью.

дело скорее в том, что весь строй классической арабской теории просто *не позволяет* восстанавливать связку с помощью глагола. Теория устроена таким образом, что подсказывает нам: связка может мыслиться как *связка* только в качестве именной. А на эту роль классической мыслью выдвинуто *хува* «он».

Сказанное не может не вызывать ощущение контраста с тем образом действий, который кажется нам привычным и вполне естественным, если не сказать единственно возможным. Что-то в арабской теории упорно сопротивляется тому, чтобы сработала стратегия восстановления связки с помощью «глаголов типа “быть”». В соответствии с представлениями о методе контрастного понимания, изложенными в Главе I, попытаемся выяснить, является ли этот контраст лишь содержательным или имеет процедурные основания. В зависимости от результатов этого исследования мы и решим, как отнестись к нему.

### 1.3.1.2. Контраст двух лингвистических традиций и его содержательные импликации

Для этого нам придется обратиться к представлениям классической арабской теории о том, что такое «грамматическое значение» (я уже говорил, что сами арабские грамматики не употребляют этого термина, но его использование не искажает их построений), в особенности же — каким минимальным требованиям должна удовлетворять фраза, чтобы выполнять условия осмысленности, те самые условия, для осуществления которых, по мысли Э. Сепира (или иных западных ученых, развивающих эти теории), и необходима общечеловеческая минимальная грамматика, непременно наличествующая в любом языке. Мы таким образом несколько продвинемся в сравнении с «конфронтационной» постановкой вопроса, которая наметилась в начале этого раздела, когда западное и классическое арабское языкознание были напрямую противопоставлены в их ответах на вопрос о восстановлении связки. Ведь мы получим как будто общий базис сравнения: представление об «осмысленности» речи, к которому апеллируют и те и другие ученые. Рассмотрим их построения с этой точки зрения: не вытекает ли отмеченная «конфронтационность» теорий из фундаментально различного понимания того, как формируется осмысленность. Это даст возможность проверить построения грамматических теорий в обеих культурах на оселке логико-смысловой теории.

Отправной точкой рассуждений арабских теоретиков на тему «минимальной грамматики» служит понятие *исна́д* «опора». Общее представление об «опирании» и «поддерживании» слов одного другим с неизменным постоянством проходит через филологическую традицию

арабов. Судя по всему, это положение было высказано еще в момент ее зарождения. Так, Ибн Манзур в своем словаре приводит высказывание одного из основоположников арабской грамматики ал-Халиля:

قال الخليل الكلام سند ومسند فالسند كقولك عبد الله رجل صالح فعبد الله سند ورجل صالح مسند اليه  
 қала ал-халил ал-калам санад ва муснад фа ас-санад ка-қавли-ка 'абд 'аллаḫ  
 раджул салиḫ фа 'абд 'аллаḫ санад ва раджул муснад илай-хи

Ал-Халил говорил: «Речь — это опора и опираемое. Опора<sup>56</sup> — например, если сказать: “Абдалла достойный муж”; здесь “Абдалла” — опора, а “достойный муж” — опираемое» [Ибн Манзур, статья с-н-д].

Заметим, что и здесь опора мыслится скорее как опора имени на имя, нежели глагола на имя: именная фраза как будто выступает в качестве парадигматической, хотя отнюдь не может поглотить глагольный тип фразы.

Весьма пространно и с присущим ему красноречием высказывается на эту тему ал-Джурджанӣ:

Как известно, упорядоченная [речь] (*назм*) — не что иное, как связывание (*та'лиқ*) одних слов с другими и превращение одних в причины других. Слов же три [вида]: имя, глагол и частица (*харф*). Пути их связывания известны и делятся не более как на три части: связывание имени с именем, связывание имени с глаголом и связывание частицы с ними обоими... Короче говоря, речь (*калам*) не бывает [состоящей] из одной части: обязательно должно быть то, что опирают (*муснад*), и то, на что опирают (*муснад илай-хи*). Это же относится и к любой частице, которая привходит во фразу, как 'анна и тому подобное. Разве не видишь, что, если сказать *ка-'анна* «как», потребуются уподобляемое и то, чему уподобляют, например *ка-'анна Зайдан ал-'асад* «Зейд как лев». Точно так же, сказав *лав* «если бы» или *лав-ла* «если бы не», мы обнаруживаем, что они требуют двух фраз, вторая из которых будет ответом (*джаваб*) на первую.

В целом же: речь никогда (*'аслан*)<sup>57</sup> не бывает [состоящей] ни из частицы и глагола, ни из частицы и имени, разве что в призыве (*нида'*) вроде *йā 'абд 'аллаḫ* «о Абдалла!». Но и это, если дойти до истины, тоже речь с восстановлением подразумевавшегося глагола (*калам би-тақдир ал-фи'л ал-мудмар*) типа *а'ни* «подразумеваю», *урйду* «желаю» или *ад 'у* «зову», тогда как *йā* «о!» — указатель на него (глагол. — А. С.) и на наличие его смысла в душе.

Таковы пути и способы связывания слов одних с другими. Это, как ты видишь, — смыслы и нормы (*ахкām*) грамматики. Это же касается всего, что имеет отношение к правильности связывания слов друг с другом: тут не найти ничего, что не было бы одной из норм и одним из смыслов грамматики.

<sup>56</sup> Примечание издателя: «Так в рукописи. Правильнее было бы опустить “опора” или добавить “... опираемое”».

<sup>57</sup> Перевод *'аслан* как «никогда» условен в той же мере, в какой условен другой его перевод, предложенный выше (см. Глава II, примеч. 30). Я здесь не рассматриваю понимание термина *'асл*, которое соответствовало бы стилю классического арабского мышления (см. Глава II, примеч. 21), чтобы не усложнять изложение.

Далее, мы видим, что все это наличествует в речи арабов, и замечаем, что все они разделяют знание об этом [Джурджани, с. 2—3, 5—6].

Положение о необходимости *исна́да* «опоры» становится нормативным положением арабской грамматики, которое воспроизводится почти в любом сочинении. «Опира́ние» связывает две части друг с другом, так что возникает минимально необходимая для «завязывания» смысла фразы структура, как мы то видели на примере пространного рассуждения Ибн Йа'йша, комментирующего аз-Замахшарӣ. Выше (см. Глава II, § 1.2.1. *Связка в арабском языкознании*), анализируя фразу «в доме Зейд», мы (вслед за Ибн Хишāmом) обнаружили, что в такой фразе условие наличия «опорной» конструкции не выполняется. В ней имеется только один ее элемент, *муснад илай-хи* «то, на что опирают», представленный «Зейдом», но отсутствует *муснад* «то, что опирают». С точки зрения представлений арабской грамматики фраза «в доме Зейд» *бесмысленна* в прямом значении этого слова: она не обладает смыслом. Чтобы смысл такой фразы появился, полная осмысляющая фразу структура должна быть восстановлена.

Подобное восстановление (*тақдӣр*) и провел в проанализированном там примере Ибн Хишām. О таком же восстановлении говорит и в нашей цитате ал-Джурджанӣ, разбирая звательные конструкции арабского языка. Отметим интересное свидетельство этого автора. Он утверждает, что излагаемые им положения обладают всеобщим характером: они непременно могут быть вычленены в арабской речи, а любой носитель арабского языка подтвердит их необходимость. Положение о том, что отдельные необходимые элементы фразы могут опускаться в речи, будь то в прозаической или поэтической, но всегда как будто осознаются (так сказать, виртуально наличествуют), а потому могут быть восстановлены, стало одним из центральных в арабской филологии, в том числе и за пределами грамматики, а их восстановление — одним из излюбленных методологических приемов при анализе фраз. Я говорю все это для того, чтобы подчеркнуть, что излагаемые здесь положения — не побочный продукт экзотического теоретизирования, извлеченный из средневековых текстов, но одно из центральных положений классической арабской филологии, без которого она попросту немислима.

Высказываемые арабскими авторами положения затрагивают по существу ту же проблему, ради решения которой в современной лингвистике введено понятие «минимальная грамматика». Они отвечают на вопрос: каковы *минимальные условия*, которые должны выполняться для того, чтобы фраза была понята, то есть обладала осмысленностью? Нетрудно увидеть, что ответы двух традиций на этот вопрос *несовместимы*. Для этого достаточно сравнить список условий осмысленности, который приводится в современной западной лингвистической традиции как перечень неотъемлемых элементов минимальной грамматики, с теми, что аналогично (как минимально необходимые условия формирова-

ния смысла) понимаются в арабской грамматической теории. Это же легко видеть, взяв для примера разбивавшуюся фразу «в доме Зейд». С точки зрения современной лингвистики она совершенно правильна в том смысле, что удовлетворяет условиям, формулируемым как минимальные грамматически необходимые для понимания. Она, иначе говоря, *понятна* как таковая. С точки зрения арабской грамматической теории эта фраза, напротив, *неправильна и непонятна как таковая*. Для этой теории понятной и грамматически правильной будет минимальная фраза «Зейд обрел незыблемость» или «Зейд незыблемый», то есть конструкция имя-глагол или имя-имя, для которых выполняется условие «опоры». Для арабской грамматики — и, как утверждает ал-Джурджани, для арабского языка и его носителей в целом — такая конструкция всегда либо имеется, либо восстанавливается в процессе понимания, и без ее реального либо виртуального наличия понимание наступить не может. С точки зрения теории минимальной грамматики, разрабатываемой в современной западной лингвистике, понятной фразой было бы минимальное высказывание «Зейд [есть]» (где [есть] — наличествующая или восстанавливаемая связка), поскольку оно удовлетворяет условиям понимания. Излишне говорить, что эта фраза как таковая, как состоящая из субъекта и связки, бессмысленна с точки зрения арабской грамматики и арабского языкового сознания, и обрести осмысленность она может, только поменяв свою структуру.

Мы встречаемся здесь не с чем иным, как с контрастом двух типов мышления, которые исходят из несовместимых, то есть несводимых одно к другому<sup>58</sup>, представлений о минимальных условиях формирования смысла. Что одна и та же фраза «в доме Зейд» *будет* понята и в той и в другой традиции языкового мышления, совершенно не меняет дела. Напротив, такая возможность понимания оказывается обманчивой, и в этой обманчивости весьма опасной. Сам факт понятности маскирует то — твердо установленное здесь — положение, что одна и та же фраза будет понята *по-разному*. Смысл будет придан ей различным образом — и это будет *различный* смысл. Но это именно то, о чем я и говорю в этой работе: одна и та же языковая конструкция может получать свой смысл в процессе нашего понимания различным образом; в *самой* языковой конструкции еще не заложены все необходимые условия придания ей осмысленности. Они представлены логикой смысла, которая руководит процедурами возникновения осмысленности и исследует их. Сказанное представляет собой дополнительное доказательство того, что разные логики смысла сформируют разный смысл номинально одной и той же фразы: так содержательность вновь предстает как функция процедуры.

<sup>58</sup> Этим еще ничего не сказано о возможности или невозможности их одновременного сведения к чему-то третьему как к «общему знаменателю» — этот вопрос остается здесь открытым.

Последний вывод, который мы сделаем из нашего анализа, состоит в следующем. Сам по себе факт возможности понимания одной и той же фразы «в доме Зейд», то есть ее *понятности* носителям двух различных традиций понимания, западной и арабской, ничего не говорит о том, что фраза понимается *одинаково* и что она имеет *один и тот же смысл*. Различие содержания одной и той же (номинально идентичной) фразы оказывается, как было установлено, следствием различия в процедурах формирования смысла, которым следуют две традиции. Будет ли в таком случае оправдан вывод, явно или молчаливо принимаемый теми учеными, которые от универсальной *понятности* фразы заключают к универсальной приложимости теории, объясняющей понятность такой фразы в пределах данной *одной* традиции мышления? Пикантность ситуации состоит еще и в том, что можно достаточно долго настаивать на положительном ответе на этот вопрос, но только в том случае, если игнорировать свидетельства инокультурной традиции об обратном. Здесь ситуация мало чем отличается от известных закономерностей смены научных парадигм: можно продолжать настаивать на универсальной приложимости идеи всеобщей минимальной грамматики, как она видится с точки зрения одной из возможных традиций мышления, но только в том случае, если адепты этой позиции сознательно отказываются от возможности поставить, а значит, и решить целый класс задач, которые не могут быть сформулированы в рамках такого подхода. Что отказываться от решения этих задач, да и от самой возможности видеть их, вряд ли целесообразно, было, как я надеюсь, достаточно убедительно продемонстрировано.

Сказанное заставляет и пересмотреть отношение к так называемому коммуникативному подходу. Примеры его слишком известны, чтобы говорить о них подробно. Читателю нетрудно, охватив их мысленным взором, признать: они исходят в своей основе из того, что коммуникация — это со-общение другому некоторого смысла. При этом, что принципиально важно, сообщение смысла всегда рассматривается только в содержательном аспекте: сообщение считается искаженным, если у воспринимающей стороны сформировалось иное, нежели подразумевавшееся отправителем, смысловое содержание. Такая инаковость рассматривается как искажение информации, возникающее по тем или иным, субъективным или объективным причинам. Но на самом деле сообщение может формировать у получателя совершенно иное смысловое содержание, нежели вложенное в него отправителем, даже если каналы информации абсолютно чисты со всех точек зрения, обычно обсуждаемых коммуникативным подходом. Фраза «в доме Зейд», сказанная представителем западной лингвистической традиции и воспринятая представителем классической арабской филологии или наоборот, будет, безусловно, понята и тем и другим, но сформирует у двух сторон разное смысловое содержание *исключительно* за счет различия процедур формирования

смысла, которым следуют стороны. Это означает только одно: коммуникативный подход, не учитывающий специфики логик смысла и их влияния на формирование смыслового содержания в ходе возникновения или понимания сообщения, теряет из виду один из существенных источников спецификации информации. Из этого же следует, что различия в понимании, вызванные различиями в логиках смысла, не могут быть объяснены за счет тех факторов, которые обычно попадают в поле зрения коммуникативного подхода, тогда как обратное скорее всего верно.

Итак, с точки зрения логико-смысловой теории современная западная и классическая арабская традиции дают нам два несводимых друг к другу представления о минимальных условиях осмысленности фразы. С этой точки зрения общий знаменатель между двумя традициями отсутствует. Означает ли это, что он отсутствует вообще? Если невозможно прямое сведение одной традиции к другой, это еще не означает, что они не могут быть сведены к чему-то третьему, что будет равно относиться к ним обоим как общий случай. Скорее всего именно так и обстоит дело, тем более что факт понятности одного и того же по-разному (в разных логиках смысла) как будто подсказывает эту возможность. Однако возможность перейти на подобный, более общий, нежели каждая из традиций, уровень определяется двумя условиями. Во-первых, следует избегать соблазна принять одну из параллельных традиций за универсальный случай, как будто и являющий общечеловеческие закономерности мышления. А во-вторых, переход на более общий уровень по самой своей сути связан с процедурой обобщения. Эта процедура как таковая вполне принадлежит логико-смысловой области, подпадая под влияние логики смысла и будучи определена ею. К этому факту необходимо отнести рефлексивно: если в каждой традиции господствуют определенные процедуры обобщения, характерные для данной логики смысла, то переход на искомый более фундаментальный уровень требует обобщения этих логик смысла и обобщения самих процедур обобщения. Только соблюдение двух условий может дать желаемый результат.

Заметим, что направление будущего движения здесь только намечено, но никак не определено в его деталях. Вместе с тем можно указать и основание, которое делает такое обобщение процедур обобщения возможным. Это — неформальный характер связей, которые используются разными логиками смысла. Связка, отражающая (среди прочего) условия формирования осмысленности, может считаться формальной (свободно опускаемой или восстанавливаемой без изменения смыслового содержания) только в пределах одной логико-смысловой конфигурации. Поскольку формирование смысла определяется логикой смысла как совершающееся в пределах логико-смысловой конфигурации, последняя представляет собой своеобразную «универсальную силу», которая вполне может игнорироваться в пределах традиции, построенной на одной логике смысла. Логико-смысловая определенность связки, ее зависи-

мость от конкретной логико-смысловой конфигурации делает этот вывод приложимым и к ней. Связка не может считаться формальной и бессодержательной, как только мы понимаем, что имеем дело со смысловым содержанием, сформированным в разных логиках смысла.

### 1.3.1.3. Возможен ли выбор между двумя контрастирующими теориями?

В чем же все-таки *основание* того взгляда, который столь твердо высказывает классическое арабское языкознание, считая именную и глагольную фразы несводимыми друг к другу, а значит, по-разному удовлетворяющими минимальным условиям осмысленности фразы? Я показал контраст этих представлений с представлениями современной лингвистики на ту же тему, но ничего не сказал о таком основании. Правда, подобное основание современная наука и не стала бы, скорее всего, разыскивать, как бы и не замечая его возможность и рассматривая теорию целиком с ее *содержательной* стороны. Иными словами, современная наука скажет, что классическое арабское языкознание выработало такую-то теорию, так-то интерпретирующую факты; если мы имеем иную теорию, интерпретирующую те же факты так же или лучше, ничто не мешает сделать выбор в пользу второй. Мы выбираем тут между *содержаниями* двух теорий, как если бы они были безусловно соизмеримы.

Однако соизмерение требует понимания — это, кажется, тривиально. В данном случае необходимо понимать и строение оцениваемой теории, и то, *как* она объясняет факты (ведь говорим же мы: «теория *так-то* оценивает факты»; но задумываемся ли мы о подлинном значении этого *так-то*?). Вместе с тем, говоря о выборе между конкурирующими теориями, ни в одном из этих двух аспектов не учитывают то, что я называю процедурными факторами. Если и западная, и арабская теории объясняют одно и то же изучаемое явление (в нашем случае — классификацию фраз), то, оценивая эти теории, обратят внимание на сам факт объяснения, а не на то, согласно какой процедуре формирования смысла оно выстроено. Только потому выбор полагается возможным, что сравниваемые содержания теорий и их объясняющие потенции лежат для этого взгляда на одной линии.

Но если они выстроены согласно различным логикам смысла, они оказываются параллельными, что делает выбор на самом деле просто невозможным. С этой невозможностью коррелирует в конечном счете тот факт, что исследуемое явление (фразы арабского языка) построено согласно той же логике смысла, что и сама теория (арабское языкознание), причем эта логика смысла отличается от той, по которой выстроена конкурирующая теория (современная западная лингвистика). Если конкурирующие теории не замечают той логики смысла, которая лежит в основании некоторых изучаемых ими феноменов и учет которой про-

сто необходим для их отображения (как арабская теория не заметит той, что лежит в основании западного мышления, а западная теория не обратит внимание на ту, что формирует мышление арабской культуры), то и сравнение между такими теориями теряет всякий смысл. Ведь сравнивая конкурирующие теории, предполагают, что те *объясняют* изучаемые феномены, но с разной степенью успеха. Однако в нашем случае одна из конкурирующих теорий вовсе *не* объясняет феномен, на который обращает внимание, поскольку не учитывает ту логику смысла, которая лежит в его основе. Она не объясняет его, а переводит в тот вид, что согласуется с логикой смысла, лежащей в ее основе. Но этот вид вовсе не совпадает со смысловым строением изучаемого феномена, которое выполнено по другой логике смысла.

Как будет оценен этот тезис с точки зрения кантианского разделения наук о природе и наук о культуре, безусловного и культурно-обусловленного знания? Ведь если этот тезис что и отрицает, так это представление современной лингвистики (по меньшей мере некоторых ее разделов) о себе как относящейся к первому классу наук и дающей безусловно точное знание. Так может показаться, поскольку защищаемые положения как будто идут в русле этого кантианского разделения и подтверждают его неизбежность. Даже если сторонник кантианского взгляда признает правильность высказанных здесь положений о логико-смысловой обусловленности содержания теорий, в том числе и естественно-научных, это на самом деле ничуть не поколеблет его позиций. Ведь если воспринимаемый нами естественный мир тем и отличается от культуры, что совершенно не зависит как таковой от нашего восприятия и нашей активности, то он должен представлять одинаковым для носителей любых культур, независимо от той логики смысла, которая формирует культурно-обусловленные объекты, в том числе и язык. Если признать, что объект культуры сформирован в соответствии с определенной логикой смысла и учет этой логики смысла необходим для правильного отображения этого объекта в нашем знании (а в этом суть защищаемой здесь позиции), то этот взгляд по-прежнему оказывается ограничен пределами «культурных» явлений и вовсе ничего не говорит о «природе». Даже если две конкурирующие теории о мире созданы каждая в соответствии с определенной логикой смысла, мы все же имеем право расположить их как бы на одной линии в том случае, если изучаемый ими феномен «нейтрален» в логико-смысловом отношении, если он не требует от теории учета своего логико-смыслового строения. А ведь дело как будто именно так и обстоит: речь здесь идет о культурно-обусловленных явлениях (язык и феномены вербальной культуры) как непременно требующих учета логико-смысловых факторов для своего понимания и не касается того, что обычно называют «объектами внешнего мира».

Не будем здесь подробно останавливаться на этом возражении. Вспомним лишь о том, что говорилось в Главе I (см. § 2.3.1. *Возможна ли*

референция к простому объекту?): если развиваемый здесь взгляд обоснован, то *никакое* формирование осмысленности, в том числе и осмысленности мира для нас как объективного, не свободно от логико-смысловых закономерностей. Что различие между культурно-обусловленными объектами и объектами природы существует и с точки зрения теории логики смысла, нельзя не признать. Другой вопрос, как его расценить.

Что если логико-смысловая обусловленность того, что мы называем объектом внешнего мира, не постигнута нами? Если нам только предстоит понять, каким образом мир имеет смысл для нас? Ведь если я прав, то естественнонаучная теория, созданная в какой бы то ни было культуре, не может в своем строении быть свободна от влияния логико-смысловых факторов, накладывающих печать на ее содержание и ту логику (я употребляю термин в строгом смысле, имея в виду формально-логические аксиомы и процедуры), которую она считает адекватной миру. В этом плане, то есть рассматриваемая в качестве феномена культуры, такая естественнонаучная теория нимало не отличается от тех теорий, что имеют своим объектом феномены культуры. Если бы феномен окружающего мира как объект теории отличался от объекта культуры тем, что логико-смысловые факторы вовсе не были релевантны для его понимания, конкурирующие естественнонаучные теории, созданные в разных культурах, могли бы быть сравниваемы по степени своего успеха в «прямом», избегающем учета логики смысла, объяснении феноменов мира. Но не обстоит дело в случае естественнонаучной теории приблизительно так же, как в случае теории, трактующей явления культуры? Не оказывается ли и для нее неучет тех логико-смысловых закономерностей, согласно которым объект окружающего мира сложен для нас как осмысленность, причиной неуспеха в объяснении мира? Не ошибается ли она, принимая только один из путей формально-логического описания мира за единственно возможный?

Оставим пока эту проблему в таком состоянии; мы еще вернемся к ней в Главе III.

### 1.3.2. Эвристические возможности логики смысла

С моей точки зрения, основание устойчивой классификации фраз в арабском языкознании и высказанных в нем представлений о «минимальной грамматике» заключается в том, что эта теория схватывает особенности логики смысла, формирующей изучаемые ею феномены арабского языка. Хотя это схватывание и не является рефлексивным, оно тем не менее присутствует в теории в виде тех или иных содержательных моментов, от которых нельзя отказаться, не потеряв надежду объяснить существенные черты изучаемого феномена.

Чтобы продемонстрировать это, покажем логико-смысловое основание данного положения арабского языкознания. При этом будем использовать терминологию описания логико-смысловой конфигурации,

введенную в этой главе (см. § 1.1.1. *Рефлексивное рассмотрение логико-смысловой конфигурации*).

### 1.3.2.1. Интерпретация различия двух типов арабской фразы как двух реализаций логико-смысловой конфигурации

Я исхожу из того, что понимание смысла требует формирования как минимум одной полной логико-смысловой конфигурации. Если коммуникация — это попытка сделать осмысленным для другого то, что имеет смысл для меня, то суть ее заключается в том, чтобы сформировать у другого ту же логико-смысловую конфигурацию, в которой передаваемый смысл уже осмыслен для меня.

Понятие «минимальная грамматика» как раз и описывает своими средствами минимальные условия формирования такой логико-смысловой конфигурации. Ясно, что, поскольку в разных логиках смысла эти условия различаются, столь же различаются и «минимальные грамматики» языков, реализующих эти логики смысла.

Классификация фраз в арабской филологии опирается на представление о том, что фраза выстраивается как правильная логико-смысловая конфигурация, в которой «сообщение», или «новый смысл» (то, что теория называет терминами *ифāда* и *фā'ида* соответственно) заключается в приравнивании субъекта и предиката, которые занимают места 1-го и 2-го смыслов второго уровня соответственно. Именно такой порядок принципиален, и это находит отражение в соответствующей терминологии, выработанной арабскими теоретическими науками и организующей теоретическое мышление по меньшей мере в филологии, философии и фикхе. 1-й смысл второго уровня логико-смысловой конфигурации именуется в арабской филологической теории «опорой» (*муснад илай-хи*): он должен быть явлен, то есть известен слушателю. Тогда к нему может быть приравнен 2-й смысл второго уровня, который не явлен слушателю, «скрыт» от него, то есть неизвестен. Этот смысл теория называет «опираемым» (*муснад*). Само приравнивание двух смыслов второго уровня позволено в принципе логико-смысловой конфигурацией, определенной характерной для арабской культуры логикой смысла. А арабская филологическая теория сообщает, что сам акт такого приравнивания и является тем «новым смыслом», или «сообщением», которое несет фраза. Но чтобы приравнивание состоялось и было нетривиальным, и необходимы те два условия, что оговариваются теорией: известность 1-го смысла второго уровня и неизвестность 2-го; иначе, как это ясно заявляют филологи, фраза теряет всякий смысл<sup>59</sup>. Названные усло-

<sup>59</sup> Следующие пространные выдержки из сочинения Ибн Йа'йша *Шарх ал-Муфассал* («Разъяснение “Подробного изложения”» — комментария на труд аз-Замахшарй) иллюстрируют эти положения. Напомню, что под «автором кни-

ги» понимается аз-Замахшарй, а под «комментатором» — сам Ибн Йа'йш. Я сопроваждаю эти выдержки кратчайшим комментарием, выражающим их суть.

Грамматическое связывание двух слов таким образом, чтобы одно сообщало что-то о другом (служило его предикатом), именуется *и'рāб*ом. Обычно термин *и'рāб* объясняют как «словоизменение в синтаксических целях»; Б. М. Гранде переводит как «синтаксис флексий» [Гранде, Приложение 5]. Но это лишь «техническая» сторона *и'рāба*. Что касается его сути, то она в том, чтобы породить «сообщение» (*фā'ида*), или смысл фразы.

Если имя стоит в одиночку и ничто к нему не присоединено, оно не заслуживает *и'рāба*, поскольку *и'рāб* привходит ради различения смыслов, а если оно одно, то оно — как бы простой звук; если же составить (*таркīb*) его с другими [словами], то оно будет передавать сообщение (*таҳсул би-хи ал-фā'ида*) [Ибн Йа'йш, т. 1, с. 49].

Такой смысл минимальной законченной фразы возникает благодаря «опиранию» сказуемого на подлежащее.

Знай, что именное подлежащее (*мубтада* ' ) и сказуемое (*хабар*) суть сообщающая (=осмысленная. — *А. С.*) фраза (*джумла муфйда*), дающая сообщение благодаря им обоим в совокупности: подлежащее — это опора смысла [сообщения] (*му'тамад ал-фā'ида*), а сказуемое — вместилище смысла [сообщения] (*маҳалл ал-фā'ида*), так что необходимы они оба [Ибн Йа'йш, т. 1, с. 94].

В роли «опоры» может выступать только имя:

Опираие (*иснād*) — это атрибут (*васф*), указывающий, что то, на что опирают (*муснад илай-хи*), — имя, ибо оно (опираие. — *А. С.*) характерно исключительно для него... Сообщение (*фā'ида*) получается благодаря опиранию сказуемого (*хабар*) на то, о чем сказывается (*мухбар 'ан-ху*) и что известно... Ведь определение речи заключается в том, что ты начинаешь с имени, которое известно слушателю, равно как и тебе, а затем приводишь сказуемое, которое ему (слушателю. — *А. С.*) неизвестно, дабы он узнал его (*ли-йастафйда-ху*, букв. «получил». — *А. С.*).

Немного раньше Ибн Йа'йш говорит, что глагол считается неопределенным, будучи субъектом сказывания (*мавдӯ' ал-хабар*), ибо сказывает об известных именах, а следовательно, не может служить опорой; здесь он добавляет, что

на частицу (*харф*) также нельзя ничего опирать, ибо частица в самой себе не имеет никакого смысла [Ибн Йа'йш, т. 1, с. 24].

Приблизительно те же идеи изложены в нижеследующем отрывке:

Автор книги говорит: Они (*мубтада* ' «именное подлежащее» и *хабар* «сказуемое». — *А. С.*) — два имени, очищенные (*муджаррадāн*) для опирания, например, *Зайд мунталиқ* «Зейд отправился». Говоря «очищенные», я имею в виду, что они свободны от управляющих [слов], каковые суть *кāна* «был», *'инна* (частица, не имеющая собственного значения. — *А. С.*) и им подобные. Ведь если бы они не были свободны от них, те бы начали ими распоряжаться (*тала'абат би-хā*) и лишили бы их незыблемости (*харāр*) в именительном падеже (*раф* ' букв. «поднятость». — *А. С.*). А что именно для опирания они очищены, так это обусловлено тем, что будь они очищены не для

вия формулируются в общем виде как «явленность» (*зухūr*) и «скрытость» (*бутун*), а соответствующие смыслы называются «явным» (*зāхир*) и «скрытым» (*бātин*). Термины «явное» и «скрытое», таким образом, имеют отношение к наиболее глубинным процедурам смыслообразования, протекающим согласно характерной для арабской культуры логике смысла. Именно этим объясняется их устойчивость в разных теоретических науках и их метатеоретический статус, то есть способность выражать очень схожие значения независимо от конкретных наук и независимо от частных значений, которые они в этих науках получают. Эта способность сформирована тем, что они описывают логико-смысловую конфигурацию, которая как таковая одинакова для разных наук. Этой ролью, естественно, и определяется принципиальное содержание терминов *зāхир* «явное» и *бātин* «скрытое» в арабской мысли, и не менее естественно, что оно совершенно не совпадает с содержанием номинально схожих или даже номинально идентичных терминов, функционирующих в других культурах мысли, — поскольку те могут относиться к другой логико-смысловой конфигурации, определяемой иной логикой смысла. Этим же выяснено, почему столь фундаментальный статус этих понятий оказывается «не виден» для инокультурной науки: их логико-смысловая роль совершенно не ясна без эксплицитного учета логико-

---

опирания, то были бы простыми звуками (*савт*), которые можно издавать без всякого *и'рāба*.

Последние слова в оригинале — *мин ҳаққи-хā 'ан йун 'ақ би-хā* букв. «которые поистине можно было бы выкаркивать»: выбранный глагол подчеркивает бессмысленность подобных звуков.

Составление минимальной значимой единицы речи (то есть достижение того, что можно назвать целью функционирования минимальной грамматики) описывается как «связывание» двух слов:

Ведь *и'рāб* возможен (*йастаҳиққ*) лишь после завязывания (*'ақд*) и составления (*тарқиб*) [речи]. Ставит их обоих в именительный падеж (букв. «поднимает». — А. С.) именно тот факт, что они очищены для опирания, ибо это — смысл (*ма'нан*), обнимающий их обоих, постольку, поскольку опирание не бывает без двух сторон: опираемого и того, на что опирают.

Без такого «связывания» (=«опирания» =*и'рāба*) слова просто не имеют смысла:

Комментатор говорит: ...Сказав «очищенные для опирания», он имел в виду, что если сказать *Зайд* «Зейд», очистив его таким образом от словесных факторов и не сказывая о нем ничего, то оно будет как бы произнесенным звуком, не заслуживающим *и'рāба*. Ведь *и'рāб* используется именно ради различения слов. Если мы извещаем (*ахбарнā*) об имени каким-либо сообщающим (*муфид*) смыслом, оно (имя. — А. С.) будет нуждаться в *и'рāбе*, дабы указывать на тот смысл. Если же мы упоминаем его одного и не извещаем о нем, оно будет как бы произнесенным звуком, не-*и'рāбированным* [Ибн Йа'иш, т. 1, с. 83—84].

смысловых факторов, а «интуитивно» исследователь всегда будет склонен применять характерную для его культуры и не обязательно совпадающую с исследуемой логику смысла, чему пример я приведу чуть ниже (см. Глава II, § 1.3.2.3. *Необходим ли эксплицитный учет логики смысла для адекватного отражения инокультурной теории?*).

Термины «явное» и «скрытое» не единственные в этом ряду. Такое их соположение как 1-го и 2-го смыслов второго уровня, которое предполагается логико-смысловой конфигурацией и в рассматриваемом случае образует фразу, в арабской теории находит отражение в термине *изхār* «выявление». Другой термин, устойчиво употребляемый в этом отношении — *ин'икād* «связывание» (или его синоним *'ақд*). 1-й и 2-й смыслы *связываются*, то есть приравниваются один к другому, благодаря чему при условии известности первого *выявляется* второй, — так можно передать то, как мыслится в арабской теории формирование фразы. Если использовать этот гештальт «связывания» (также весьма устойчивый в арабской теоретической мысли и часто занимающий место того, что мы называем «образованием»), то есть приданием «образа» как родовой формы), то окажется, что «узлом» служит смысл первого уровня логико-смысловой конфигурации. Именно он «связывает» два смысла (явное и скрытое, «опору» и «опираемое» процесса понимания), которые, внеположные ему как таковые, находят на его поле свою тождественность.

Теперь не будет неожиданным обнаружить, что именно этот «связывающий» смысл (я называю его смыслом первого уровня) и играет во фразе роль связки. Когда арабское языковое или филологическое мышление восстанавливает связку, оно лишь достраивает логико-смысловую конфигурацию до ее полной формы.

Заметим, что из сказанного вытекает характер связки в рассматриваемой логике смысла. Ее функция, как она определена процедурой построения логико-смысловой конфигурации, сводится к тому, чтобы являть собой чистое равенство субъекта и предиката, которые как таковые — и это принципиально — остаются внеположными и друг другу, и области их приравнивания. В этой своей функции связка — чистое единство, максимально простое и лишенное какой-либо *внутренней* множественности, точнее, лишенное самой возможности такую множественность иметь внутри себя. Именно такое простое и чистое единство, максимально очищенное от какой-либо содержательности, являет собой *хува* «он». Ниже, рассматривая философские теории, мы найдем в них подробную разработку понятия такого чистого абсолютно простого единства, схватывающего внеположную ему множественность, — понятия *хувиййа* «оность», служащего абстрактным выражением этого «он» (см. Глава II, § 1.4. *Термин «оность» как абстрактное выражение связки*). Все это — и связка в ее собственно-языковом функционировании, и как отражаемая в филологической типологии фраз, и философские тео-

рии в части разработки понятия «оность» — вырастает из одного и того же логико-смыслового основания, поскольку выражает, каждое своими средствами, способ построения логико-смысловой конфигурации. Отметим, кстати, что эти области как раз не связаны между собой генетически (философия, например, не вырастает в прямом смысле из филологии или из языка), но вместе с тем являют то самое безусловно улавливаемое исследователем единство, которое Шпенглер выразил в понятии «морфология культуры» и которое для него оставалось в значительной мере загадкой. Не повторяя сказанного во Введении относительно недостатков и положительных сторон этого понятия, отмечу, что здесь мы наконец получаем возможность указать на действительное основание такого единства различных областей культуры: это общность логико-смысловых процедур, отражаемых (или, если угодно, воплощаемых) в разных гранях теоретической деятельности.

Сказанное относится к тому типу фраз, который арабская филология называет именованным. В чем же существенное отличие глагольного типа фразы — отличие, не позволяющее приравнять эти два типа и свести их к какому-то единству?

Глагольная фраза может быть представлена простейшим примером *дараба Зайд [мадрубан]* «Зейд побил [побитого]». Я ставлю *мадрубан* «побитого» в квадратные скобки потому, что, согласно устойчивому представлению классической арабской филологии, этот член фразы алгоритмически восстанавливается как необходимый и естественный коррелят *дараба* «побил», а потому может в реальной фразе свободно опускаться (см. Глава II, примеч. 48), поскольку как бы присутствует уже в силу наличия самого глагола. Чтобы сделать анализ этого типа фразы с точки зрения логико-смысловой теории окончательно понятным читателю, необходимо упомянуть еще одно нормативное положение грамматики. Всякий арабский глагол несет в себе в латентном виде местоимение, которое в силу этого латентного присутствия не упоминается явно. В нашем случае *дараба* «побил» подразумевает полную форму *дараба [хува]* «побил [он]».

В такой фразе ее члены располагаются в логико-смысловой конфигурации следующим образом. «Зейд» является субъектом высказывания, «опорой» сообщения, «явленным» смыслом и располагается в силу этого на месте 1-го смысла второго уровня. В этом отношении глагольная и именная фразы оказываются идентичными. Факультативный член фразы, «[побитого]», занимает место 2-го смысла второго уровня. В силу этого он приравнен к субъекту «Зейд», совпадая с ним на некоторой внеположной обоим области, но в этой фразе область их совпадения представлена не чистым *хува* «он», а содержательно наполненным глаголом «побил». В отличие от именной фразы, в данном случае место смысла первого уровня занято не только связкой, но и стоящим на ее месте содержательно наполненным словом. Что связка и в данном слу-

чае присутствует, причем в том же виде и на том же месте, как и в именной фразе, подчеркнуто фактом ее «встроенности» в глагол. Наконец, в данной фразе с точки зрения классической филологии «опирающимся» является глагол.

Как видим, именная и глагольная фразы имеют принципиально единую логико-смысловую структуру, будучи обе реализацией одной и той же логико-смысловой конфигурации. Однако существенное и неустрашимое различие между ними в том, что в именной фразе нетривиальным актом является само приравнивание двух смыслов второго уровня, и оно-то и составляет «сообщение» фразы. В глагольной фразе такое приравнивание, напротив, мыслится как тривиальное (о причинах этого см. Глава II, § 2.1. *Языковое оформление и понятийная роль категорий «действие», «действующее», «претерпевающее»*), более того, алгоритмичное, тогда как нетривиальным актом, составляющим «сообщение» фразы, служит наличие содержательно наполненного глагола на месте смысла первого уровня. Сами сообщения, таким образом, устроены по-разному в двух типах фраз, и именно поэтому эти фразы никак не могут быть сведены одна к другой. Это ясно чувствует классическая арабская филология, для которой данная логика смысла является «родной», и это же неизбежно ускользает от внимания инокультурной филологической теории, если только она не обращает специально свое внимание на логико-смысловую обусловленность изучаемого феномена.

Отметим, что в свете приведенной интерпретации вполне разъясняется и строение настоящей главы, которая рассматривает эти две реализации логико-смысловой конфигурации, отраженные в типологии фраз как именная и глагольная. Их несводимость диктует необходимость их раздельного рассмотрения.

### 1.3.2.2. Связка «быть» и логико-смысловой аргумент

Сказанное дает ясное представление о том, почему связка не может восстанавливаться в арабской фразе как «быть» (или его варианты).

Во-первых, такая связка представляет собой глагол, а значит, если исходная фраза была именной, то ее добавление превратит фразу в глагольную, если же исходная фраза уже была глагольной, то такая связка займет место исходного глагола, сместив его и сделав «дополнительным» (необязательным) членом фразы. В любом случае фраза изменится: либо превратившись в иную реализацию логико-смысловой конфигурации, либо поменяв свое содержание. Поэтому — и это важно — введение глагола «быть» является его *добавлением* к фразе, а вовсе не восстановлением мыслимого в ней, необходимого, но опущенного члена. Такое добавление принципиально *возможно*, но оно столь же принципиально меняет фразу, — которая, собственно, и не может не измениться с таким добавлением. Поэтому аргументация защитников универсальности связки «быть», апеллирующая к реальным примерам из

истории арабской теоретической мысли, которые свидетельствуют о том, что арабские авторы *могут* имитировать средствами арабского языка восстановление связки «быть» в других языках, совершенно не достигает своей цели, поскольку не показывает главного: что такая имитация в самом деле лишь восстанавливает связку, а не добавляет глагол «быть» (или его варианты) к фразе, меняя при этом ее структуру.

Во-вторых, даже если такой глагол «быть» добавляется к фразе, реально роль связки играет не он, а то местоимение *хува* «он», которое не может не сопровождать его. Это добавляет особую пикантность ситуации, поскольку *хува* «он» латентно заключено в глаголе. Однако это совершенно неочевидно для инокультурного взгляда, который может продолжать рассматривать фразу с добавленным глаголом «быть» (или его вариантами), не замечая, что вместе с этим глаголом добавлена и *подлинная* связка — оставшаяся между тем скрытой и в этом смысле не восстановленная.

### 1.3.2.3. Необходим ли эксплицитный учет логики смысла для адекватного отражения инокультурной теории?

Поставим в этой связи такой вопрос: достаточно ли сознательно сформулированной позиции исследователя, желающего «симпатизировать» не-западной, например, классической арабской, филологической традиции и не желающего игнорировать ее достижения, нивелируя их «в угоду» современной западной лингвистике, — достаточно ли одной такой исследовательской установки для того, чтобы заметить все нюансы изучаемой традиции, чтобы, иначе говоря, адекватно отразить ее? Является ли, таким образом, эксплицитный учет логико-смысловой обусловленности теории необходимым, или только дополнительным, условием ее адекватного отражения, коль скоро речь идет об инокультурной традиции?

Ответим на этот вопрос, воссоздавая ситуацию изучения арабской филологической теории компетентным западным исследователем, сознательно нацеленным на ее адекватное отражение, но по понятным причинам никак не учитывающим логико-смысловых факторов ее формирования. Такая установка как нельзя более отчетливо заявлена в манифесте Ж. Боаса и Ж.-П. Гийома, предваряющем их капитальный труд по истории арабских грамматических учений:

Мы считаем, что уже не менее полувека исследователи истории арабских грамматических учений идут большей частью по ложному пути. Они исходят из того, что историческая и структурная лингвистика накопила опыт и знания, с высоты которых может судить — и осуждать — все творчество арабской грамматической традиции, и что всякое плодотворное изучение языка должно непременно согласовываться со взглядами, полностью отличными от нее. Мы же, напротив, считаем следующее.

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

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

3. Теория арабских грамматиков составляет сама по себе предмет изучения, независимо от ее значения для сравнительных исследований заимствований и влияний. Это — самостоятельные области, и не следует их смешивать [Боас, Гийом, с. VII—VIII].

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

Вряд ли кто-то станет спорить, что категория 'а<sub>с</sub>л играла в грамматике (как и в других науках) именно методологическую роль, которая могла сочетаться с конкретно-терминологическим употреблением 'а<sub>с</sub>л, ограниченным каждой данной областью. Об этом шла речь выше (см. Глава II, примеч. 16), и сейчас есть возможность вновь обратиться к данному вопросу. Насколько успешно наши авторы справятся с задачей вычленения *методологической* роли 'а<sub>с</sub>л, без чего их установка, как следует из их манифеста, не может быть проведена в жизнь?

Слово 'а<sub>с</sub>л означает «корень». В качестве грамматической категории оно сохраняет это значение, указывая на «корень слова». Отмечая этот общеизвестный факт, Боас в своем разделе книги называет его «значение-1». Но все дело в том, что, с его точки зрения, термин 'а<sub>с</sub>л имеет и другое значение, которое никак не сводится к первому и потому должно быть маркировано как «значение-2». Это — «абстрактное отображение» (*representation abstraite*). Именно так рассматривает Боас функцию 'а<sub>с</sub>л, разбирая хрестоматийный пример из одной из арабских грамматик, где قول *кавала* названо 'а<sub>с</sub>л для قال *ка́ла* «сказал» [Боас, Гийом, с. 28]. Речь идет о распространенном приеме объяснения трансформации формы слова ввиду наличия в корне так называемого «слабого харфа». Дело здесь совершенно не в содержательных особенностях этой теории, которыми нет нужды обременять читателя, а в использованном в ней приеме объяснения. Он состоит в том, что берется некое теоретически конструируемое начальное состояние слова, а затем через цепочку разрешенных (регулярных) трансформаций из него получают реально функционирующее в языке. В данном случае форма قول *кавала* являлась бы нормативной формой для «сказал», если бы харф *و* *вав* был не «слабым», а обычным. Именно в этом смысле реконструированное قول *кавала* относится к реальному قال *ка́ла* как 'а<sub>с</sub>л. Что форма типа قول *кавала* в

подобных объяснениях устойчиво мыслится как именно *изначальная*, из которой *затем* получают реальную, подтверждается многочисленными примерами арабских грамматик. Поэтому отношение 'асл к своему корреляту-фар' («ветви») — это именно отношение предшествующего к последующему, а вовсе не отношение общего к частному или единичному. Это принципиально, поскольку в «механизме» вывода «ветви» из «корня»- 'асл последний не сохраняется вполне в своем неизменном виде в каждой из своих копий-«ветвей» (а так должно было бы мыслиться соотношение между ними, если бы 'асл служил, как предполагает Боас, «абстрактным отображением»), а дает «ветвь» при замене одного из своих элементов на другой. При такой замене не происходит ни восхождения, ни нисхождения по лестнице абстрагирования, и «ветвь» оказывается ничуть не более конкретна, чем ее «корень»- 'асл. Да и трудно было бы представить, на каком основании قول *кавала* можно было бы вслед за Боасом считать «абстракцией» от قال *ка́ла*. Разве при переходе от второго к первому мышление отвлекается от чего-то акцидентального, частного, нерелевантного для сущности данного явления, разве оно находит форму *общего* представления для единичного? Разве замечает оно в меняющемся единичном что-то, что безусловно присутствует в нем всякий раз, и именно это оставляет, отказываясь от проходящего? Такого рода ходов как раз *не* совершается, и вряд ли в текстах классического периода найдется им подтверждение.

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

Спросим теперь, действительно ли два значения термина 'асл: как «корня» слова и как реконструируемого феномена, из которого получают феномен реальный, — различаются настолько, чтобы считать их двумя независимыми значениями, как это делает Боас?

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

корень — это извлекаемый морфологическим путем из совокупности основ «остов» из согласных звуков, из которых путем набора разных гласных и аффиксов как бы строятся основы и слова [Гранде, с. 19].

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

Почему же этой как будто очевидной вещи не замечает Боас, разыскивая — именно ее? Вряд ли тому есть иное объяснение, нежели представление о том, что *обобщение* должно протекать только как родовое абстрагирование. Ведь когда речь идет о قول *қавала* в отношении к قال *қāла*, арабский филолог формулирует то, что мы назвали бы правилом, и именно как «правило» пытается описать эти его представления Боас. Однако тогда, когда речь заходит о поиске корня для группы слов, такой корень никак не может быть понят как «правило» в отношении этих слов. Очевидно, что этим, и только этим вызвано желание Боаса развести два значения 'а<sub>с</sub>л. Но не менее очевидно и то, что оно опирается на молчаливо принятую посылку относительно сути процедуры обобщения, которая, безусловно, целиком заимствована из родной для исследователя культуры.

Для того чтобы совпадение двух теоретических процедур работы с языковым материалом, предполагаемых термином 'а<sub>с</sub>л, стало вполне очевидным, достаточно признать, что обобщение не обязательно протекает как абстрагирование в пользу родовых признаков. Общее может быть представлено тем, что не наличествует в обобщаемых явлениях как таковое, но что возникает как их совпадение на внеположной им области. Именно так арабский корень обобщает слова, и именно так قول *қавала* обобщает قال *қāла*. Не буду утверждать, что описанный механизм обобщения прямо и непосредственно воплощен в этих двух случаях во

всех своих деталях, но что именно его функционирование объясняет и оправдывает для арабского теоретического мышления употребление одного и того же термина 'асл в обоих случаях, несомненно. Этот термин, таким образом, употребляется вполне связно и последовательно, — чего Боас не смог заметить.

Со сказанным вполне согласуется и то общее положение классической арабской мысли, которое состоит в том, что некое значение, описываемое как 'асл, может подвергнуться «расширению» и тогда употребляться в другом смысле. Например, рассмотрев значение термина *кавл* «речение», как он употребляется в грамматике, Ибн Джинни говорит:

Такова основа ('асл) оного. А затем ее расширяют (*сумма йуттаса' фй-хи*) и «высказывание» устанавливают для верований и воззрений [Ибн Джинни, ч. 1, с. 17—18].

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

Рассмотренный вопрос имеет еще одну сторону. Выше речь шла о корне как корневых *харфах* в их отношении к слову как целостной конструкции из *харфов*. Но можно рассмотреть и смысл корня в его отношении к смыслу слова, поставив тот же вопрос: является ли смысл слова видовой спецификацией смысла корня, который в таком случае будет мыслиться как некое родовое понятие? Я, естественно, спрашиваю совершенно не о том, как в действительности образуются слова от корней; меня интересуют представления об этом тех ученых двух рассматриваемых традиций, которые считали (или считают) возможным сам этот вопрос ставить и рассматривать. Что их не столь много и в «нашей», и в классической арабской филологии, нас не должно смущать, поскольку дело касается не решения самой проблемы соотношения смысла слова и смысла корня (если последнее понятие вообще признавать релевантным), а лишь того, какие процедуры мышления используются при попытке ее решения в той и другой традиции.

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

В опубликованной после его смерти работе Майзель пишет:

Корень является основным носителем понятия в слове, его концептуальным ядром. Понятие, выраженное корнем, носит абсолютный характер, т.е. не выражает никаких отношений к другим понятиям. Если отношения выражаются грамматическими средствами, то понятия в их независимом самодовлеющем бытии выражаются корнем. Корень является подлинной реальностью языка в том смысле, что живые носители последнего ощущают корень, осознают его, хотя и с разной степенью отчетливости [Майзель, с. 87]<sup>60</sup>.

Корень в представлении Майзеля — нечто схожее с тем, что мы назвали бы родовым понятием. Так, он пишет, что для всякого носителя арабского языка корень *л-б-н* означает «нечто, связанное с молоком». Очевидно, что это «нечто молочное» и выступает для Майзеля тем не до конца оформленным, но намеченным в своих принципиальных пределах смысловым полем, которое будет уточнено благодаря добавлению морфем, *конкретизирующих* это общее понятие и дающих его *видовую* спецификацию. И в самом деле, взяв такие слова, как *ЛаБаН* «молоко», *аЛБаНа* «давать молоко» и *шЛтаБаНа* «питаться молоком», мы впишем их внутрь широкой намеченной Майзелем области «нечто, связанное с молоком» как те или иные ее конкретизации.

Майзель считает, что для классической семитской (арабской и еврейской) филологии вовсе не характерно внимание к *семантической* стороне перестановки корневых *харфов*<sup>61</sup>; очевидно, во время написания

<sup>60</sup> Под абсолютностью и самодовлеющим характером выражения понятия в корне разумеется в данном случае отсутствие грамматического оформления понятия; автор вовсе не рассматривает соотношение смысла, «схваченного» одним корнем, со смыслами, «схваченными» другими корнями, (возможно) полученными из данного путем перестановки и варьирования *харфов*. С этим согласуется и замечание издателя этого текста А. Ю. Милитарева, который пишет:

По наиболее принятой в семитологии, хотя и оспариваемой рядом исследователей, теории, корень как носитель общего лексического значения состоит из согласных, а гласные выполняют грамматическую функцию [Майзель, с. 7, примеч. 7].

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

<sup>61</sup> Он пишет:

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

работы ему остался недоступным труд Ибн Джиннй — и в самом деле едва ли не единственного среди арабских филологов, подробно изложившего свои взгляды на соотношение смысла корня и смысла однокоренных слов<sup>62</sup>. Насколько идеи Майзеля относительно господства родовидовых по своей сути процедур языкового мышления подтверждаются текстом Ибн Джиннй?

Арабский филолог пишет:

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

Первый корень — «قول» *к-в-л*, а именно, «говорение» (*ал-қавл*). В самом деле, рот и язык приходят в движение и беспокойно передвигаются, говоря. Говорение противоположно молчанию (*сукут*), которое обуславливает неподвижность (*сукун*). Разве не видишь, что когда говорение начинается, начальный *харф* всегда бывает движущимся<sup>63</sup>, а когда завершается, последний *харф* всегда бывает неподвижным<sup>64</sup>? Второй корень — «قلو» *к-л-в*, в том числе *قلو* *қилв*, то есть дикий осел, как он назван в силу своей живости и быстроты движений<sup>65</sup>... Пятый — «لغو» *л-к-в*, в том числе *اللغو* *ал-лақва* — [название] для орла. О нем так говорят, поскольку он очень подвижен и быстро летает... Отсюда также *اللغو* *ал-лақва* — паралич лица. Совпадение (*штикә'*)<sup>66</sup> эти двух («орла» и «паралича». — А. С.) [заключается] в том, что форма лица оказалась потревоженной (*идтараба*), как будто в нем — некоторое проворство (*хиффа*) и легкомыслие (*тайш*), так что нет в нем ничего верного и никакой правильности. ... Дороги, которыми мы идем сейчас, труднопроходимы, и непросто до них добраться и в них углубиться. И тем не менее сказанного не следует отрицать и отбрасывать [Ибн Джинни, ч. 1, с. 5—11].

Присмотревшись к этому рассуждению, мы обнаружим, что «живость» и «движение», выделяемые Ибн Джиннй в качестве смыслов корня *к-в-л*, равно как и всех возможных его перестановок<sup>67</sup>, нигде не выра-

несколькими страницами ранее указывая, что

семантическая перестановка, т.е. перестановка корневых согласных, используемая в смысловозначительных целях, не была замечена никем из семитологов-лингвистов и новейшего времени, а потому не могла быть исследована в самомалейшем объеме [Майзель, с. 37].

<sup>62</sup> Но не единственного, кто этой проблемой занимался. Сам Ибн Джиннй указывает в этой связи на своего учителя ал-Фәрисй [Ибн Джинни, ч. 1, с. 11].

<sup>63</sup> *Движущимся* — *мутахаррик*, т.е. огласованным. См. также Глава II, примеч. 20.

<sup>64</sup> *Неподвижным* — *сәкин*, то есть не имеющим огласовки.

<sup>65</sup> Я опускаю описание других однокоренных слов, в которых Ибн Джиннй также открывает смыслы живости и движения.

<sup>66</sup> Букв. «встреча».

<sup>67</sup> Такое расширение проблематики само по себе замечательно и представляет особый интерес для исследования истории семантических теорий в классиче-

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

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

#### 1.3.2.4. Какой может быть минимальная грамматика?

Завершим этот раздел ответом на вопрос, который был поставлен в самом его начале: как возможна минимальная грамматика языка?

Теперь нетрудно ответить на него, опираясь на опыт рассмотрения процедур построения и нахождения осмысленности в разных культурах. Осмысленность создается и обнаруживается в соответствии с той логикой смысла, которая определяет для данной культуры основания смыслопостроения. Этот поиск, как не раз говорилось, может быть нерелевантным — это никак не умаляет императивности логики смысла. Тео-

---

ской арабской филологии. Здесь нет возможности углубляться в эту проблему; отмечу лишь, что такое раздвижение горизонта учения Ибн Джинни только усиливает мою позицию.

рия, определяющая условия осмысленности, но не учитывающая явно логико-смысловую обусловленность языка и мышления, тем не менее подспудно выразит основные логико-смысловые тезисы, имеющие отношение к ее области. Поскольку задача нахождения минимальной грамматики — это задача нахождения минимальных условий осмысленности, то и минимальные грамматики в культурах, построенных на разных логиках смысла, будут различаться в соответствии с различием последних. Это мы и видели как *контраст* соответствующих представлений классической арабской филологии и современной западной лингвистики.

Контраст означает параллельность, то есть отсутствие возможности *прямого* сведения одного к другому (одного представления о минимальной грамматике к другому, одной логики смысла к другой). Говоря об этом, я имею в виду адекватное сведение, то есть такое, которое сохраняло бы существенные черты редуцируемого феномена и позволяло бы восстановить их из «свернутого» состояния, используя лишь средства, предоставляемые самой редуцирующей теорией, как если бы мы ничего не знали об интересующем нас развернутом состоянии (не допуская, иными словами, семантического *petitio principii*).

Это положение о параллельности логик смысла не отрицает, а, напротив, предполагает правильность двух тезисов, которые следует подчеркнуть:

1. Прямое выражение смысловых феноменов одной культуры средствами другой, когда эти культуры построены на разных логиках смысла, всегда *возможно*. Вместе с тем оно неизбежно будет *неадекватным* (в описанном выше смысле термина «адекватность»).

Поэтому расхожее возражение против излагаемых здесь взглядов, которое можно выразить краткой формулой: «Понимаем же мы другие культуры, общаемся же мы с их представителями без всяких “логик смысла”», — не достигает своей цели и по своей сути вовсе не направлено против логико-смысловой теории. Чтобы действительно служить аргументом, это возражение должно было бы быть дополнено доказательством *адекватности* восприятия иной культуры без учета логики смысла.

Из этого следует, что сравнительное изучение любых инокультурных смысловых феноменов должно учитывать логико-смысловые факторы их формирования, если оно стремится к адекватному их отражению.

2. Невозможность прямого адекватного сведения друг к другу логик смысла и сформированных на их основе смысловых феноменов не отрицает возможности *непрямого адекватного их обобщения*.

На эту возможность я неоднократно указывал вскользь по ходу рассуждений и вновь подтверждаю ее сейчас. Возможность такого обобщения означает, что на самом деле мы способны адекватно понять иную культуру (культуру, построенную на иной логике смысла). Однако по-

добное понимание должно быть построено не как прямое выражение созданных ею смысловых феноменов средствами нашего мышления, а как сперва нахождение общего выражения для логик обеих культур, а затем — формулировка изучаемого инокультурного феномена на этом общем языке с последующим переводом на логико-смысловый язык «нашей» культуры.

Я вернусь к этому вопросу в Главе III. Сейчас отмечу лишь, что нахождение такого общего выражения для параллельных логик смысла, служащих реальным основанием смыслополагания в реальных культурах, возможно как их обобщение. Что процедура обобщения — одна из логико-смысловых процедур, а значит, различается в разных логиках смысла, должно быть уже ясно. Обобщение, способное вывести на уровень, общий для параллельных логик смысла, для каждой из которых характерна своя процедура обобщения, оказывается обобщением второго порядка (общее выражение параллельных процедур обобщения).

Трансляция (адекватное отображение) феноменов одной культуры в феномены другой культуры, если их логики смысла различаются, протекает тогда в два этапа: перевод с логико-смыслового языка изучаемой культуры на язык общей логики смысла; перевод с него на язык логики смысла воспринимающей культуры.

Примером такой трансляции может служить и ответ на вопрос, *вынесенный* в заглавие настоящего параграфа. Минимальная *общечеловеческая* грамматика не может быть представлена как отражение какой-либо из частных логик смысла. Она может быть получена только как отражение описанной выше *общей логики смысла*, которая стоит в равном отношении к любой из частных и параллельных друг другу логик смысла.

## 1.4. Термин «оность» как абстрактное выражение связи

Вернемся к истории средневековой арабской философской мысли, чтобы повести речь о каламе, арабском перипатетизме, исмаилизме и суфизме. Мы будем рассматривать уже не связку как таковую, а ее философское осмысление в связи с разработкой основополагающей философской проблематики: как вещь может быть представлена для нас и как, следовательно, она может быть доступна нашему познанию.

Этот разговор идет в классической арабской философии в двух основных направлениях. С одной стороны, это, как мы уже видели, обсуждение вопроса о *хува* «он». Постепенная философская разработка этого понятия, равно как и производного от него *хувиййа* «оность», наполнение их все более богатым содержанием характерны более всего для калама, исмаилизма и суфизма. С другой стороны, представители арабского перипатетизма использовали термин «оность», когда пытались выра-

зять в терминах арабского философского мышления античные, прежде всего аристотелевские представления о связке и соотносимые с ними представления о бытии. Сделано это было прежде всего при переложении и комментировании аристотелевского корпуса, в попытке аутентично передать идеи Стагирита. Что интересно, уже отмеченные интенции арабского философского мышления отнюдь не утратили своего влияния на собственную мысль арабских перипатетиков, хотя проявились у них скорее в выстраивании понятий «возможное» и «необходимое». Не лишено основания высказываемое историками арабской философии мнение о том, что эта пара понятий служит в арабском перипатетизме для определения изначального и далее несводимого отношения к вещи, будучи основой всех дальнейших рассуждений. В этом смысле данная терминологическая пара занимает у арабских перипатетиков (прежде всего у ал-Фārābī и Ибн Сīны, равно как у достаточно многочисленных продолжателей их идей) то же место, что категория «бытие» у Аристотеля и в целом в западной философской традиции. Сравнение этих идей, с одной стороны, с термином «оность», разрабатывавшимся в других направлениях арабской философской мысли, а с другой — с представлениями о вещи, которые должны были бы вытекать из категории бытия как фундаментальной, будет представлять для нас особый интерес.

### 1.4.1. Калам

Мы начали исследовать связку, заметив, что вещь мыслится как совпадающая сама с собой благодаря своей «утвержденности», которая не является «бытием». Мы далее нашли, что связка понимается не как «быть», но как «он» (*хува*). В этот комплекс представлений встраиваются высказываемые мутазилитами соображения относительно роли *хува* «он» как абсолютного «общего знаменателя» всех вещей. Они развивают их в ходе дискуссии о божественном атрибуте «лик», о которой общает ал-Аш‘арī:

Они разошлись во мнениях, говорится ли о Боге, что у Него лик (*ваджх*). Одни говорили, что у Бога — лик, который — Он [Сам] (*хува хува*). Так говорил Абū ал-Хузайл [ал-‘Аллāф]. Другие подчеркивали: мы говорим «лик» расширительно (*таваccу‘ан*), а отсылаем [при этом] к утверждению (*исбāт*) Бога, поскольку утверждаем (*нусбит*) такой лик, который — Он [Сам] (*хува хува*). Ведь арабы замешают вещь «ликом», например, можно сказать: «Если бы не твой лик (*лав лā ваджха-ка*), я бы не сделал этого», — что значит: «Если бы не ты, я бы не сделал этого». Так говорил ан-Наззām, большинство басрийских мутазилитов, а также багдадские мутазилиты. Третьи же отрицают, что можно упоминать «лик» и говорить «у Бога лик». Если их спрашивали: «А разве Сам Бог не говорит: “Все гибнет, кроме лика Его”<sup>68</sup>?» — они отве-

<sup>68</sup> Коран, 28:88 (пер. мой. — А. С.).

чали, что читают Коран [так], но иначе нежели при чтении Корана не говорят, что «у Бога лик». Так говорили последователи 'Аббада [Ашари, с. 189].

Оставим в стороне мнения тех ('Аббад и его последователи), кто отрицал всякую возможность перетолковать «лик» и сделать этот атрибут философски осмысленным. Нас интересует, как поступали те, кто такую возможность признавал. Конечно, истолкование божественных атрибутов прямо связано с пониманием единства в его соотношении с множественностью (единство Бога и множественность его атрибутов), речь о которой впереди. Но вопрос о «лике» не случайно и у ал-Аш'арӣ вынесен как бы отдельной строкой: в его обсуждении нет возможности применить некоторые из приемов (о них речь ниже; см. Глава II, § 2.2.1. *Позиция мутазилитов (I)*), которые допустимы при обсуждении других божественных атрибутов.

Как же действуют мутазилиты, признающие возможность обсуждать вопрос о «лике» Бога? Прежде всего обращает на себя внимание их фактическое единодушие, поскольку позиция ал-'Аллāфа отличается от позиции прочих мутазилитов (первое и второе мнения соответственно в изложении ал-Аш'арӣ) по второстепенному вопросу, не имеющему прямого отношения к сути обсуждаемой проблемы. В том, что касается самой процедуры переформулировки атрибута «лик», между мутазилитами (повторю, признающими такую возможность) наблюдается согласие. «Лик» (*ваджх*) сводится к «он» (*хува*), причем речь идет о *совпадении* двух вещей: лик — не что иное, как Бог, — и такое совпадение выражается повторением «он» (*хува хува*). Это совпадение и оказывается утверждением (*исбāт*). Понимание совпадения вещей с самими собой, о котором шла речь выше («вещи утверждены как вещи...»), подтверждается здесь разъяснением, которое приводит ал-Аш'арӣ: «вещь» совпадает со своим «ликом», что и ведет к ее «утверждению» (*исбāт*).

Заметим, что ни в одном из приводимых ал-Аш'арӣ мнений «лик» не отождествляется с «существованием» (*вуджӯд*) Бога. Последним, далее не сводимым и не отъемлемым от вещи ее основанием оказывается не «бытие», а «утвержденность», наиболее непосредственно выражаемая местоимением третьего лица «он». Отметим в этой связи различие между «утверждением» (*исбāт*) и «утвержденностью» (*субӯт, сабāт*), с одной стороны, и «существованием» (*вуджӯд*), с другой: если первое фундаментально и не только не перетолковывается, но, напротив, служит основанием перетолкования другого, как в случае с «ликом», то второе может перетолковываться и, более того, *требует* перетолкования. «Существование» не оказывается нередуцируемым основанием вещи, но лишь *качеством*, привходящим к ней и дополнительным в отношении нее, причем это касается равно *всех* вещей, в том числе, и даже в первую очередь (в связи с проблемой единства), Бога. Поэтому здесь отсутствует аналогия с тем пониманием «бытия» как привходящего к любой вещи, но полностью совпадающего с сущностью Бога, которое было

характерно для западного средневековья<sup>69</sup>. О том, что это различие не случайно и не второстепенно, но вытекает из самой сути обсуждаемых здесь проблем, будет возможность поговорить ниже. Отмечу здесь попутно, что такое понимание «существования» (*вуджуд*) как «атрибута» (*сифа*) вещи, присоединяемого к ее «самости» (*зāt*) и тем самым превращающего вещь в двоицу, а не единицу, было характерно фактически для всех направлений средневековой арабской философии, начиная с калама и кончая суфизмом (включая в числе прочих и арабских перипатетиков). Но этого никогда не говорится об «утвержденности», напротив, введение этого понятия позволяет решить проблемы, возникающие при упоминании «существования». Таким образом, в самом основании онтологических построений классическая арабская философская традиция демонстрирует удивительную последовательность в принципиальном разведении двух понятий.

Вот что ал-Аш'арӣ сообщает о мнениях мутазилитов по поводу «существования» Бога:

Что касается высказывания о Творце, что Он суший (*мавджуд*), то ал-Джубба'й заявлял, что высказывание о Творце «Он суший» может быть в смысле «познанный» (*ма'лӯм*), и что [высказывание] Творец непрестанно «Дающий существование» (*вāджид*) вещам — в смысле непрестанно «Знающий» (*'āлим*) [вещи], и что «познаваемое» (*ма'лӯмāt*) — непрестанно «существующее» (*мавджудāt*) для Бога и «познаваемое» для Него в смысле, что Он непрестанно знает его; а [что Он] «суший», может быть в смысле, что Он непрестанно «познанный» (*лам йазал ма'лӯман*), и в смысле, что Он непрестанно «бытийствующий» (*лам йазал кā'инан*).

Хишām Ибн ал-Ҳакам заявлял, что смысл [высказывания] «суший» о Творце — что Он тело, поскольку Он — суший и вещь. 'Аббад отрицал, что о Творце можно говорить, что Он «бытийствующий» (*кā'ин*). Иные говорили: смысл того, что Творец «суший», — в том, что Он «вещь». Иные говорили: смысл того, что Он «суший», — в том, что Он ограничен (*маҳдуд*). Так говорили уподобители (*мушаббиха*)<sup>70</sup>. Иные говорили, что смысл того, что Он воплощенно-суший (*мавджуд ал-'айн*), — в том, что Он непрестанно утверждено-воплощен (*лам йазал сāбит ал-'айн*). Это высказывание отсылает к Его утверждению (*исбāt*).

'Аббад говорил, что смысл высказывания о Творце «суший» — утверждение (*исбāt*) за Богом [данного] имени. 'Аббад отрицал, что о Творце можно говорить «Само-стоятельный» (*кā'им би-нафси-хи*), что Он — «воплощен-

<sup>69</sup> Если бы «утвержденность» арабов была понятием, аналогичным «бытию» западных мыслителей, отличаясь от последнего лишь номинально, то соотношение между «утвержденностью» и «существованием» в арабской мысли должно было бы быть аналогичным соотношению между «бытием» и каким-то понятием, сопоставимым с «существованием», иначе само содержание понятия «утвержденность» не может быть признано аналогичным понятию «бытие». Это условие, однако, не выполняется.

<sup>70</sup> *Мушаббиха* — общее название мыслителей, уподоблявших Бога телесному или материальному, в том числе антропоморфистов.

ность» ('айн), что Он «душа» (*нафс*)<sup>71</sup>, что у Него «лик» (*ваджх*) и что Его лик—Он [Сам], что у Него руки, глаза и бок. Он произносил «Бог наше довольство: Он надежный защитник»<sup>72</sup>, только читая Коран, а так, в речи, этого не говорил. Речение Божье: «Ты знаешь, что в душе моей, а я не знаю, что в душе Твоей»<sup>73</sup>, — он истолковывал так: Ты знаешь, что я знаю, а я не знаю, что Ты знаешь. Он не говорил, что Бог — «поручитель» [Ашари, с. 520—521]<sup>74</sup>.

Как видим, упоминание «существования» составляет для мутазили-тов проблему, а вовсе не то основание, к которому можно было бы приводить рассуждение, ее разрешая. «Существование» должно быть перетолковано, и тем, к чему оно сводится, оказываются в числе прочего и «вещь», и «утверждение». Я намеренно привожу соответствующее место у ал-Аш'арй целиком, стремясь при этом не к тому, чтобы утомить читателя обилием трудновоспринимаемых цитат, но лишь желая показать масштаб проблемы перетолкования «существования», которая стояла перед мутазилистами, а также тот факт, что, кажется, никто из них не счел «существование» последним, не нуждающимся в дальнейшем объяснении фундаментом рассуждения о Боге. В отличие от этого, «он» (*хува*) выступает именно таким, не требующим обоснования началом рассуждения, например:

Абӯ ал-Хузайл [ал-'Аллāф] говорил: Он знающий благодаря знанию, которое — Он, Он могущественный благодаря могуществу, которое — Он, Он живой благодаря жизни, которая — Он [Ашари, с. 164].

Местоимение третьего лица «он» выражает чистую «утвержденность» того, о чем идет речь, не предполагая в «утверждаемом» никаких содержательных характеристик, и именно благодаря этому и оказывается тем последним основанием, к которому может быть сводимо все, но которое само ни к чему не сводится.

## 1.4.2. Арабский перипатетизм

Арабский перипатетизм являет нам противоположный (если угодно, контрастный) пример опробывания термина *хувиййа*, который произведен, по всей видимости, от *хува* «он», для передачи античного понятия «бытие» и последовавшего за тем *отказа* от него.

В своем (или приписываемом ему) переводе аристотелевской «Метафизики» этот термин использовал еще Исхāк Ибн Хунайн, передавая

<sup>71</sup> Некоторые мутазилилы отождествляли *нафс* «душа» и *зйт* «сам», «са-мость», что может иметь прямое отношение к мысли 'Аббада.

<sup>72</sup> Коран, 3:173 (пер. Г. С. Саблукова).

<sup>73</sup> Коран, 5:116 (пер. мой.— А. С.). Поскольку речь идет о коранической цитате, текст назван «Божьей речью», хотя в более непосредственном смысле это — слова Иисуса, обращенные к Богу, чем и объясняется расстановка прописных и строчных букв.

<sup>74</sup> *Поручитель* (*кафйль*) — выражение употреблено в Коране, 16:93.

им различные оттенки аристотелевского «бытия», которые Стагирит разводит в известном отрывке (Метафизика, V, 7). Ал-Киндī употребляет *хувиййа* в том же значении, образовывая производные от него *хавва* «давать оность» и *тахавва* «приобретать оность»<sup>75</sup>. Но уже ал-Фārābī и Ибн Сīнā, как справедливо отмечают исследователи, отказываются от этих терминов в пользу имеющих корень *в-дж-д* *вуджūd* «существование» и *мавджūd* «сущее». Ибн Рушд употребляет арабское *мавджūd* «сущее», критикуя *хувиййа* «оность» в передаче того же отрывка «Метафизики», где Исхāқ Ибн Хунайн использовал «оность»<sup>76</sup>. Вероятно, ко времени Ибн Рушда стало совершенно очевидным отличие употребления *хувиййа* «оность» в арабской философской традиции от того смысла, который вкладывался в термины «бытие» и «сущее» античной традицией, тогда как переводчик, живший намного раньше его, использовал тот термин, который казался ему ближе к собственному восприятию проблематики.

Интересно, что Ф. Джабр и Ф. Шехадī, специально исследовавшие вопрос о связке и бытии [см. Джабр, Шехадī 1969, Шехадī 1975], считают, что пара *вуджūd-мавджūd* «существование-сущее» была заимствована ал-Фārābī у мутакаллимов, а затем утверждена авторитетом Ибн Сīны в качестве одной из основных категорий перипатетиков. При этом молчаливо, а иногда и явно принимается положение о том, что введение этих категорий в философский лексикон снизило уровень философской рефлексии и не позволило во всей полноте отразить проблематику бытия, занимавшую античных мыслителей. Интересно, что, говоря об использовании категории *мавджūd* «сущее» Ибн Рушдом, Шехадī замечает, что тот просто *вкладывает* в нее все то многообразное содержание, которое Аристотель мыслил в понятиях *to on* и *einai*. А до этого использование категорий, имеющих корень *в-дж-д*, выхолащивало проблематику существования: имеющие этот корень понятия буквально означают «нахождение» (*вуджūd*) и «находимое» (*мавджūd*), а мышление способно как бы беспрепятственно «найти» во внешнем существовании то, что предварительно конструирует в себе как *хақиқа* «истинность» вещи.

Так или иначе, эти исследователи, стремящиеся обосновать тезис об отсутствии принципиального культурно обусловленного отличия арабской философии от западной, а потому желающие найти свидетельства беспрепятственной возможности обсуждения понятия «бытие» так, как оно происходило в известной арабской культуре античной традиции, вынуждены признать, что арабский язык не представляет собой никакого *принципиального* препятствия для формулировки этой проблематики, хотя вместе с тем *реально* такая проблематика формулировалась только

<sup>75</sup> Эти термины употреблены в его «О первой философии» — см. [Джабр].

<sup>76</sup> См. [Шехадī 1975]; об истории перевода античного наследия на арабский см. [Фахри, с. 4—19].

в прямых переводах Аристотеля (как упомянутый перевод Исхāқа Ибн Хунайна или комментарий Ибн Рушда на «Метафизику»), тогда как в традиции собственного философского мышления проблематика бытия вовсе не получила того отражения, которое поставило бы ее на уровень напряженного обсуждения этого понятия в античности.

Но это именно то, что констатирую и я. Однако в отличие от защитников разобранной позиции я добавляю: подлинный центр философских дискуссий представлен вовсе не вопросом о «бытии» как таковом, а вопросом об «утвержденности» и ее соотношении с понятиями «существование» и «несуществование». Что и для арабских перипатетиков дело обстояло именно таким образом, нам еще предстоит убедиться (см. Глава II, § 1.6. «Возможное» арабских перипатетиков); и хотя категоричное оформление их позиции отличается от иных направлений классической арабской философии (они говорят о «возможном» и «необходимом» как далее несводимом основании наличия вещи, а не о ее «утвержденности»), по сути оно составляет продолжение дискуссии в том же русле. Поэтому, если мы хотим увидеть подлинный *нерв* философского рассуждения в классической арабской традиции, его следует искать не там, где мы привыкли видеть основание фундаментальной философской проблематики в западной традиции.

Что касается вопроса об арабском языке как подходящем или не подходящем для «хорошей» формулировки античной проблематики бытия, то можно лишь повторить то, что выдвинуто в качестве одного из тезисов этой работы. Дело не в языке как таковом, а в той логике смысла, которая стоит и за языковыми формами, и за созданными на этом языке философскими рассуждениями: логика смысла, а не язык как таковой блокирует обсуждение одной проблематики и, напротив, предполагает формулировку другой.

Нельзя не обратить внимание на еще один ход мысли, который продемонстрировал Шехадиди в своей статье [Шехадиди 1975], поскольку рассуждения такого типа слишком распространены. Этот исследователь пишет о «необычности» и «уникальности» глагола «быть» в греческом, который совместил в себе по меньшей мере две различные функции, в других языках распределенные между разными словами, а именно — функцию выражения бытия и функцию предикации. Что при этом предикация понимается как приписывание некоторого предиката субъекту и не исследуется — да и никак не предполагается — сама возможность какого-либо различия в понимании предикации между разными традициями, различия, которое я называю процедурным, вполне очевидно и не вызывает удивления. Что бытие также понимается как предельная категория философского рассуждения, задающая проблемное поле метафизики в любой традиции, также принимается этим автором абсолютно и некритически. Однако обратим внимание, к каким *содержательным* выводам неизбежно ведет его такое игнорирование *процедурной* сторо-

ны формирования смысла. Ведь достаточно увидеть то, о чем говорю здесь я, чтобы отказаться от странных теорий, которые вынужден строить Шехадиди, описывая уникальность греческого: в арабской философской традиции центральной проблемой является не проблема бытия, а проблема утвержденности вещи и ее связи с существованием и несуществованием. Эта проблема выражается в философском дискурсе не только термином *субут* «утвержденность», но и *хувиййа* «оность». Предикация же здесь опирается на представление об утвержденности предиката за субъектом, которая выражена посредством *хува* «он».

В арабской мысли, таким образом, наблюдается вполне *нормальная* (а не исключительно присущая греческому мышлению, как считает Шехадиди) и, более того, неизбежная для любого последовательного и логично выстроенного рассуждения органическая связь между пониманием способа представленности вещи для нас и способа нашего познания этой вещи (прежде всего устроением предикации). Другое дело, что увидеть это можно, только понимая и принимая, что способ представленности вещи для нас не единствен, что можно говорить о нескольких (в этой книге речь идет о двух) таких способах. Они не сводимы друг к другу напрямую, что я и подчеркиваю, говоря об их параллельности.

Давая обзор понимания связки в философско-лингвистических учениях, Н. Арутюнова пишет:

Поскольку истинность суждения определяется отношением к действительности, первичным для связки является значение бытия, вследствие чего оно обычно выражается так называемым глаголом существования (*verbum substantivum*) [Арутюнова, с. 453].

Если принимать этот тезис как абсолютный (а так, по-видимому, и поступает Шехадиди), следует признать, что любое мышление может выражать отношение к действительности и строить предикацию *только* с помощью глагола, выражающего значение бытия. Что таких глаголов может быть несколько, сути не меняет, поскольку различие языковых средств не меняет тождества выражаемой мысли. Поэтому наш автор и ведет речь о «глаголах типа “быть”», которые разыскивает в арабском и функционирование которых прослеживает.

Ирония состоит в том, что Шехадиди, стремясь «уравнять в правах» античную и арабскую традиции и подчеркнуть, что и арабам ничто не мешало философствовать столь же успешно, как это делали греки, объективно подводит читателя к прямо противоположным выводам, заявляя, что греческий язык уникальным образом помог использовавшим его философам развить ту систему мысли, что сложилась у них. Она, согласно Шехадиди, может быть увидена и воспроизведена мыслителем в любой другой традиции, в том числе и в арабской, пусть и в иных языковых формах. Почему же тогда арабская традиция этого не сделала, как не может не признать сам Шехадиди? Если строить рассуждение таким образом и так задавать вопрос, ответ на него предрешен самой его постанов-

кой. Увидеть *собственное* изучаемой традиции можно, только если мы не станем искать в ней содержание, предопределенное нашими процедурными ожиданиями (ожиданиями, сформированными привычной нам логикой смысла), и не замечать того, что этим ожиданиям не отвечает.

### 1.4.3. Ал-Кирмāнī

#### 1.4.3.1. Термин «оность» как таковой

Как уже говорилось, от местоимения «он» (*хува*) был, по всей видимости, образован абстрактный термин «оность» (*хувиййа*). Хотя он появился довольно рано, еще в переводах Аристотеля, активное его использование в разработке собственной философской проблематики — особенность исмаилизма и суфизма. Но прежде чем говорить об этом, отметим, что это одно из понятий, которые в классическом арабском философском лексиконе занимают место, соответствующее месту категории «сущность» в западной традиции.

В арабском философском языке *нет* термина, который мог бы считаться эквивалентом термина «сущность». Вместо такого эквивалента мы имеем целую семью терминов: *зāt* (самость), *хақиқа* (истинность), *'айн* (воплощенность), *хувиййа* (оность), *мāхиййа* (чтойность), если называть наиболее очевидные и не упоминать второстепенные, такие, как *халиййа* ([\*]-ли-йность)<sup>77</sup>, *фардиййа* (индивидуальность), *шахсиййа* (единичность). Из этого многообразия однозначно соотносится с разработанной в западной традиции терминологией лишь *мāхиййа* «чтойность», которая вместе со своим западным эквивалентом восходит к античной *усия* и имеет строго очерченную область приложения: чтойность — это родо-видовое определение вещи, отвечающее на вопрос «что это?». Установление эквивалентности остального семейства терминов понятиям западной традиции представляет большую сложность. И дело не только в этимологии («сущность» образована от «существование», тогда как такой связи не наблюдается ни в одном из перечисленных терминов). Дело в том, что за собственно этимологией действительно стоит подсказываемая ей несвязанность этих терминов с понятием «существование» и несводимость их к нему. Одни из этих терминов могут противопоставляться другим, хотя в иных контекстах могут и отождествляться. Сейчас идет речь только об одном из них — *хувиййа* «оность».

Именно этот термин активно использует Ҳамид ад-Дин ал-Кирмāнī, виднейший исмаилитский философ, когда выстраивает свои рассуждения о Боге. Мы не можем сказать: «о *бытии* Бога», поскольку именно

<sup>77</sup> Термин образован от вопросительной частицы *хал* «ли» и выражает возможность задать какой-либо вопрос относительно вещи.

«существование» (*вуджуд*) ал-Кирмāнī в отношении Бога отрицает. Это не значит, впрочем, что он стремится убедить нас в отсутствии Бога. С его точки зрения, если Бог не может быть назван «существующим», это не значит, что «Его нет». Ал-Кирмāнī выражает это положение, используя термины *'айсиййа* и *лайсиййа* — абстрактные производные от упоминавшихся выше *'айс* и *лайс* (см. Глава II, § 1.2.3. *Отрицательная связка в арабском языкознании, перипатетизме и ишракизме*). Говоря, что *лайсиййа* не может быть приписана Богу, ал-Кирмāнī просто утверждает, что отрицать Бога нельзя, поскольку *лайсиййа*, производное от отрицательной частицы *лайса*, выражает именно чистую «отрицательность» (я перевожу термин как «ничтожность») <sup>78</sup>. Что касается *'айсиййа*, то этот термин для ал-Кирмāнī выражает свойство быть неким «нечто», то есть нести какие-то положительные характеристики. Почему никакие положительные характеристики не могут быть приписаны Богу, станет ясно из текста самого ал-Кирмāнī, который процитирован ниже. Эта трактовка термина ал-Кирмāнī отправляется, очевидно, не от понимания *'айс* как *хува* «он», а от понимания его как «нестесненности» и «наполненности» (объяснение этого термина у Ибн Манзūra см. выше, с. 228), то есть как указывающего на обладание какими-то положительными характеристиками.

Заметим, что ал-Кирмāнī вовсе не говорит о «существовании» и «несуществовании», о «бытии» и «небытии». Этот момент легко может ускользнуть от внимания. Так, издатель рукописи «Успокоения разума», известный исследователь исмаилизма Мустафа Гāлиб в своих постраничных примечаниях, объясняя специфическую терминологию ал-Кирмāнī, пишет, что, отрицая *лайсиййа* («ничтожность»), ал-Кирмāнī тем самым «подтверждает существование (*вуджуд*) Бога» [Кирмани 1983, с. 130], — и это при том, что сам ал-Кирмāнī посвящает целый параграф рассуждению о том, что «существование» (*вуджуд*) не может быть приписано Богу. Вероятно, тут дело не в невнимательности исследователя: вряд ли издатель произведения, сличивший несколько его списков, просто «проглядел» этот момент. Дело скорее в объективной трудности восприятия терминологической системы ал-Кирмāнī, с которой сталкивается сознание, не привыкшее к той логике смыслополагания, о которой у нас идет речь и которая и объясняет построение интересующего нас текста.

<sup>78</sup> Отмечу в этой связи еще раз, что ал-Киндī использует термины *'айс* и *лайс* для передачи античных «бытие» и «небытие» и что в дальнейшем арабская перипатетическая традиция отказывается от них в пользу *вуджуд* и *'адам*: появление и неприятие этих терминов в роли передающих основополагающие греческие понятия очень напоминает в этом отношении историю термина *хувиййа* (см. Глава II, § 1.4.2. *Арабский перипатетизм*).

В самом деле, ал-Кирмāнī говорит, что Бог не может отрицаться и что ему в то же время не могут быть приписаны никакие положительные характеристики, в том числе и «существование». Но тогда как вообще возможен разговор о Боге? Ал-Кирмāнī дает очень простой ответ: он возможен как разговор об «утвержденности» Бога, то есть о его «оности». Проследив за ходом построения текста, который приведен ниже, читатель может убедиться, сколь последовательно ал-Кирмāнī различает «существование» и «утвержденность», говоря о том, что «оность утверждена» несмотря на отрицание любых положительных характеристик, в том числе и «существования». Мы встречаемся здесь не с чем иным, как с вариантом тезиса мутазилитов, с которого начали разговор о классической арабской философии. Если у них нечто оказывается утверждено как нечто *до* своего существования, то для ал-Кирмāнī оность Бога утверждена как оность *помимо*, без своего существования. Я не хочу сказать, что ал-Кирмāнī сознательно модифицирует тезис мутазилитов; я не могу даже с уверенностью утверждать, что ему было известно именно это их высказывание, хотя критика в адрес мутазилитов на страницах «Успокоения разума» свидетельствует о знакомстве ал-Кирмāнī с их взглядами. Скорее можно говорить, что одна и та же логика соотношения «утвержденности» и «существования» руководит построениями мыслителей двух направлений. Что ал-Кирмāнī говорит об утвержденности, вовсе не связанной с существованием, тогда как для мутазилитов утвержденность предполагает существование, предшествуя ему, не только не отрицает, но, напротив, подчеркивает преемственность их построений, выполненных согласно одной и той же логике смысла. Почему ал-Кирмāнī так модифицирует соотношение между смыслами «утвержденность» и «существование» и какие это имеет последствия для его философской системы в целом, пойдет речь ниже. Сейчас же настало время обратиться к тексту.

Ал-Кирмāнī начинает с констатации невозможности отрицать оность Бога. Здесь, где речь идет о вещах мира, а не о Боге, «утвержденность» и «существование» употребляются рядом, как будто через запятую. Но и здесь уже неравенство этих двух понятий достаточно ощутимо: можно быть «утвержденным в существовании», говорит ал-Кирмāнī, что показывает, во-первых, несинонимичность этих двух терминов, а во-вторых, логическое предшествование первого второму, — совсем как в том высказывании ал-Хаййāта об утвержденности вещи прежде их существования:

Поскольку одно из сущего опирается в своем существовании на другое и поскольку, будь то, на что это в существовании своем опирается и с чем существование его связано, неутвержденным (*ḡayr ṣābit*) в существовании и не существующим (*lā mawǧūd*), то и существование этого было бы невозможно, — итак, поскольку доказано, что это существует только благодаря тому, то отсюда вытекает, что Тот, к Кому восходит все сущее, существующее благодаря Ему, от Него и опираясь на Него, это Бог (кроме Которого нет бо-

га), Чья ничтожность (*лайсиййа*) невозможна и не-оность (*лā-хувиййа*) Которого ложна: если бы Он был ничем (*лайс*), то и все сущее было бы ничем, а поскольку сущее есть, то и Его ничтожность невозможна [Кирмани 1995, с. 51]<sup>79</sup>.

Наверное, не будет ошибкой сказать, что ал-Кирмāнī здесь говорит о сущем, которое «не утверждено в существовании и *потому* не существует». Отметим также употребление в этом отрывке термина «опора» (*истинād*): одно в сущем «опирается» на другое, и то, что служит «опорой», должно обладать «утвержденностью» и (вследствие этого?) «существованием».

То, что служит первоопорой всего существующего, то, что дает всему «утвержденность», не может быть, по мысли ал-Кирмāнī, «нечто». Он доказывает это в параграфе «О том, что Всевышний не может быть никаким “нечто”»:

Ввиду того, что нечто (*'айс*) как таковое нуждается в том, на что оно опирается в существовании (о чем уже было сказано), и ввиду того, что Он (да славится величие Его!), — постольку, поскольку Он — Он, — выше всякой нужды в чем-либо ином, в связи с чем Он — это Он, то отсюда вытекает, что Всевышний не может быть никаким «нечто». Ведь нечто потому нечто, что ему предшествует то, что и сделало его этим «нечто». Невозможно, чтобы Всевышний был таким «нечто», и Он (поскольку Он — Он) не нуждается в ином, посредством чего становился бы Собой, а следовательно, и опирался бы на то иное: Он неизмеримо выше и славнее подобного. И, поскольку Он (Славен Он и Велик!), будучи Самим Собою, не нуждается в чем-либо ином, в связи с чем Он — это Он, то Он не может быть никаким «нечто» [Кирмани 1995, с. 52].

Отметим настойчивое повторение формулы «поскольку Он — это Он» (*фī-мā хува хува*): речь идет именно о чистом случае совпадения Бога с самим собой, о том, что мы выразили бы формулой «поскольку Он есть Он». Эта чистая тавтология, рассмотрение вещи только как таковой, как совпадающей только с самой собой и ни с чем другим, выражается у ал-Кирмāнī термином «оность» (*хувиййа*), который, как увидим ниже, совершенно *исключает* упоминание о существовании, а значит, и о «есть». Пожелав выстроить аналог «критике метафизики», которая в западной философии основывается на представлении о том, что

<sup>79</sup> Цитируя ал-Кирмāнī по этому изданию, я даю несколько измененную редакцию перевода. Уточнен ряд терминов (например, «утвержденность» вместо «упроченность»), кроме того, здесь я избавляюсь от произвольных вставок связки «быть», чем грешит опубликованный перевод. В свое оправдание могу лишь сказать, что, придерживаясь правила заключать в квадратные скобки все слова, добавляемые в текст перевода по сравнению с оригиналом, я (вслед за многими, если не всеми, переводчиками) считал, что это правило не распространяется на связку, поскольку тогда разделял столь распространенное мнение о том, что «естественно» восстановить связку там, где это требуется синтаксисом перевода, и что такое восстановление не нуждается в оправдании. Критика этого допущения распространяется и на мои собственные заблуждения.

метафизика, исследующая «бытие», гипостазирует связку «быть», мы должны будем в нашем случае критиковать «учение об утвержденности» (вместо «метафизики» или «онтологии»), которое вырастает из внимания к связке «он» и оперирует выражающим эту утвержденность абстрактным понятием «оно́сть». Отметим также тот факт, что, хотя текст ал-Кирмāнī (цитируемый здесь и ниже) пестрит упоминанием «существования», внимательное прочтение его без труда обнаружит, что все эти случаи касаются обсуждения «нечто» (*'aʿiṣ*) или «сущего» (*мавджуд*), но не божественной оно́сти, для характеристики которой исмаилитский философ последовательно применяет термин «утвержденность». «Утвержденность» оказывается синонимичной или по крайней мере совместимой с чистой оно́стью, тогда как «существование» несовместимо с рассмотрением *чистой* вещи как таковой.

Такую чистую оно́сть ал-Кирмāнī в первом параграфе второй главы своего «Успокоения разума» и противопоставляет «ничто́ности» (*лайсиййа*), говоря тем самым, что оно́сть не может отрицаться. Речь опять-таки не идет о «несуществовании» (*'адам*), как этот термин трактует уже упоминавшийся Муṣтафа́ Гāлиб, говоря, что *лайсиййа* — это *'адамиййа* («несуществовательность», «небытийность») [Кирмани 1983, с. 130]; *лайсиййа* у ал-Кирмāнī, как это следует и из приведенного выше анализа этого термина, и из контекстов его употребления у самого этого автора, не тождественна «несуществованию», но является чистым отрицанием.

Если чистой «оно́сти» противопоставляется, с одной стороны, чистое отрицание, то с другой — наполнение ее какими бы то ни было положительными характеристиками, которые, по мысли ал-Кирмāнī, устраняют перво-утвержденность этой чистой оно́сти точно так же, как ее устраняет и чистое отрицание. Таким образом, противопоставление *лайсиййа* и *'аиссиййа* у ал-Кирмāнī — это не противопоставление «существования» и «несуществования», а противопоставление чистого отрицания и наполнения положительными характеристиками.

Что «нечто» (*'aʿiṣ*) для ал-Кирмāнī — это не «чистое сущее», а сущее, имеющее некоторые *дополнительные* характеристики, свидетельствует его утверждение о том, что

«нечто» обязательно является либо субстанцией, либо акциденцией

и

не может быть не субстанцией и не акциденцией [Кирмани 1995, с. 53].

Если существование является чем-то дополнительным в отношении оно́сти<sup>80</sup>, то свойство быть «нечто» дополнительно уже в отношении са-

<sup>80</sup> Этот тезис, безусловно, «очень напоминает» известное положение средневековой западной философии о том, что для сотворенных вещей бытие есть нечто дополнительное к их сущности. Несмотря на внешнее сходство, речь идет

мого существования. И здесь мы встречаемся с рассуждением, которое явственно высвечивает императивность логики смысла в отношении содержания выстраиваемых учений. Речь идет о ходе мысли, который подсказан данной логикой смысла, применение которого возможно и необходимо именно в рамках данной логики смысла и теряет смысл за ее пределами. Мы увидим, далее, что этот ход мысли характерен для представителей средневековой арабской философии и проявляет себя в различных философских дисциплинах.

Этот прием завершает рассуждения ал-Кирмāнī о том, может ли Богу быть приписано свойство «нечто». На первый взгляд, само его применение излишне. Внимательно прочитав текст соответствующего параграфа, мы увидим, что доказательство невозможности приписать свойство «нечто» Богу является как будто совершенно исчерпывающим. Ал-Кирмāнī весьма последовательный и строго логичный мыслитель, и пунктуальное перечисление им всех возможностей говорить о «нечто» и отрицание их в отношении Бога совершенно исключает всякую вероятность приписать Богу свойство «нечто». «Нечто» бывает либо субстанцией, либо акциденцией, и не бывает ничем иным; между тем Бог, как обстоятельно доказывает ал-Кирмāнī, не может быть ни субстанцией, ни акциденцией. Казалось бы, добавить к этому нечего, а главное, нет нужды. И тем не менее ал-Кирмāнī считает необходимым сказать:

Кроме того, если Всевышний — «нечто», то либо сам Он дал это свойство Своей самости ('*аййаса зāта-ху*), либо нечто иное дало его ей. Сам Он не может придать Себе это свойство<sup>81</sup>, ибо это означало бы, что Он [до того] был

---

совершенно о другом. В западной философии этот тезис прямо связан с положением о том, что для Бога бытие не является чем-то сверх его сущности и чем-то иным для его сущности, но его сущность и есть его бытие; лишь Бог обладает бытием по истине, тогда как вещи — благодаря причастности этому бытию. (Поэтому же все вещи получают существование *прямо* от Бога, поскольку нуждаются именно в такой причастности.) В нашем случае речь идет именно о Боге, и это в отношении его оности отрицается связь с существованием, тогда как в отношении вещей мира она, напротив, допускается, так что перво-истинная оность относится к бытию прямо противоположным образом, нежели в учениях западных философов. Все дело в том, что в разбираемом случае «утвержденность» играет в мышлении ту же роль, что «бытие» в средневековых западных учениях, — но эта процедурная идентичность понятий не только не означает их содержательного совпадения, но, напротив, исключает последнее в силу различия логик смысла. Кроме того, положение о том, что «существование» — это нечто дополнительное в отношении вещи, было развито и в арабской философии, в частности, Иби Сīной, но у него речь шла не об «оности», а о «чтойности» (*мāхиййа*) или «истинности» (*хакййа*) вещи.

<sup>81</sup> В оригинале — *бāтил 'ан йакūн хува му'аййисан ли-зāти-хи*, конструкция, грамматически идентичная *'ақил ли-зāти-хи* «разумеющий свою самость» или *вāджиб ал-вуджуб ли-зāти-хи* «должное существовать благодаря своей самости». Здесь *му'аййис* вполне сохраняет свойства причастия, и прямой перевод

лишен его, а сие было бы чудом превращения и возникновения, как если бы Он не был, а затем стал: такое невозможно, ведь то, что не воплощено ни в одной из двух частей бытия<sup>82</sup>, не может затем обрести бытие; если же за Ним стоит нечто действующее, то с таковым действующим и связано Его бытие. Невозможно также, чтобы что-то иное придало Ему свойство быть «нечто», ибо тогда бы оно предшествовало Ему. А раз ни то, ни другое невозможно, то и чтойность ('*айсиййа*) Его невозможна, а оность Его следует полагать вне пределов всяких «нечто», бытие коих связано с тем, что Он создал их [Кирмани 1995, с. 54].

Обратим внимание на первую фразу этого доказательства, задающую общую логику рассуждения. В ней сказано, что обладать свойством «нечто» можно, только если что-то *придает* это свойство. Дальнейшее рассуждение опирается на эту начальную идею, которая как таковая никак не доказывается. Именно в этом своем аксиоматическом статусе она и представляет интерес. В самом деле, разве является безусловно очевидным положение о том, что только благодаря *приданию* некоторого качества это качество может быть приписано «самости» (*зйт*) вещи? Почему вещь не может *сама* «быть-“нечто”»? Почему совершенно очевидный ход, который был столь успешно использован в средневековой западной философии, не пригоден ал-Кирмāнй? Почему он не видит (очевидной, кажется?) возможности *отождествить* «нечто» и «самость», не говоря уже о том, чтобы отождествить «существование» Бога и его «самость»?

В самом деле, разбираемый добавочный прием доказательства того, что Бог не может быть «нечто», кажется, достигает как раз противоположного своей цели: он открывает для нас возможность приписать Богу свойство «нечто», сказав, что «нечто» и «Бог» едины. Но все дело в том, что эта возможность очевидна только там, где фразы типа «Бог есть» и «Бог есть собственное бытие» вырастают из самой логики полагания смысла, отраженной в языке благодаря связке «быть». Если для разбираемого нами мышления связкой служит не «быть», а «он», если вещь не «есть» она сама, но «утверждена» как она сама, то уж тем более и неким свойством она может обладать не в силу того, она «есть» это свойство, но благодаря тому, что это свойство «утверждено» в ней. Именно это положение и аксиоматично для ал-Кирмāнй, именно его он и высказывает.

Если это так, то ал-Кирмāнй, собственно, просто *не может* использовать такую возможность отождествить Бога и «нечто» благодаря «быть», сказав, что «Бог есть “нечто”». Что такое приписывание «нечто» Богу создаст проблему, поскольку «нечто» обязательно бывает субстанцией либо акциденцией, а Бог не может быть ни тем ни другим,

---

этого выражения звучал бы так: «Он — дающий свойство-“нечто” своей самости».

<sup>82</sup> Ни в одной из двух частей бытия... — то есть ни в потенции, ни в акте.

как то доказывает ал-Кирмāнī выше, нас тут не интересует, поскольку это уже следующий за данным шаг, а речь идет о том, возможен ли этот шаг как таковой. Дело, таким образом, не в том, какое качество мы приписываем вещи, говоря, что «вещь есть *X*», а в том, что сама процедура такого приписывания предполагает ответ на вопрос: «Благодаря чему “вещь — это *X*”», то есть — что утвердило *X* за этой вещью. Именно к такому «утверждающему» и возводит ал-Кирмāнī гипотетическое свойство Бога «являться нечто», исследуя его допустимость, и говорит, что «дающим» это свойство может быть либо сам Бог, либо нечто иное. В первом случае ал-Кирмāнī никак не может отождествить Бога как «дающего» самому себе это свойство с самим свойством — потому, что такое отождествление предполагало бы, что «Бог есть “нечто”», а это высказывание возможно только при принятии связки «быть».

Здесь ал-Кирмāнī говорит о «нечто». Но, как станет ясно чуть ниже, точно так же строится и его рассуждение о приписывании чему-то «существования». Более того, можно выдвинуть гипотезу о том, что именно так устроена в арабской мысли предикация вообще — как исследование «утвержденности», а не «бытия».

Я рассматривал вслед за ал-Кирмāнī пример, в котором утвержденность свойства отрицается. Предположим, что рассуждение привело бы к противоположным выводам и такая утвержденность подтвердилась бы. Можно ли было бы в таком случае сказать «Бог есть “нечто”» так же, как о том было бы сказано в традиции западного мышления? Иначе говоря, употреблялась ли бы связка «быть», приписывающая вещи некое свойство, после того, как была установлена «утвержденность» такого свойства в вещи?

#### 1.4.3.2. «Оность» в отношении к *kāna* «быть-возникать» и характер последнего

Такой вопрос может показаться излишним, поскольку выше мы говорили именно о том, что связка и в языке и в логике мыслится как «он» (как утвержденность), а не как «быть». Но вместе с тем остался незатронутым вопрос о том, как же расценивать глагол *kāna* «быть». Мы видели, что он не используется в арабской мысли там, где речь идет о восстановлении связки. Если фразы, построенные с его помощью, не расцениваются как устанавливающие отношение между субъектом и предикатом с помощью связки «быть», то что они, собственно, означают? Вернемся к разобранным нами цитате. Ал-Кирмāнī говорит:

باطل ان يكون هو مؤسسا لذاته اذ يقتضى ذلك انه لم يكن أيضا وذلك آية الاستحالة والحادث  
بانه لم يكن فكان

*bāṭil 'an yaḳūn huwa mu'ayyisan li-zāti-hi iz yaḳtaḍī zālika 'anna-hu lam yaḳun 'aysan wa zālika 'āyat al-istiḥāla wa al-ḥadaṣ bi-'anna-hu lam yaḳun fa-kāna*

Сам Он не может придать Себе это свойство, ибо это означало бы, что Он [до того] был лишен его, а сие было бы чудом превращения и возникновение, как если бы Он не был, а затем стал...

Здесь глагол *kāna* употреблен ал-Кирмāнī именно так, как то предполагается его пониманием в традиции средневековой арабской мысли. Словарь Ибн Манзūра [Ибн Манзур] объясняет соответствующее отглагольное существительное *kavn* через *ḥadaṣ* «случай, новшество, возникновение». Именно в такой связи и употреблен здесь глагол *kāna*: он указывает на то, что нечто *получило* какое-то свойство, иначе говоря, претерпело какое-то изменение; не случайно в арабском перипатетизме *kavn* обозначает «возникновение» и применяется в качестве альтернативы термина *ḥudūṣ* «возникновение», характерного для мутакаллимов, а известное словосочетание *'ālam al-kavn wa al-faṣād* означает «мир возникновения и порчи». Качеством, которое меняет данное нечто и благодаря приобретению которого оно «возникает», может быть само существование. Известное кораническое «*'inna mā qawlu-nā li-shay'in 'izā aradnā-hu 'an naqūla la-hu kun fa-ḥakūn*» (Коран, 16:40) с этой точки зрения следует переводить: «Когда велим Мы быть чему-либо, остается Нам только сказать: “Будь!” — и то *возникает*»<sup>83</sup>; возможно, осмысление глагола *kāna* в средневековой арабской традиции коррелирует с его употреблением в этом аяте, фиксирующем возникновение вещи как обретение ею именно свойства *kavn* «возникновение». Если это так и если для глагола *kāna* характерно именно такое значение, то понятно, что он не может служить выражением связки «быть» в том ее понимании, которое в западной традиции в конечном счете обрело отточенную форму «S есть P», поскольку не фиксирует неизменную тождественность двух вещей.

Таким образом, можно указать на дополнительный аспект занимающего нас вопроса о связке. Дело не обстоит таким образом, что связка *huwa* «он», выражающая утвержденность, используется в арабском языке потому, что она *вытеснила* или заместила собой связку «быть», которая как таковая имела и могла бы функционировать в таком качестве. Глагол, который, кажется, наиболее подходит для того, чтобы играть роль подобной связки, глагол *kāna*, имеет значение не «быть» в смысле неизменной тождественности, но «возникать» в смысле изменяться, приобретать новое качество. Таким образом, дело не в том, что в результате конкуренции двух альтернативных связок преобладание получила

<sup>83</sup> Наиболее близким к такому прочтению оказывается перевод Г. С. Саблукова: «Когда Мы захотим быть чему-либо, тогда наше слово только в том, чтобы нам сказать: “Будь!” и то получает бытие». Несколько неопределенно звучит перевод И. Ю. Крачковского: «Наше слово для чего-нибудь, когда Мы его пожелаем. — что Мы скажем ему: “Будь!” — и оно бывает», поскольку неясно, что, собственно, передает слово «бывает» в этом переводе — то ли именно возникновение, то ли непостоянство «бывания».

связка *хува* «он», но в том, что связки «быть» в том ее качестве, в каком она функционировала и функционирует в традиции западной мысли, арабская мысль просто не имеет.

Поскольку речь идет о моменте, весьма значимом для общего хода рассуждений, отметим также следующее. Ат-Тахāнавī в своем «Тезаурусе технических терминов» (*Кашишāф иштилāхāt ал-фунун*) утверждает, что в каламе глагол *кāна* не употреблялся в значении «возникновение», а производный от него термин *кавн* служил синонимом *вуджуд* «существование» [Таханави]. Это может показаться оправданным, поскольку мутакаллимы пользовались специальным *хадаца* «возникать» и соответствующим *худоу* «возникновение», так что могли бы не испытывать нужды в синонимичном *кāна*. В самом деле, для выражения идеи возникновения в каламе последовательно употребляется именно семья терминов, имеющих корень *х-д-д*. Но вместе с тем мнение ат-Тахāнавī вряд ли можно признать правильным, поскольку для мутакаллимов весьма характерны высказывания типа такого:

Он ('Аббад Ибн Сулайман. — А. С.) говорил, что познаваемое — познаваемое Богом до своего возникновения (*кавн*), подвластное — подвластное Богу до своего возникновения (*кавн*), что вещи — вещи до своего возникновения (*кавн*), что действия — действия до своего возникновения (*кавн*), но считал невозможным, чтобы тела были телами до своего возникновения (*кавн*), сотворенное — сотворенным до своего возникновения (*кавн*), а претерпевающее — претерпевающим до своего возникновения (*кавн*) [Ашари, с. 159]<sup>84</sup>.

Поскольку случаи подобного употребления глагола *кāна* и однокоренных с ним слов достаточно устойчивы, можно считать неслучайным его значение «возникать».

### 1.4.3.3. «Оность» в соотношении с «существованием»

Вернемся к рассуждениям ал-Кирмāнī о соотношении между понятиями «утвержденность», «оность» и «существование». Решающим для его определения оказывается § 7 гл. II «Успокоения разума». Я привожу пространную выдержку из этого текста, демонстрирующую логику определения интересующего нас соотношения.

Прежде всего ал-Кирмāнī, следуя аристотелевской мысли, устанавливает, в чем состоит подлинность или неподлинность познания:

<sup>84</sup> С другой стороны, *кавн* и *худоу* не могут и вполне отождествляться. Они разводятся, например, в таком рассуждении:

Ал-Джубба'й не утверждал, что человек по истине пребывающ, поскольку пребывающее — это существующее не благодаря возникновению (*ал-бāқи хува ал-кā'ин лā би-худоу*), тогда как человек существует благодаря возникновению [Ашари, с. 531].

Поскольку правдивость заключается в том, чтобы утверждать в вещи что-либо действительно в ней сущее и отрицать за ней то, чего в ней нет, то мы считаем, что если мы припишем Всевышнему какой-либо атрибут, а тот атрибут — не Его, а иного (ибо он относится к сущему от Него, кое отлично от Всевышнего), то тем самым солжем — ведь ложь и состоит в том, чтобы приписывать вещи то, чего у нее нет, или отрицать за ней то, что у нее есть. А если мы будем отрицать за Ним какой-нибудь атрибут и тот атрибут будет не Его, а кого-либо иного, то мы в том будем держаться правды [Кирмани 1995, с. 63].

Следуя намеченному пути, ал-Кирмāнī оговаривает следующее. Необходимо различать отрицание атрибутов Бога и отрицание Бога; первое составляет условие формирования правильного представления о Боге, а второе — прямую его противоположность. Но что значит «отрицать Бога», и как этого избежать? Отрицание Бога — это отрицание его «оности», говорит ал-Кирмāнī:

Если, утверждая через отрицание, мы говорим: Он — ни это, ни то и ни другое, — и все, что мы отрицали, является сущим в сотворенной Природе, то тем самым оказалось утвержденным то, к чему не приводил никакой атрибут. Так Он оказывается отличен от всего сущего, поскольку мы отрицаем, что оно — Он, Всевышний. Это вовсе не означает устранения [Бога] (*ta'ṭīl*), как то представляется некоторым умникам, что мнят себя в здравом уме, а на самом деле враги себе. Всепожирающий огонь устранения [Бога] возгорается маяком безбожия только тогда, когда действие частицы «не» (а оно — отрицание) специально направляется на Всевышнюю оность, дабы подвергнуть ее отрицанию, например, если говорят «не-Он» (*lā-huwa*) или «не-Бог». Именно это означает открытое устранение [Бога], именно оно ввергает душу в пучину гибели, в геенну огненную. Здесь же действие частицы «не» направлено на отрицание атрибутов, а не Всеславной оности, так что отрицаются именно атрибуты, но никак не Всеславная оность [Кирмани 1995, с. 64].

Итак, отрицать в принципе можно любой атрибут, если только такое отрицание не уничтожает «оность» Бога. Именно благодаря «оности» Бог оказывается представленным в нашей речи и нашей мысли. Теперь перед нами стоят два вопроса. Какие именно атрибуты Бога могут и должны отрицаться? И как следует истолковать понятие «оность»; может ли оно быть соотнесено с фундаментальными понятиями «существование» и «утвержденность», и если да, то как именно?

Ответ на первый вопрос звучит так: отрицаться должны *любые* атрибуты Бога. Ал-Кирмāнī выдвигает этот тезис, критикуя прочие направления и школы средневековой арабской философии за неполное проведение этого принципа:

Поразмыслив над сим непредвзято, всякий поймет, что все погрешившие против истины украшали учения свои, стремясь в утверждении единобожия к тому же, к чему стремимся и мы, когда используем частицу «не» для отрицания за Всевышним того, что принадлежит иному. ...

Несостоятельность утверждения единобожия посредством утверждения (*uṣbāt wa iḍjāb*) за Всевышним атрибутов (а Он превыше их) как истинных

(а не метафорично или как-либо еще в этом роде, к чему бывают принуждены люди ради красноречивости) становится ясной при исследовании сего вопроса. А именно, когда приписывают Ему атрибуты, то либо приходят к невозможному, чего нельзя сказать о Всевышнем, либо уходят в бесконечность, что означает небытийность (*лā-вуджудиййа*) сущего; и то и другое уничтожает единобожие. А именно, если то, на что сущее опирается в своем существовании, не является *утвержденным* (когда оно было бы *утверждено само по себе* и не нуждалось ни в чем ином), но для *утверждения своей оности* нуждается в ином, причем оность сего иного такова же, как и его, так что это иное будет нуждаться в другом ином, и так до бесконечности, то от него самого не проистечет акт (ибо утвержденность его самости обеспечивается иным, и этим он отвлекается от акта), а значит, не от него самого будет существовать сущее, но всегда от иного. Так же и числа, существование коих связано с единицей: если не утверждена она, то и прочие числа не будут незыблемы (*лā йастақирр*)<sup>85</sup> в существовании. Однако само сущее, существуя, существованием своим глаголет о ложности того, что уводит в бесконечность; а ложность того, что уводит в бесконечность, влечет и ложность высказываний, приписывающих Ему атрибуты (Он выше и славнее атрибутов!) [Кирмани 1995, с. 65—67 (курсив мой. — А. С.)].

Исследование вопроса о возможности приписать Богу какие-либо атрибуты дает ответ и на второй вопрос. Именно благодаря отрицанию любых атрибутов достигается искомое «утверждение оности» Бога. Ал-Кирмāнī говорит, что «оность» характеризуется «утвержденностью», причем в отношении Бога такая утвержденность должна быть «утвержденностью самой по себе»; иначе говоря, такой, которая не привнесена извне благодаря чему-то иному, но такова изначально.

Поскольку речь идет об отрицании *всяких* атрибутов, ясно, что утвержденность, мыслимая ал-Кирмāнī как неперемное условие божественной оности, не является чем-то отличным от нее. Утвержденность — лишь иная формулировка оности, так что, говоря «оность», мы, собственно, лишь указываем на утвержденность того, о чьей оности идет речь. Если для Фомы Аквинского Бог есть собственная сущность и собственное бытие, так что эти три понятия не прибавляют ничего друг к другу, то в нашем случае Бог — это собственная оность, не что иное, как собственная утвержденность, и эти три понятия не превышают одно другое. Вопрос в том, как в нашем случае соотносятся понятия «утвержденность» и «существование» и, следовательно, составляет ли ряд «Бог—оность—утвержденность», выстраиваемый ал-Кирмāнī, какой-

<sup>85</sup> Это рассуждение вновь демонстрирует связь понятий *истикрāр* «незыблемость» и *субūt* «утвержденность», о которой я имел случай говорить выше (см. с. 216 и далее). Устойчивость этой связи в разных областях культуры (филология и философия) и у разных авторов (Ибн Хишām и ал-Кирмāнī) свидетельствует о ее более глубоких основаниях, нежели обычные варианты заимствований и влияний.

либо контраст ряду «Бог—сущность—существование», выстраиваемому Аквинатом, и если да, то в чем этот контраст состоит.

Что «утвержденность» связана с «существованием», сомнения не вызывает, ведь ал-Кирмāнī, проводя аналогию с единицей и числовым рядом, говорит, что «если не *утверждена* она, то и прочие числа не будут *незыблемы в существовании*». Это дает нам возможность зафиксировать отношение *условия* между утвержденностью и существованием: без утвержденности первоначала невозможно существование следствий. Именно на эту утвержденность начала и «опирается в своем существовании» сущее, как говорит ал-Кирмāнī<sup>86</sup>, так что существование сущего является следствием утвержденности начала. Таким образом, на основании вышеприведенной цитаты можно предположить: утвержденность — это то, что предшествует существованию и составляет его условие. Что такое предположение правильно, подтверждается следующим рассуждением ал-Кирмāнī (оно непосредственно продолжает последнюю цитату):

Мы покажем на примере одного атрибута, как это приводит к невозможному, из чего будет следовать тот же вывод для всех остальных атрибутов. Итак, мы скажем: существование — один из атрибутов; утверждение, что оно должно быть приписано Всевышнему как истинный атрибут, приводит с необходимостью к выводу о том, что у Него, во-первых, имеется Всевышняя самость (да славится Всевышний Бог!), которая имеет существование как атрибут, а во-вторых, сам сей атрибут, существование, ибо Всевышний — не этот атрибут, а этот атрибут — не Всевышний. Тогда этот атрибут, приписанный Всевышнему, неизбежно должен быть обусловлен либо Его самостью (а она превыше того!), либо чем-то иным [Кирмани 1995, с. 67].

Прервем на этом месте рассуждение ал-Кирмāнī, чтобы присмотреться к заявленным положениям, составляющим исходную основу для довольно пространного доказательства, которое разворачивается дальше и к которому мы непременно вернемся. Собственно, таких исходных положений два. Они заявлены во второй и третьей фразах отрывка и заключаются в следующем:

- 1) если «существование» — истинный атрибут, то «Бог» непременно отличен от «существования»;

<sup>86</sup> Фраза звучит так:

Если то, на что сущее опирается в своем существовании, не является утвержденным (когда оно было бы утверждено само по себе и не нуждалось ни в чем ином), но для утверждения своей оности нуждается в ином... [Кирмани 1995, с. 66].

Отсюда понятно, что «оность», то есть «утвержденность», может быть как изначальной, так и обретаемой. То, что обладает существованием, должно обладать и утвержденностью, говорит ал-Кирмāнī: само существование сущего должно «утверждаться» чем-то, что благодаря своей изначальной утвержденности не нуждается ни в каком утверждающем начале.

- 2) такой атрибут должен быть чем-то обусловлен как необходимым, причем это обусловливание понимается именно как «утверждение»<sup>87</sup>.

Немного выше ал-Кирмāнī поясняет, что противоположностью «истинности» (*ḥaḳīqā*) приписывания атрибута является иносказательность (*маджāз*). Речь идет о традиционно принятой и в классическом арабском языкознании, и в логических сочинениях средневековых арабских авторов теории «указания на смысл» (*далāла 'alā ал-ма'нā*), согласно которой «слово» (*калма*) состоит из «выговоренности» (*лафз*) и «смысла» (*ма'нан*), связанных отношением «указание» (*далāла*)<sup>88</sup>. Существенный элемент этой теории представлен положением о том, что такое указание строится не как случайное, так что выговоренность указывает на «свой» смысл «по истине» (*ḥaḳīqатан*). Для общего хода наших рассуждений небезынтересно, что арабская филология очень ясно разводит «знак» и «выговоренность» именно по признаку произвольности-непроизвольности их связи со своим смыслом. Закономерностью соответствия своему смыслу выговоренность отличается от знака (*'алам*), который указывает на свое означаемое произвольно, так что такое указание не может быть названо истинным<sup>89</sup>. Если выговоренность данного слова

<sup>87</sup> Ниже ал-Кирмāнī говорит:

Существование сущего нуждается в утверждении со стороны Всевышнего, на коего и опирается сущее в своем бытии [Кирмани 1995, с. 69],

так что «утверждение» и оказывается «обеспечением необходимости». А одна из приводившихся выше цитат начинается словами:

Несостоятельность утверждения единобожия посредством утверждения (*исбāt ва йджāб*) за Всевышним атрибутов... [Кирмани 1995, с. 66],

где «утверждение» (*исбāt*) и «делание необходимым» (*йджāб*) употреблены как синонимы.

<sup>88</sup> См. также Глава II, примеч. 29, 34.

<sup>89</sup> Насколько мне известно, этот момент не отмечен в работах ученых, пишущих о терминах *лафз* «выговоренность», *ма'нан* «смысл», *'алам* «знак» в классических арабских науках. Как правило, ускользает от внимания тот факт, что связь между выговоренностью и смыслом является истинной (*ḥaḳīqā*) в отличие от не-истинной связи между знаком и означаемым. В качестве примера последней арабские грамматиканы приводят имена собственные (*'исм*, *'исм 'алам*). Эту связь мы не можем квалифицировать как «произвольную», поскольку произвольным во вполне определенном смысле является *маджāз* «киносказание», в котором истинное отношение указания выговоренности на смысл сдвигается именно согласно намерению (*ниййā*), то есть воле, говорящего. Характерный признак обсуждаемой связи состоит не в произвольности, а в отсутствии тех смыслов, на которые указывает знак — при безусловном наличии означаемого. Ясное представление о таком понимании этой терминологии дает следующее рассуждение Ибн Йа'йша, комментирующего определение, которое аз-Замахшарī дает термину *'алам*:

начинает указывать на какой-то другой смысл (для чего в речи должны быть найдены достаточные основания, свидетельствующие о намерении говорящего изменить истинное указание), такое указание становится «иносказательным» (*маджаз*).

Автор книги говорит: Это то, что связывается (*та 'лиқ*) с вещью как таковой (*би- 'айни-хи*), не затрагивая ничего, что с ней схоже. Таковое — либо имя, как *Зайд* или *Джа 'фар*, либо *кунья*, как *Абу 'Умар* или *'Умм Кулсум*, либо *лакаб*, как *Баттат Ваффа*.

Комментатор говорит: Знай, что знак (*'алам*) — это имя частное (*'исм хāсс*), такое, что более частного не бывает. Оно придается именуемому для того, чтобы очистить его от [признаков] рода по имени (*джинс би ал- 'исмийа*) и тем отделить от многочисленных именуемых тем же именем. Оно не охватывает подобных ему (именуемому. — *А. С.*) по истинности (*хақиқа*) и форме (*сūra*), ибо сие — именование вещи именем, которым она в основе (*фй ал- 'асл*) именоваться не должна. Дело в том, что оно (такое имя. — *А. С.*) не установлено против общей истинности (*хақиқа шāмила*), а также и не [установлено] благодаря какому-то смыслу в имени (*ва лā ли- ма 'нан фй ал- 'исм*). Поэтому наши коллеги и говорили, что [имена-]знаки не передают смысла. Разве не видишь ты, что они одинаково накладываются и на некую вещь, и на отличное от нее? *Зайд*, например, на черного накладывается так же, как на белого, и на коротышку так же, как на долговязого [Ибн Йа'иш, т. 1, с. 27].

Связь между выговоренностью и смыслом, являясь истинной, вместе с тем в языке не бывает «естественной» (*таби'ий*). Примером естественного указания на смысл служит звук глубокого дыхания, указывающий на сон, или звук кашля, указывающий на боль в груди [Ибн Йа'иш, т. 1, с. 19]. Единственным признаком «истинности», таким образом, остается наличие в том, на что указывает выговоренность, смысла, соответствующего ей. При этом довольно устойчивым оказывается представление о том, что такой смысл номинально отличен от выговоренности: даже когда речь идет о естественном указании, звуки дыхания указывают не на «дыхание», а на «сон», а звуки кашля — не на «кашель», а на «боль в груди»; в том, как описывается соотношение между выговоренностью и смыслом в языке, это проявляется с тем же постоянством. Отличие языкового указания от естественного выражается наличием «установления» (*вад'*), которые арабские грамматики отождествляют с «искусством» (*синā'a*), или «техникой» в античном смысле этого слова, однако при этом установление не является произвольным.

Этот комплекс идей представляет интерес в аспекте вопроса, обсуждаемого в этой главе: как в арабской культуре мыслится совпадение — ведь выговоренность именно «совпадает» (*мутāбақа*) со своим смыслом в случае истинного указания на него. Насколько описанные представления в части своего содержания обусловлены процедурой смыслополагания? Насколько это содержание может быть адекватно понято инокультурным исследователем без учета логико-смысловых факторов его формирования? Насколько, наконец, процедурные, то есть логико-смысловые, факторы предопределяют содержательность выстраиваемых в данной культуре теорий, в том числе и философских?

Таким образом, ал-Кирмāнī говорит, что, если атрибут действительно обладает «своим» смыслом, он не может быть отождествлен со смыслом «Бог». Отметим аксиоматичность этого тезиса для ал-Кирмāнī: он не только не обосновывает его, но и не говорит ничего, что предполагало бы возможность подобного обоснования.

#### 1.4.3.4. Импликации для понимания предикации

Я так подробно останавливаюсь на этом тезисе в силу его значения для понимания процедуры предикации. Ал-Кирмāнī фактически говорит, что нельзя предиктировать «существование» «Богу» таким образом, чтобы субъект и предикат, «Бог» и «существование», оказались тождественными и в этой тождественности неразличимыми. Поскольку *такое* отождествление невозможно, предикат должен быть «утвержден» за субъектом.

Дополним эти рассуждения достигнутым представлением о связке. Утверждение предиката за субъектом — это употребление «утверждающей» связки *хува* «он». Невозможность отождествления субъекта и предиката, когда бы они сливались в нечто неразличимое, — лишь иная формулировка тезиса о том, что разбираемое нами мышление не использует связку «быть», выражающую такую тождественность предиката субъекту. Таким образом, в двух выделенных исходных тезисах рассуждения ал-Кирмāнī просто сказано, что предикация устроена с помощью связки *хува* «он», которая предполагает утверждение предиката за субъектом при их внеположности друг другу.

Если это так, то понятно, почему эти положения носят для ал-Кирмāнī парадигмальный характер. Если они не более чем описывают способ устройства предикации, они и не могут быть иными. Устройство предикации — фундаментальная и несводимая основа нашего мышления, поскольку мы вряд ли можем избежать использования этой формы в каком бы то ни было высказывании. То, с чем мы встретились здесь, помогает понять один из основных тезисов этой работы: предикация имеет процедурные основания, и использование связки *хува* «он» выстраивает отношения между субъектом и предикатом иначе, нежели использование связки «быть». Поскольку процедурой определяется и содержание, в классической арабской мысли не могут быть построены теории, прямо зависящие от того типа отождествления, который достигим только с помощью связки «быть». С одним из примеров такой зависимости мы встречаемся в данном случае.

Разобранные два тезиса ал-Кирмāнī высказаны относительно предиктирования существования Богу, или ононости. Остается вопросом, распространяется ли это положение и на другие случаи предикации; является ли оно общим или ограничено только данным частным случаем. Не будем предрешать ответ на этот вопрос; отметим лишь, что высказано это положение так, как если бы оно было безусловно общим.

Отметим далее, что проблема приписывания Богу существования как нетождественного ему атрибута возникает именно для существования, но не для оности. Текст ал-Кирмāнī построен таким образом, как если бы оность, собственно, и не приписывалась Богу. «Бог» и «оность» употребляются в тексте ал-Кирмāнī одно вместо другого. Но это вместе с тем и неудивительно, если принять во внимание, что и «Бог», и «оность» выражают не что иное, как «утвержденность». Возвращаясь к вопросу относительно ряда «Бог—оность—утвержденность», выстраиваемого ал-Кирмāнī, и возможности его соотнесения с рядом «Бог—сущность—существование» у Фомы Аквинского, мы можем сказать, что сходство здесь не более чем внешнее. Если Бог отождествляется у Аквината с собственными сущностью и существованием именно благодаря использованию механизма предикации («Бог *есть* своя сущность и *есть* свое существование»), то ничего аналогичного в случае ряда «Бог—оность—утвержденность» у ал-Кирмāнī мы не наблюдаем: эти три понятия не отождествляются за счет предикации с помощью связки «быть» (поскольку эта связка не используется в разбираемой логике смысла) и не «утверждаются» одно другим благодаря связке *хува* «он», поскольку в таком случае они просто не были бы неразличимым «одним и тем же». «Бог», «оность» и «утвержденность» употребляются у ал-Кирмāнī как синонимы, но эта синонимичность не является следствием их предикационного отождествления.

Если это так, то почему «существование» не может попасть в число взаимозаменяемых терминов, став еще одним членом цепочки «Бог—оность—утвержденность»? Это объясняется самим строением логико-смысловой конфигурации в классической арабской мысли. «Существование» занимает в ней место смысла второго уровня, тогда как «утвержденность» — место смысла первого уровня. Употребляя «Бог» и «оность» как синонимы «утвержденности», ал-Кирмāнī просто ставит эти понятия на место смысла первого уровня; но эта операция оказывается невозможной относительно «существования», поскольку его место в логико-смысловой конфигурации — иное.

Отметим также следующее. Устройство предикации, в которой используется утверждающая связка *хува* «он», отражает устройство логико-смысловой конфигурации, в которой смысл первого уровня утверждает взаимное сочетание, взаимную соотнесенность смыслов второго уровня. Продолжая эту мысль, найдем, что «оность» Бога, или его чистая «утвержденность», как раз и является в отношении связки *хува* «он» тем, чем понятие «чистое бытие» выступает в отношении связки «быть». Если логико-смысловая конфигурация, выражающая процедуру смыслополагания в традиции арабской мысли, отлична от логико-смысловой конфигурации, выражающей процедуру смыслополагания в традиции западной мысли, — чему вполне соответствует и различие в устройстве предикации, — то понятие «утвержденность» играет в процеду-

ре смыслополагания в первом случае ту же роль, какую во втором играет понятие «бытие».

Зафиксировав это, нетрудно будет увидеть, почему любое предикцирование добавляет нечто к ононости Бога, как говорит ал-Кирмāнī. Высказывание, в котором Богу приписывалось бы существование, могло звучать (в своей полной форме, с восстановленной связкой) *'allāḫ huwa mawdǧūd* «Бог он существующий». Понятно, что в сравнении с чистым «он», то есть с чистой оностью, «существующий» является добавкой, которая обусловлена этим чистым «он», этой оностью, внеположна ей и отлична от нее.

Теперь можно привести окончание доказательства ал-Кирмāнī:

Если сама Его самость вызывает и обуславливает этот атрибут («существование». — А. С.), то необходимость его будет связана с утвержденностью этой самости самой по себе, прежде сего атрибута и без него, дабы она могла тогда произвести это действие — вызвать необходимость [атрибута]; а изначальная утвержденность самости означает, что нет ничего ей в том препятствующего и что она не нуждается ни в чем, что как-либо уводило бы ее в сторону от этой утвержденности<sup>90</sup>. Если же самость утверждена без этого атрибута и не нуждается ни в чем, что уводило бы ее в сторону от утвержденности, а существование — атрибут, с которым утвержденность никак не связана, то совершенно ясно, что для самости в этом атрибуте нет нужды (ибо сама она утверждена), а значит, нет и необходимой потребности (когда бы, обуславливая его, она приобретала то, чего у нее не было). А коль скоро она в нем не нуждается и не испытывает в нем необходимости (когда бы, обуславливая его, она приобретала то, чего у нее не было), то и приписывать его Ему как обязательный явно невозможно и не соответствует Его достославности, невозможное же нельзя приписывать Всевышнему.

Это в том случае, если обязательность сего атрибута соотносится с Его самостью, которая утверждена прежде этого атрибута. Если же приписать этот атрибут Всевышнему таким образом, что самость не будет предшествовать ему по утвержденности, но они будут в том равны<sup>91</sup>, то это вызовет потреб-

<sup>90</sup> Нет ничего более ясного в плане разведения понятий «утвержденность» и «существование», чем этот отрывок. Я считаю нелишним еще раз обратить внимание читателя на это разведение.

<sup>91</sup> Этот поворот мысли ал-Кирмāнī как нельзя более ясно свидетельствует, что «утвержденность» никак не может быть понята по аналогии с тем способом, каким неоплатоническая традиция пыталась осмыслить наличие Единого и его отличие от бытийствующего сущего, отрицая возможность приписывать Единому бытие. Такие ассоциации не могли не возникнуть у читателя, а потому, безусловно, необходимо обсудить их обоснованность. Объективно или субъективно (что в данном случае не важно) они связаны с желанием свести анализ категории «утвержденность» к традиционной историко-философской схеме заимствования, желанием, вытекающим из стремления упростить объяснение и избежать введения понятий, не имеющих аналога в знакомой категориальной системе. Такое сведение, однако, в данном случае невозможно. В неоплатонизме способ наличия Единого, безусловно, принципиально отличен от способа наличия всего сущего, тогда как «утвержденностью» равно описывается и Первоначало,

ность в чем-то ином, что сделало самость особой (так что она — не сей атрибут) и атрибут особым (так что он — не сия самость) — ведь самость не свободна от этого атрибута, как было бы, если бы она его делала необходимым, но этот равный с самостью атрибут не вызван ею и не ею сделан необходимым. Тогда получается, что утвержденность самости связана с необходимостью иного; если же необходимо иное, то и о нем придется говорить подобным образом, и так до бесконечности, что явно невозможно.

Итак, если иное, а не Он, вызывает необходимость этого атрибута, то речь пойдет, как мы сказали, до бесконечности, против чего свидетельствует разум, ибо сущее утверждено. И коль скоро необходимость этого атрибута приводит к тому, что мы показали, а сие ложно, и все атрибуты подобным же образом влекут невозможное, то Всевышний, следовательно, свободен от атрибутов (которые под дланью Его творения) и вознесен над ними, Он — действительный их и всех вещей.

...И пусть упрямец не утверждает обратное, уподобляя необходимую утвержденность самости [Бога] атрибутам (о коих мы говорили), приходя в том к замешательству и вступая на бесовский путь, затемняя дело и вводя в заблуждение, выстраивая невозможное. Здесь следует говорить только необходимое, что утвержденная самость [Бога] превышает атрибутов (всеславен Бог и велик!), а существование сущего нуждается в утверждении со стороны Всевышнего, на коего и опирается сущее в своем существовании (как мы то показали ранее) [Кирмани 1995, с. 67—69].

#### 1.4.4. Ибн 'Арабӣ

Обратимся к текстам Ибн 'Арабӣ. Интересующие нас понятия употребляются в них в различных контекстах. Я приведу несколько выдержек из «Гемм мудрости» (*Фусӯс ал-хикам*) и прокомментирую их. Этим, естественно, не будет дано исчерпывающее представление об употреблении этих понятий в суфийской философии, хотя такое изложение послужит достаточной для наших целей иллюстрацией.

Я выбрал для этого два отрывка. Оба они, рассматривая человека, трактуют вопрос о единстве Бога и Творения. В первом речь идет о человеке как «преемнике» Бога, во втором — как о «действителе» и «рабе» Бога.

---

и любое сущее. Мы видели выше (см. с. 273), что ал-Кирмāнӣ говорит об «утвержденности существования» любого сущего. Здесь одинаковость утвержденности и Бога, и любого сущего подчеркивается употреблением соответствующих терминов, производных от корня *с-в-й* и выражающих идею равенства. Одного этого достаточно для доказательства невозможности говорить о влиянии неоплатонического разведения Единого и сущего на понятие «утвержденность» у ал-Кирмāнӣ, во всяком случае, влиянии сколько-нибудь существенном для объяснения содержания категории «утвержденность». Но можно и добавить, что единство для ал-Кирмāнӣ — такой же атрибут, как существование, и Единым для него является Первый Разум, то есть нечто второе после Бога, но не сам Бог; единство, таким образом, разведено у него с утвержденностью.

Создав Адама обеими руками, Бог возвеличил и прославил его. Потому и сказал Он Сатане: «Что удержало тебя от поклонения тому, кого сотворил Я Своими руками?»<sup>92</sup>. Он (человек. — А. С.) — не что иное, как воплощенность, в которой Он объединил две формы: форму мира и форму Бога (они — две руки Бога), Сатана же — одна из частей мира, которой не дана эта совокупность. Поэтому и стал Адам преемником: не будь он в явном по форме Того, Кто сделал его преемником в том, в чем Он сделал его преемником, то он не был бы преемником; а не будь в нем всего, чего требуют подданные, над которыми он был оставлен преемником (ибо опираются они на него, а потому он должен дать все, что им необходимо), не был бы он преемником над ними. И преемничество не пристало никому, кроме Совершенного Человека, ведь его явную форму Он устроил из истинностей мира и его форм, а его скрытую форму — по Своей форме. Потому и сказал Он о нем: «Я его слух и зрение»<sup>93</sup>, а не «Я его глаза и уши»; различай же сии две формы. Так же точно Он — в каждом сущем в мире настолько, насколько того требует его истинность, однако ни у кого нет той совокупности, что у преемника, и взял он верх над всеми именно благодаря сей совокупности [Ибн Араби 1993, с. 153]<sup>94</sup>.

Начнем комментировать этот отрывок с конца. Что Бог «в каждом сущем в мире настолько, насколько того требует его истинность», должно означать не что иное, как тот факт, что, как говорит чуть выше сам Ибн 'Араби, сущие вещи «опираются на него, а потому он должен дать все, что им необходимо»; хотя последнее сказано им относительно человека, тем не менее сказано как о «преемнике», замещающем Бога, а значит, тем более относится и к самому Богу. Тезис о необходимости «опоры», который выдвигает Ибн 'Араби, как таковой не отличается от аналогичного тезиса, с которым мы имели дело, разбирая построения ал-Кирмāни<sup>95</sup>. Понятие «истинность» (*хақиқа*; я имею в виду слова «на-

<sup>92</sup> Коран, 38:75 (пер. Г. С. Саблукова).

<sup>93</sup> Ибн 'Араби цитирует «священный хадис» (*хадис қудсий*, то есть хадис, в котором приводятся слова Бога, внушенные Мухаммеду, но, в отличие от коранического текста, переданные им «от себя»), а не как «Божья речь»):

Всевышний и Благословенный Бог рек: «Я объявлю войну тому, кто обидит Моего близкого угодника (*валиий*); а из всего, что приближает ко Мне раба Моего, более всего люблю Я то, что наказал ему как должное. Благодаря сверхурочным трудам (*навāфил*) приближается раб Мой ко Мне, пока Я не полюблю его; а если Я полюбил Его, Я слух его, коим слышит он, и зрение его, коим видит он, и длань его, коей взыскует он, и нога его, коей ступает он, и язык его, коим глаголет он. Он попросит Меня — Я отвечу ему, он прибегнет ко Мне — Я помогу ему. И ни в каком Моем деянии не колеблюсь Я так, как в отношении души верующего: ему не хочется умирать, а Мне не хочется обижать его» [Бухари, 6502].

<sup>94</sup> В приводимых здесь цитатах ряд терминов уточнен в сравнении с опубликованным переводом.

<sup>95</sup> Я не хочу сказать, что этот тезис впервые выдвинут этими мыслителями. В своем разработанном виде он характерен уже для арабских перипатетиков.

сколько того требует его истинность») и выражает не в последнюю очередь «незыблемость», достигаемую благодаря обретению подобной опоры<sup>96</sup>. Вопрос в том, каким образом достигается эта опора. Принципиальное *содержательное* отличие философии Ибн 'Арабӣ от построений ал-Кирмāнӣ (равно как от традиции понимания опоры как линейной упорядоченности, что характерно для арабского перипатетизма, исмаилизма и ишракизма) состоит в том, что «опора» полагается им не вне, а внутри каждого сущего<sup>97</sup>. Но как ни интересен этот содержательный аспект, не он нас сейчас интересует<sup>98</sup>. Для нас важно, благодаря какой процедуре Ибн 'Арабӣ достигает своей цели.

В рассматриваемом отрывке используются понятия «явное» (*zāhir*) и «скрытое» (*bāṭin*), о которых уже шла речь (см. Глава I, § 1.2.1.5. *Описание логико-смысловой конфигурации в собственных терминах арабской теоретической мысли*). Необходимость «различать две формы», о которой говорит Ибн 'Арабӣ, — это именно необходимость различения явного и скрытого. Я говорил выше (см. Глава I, § 1.2.3. «Утверждаемое» как взаимный перевод «явного» и «скрытого»), что процедурное требование к этой паре понятий состоит в том, что они должны находиться в отношении точного взаимного соответствия, взаимной переводимости. Как выговоренность слова указывает на его смысл «по истине» (*ḥaḳīqā*), так и здесь правильность отношения между явным и скрытым выражено термином «истинность» (*ḥaḳīqā*). Именно тем, что этот термин выражает такую правильность соотношения, и оправданы его коннотации с «незыблемостью». То, в чем воплощено это соотношение (конкретность сущего, хотя не обязательно его единичность — для обозначения последней служит особый термин, *shaḥṣīyā*), называется «воплощенностью» ('*ayn*), — этот термин Ибн 'Арабӣ употребляет в самом начале отрывка.

Как же строится соотношение между явным и скрытым у Ибн 'Арабӣ? Он говорит, что в совершенном человеке скрытое устроено «по форме Бога», а явное — «по форме мира». То же самое, но в более четкой терминологии выражено им в следующем отрывке:

Деяние разделено между восемью членами человека, а Бог Всевышний извещил, что Он — оность каждого из них<sup>99</sup>; посему деяния совершает именно

<sup>96</sup> Более подробно о коннотациях понятий *ḥaḳīqā*, *ḥaḳḳ* с понятиями утвержденности и необходимости см. мою статью [Смирнов 1998 (6)].

<sup>97</sup> Эта сторона концепции Ибн 'Арабӣ освещена в [Смирнов 1998 (в), с. 59—62, 79—81]. К этой работе я отсылаю заинтересованного читателя.

<sup>98</sup> Разве что может заинтересовать постольку, поскольку само изменение содержания учения вызвано факторами, имеющими процедурный характер; но я сейчас не затрагиваю эту сторону вопроса.

<sup>99</sup> Имеется в виду священный хадис «Я слух его, коим слышит он...» (см. Глава II, примеч. 93).

Бог, никто иной, форма же — раба: [божественная] оность вплетена в него (раба.— А. С.), то есть в имя Его (именно так, не иначе), ибо Всевышний — воплощенность явившегося [Ибн Араби 1993, с. 227].

То, что выше было названо «скрытым», здесь определено как «оность». Но именно оность в традиции арабской мысли выражает, как уже говорилось, утвержденность. В употреблении этого термина у Ибн 'Араби́ заметна та же закономерность: скрытое, то, на что «опирается» сущее, и названо «утвержденностью».

Мы встретились почти со всеми терминами, которые в классическом арабском философском дискурсе стоят на том месте, которое в традиции западной мысли занимает «сущность». Заметим, что рассуждая о них, нам не потребовалось прибегать к понятию «существование»: отсутствие этимологической связи между этой группой терминов и понятием «существование» не случайно. В нашем рассуждении, которое следовало за мыслью Ибн 'Араби́, они выстроились вокруг соотношения между явным и скрытым, определяя его и наполняя его содержанием. Группа терминов, о которых шла речь, выражает различные аспекты этого соотношения. Они, таким образом, возможны как описание логико-смысловой конфигурации самой по себе. В этом зависимость содержания от процедуры выступает наиболее непосредственно.

#### **1.4.5. Связь логики смысла с постановкой и развитием философской проблематики**

Подведем некоторые итоги. Начав разговор о конфигурации смыслов «утвержденность/существование-несуществование», я поставил далее вопрос о связке, перейдя от него к проблеме устройства предикации. Речь так или иначе шла также о проблематике единства. Тот факт, что пришлось затронуть все эти проблемы, не случаен. Связь между ними оказывается существенной — существенной с той точки зрения, которая принята в этой работе.

Я обратился ко всем этим вопросам, когда стремился описать строение логико-смысловой конфигурации, предполагаемой логикой смысла, на которую опиралась средневековая арабская мысль. Эти вопросы, таким образом, едины именно как вопросы описания логики смыслополагания. Еще раз повторю: это вопрос о связке, механизме предикации, единстве в его связи с множественностью. К этому списку так или иначе рассмотренных вопросов должен быть добавлен вопрос о противоположности и вопрос о понимании общего в его соотношении с частным, которые мы также затрагивали.

Перечисленными вопросами исчерпывается проблематика описания логико-смысловой конфигурации. Она носит комплексный характер в том смысле, что никакой из названных вопросов не может быть вполне понят без обращения ко всем прочим и, напротив, любой из вопросов логически предполагает постановку остальных. Поэтому можно сказать,

что, рассматривая перечисленные проблемы, я был занят именно описанием логико-смысловой конфигурации, не отвлекаясь от этой задачи, даже если явно об этом не шла речь. И напротив, что описание логико-смысловой конфигурации — это не что иное, как постановка и рассмотрение всех этих вопросов в их взаимной связи. Эта зависимость способа постановки и решения центральных философских проблем от логики смысла до сих пор оставалась в тени. Данное исследование имеет целью разъяснить такую зависимость.

Теперь, пройдя часть пути, можно, оглянувшись, лучше отдать себе отчет в том, как именно строилось исследование, чему в действительности оно было посвящено и какие цели преследовало. Оставшаяся его часть будет отдана сознательному прояснению процесса разворачивания названной проблематики как процесса описания логико-смысловой конфигурации.

## **1.5. Императивность логики смысла: мнения оппонентов независимого статуса понятия «утвержденность»**

Законы рефлексивного отношения к предмету исследования заставляют вернуться к началу, чтобы, заново осмыслив его, увидеть в зеркале этого переосмысления пройденный путь. Так и поступим. Обратимся вновь к вопросу о конфигурированности смыслов *субūt* «утвержденность», *вуджūd* «существование», *'адам* «несуществование».

### **1.5.1. Гипотеза объективности логики смысла и возможность ее проверки**

Напомню: мы начали с положения, высказанного известным мутазитом Абу ал-Хусайном ал-Хаййа́том о том, что «вещи — веши до своего существования и что они утверждены как вещи до своего существования». Поставим теперь вопрос о том, насколько общепринятым был этот тезис в средневековой арабской философской мысли. Ведь если это положение непосредственно отражает конфигурацию смыслов «утвержденность/существование-несуществование», построенную согласно логике смысла, которая обосновывала смыслополагание в средневековом арабском теоретическом рассуждении (и не только в нем, но внимание здесь сосредоточено именно на этой стороне культуры), и, более того, являющуюся наиболее фундаментальным содержательным выражением этой логики смысла, поскольку смыслы, собранные в ней, отражают не только собственное соотношение, но и соотношение любых смыслов в логико-смысловой конфигурации, выстроенной по данной логике смысла (и, напротив, в данной логике смысла логико-смысловая конфи-

гурация может быть создана только тогда, когда отношение между входящими в нее смыслами оказывается отношением «утвержденность/существование-несуществование», так что пара смыслов второго уровня утверждает смысл первого уровня между своим существованием и несуществованием, на области их совпадения, не принадлежащей ни тому ни другому смыслу; именно поэтому связкой в предикации служит «он», выражающее утвержденность, предикация оказывается утверждающей, а производный от связки термин «оность» отражает свойство смысла занимать позицию смысла первого уровня в логико-смысловой конфигурации), — если это так, то признание именно такого соотношения смыслов «утвержденность/существование-несуществование» должно быть, казалось бы, всеобщим и не подверженным сомнению в средневековой арабской философии и культуре.

Нам предстоит проверить правильность этой гипотезы. Эта проверка будет иметь решающее значение для подтверждения высказанных в этой работе положений о смыслополагании. Ведь они исходят из того, что логика смысла является логикой не в метафоричном, а непосредственном значении этого слова: она выражает закон смыслоустройства, правильность и императивность которого не зависят от нашего желания. Иначе говоря, в культуре, строящейся на основании данной логики смысла, осмысленность как таковая возможна только в рамках данной логико-смысловой конфигурации; осмыслить — значит вписать некий смысл в подобную логико-смысловую конфигурацию, поставив его на одно из возможных в ней мест и определив тем самым его отношение к смыслам, занимающим прочие места в такой конфигурации. Смысл строится так, и только так, независимо от желания носителей данной культуры.

Таким образом, логика смысла, согласно принятой здесь точке зрения, объективна. Не будет ли в таком случае объективно необходимым для всех представителей данной культуры признать конфигурацию смыслов «утвержденность/существование-несуществование», являющуюся, как было сказано выше, адекватной концептуализацией этой логики смысла? И далее, не будет ли всеобщность такого признания решающим свидетельством действительной объективности того, что здесь названо логикой смысла? Таков смысл вопроса, который мог бы быть задан ради критической проверки выдвинутых положений.

Прежде чем отвечать на него, посмотрим, не нуждается ли он в уточнении. Логика смысла объективна; это не значит, однако, что ее положениям следуют сознательно. Она *может* быть осознана, хотя, как правило, остается в тени. Бессознательное следование логике смысла поэтому следует отличать от сознательного принятия или непринятия тех теоретических положений, которые ее отражают или выражают. Если конфигурация смыслов «утвержденность/существование-несуществование» является содержательным отражением логики смысла, лежа-

шей в основании смыслоустройства классической арабской культуры, то это еще не значит, что сознательное принятие или непринятие этой конфигурации как таковой служит прямым свидетельством действительности или недействительности названной логики смысла для тех, кто принимает или отвергает эту конфигурацию. Таким свидетельством может служить только действительная *свобода* от необходимости конфигурировать смыслы именно так, как того требует данная логика смысла: только если мышление свободно от того, чтобы признавать смысл как «утвержденный» при том, что «утвержденность» оказывается реально отличной от приписываемого ему «существования» и «несуществования» и при этом соотносится с последними именно так, как то предполагается данной логикой смысла, — только в этом случае можно говорить, что оно свободно от объективной власти данной логики смысла, строящей осмысление именно таким, а не другим образом.

Отвечая на поставленный вопрос, я буду поэтому различать эксплицитное, сознательное обсуждение категорий «утвержденность», «существование», «несуществование» в их взаимной связи — и объективное, проявляющееся вне зависимости от осознания этого автором текста конфигурирование смыслов, отражающее неизбежность приписывания им «утвержденности», «существования» и «несуществования».

## 1.5.2. Мутазилизм

### 1.5.2.1. Варианты взглядов

Непосредственным оппонентом мнения Абū ал-Хусайна ал-Хаййāта о том, что «вещи — вещи до своего существования и что они утверждены как вещи до своего существования», оказывается сам ал-Аш'арī. Изложив упомянутое мнение, он тут же опровергает его:

Это высказывание самопротиворечиво (*муна̄қиду-ху*), поскольку [для вещей] нет разницы между тем, чтобы быть утвержденными, и тем, чтобы быть существующими [Ашари, с. 518].

Отметим прежде всего, что это опровержение самим фактом своего наличия свидетельствует о значимости вопроса о предшествовании утвержденности вещей их существованию, поскольку, вообще говоря, ал-Аш'арī нечасто позволяет себе столь откровенные и резкие оценки излагаемых мнений. И в самом деле, тезис о неразличении утвержденности и существования станет одним из краеугольных положений ашаризма, неизменно повторяемым ашаритскими авторами в начальной части их сочинений. Отметим это значение, придаваемое данному вопросу. И в нашей, и в зарубежной литературе уже почти общим местом стала характеристика калама как «теологии», иногда с эпитетом «рационалистическая», подчеркивающим бóльшую ориентацию на доказательство, нежели на догматическое постулирование. Но даже столь шоки-

рующие для исламского сознания, безусловно неприемлемые не просто для «теологов», рьяно отстаивающих положения исламского вероучения, но и для умеренных «религиозных мыслителей» положения, как высказанное Джахмом Ибн Сафваном мнение о том, что рай и ад невечны и будут уничтожены, или известное положение некоторых мутазилитов о сотворенности Корана, не вызывают у ал-Аш'арй никакого личного отношения. Упоминая их, он лишь отмечает, что большинство мусульман не принимает эти положения и считает их ошибочными. Минимально необходимая, объективная констатация, не более того; никакой развернутой критики, а тем более борьбы с этими «еретическими» положениями, которой можно было бы ожидать от «теолога», мы не находим у ал-Аш'арй, да и не встречаем, по существу, в ашаритской традиции. Другое дело — положение о предшествовании утвержденности существованию: ал-Аш'арй неоднократно возвращается к нему в разных контекстах, по разным поводам, всякий раз споря с ним устами своих единомышленников или от собственного имени; да и ашаритская традиция, как уже говорилось, неизменно уделяет внимание этому вопросу. Обсуждение вопроса о соотношении утвержденности и существования в той или иной форме характерно для *всех* философских школ арабского средневековья; ниже пойдет речь и об этом. Такая «воспроизводимость» проблематики на протяжении длительного времени в культуре свидетельствует о том, что она носит не просто содержательный, но процедурный характер, а ее постановка и опробованные в ходе развития мысли варианты ее решения прямо вытекают из логики смыслополагания, характерной для данной культуры. Обычные содержательные положения, такие, как «невечность ада ирая» или «сотворенность Корана», несмотря на свою скандальность, могут быть опровергнуты и забыты, к ним не станут возвращаться; теоретический вопрос, носящий процедурный характер, то есть вытекающий из самого способа формирования логико-смысловой конфигурации, будет оставаться вечным вопросом для этой культуры.

Вернемся к ал-Аш'арй. Высказывая несогласие с положением о предшествовании утвержденности существованию, он следует мнению своего учителя ал-Джубба'й. Тот считал, что

неправильно говорить «вещи — до того, как им быть (*кабла кавни-хā*)», поскольку их бытие — это они (*кавну-хā хува хийа*) [Ашари, с. 522].

Далее, ал-Джубба'й устанавливает тождество не только «вещи» и ее «бытия» (*кавн*)<sup>100</sup>, но также и «существования» (*вуджуд*), так что три понятия оказываются у него синонимами:

<sup>100</sup> Напомню, что перевод *кавн* как «бытие» для текстов мутазилитов условен. Я говорил выше (см. Глава II, § 1.4.3.2. «Оность» в отношении к *кāна* «быть-

Он опровергал тех, кто говорил: «Вещи — вещи до того, как им быть (*кавн*)», говоря, что это выражение неверно, поскольку их бытие — это их существование, не что-то иное, нежели они (*кавну-хā хува вуджуду-хā лайса гайру-хā*), и кто говорит: «Вещи — вещи до того, как им быть», тот тем самым как бы говорит: «Вещи — до самих себя» [Ашари, с. 162].

При этом ал-Джубба'й, вероятно, полемизирует не с одним ал-Хаййāтом, поскольку ал-Аш'арй сообщает нам, что некоторые из багдадцев говорили: «Мы говорим, что познаваемое — познаваемое до того, как ему быть (*кабла кавни-хā*), и что подвластное — подвластное до того, как ему быть, и что вещи — вещи до того, как им быть»; но об акциденциях [так] говорить возбраняли [Ашари, с. 160].

Итак, согласно ал-Джубба'й, слово «вещь» не сообщает нам ничего сверх собственного «бытия» (*кавн*). Термин *кавн* остается в каламе, как уже говорилось, несколько расплывчатым. С одной стороны, имеется немало контекстов, где он явно звучит в соответствии со своим общеязыковым значением «возникновение»; с другой — немало и таких, где он употребляется как синоним *вуджуд* «существование». Единственное, что можно с уверенностью сказать, так это то, что, даже переводя термин *кавн* как «бытие» и считая его синонимом «существования», я делаю это только для того, чтобы номинально отличить его от последнего, но вовсе не ради указания на особый тип бытийствования, отличный от существования в пространстве и времени: категориального сходства с западной традицией такой перевод не предусматривает.

Итак, ал-Джубба'й сообщает нам, что вещи нет до того, как она обрела существование, и что говорить о ней можно только как о существующей<sup>101</sup>. Вот не оставляющая сомнений констатация этого взгляда:

Он отрицал, что [можно] говорить: «Вещи — до самих себя (*ашйā' кабла анфуси-хā*)» [Ашари, с. 522].

Итак, вещь не предшествует самой себе. Это положение было бы просто тривиальным, если бы под «самой вещью» ал-Джубба'й не понимал, как мы видели выше, ее существование. Но именно это отождествление «самой вещи» и «существования вещи» приведет к весьма существенным сложностям в формулировании позиции ал-Джубба'й. Проследим за этим последовательно.

Итак, вещи не предшествуют сами себе,

однако они познаваемы [как] вещи до того, как им быть. Так же и субстанции, согласно ему, именуются субстанциями до того, как им быть, а цвета — цветами до того, как им быть [Ашари, с. 522].

---

*возникать» и характер последнего*), что его скорее следовало бы переводить «существование-возникновение».

<sup>101</sup> Это позиция не только ал-Джубба'й, но здесь идет речь именно о его взглядах.

Уже одно это признание означает, что познаваемая вещь — совсем не та, что существующая, и, более того, не та, что вещь-вообще (поскольку сама-вещь не отличается от своего существования, согласно ал-Джубба'й). Возникает вполне естественный вопрос: что же познается, если мы не имеем никакой вещи до того, как можем указать на существование-вещи, и благодаря чему то, что познано нами до существования вещи, будет совпадать с самой вещью (иначе говоря, благодаря чему результаты познания вещи окажутся адекватными вещи)? Учение о познании не может настолько разительно не совпадать с учением о способе существования вещи (для обсуждаемой традиции мыслить вещи более правильным было бы выражение «учение о способе *утверждения* вещи»); между этими двумя дисциплинами должна быть внутренняя выверенная согласованность.

Заметим, что трудность возникла только оттого, что ал-Джубба'й решил отказаться от понятия об утвержденности, которая предшествовала бы существованию вещи. Она дала о себе знать, как только речь зашла о способе познания вещей. Обратимся теперь к развернутому обсуждению ал-Джубба'й вопроса о познании и посмотрим, насколько его сознательная установка на устранение «утвержденности» (как отличной от «существования») согласуется с его же позицией, формулируемой тогда, когда он, переключаясь на другой ракурс рассмотрения вещи (познание вещи вместо способа ее утверждения), уже не следует *сознательно* этой установке.

Ал-Аш'арй сохранил для нас развернутое изложение этого аспекта взглядов ал-Джубба'й:

Мухаммад Ибн 'Абд ал-Ваххāб ал-Джубба'й говорил: Я говорю, что Всевышний непрестанно знающий о вещах, субстанциях и акциденциях. Он говорил, что вещи познаются [как] вещи до того, как им быть (*қабла кавни-хā*), и именуется вещами до того, как им быть (*қабла кавни-хā*), что субстанции именуется субстанциями до того, как им быть (*қабла кавни-хā*), и так же [он говорил] о цветах, вкусах, запахах и желаниях (*ирādāt*). Он говорил, что послушание именуется послушанием до того, как ему быть, и что ослушание именуется ослушанием до того, как ему быть.

Он подразделял имена следующим образом. Чем вещь именуется благодаря самой себе (*ли-нафси-хи*), тем она необходимо именуется до того, как ей быть, как, например, чернота названа чернотой благодаря самой себе, равно как белизна, или же субстанции названы субстанциями благодаря самим себе. Чем вещь именуется потому, что она может быть упомянута и о ней [это] сказываемо, тем она именуется до того, как ей быть. Таково, например, [имя] «вещь», ведь языковеды именем «вещь» нарекли все, что может быть упомянуто и о чем что-то может сказываться. Чем вещь именуется ради отделения от прочих родов [вещей], например, «цвет» и тому подобное, тем она именуется до того, как ей быть. Если вещь именуется так-то благодаря некоторой причине ('*илла*) и та причина существует (*вуджидат*) прежде существования (*вуджуд*) вещи, то вещь должна называться этим именем до своего существования. Например, «приказанное» (*ма 'мūr*): «приказанное» говорится потому, что существует приказание ('*амр*) об оном, так что, если есть приказание, это

должно называться «приказанным», даже если само оно не существует (*гайр мавджуд*), когда [уже] существует приказание. То же касается имени, которым вещь называется благодаря существованию причины, которая может существовать до самой вещи. А чем вещь именуется в силу чего-то, что возникает или что является действием, тем она не может именоваться до того, как оно возникнет, например, [имя] «претерпевающее» или «возникшее». Чем вещь именуется благодаря существованию некоторой причины (*илла*) в себе, тем она не может именоваться, пока та причина в ней не существует, например, имена «тело», «движущееся» и тому подобное [Ашари, с. 160—162]<sup>102</sup>.

Ал-Джубба'й делит все имена вещей на два класса: те, что даются вещи «благодаря ей самой», и те, что даются ей «благодаря иному», где под «иным» может пониматься «причина», «действие», «возникновение», т.д. Что касается первого класса имен, то ими вещь безусловно может именоваться «до того, как ей быть» (*кабла кавни-хи*). Что касается второго класса имен, то ими вещь также может именоваться «до того, как ей быть», но только в том случае, если эти причина, действие, т.п. уже существуют.

Теперь обратим внимание на понятие «благодаря себе самой» (*ли-нафси-хи*). Каким образом именование вещи до ее «бытия» (*кавн*) может совершаться благодаря *ей самой*, если *самой вещи* нет до ее «бытия», согласно тому же ал-Джубба'й (вспомним: он неоднократно приравнивает *кавн* «бытие», *вуджуд* «существование» и *нафс аш-шай'* «сама вещь»)? Тот же вопрос может быть задан и относительно второго класса имен: чему, собственно, «причина», «действие», т.п. дают имена, если никакой вещи нет до ее «бытия» (*кавн*)? Той вещи, «которая будет»? Но ведь ал-Джубба'й подчеркивает, что эти имена даются вещи «до ее бытия», и весь смысл деления имен вещи на два класса состоит в том, чтобы указать, что может быть познано в вещи до ее бытия, а что — только в существующей вещи. Значит, имя, которое дается вещи, «которая будет» (если принять такое объяснение тезиса ал-Джубба'й), все же дается именно вещи-сейчас, вещи, которая имеется некоторым образом для нас именно сейчас, а не будет иметься тогда, «когда она будет», и притом имеется для нас сейчас, до своего бытия, именно как «сама вещь».

Об этом способе вещи иметься для нас до своего бытия я и задаю свой вопрос. Как возможен этот способ? Что такое «сама вещь» в этом отрывке, излагающем взгляды ал-Джубба'й на возможность познания вещи? То, что ал-Джубба'й говорит в контексте своей теории познания, оказывается принципиально несовместимым с тем, что он говорит в контексте теории, трактующей существование-утвержденность вещи: в первом случае он вынужден ввести для вещи тот способ наличествовать

<sup>102</sup> Я перевожу здесь *кавн* как «бытие», а не «возникновение» (о значениях *кавн* см. с. 280).

для нас, который он во втором случае отрицает как самостоятельный и отличный от существования, а именно, утвержденность. Можно, конечно, принять гипотезу о принципиальной неспособности ал-Джубба'й заметить столь явное противоречие в своих взглядах (и это при том, что он уличает в противоречивости других) или о порче текста (что, конечно, в принципе не исключено, но мы имеем дело со слишком большим отрывком, к тому же этот взгляд ал-Джубба'й находит немало параллелей у других мутазилитов); можно, конечно, принять все эти гипотезы, чтобы иметь возможность считать, что, помимо «существования» и «несуществования», ал-Джубба'й не нуждается ни в чем ином для того, чтобы понятие «вещь» стало для него осмысленным. Но от всех этих допущений, в которые очень трудно поверить, избавит весьма несложное наблюдение: процитированное рассуждение возможно, только если «вещь» для ал-Джубба'й продолжает оставаться чем-то, что предшествует равно своему «существованию» и «несуществованию» и равно не является ни тем ни другим. Заметим еще раз: «иметься до своего существования» не означает «не существовать».

«Сама вещь», о которой здесь идет речь, непременно присутствует (или «имеется»: мы не располагаем пока более удачным словом, поскольку уже не можем сказать «существует», ведь этот способ наличия вещи отличен от существования, и еще не можем сказать «утверждена», поскольку сам ал-Джубба'й здесь так не говорит<sup>103</sup>) для ал-Джубба'й до своего «существования». Заметим, что признать это «до» ал-Джубба'й вынужден, несмотря на свое настойчиво выраженное, сознательное желание избавиться от всякого понятия вещи «до существования»; это признание нельзя расценить иначе, нежели императив, которому вынуждено следовать выстраивание смысла, если оно стремится к универсальности, — а именно таково свойство философского дискурса. Отметим также и то, насколько это вынужденное признание ал-Джубба'й напоминает мнение ал-Хаййāта о том, что «вещи утверждены как вещи до своего существования», — мнение, которое ал-Джубба'й стремится опровергнуть. Собственно, оно бы с ним просто совпало, если бы ал-Джубба'й употребил термин «утвержденность» для концептуализации своих взглядов. В том, что ал-Джубба'й вынужден чем-то заменить то понятие, от которого стремится отказаться, причем заменить так, чтобы вполне сохранить функции как будто отрицаемого им термина, я и вижу объективность логики смысла. Независимо от сознательного желания теоретика изменить содержание того или иного понятия определенные смысловые «места» все равно должны быть заняты, и философский дискурс непременно укажет на них, — в том случае, если он в самом де-

<sup>103</sup> Вместе с тем это не только наша трудность. Мы увидим ниже, что Ибн Сйна и ас-Сухравардй пользуются в аналогичной ситуации таким же словом — «иметься» (хус'ул).

ле философский, если он стремится к универсальности экспликации смыслового поля и если его открытость вопросам, постановка которых необходима ради такой экспликации, не ограничивается и не прерывается никакими внешними ограничениями.

Теперь рассмотрим, чья позиция, ал-Хаййāта или ал-Джуббā'й, более удачно сформулирована и более последовательна. Оба в конечном счете описывают одну и ту же конфигурированность смыслов, но ал-Хаййāт вводит термины, вполне соответствующие позициям логико-смысловой конфигурации, тогда как ал-Джуббā'й в построении своей терминологической системы пытается отождествить две позиции из трех. Но дело в том, что осмысление возможно только в пределах полной<sup>104</sup> логико-смысловой конфигурации, и если в данной культуре (в культуре, построенной на данной логике смысла) она строится так, как я ее описал, то стремление к достижению полной осмысленности неизбежно «выводит» ал-Джуббā'й на ту позицию в логико-смысловой конфигурации, которую он стремится как будто устранить, отождествив ее с другой позицией. То, что говорит ал-Хаййāт, оказывается более адекватным логико-смысловой конфигурации, а значит, в данной логике смысла его позиция менее противоречива, чем позиция ал-Джуббā'й. Отметим зависимость между свойством противоречивости вводимой системы терминов и логикой смысла: при переносе в другую логику смысла то, что было гомогенным и согласованным, может потерять эти качества, а то, что было противоречивым, перестать быть таковым. Противоречивость философских тезисов (или отсутствие оной) является не свойством их содержания «как такового», а функцией отношения между содержанием и требованиями к процедуре осмысления, предъявляемыми той или иной логикой смысла.

Зададим теперь следующий вопрос: чем именно является состояние «до существования», о котором говорит ал-Джуббā'й? Может ли это состояние быть отличным равно от «существования» и «несуществования», или же «до существования» — не более чем один из модусов «несуществования»?

Нетрудно заметить, в чем смысл вопроса. Если «утвержденность» — не более чем «существование» и ни в чем от последнего не отличается, так что позиция ал-Джуббā'й адекватно отражает тот способ осмысления вещи, который присущ арабской философской традиции, то «существование» окажется предельной категорией, которая легко принимает дихотомическое деление: вещь либо существует, либо не существует; даже, более того, «существование» окажется предельной категорией в том смысле, что отрицать ее, то есть приписывать вещи несуще-

<sup>104</sup> Эта полнота осмысленности и проявляется в дискурсе как способность дать ответ на свободно задаваемые вопросы, о чем я говорил чуть выше.

ствование, можно будет только в относительном, а не абсолютном смысле, поскольку высказывание «вещь не существует» уже будет указывать на некий модус ее существования, а именно, «существование в уме». Независимо от возможного категориального оформления этой позиции, сама логика такого рассуждения остается, как правило, неизменной, что хорошо известно из истории западной философской традиции. Но в том случае, если «до существования» у ал-Джубба'и (равно как и у других мутазилитов, которые используют это выражение) указывает на нечто иное, нежели «несуществование», то такая роль «существования» как предельной категории оказывается под вопросом. В таком случае «существование» и «несуществование» окажутся недихотомичными смыслами, предполагая в качестве своего «дополнения» некий третий смысл, то, что ал-Джубба'и называет «до существования», который восполнял бы оставленную ими лакуну и выражал бы то, что ни «существование», ни «несуществование», ни они оба вместе выразить не могут. При этом решающим оказывается именно последнее условие: оно предполагает, что нечто может сказываться о вещи таким образом, что на это не может быть указано ни через ее «существование», ни через «несуществование», ни через них обоих вместе, когда бы мы могли сказать: «И будучи существующей, и будучи несуществующей, вещь такова-то». Например, если бы «до существования» выражало такое состояние вещи, которое отлично от существования и несуществования и при этом устраняется равно существованием и несуществованием, то именно это состояние и удовлетворяло бы сформулированному условию.

Если вновь обратиться к последнему из процитированных высказываний ал-Джубба'и, нетрудно заметить, что он последовательно употребляет выражение «до существования», никак не расшифровывая его и не приравнивая ни к какому другому. Коль скоро учитель ал-Аш'арӣ хранит по этому вопросу молчание, можно обратиться к мнениям других мутазилитов, обсуждавших тот же вопрос. Так и поступим.

Предположение о том, что «до существования» может оказаться таким модусом рассмотрения вещи, который отличен и от существования, и от несуществования и при этом утрачивается при обретении того либо иного, подтверждается следующим сообщением ал-Аш'арӣ:

Он (Хишām Ибн 'Амр ал-Фуваṭийй. — А. С.) не называл «вещью» то, чего Бог не сотворил и чего не было (*лам йақун*), а то, что Бог сотворил и уничтожил (*а 'дама*), то есть не-сущее (*ма 'дӯм*), он вещью называл [Ашари, с. 158].

Ал-Фуваṭийй ясно различает два состояния, отличных от «существования»: состояние, которое предшествует *первому* сотворению вещи, и состояние «несуществования» (*'адам*), в котором вещь находится после того, как она хотя бы раз была сотворена и уничтожена (то есть хотя бы раз имела существование). Именно благодаря различению этих двух состояний «отсутствия вещи» ал-Фуваṭийй получает возможность ввести свое различение «вещи» и того, что вещью названо быть не может:

«вещью» для него называется состояние существования вещи, а также то ее отсутствие, которое следует за существованием, но не то, которое ему предшествует. Совершенно очевидно, что для него первостепенное значение имеет *порядок*: «несуществование» ('*адам*) может только следовать за существованием, но никак не предшествовать ему. То, что ал-Джубба'й называл «до существования», ал-Фуваṭийй совершенно очевидно отличает от «несуществования». При этом это состояние «до существования» не равно «несуществованию» не только потому, что последнее бывает только после существования, но и потому, что состояние «до существования» утрачивается тогда, когда приобретает состояние «несуществование» (равно как и состояние «существование»): это ясно видно из того, что ал-Фуваṭийй не считает возможным употреблять имя «вещь» в первом случае, но позволяет это во втором.

Ал-Фуваṭийй, в отличие от ал-Джубба'й, не присваивает имя «вещь» тому, что «до существования». Эти два мыслителя расходятся в вопросе о том, в каких (или в каком) из трех возможных модусов нечто может быть названо «вещью»: в состоянии «до существования», «существования» или «несуществования». При этом они, кажется, согласны в том, что это именно *три*, а не два, состояния, которые могут быть различаемы. К их полемике как бы присоединяется Ибн ар-Равандй, о котором ал-Аш'арй сообщает:

Обо всяком имени, которым именуются вещи и которое не связано с иным, нежели они, но является отсылкой к ним и сказыванием о них, он говорил, что вещи не могут именоваться им ни до своего существования (*вуджуд*), ни в состоянии своего несуществования ('*адам*) [Ашари, с. 160].

Совершенно очевидно, что Ибн ар-Равандй, как и ал-Фуваṭийй, не отождествляет состояния «до существования» и «несуществование», но в отличие от последнего, вещью не считает ни то ни другое. Для него «вещь» — только то, что находится в состоянии «существования»:

Он считал, что вещи — вещи, [только] если они существуют ('*изā вуджидат*), и что смысл того, что они вещи, — что они сущие (*мавджудāt*) [Ашари, с. 160].

### 1.5.2.2. Логико-смысловая систематизация философских доктрин

Сопоставив мнения ал-Ḥаййāṭа, ал-Джубба'й, ал-Фуваṭиййа и Ибн ар-Равандй, получим следующую картину. Все они выделяют три состояния, в которых может рассматриваться вещь, и одинаково понимают отношения между ними, конфигурируя их одним и тем же образом. Разногласия касаются того, как называть эти состояния и в каком именно состоянии вещь может именоваться вещью, а в каком нет. Все они указывают на состояние, именуемое «до существования», и все фактически признают его как независимое. Ал-Ḥаййāṭ называет его «утвержденность», хотя этот термин не употребляют ни ал-Фуваṭийй, ни Ибн

ар-Равандī, продолжающие говорить «до существования». Интересно, что мнения этих трех мутазилитов представляют собой не что иное, как перебор возможных вариантов присваивания термина «вещь» конфигурации смыслов «до существования», «существование», «несуществование»: первый рассматривает вещь во всех трех состояниях, второй — во вторых двух, а третий говорит о «вещи» только как о «существующей», при том что само соотношение между этими тремя состояниями они понимают одинаково. Оба термина, «до существования» и «утвержденность», употребляет ал-Джубба'й, но он, в отличие от ал-Хаййāта, ал-Фуваṭиййа и Ибн ар-Равандī, пытается отождествить их, хотя эта попытка, как видели, оказывается непоследовательной. Повторю, что «до существования» понимается как состояние, предшествующее равно существованию и несуществованию и отличное от обоих; в связи с этим существование и несуществование также оказываются строго упорядоченными, так что второе следует за первым, но не наоборот. Пара терминов «существование» и «несуществование» поэтому недихотомичны, а для соотношения между ними, равно как и между ними и третьим понятием, «до существования», принципиально важными оказываются отношения порядка, собственно и позволяющие различать эти термины именно так, как мы видели<sup>105</sup>. Фундаментальность отношений порядка проявляется и в том, что состояние «до существования» утрачивается *после* того, как вещь обретает свое существование или несуществование.

Подчеркну еще раз, что рассмотренные мнения логически упорядочиваются как перебор возможных вариантов описания соотношений между смыслами «до существования» (=«утвержденность»), «существование», «несуществование», как это предполагается логико-смысловой конфигурацией. При этом одни варианты оказываются вполне адекватными ей (ал-Хаййāт), другие менее адекватными (ал-Фуваṭийй и Ибн ар-Равандī), третьи представляют собой попытку модифицировать саму конфигурацию (ал-Джубба'й). Такая адекватность вполне соотносится с внутренней непротиворечивостью, и те мутазилиты, которые как-либо отходят от полноты описания логико-смысловой конфигурации, испытывают видимые затруднения в последовательном проведении своих взглядов. Прекрасный пример собственного признания невозможности последовательного выстраивания философской позиции при принятых ограничениях на понятие «вещь» дает нам ал-Фуваṭийй:

Хишām Ибн 'Амр ал-Фуваṭийй говорил: «Бог непрестанно знающий и могущественный». Если его спрашивали: «Так Бог непрестанно знающий вещи?» — он отвечал: «Я не говорю: “Он непрестанно знающий вещи”, я гово-

<sup>105</sup> Без упорядоченности это было бы невозможно, и в этом плане отношения порядка можно считать первичными и наиболее фундаментальными отношениями смыслообразования. Более подробно см. с. 441 и далее.

рю: “Он непрестанно знающий о том, что Он один и Ему нет пары”. Ведь сказав: “Он непрестанно знающий вещи”, я буду утверждать их (*саббатту-хā*) как непрестанные вместе с Богом (Славен Он и Велик!). Когда его спрашивали: «Значит, ты говоришь, что Бог непрестанно знающий о том, что вещи будут (*би-'ан сатакун ал-ашийā*)?» — он отвечал: «Если я скажу: “...что вещи будут”, то тем самым укажу на них, а указывать можно только на существующее (*мавджуд*)» [Ашари, с. 158].

Здесь хорошо видно, что в результате принятого ограничения ал-Фуваṭийй вынужден ограничивать и объем божественного знания, запрещая тем самым спрашивать о том, каково отношение знания Бога к вещам. Показательно также, что, отвечая на такой вопрос, ал-Фуваṭийй, по собственному признанию, должен будет употребить именно термин «утверждать» (*саббата*), — тот самый, от которого столь настойчиво пытается избавиться ал-Джубба'й. Само это признание показывает, что термин «утвержденность» остается релевантным и вполне осмысленным и для тех, кто не принимает его в том значении, которое придавал ему ал-Ḥаййāt. Что касается вынужденной неспособности ответить на ряд вопросов, в которой столь красноречиво признается ал-Фуваṭийй (и не он один, как увидим ниже), то трудно избавиться от впечатления, что именно такая неспособность послужила основой выдвижения в ашаризме принципа *би-лā кайфа* «не [задавай вопрос] как?», согласно которому необходимо принимать ряд положений, не спрашивая об их осмысленности и связанности с другими положениями.

Ас-Ṣалихй, занимающий в вопросе о вещи позицию, сходную с позицией Ибн ар-Равандй, вынужден признать, что вещи до существования не являются «подвластными» Богу, и тем самым сузить понятие божественного могущества:

Абӯ ал-Ḥусайн ас-Ṣалихй говорил, что Бог непрестанно знающий о вещах в их моменты [существования] (*фй авкāти-хā*), что Он непрестанно знающий, что они будут (*сатакун*) в свои моменты [существования], и что Он непрестанно знающий о телах в их моменты [существования] и о сотворенном в его моменты [существования]. Он говорил, что познаваемо только сущее (*мавджуд*), не называл не-сущее познаваемым, а несуществовавшее (*мā лам йакун*) подвластным (*мақдур*), и называл вещи вещами, только если они существуют (*'изā вуджидат*), и не называл их вещами, если они не существуют (*'изā 'адимат*) [Ашари, с. 158].

Что касается божественного знания, то ас-Ṣалихй применяет ход, который как будто спасает ситуацию и который воспроизводится и другими мутазилистами<sup>106</sup>: Бог знает не вещи, а то, что «они будут». Но вряд

<sup>106</sup> Так, Ибн ар-Равандй считал,

что Всевышний непрестанно знающий вещи в том смысле, что Он непрестанно знающий, что вещи будут (*сатакун*). Так же он говорил и о телах, субстанциях и сотворенном, что Бог непрестанно знающий, что тела, субстанции и сотворенное будут. Он говорил, что познаваемое познаваемо Богом до сво-

ли это нечто большее, чем софизм, поскольку «они» — не что иное, как «вещи», так что и здесь оказывается неизбежным указание на вещи до их существования.

Что касается ал-Джубба'й, который пытается модифицировать саму логико-смысловую конфигурацию, отождествляя «утвержденность» и «существование», то его позиция оказывается еще более проблематичной. С одной стороны, он отождествляет «утвержденность» с «существованием», когда прямо говорит об этом и эксплицитно употребляет термин «утвержденность»; но с другой, говоря о понятии «до существования» (а это понятие, как и «утвержденность», выражает предшествование «существованию»), он отождествляет его с «несуществованием». Это отождествление мы встречаем во второй части *Maḳālāt*, в отрывке, который представляет собой практически полную параллель приведенному выше, но лишь с одной разницей: здесь появляется термин «несуществование», употребляемый так, как если бы ал-Аш'арй считал его в учении ал-Джубба'й синонимом термина «до существования»:

Ал-Джубба'й говорил, что Бог непрестанно знающий и могущественный [в отношении] вещей благодаря Самому Себе до того, как им быть (*қабла кавни-хā*). Он говорил, что неправильно говорить «вещи до того, как им быть» (*ашийā' қабла кавни-хā*), поскольку их бытие — это они (*кавну-хā хува хийа*). Он отрицал, что [можно] говорить «вещи до самих себя» (*ашийā' қабла анфуси-хā*), однако они познаваемы [как] вещи до того, как им быть. Так же и субстанции, согласно ему, именуется субстанциями до того, как им быть, а цвета — цветами до того, как им быть. Но он был против того, чтобы именовать фигуры (*хай āт*) фигурами до того, как им быть, тела телами до того, как им быть, и действия действиями до того, как им быть.

Он говорил, что высказывание «вещь» — свойство (*сима*) всего познаваемого. Поскольку вещи являются познаваемыми до того, как им быть (*қабла кавни-хā*), то они и именуется вещами до того, как им быть. То, чем вещь именуется благодаря самой себе (*ли-нафси-хи*), тем она должна именоваться до того, как ей быть, например, [именем] «субстанция», а также «белизна», «чернота» и тому подобное. Тем, чем вещь именуется благодаря существованию причины, коя не в ней, она может называться при своем несуществовании и до того, как ей быть (*ма'а 'адами-хи ва қабла кавни-хи*), если существует причина, благодаря коей она именуется тем именем, как [именуются] «позванный» и «названный», если существует (*вуджида*) зывание и название оных, и как вещь, несмотря на свое несуществование (*ма'а 'адами-хи*), называется «погибшей», если существует ее погибание. Он [также] говорил, что тем, чем вещь именуется благодаря существованию причины, [коя не в ней]<sup>107</sup>, вещь не может именоваться до того, как ей (вещи. — А. С.) быть,

его бытия (*кавн*) и что, утверждая это как познаваемое Богом до своего бытия, мы отсылаем к тому, что Бог знает это до бытия оногo: утверждать познаваемое как познаваемое Зейдом до бытия оногo — это отсылать к знанию Зейда о нем до его бытия... Так же он говорил обо всем, что связано с иным [Ашари, с. 159—160].

<sup>107</sup> Конъектура издателя.

при несуществовании ее (*ма'а 'адами-хи*) (причины. — А. С.), как, например, когда говорят «движущееся», «черное» и тому подобное. Чем вещь именуется потому, что она — действие и само возникновение<sup>108</sup>, как «претерпевающее» или «возникшее», тем она не может именоваться до того, как ей быть. Чем именуется данная вещь и другие вещи, дабы различить их роды и иные роды [вещей], тем [можно] называть<sup>109</sup> их до того, как им быть [Ашари, с. 522—523].

Нетрудно заметить, что эта противоречивость ал-Джубба'й (или, во всяком случае, противоречивость изложения ал-Аш'арй взглядов ал-Джубба'й, что, впрочем, мало меняет дело, поскольку речь идет об одном из основополагающих для ашаризма тезисов — неразличении «утвержденности» и «существования»), когда он отождествляет это третье состояние, для других мутазилитов равно отличное от «существования» и «несуществования», то с тем, то с другим, объясняется лишь тем, что и для него эти два понятия остаются недихотомичными. Как то предполагается логико-смысловой конфигурацией, область их частичного совпадения, которая для других мутазилитов образует новый смысл, равно отличный и от «существования», и от «несуществования» (мы видели, что они называют его «утвержденность» или «до существования»), ал-Джубба'й стремится истолковать не как новый и самостоятельный смысл. Но поскольку смыслы «существование» и «несуществование» и для него остаются сконфигурированными так же, как для его коллег, то в результате его отказа от самостоятельного понятия эта область совпадения двух смыслов вполне естественно оказывается для него то «существованием», то «несуществованием».

Более того, ал-Джубба'й, по-видимому, прибегал-таки к понятию «утвержденность» как самостоятельному, отличному и от «существования», и от «несуществования». Довольно неожиданно ал-Аш'арй сообщает:

Чем вещь именуется, когда сообщают о ее утвержденности или указывают на оную, как высказывание «бытийствующее» (*ка'ин*), «утвержденное» (*сабит*) и тому подобное, тем она может именоваться до того, как ей быть (*кабла кавни-хи*). Он не называл знание «знанием» до того, как ей (вещи. — А. С.) быть, поскольку знать — это считать вещь такой, какова она, необходимым образом<sup>110</sup> либо благодаря доказательству. Приказание не именуется приказанием до того, как ему быть, поскольку оно является приказанием благодаря намерению (*кард*) того, кто намеревается именно [отдать приказание],

<sup>108</sup> В тексте: *لانه فعلٌ وحديثٌ نفسه*. Издатель отмечает это место знаком вопроса и сопровождает комментарием: «возможно, *ولحدوثه*, как выше». Скорее всего, правильный текст звучит так: «Тем, чем вещь именуется потому, что она *сама по себе* — действие и возникновение...»; *بنفسه* я читаю как *بنفسه*.

<sup>109</sup> Примечание издателя: в данном месте во всех рукописях *سماها*.

<sup>110</sup> В оригинале: *بضرورة* *би-дарура*, букв. «благодаря необходимости». Имеются в виду случаи, когда мы не можем не знать что-то правильно и потому не нуждаемся в доказательстве истинности этого знания.

поскольку нечто может выглядеть так же, как приказание, но при этом оно — угроза, а не приказание [Ашари, с. 523]<sup>111</sup>.

Если это сообщение верно, то оказывается, что даже позицию отказа от утвержденности как самостоятельного понятия учитель ал-Аш'арī не мог провести последовательно.

### 1.5.2.3. Еще раз о полисемантической и ее зависимости от логики смысла

Завершим рассмотрение взглядов ал-Джубба'йī следующим. В дополнение к двум упомянутым гипотезам, объясняющим имплицитное введение «утвержденности» в контексте теории познания несмотря на отрицание этого понятия как самостоятельного в контексте теории существования-утвержденности у ал-Джубба'йī его «противоречивостью» или «порчей текста», возможна еще одна: мы имеем дело с «многозначным термином». Термин «вещь», скажет возможный оппонент, просто имеет два значения — только и всего. И это решение настолько просто и очевидно, что с ним трудно не согласиться. Однако все дело в том, что я с ним и не спорю. Я лишь предлагаю задаться вопросом, *почему* слово «вещь» получает в данном тексте «два значения». Далее, я предлагаю узнать, имеются ли эти «два значения» *для нас*, и *только для нас* (для воспринимающей культуры, но не для культуры, создавшей этот текст), и если да, то почему именно. Иначе говоря, я предлагаю посмотреть на причины пресловутой полисемантической, заглянуть туда, куда теория, довольствующаяся постулированием многозначности, заглядывать не решается, а точнее, не может, поскольку для нее этой области — области, где *формируется* то, что она называет «значением» — просто не существует. Я, таким образом, предлагаю выяснить, почему *мы вынуждены* говорить о многозначности, почему для нас оказывается необходимым прибегнуть к этому допущению, почему та система «значений», которой оперируем *мы*, не может однозначно отразить смысл воспринимаемого нами текста. Традиционные теории ограничиваются указанием на имеющуюся в нашем распоряжении сетку значений, в которую переводимый текст может «не попадать» точно, вследствие чего в разных случаях оказывается необходимым отыскивать разные значения. Такая «сетка значений», однако, всякий раз понимается содержательно, то есть как уже готовая, установленная система смысловых связей между имеющими определенное смысловое содержание элементами. Такое указание в лучшем случае переформулирует поставленный вопрос, но не отвечает на него, поскольку я спрашиваю как раз о том, почему в разных случаях (в разных культурах, в разных традициях мысли) устанавли-

<sup>111</sup> Очевидно, речь идет об особенности некоторых языковых форм: например, «не ходи» может быть и угрозой («не ходи, а то...»), и приказом не ходить.

ливается разная система смысловых элементов и смысловых связей между ними<sup>112</sup>.

#### 1.5.2.4. Что такое объективность логики смысла

Этот вопрос касается процедуры формирования смысла. Видение этой процедуры позволяет ответить на вопрос, почему при описании одного и того же (в данном случае — при описании взаимного отношения существования и несуществования, двух категорий, которые трудно не считать предельными для философского мышления) в двух традициях мысли формируются разные смысловые *содержания*. Указание на процедуру формирования смысла позволяет понять, что дело не в том, что кто-то «вложил» в некое понятие «такое-то содержание», а в том, что содержание понятий «существование» и «несуществование» не может не быть таким, и именно таким, коль скоро они соотносятся между собой согласно данной процедуре смыслополагания. В этих смыслах *нельзя* увидеть другое содержание, пока мы остаемся верны принятой логике смыслополагания; попытка «вложить» в них другое содержание (чему мы были свидетелями на примере ал-Джубба'й), хотя ее и можно предпринять, непременно будет иметь следствием «сбой» в системе смысловых связей между данными смысловыми элементами (что мы и видели как несогласованности и противоречия у самого ал-Джубба'й, или что проявляется как неспособность дать ответ на задаваемые вопросы у других мутазитов, также отходящих от содержания понятий «существование-несуществование», естественно предполагаемого данной логикой смыслополагания). Именно это я и подразумеваю, говоря, что логика смысла объективна: это не значит, что смысловое содержание любого слова заранее предопределено (тогда вовсе не могло бы быть никакого непонимания или недопонимания между людьми, а как каждый знает из своего опыта, верно скорее обратное), это значит, что заранее предопределено, при каком содержании оно будет вести себя «естественно», выстраивая все возможные смысловые связи с окружающими смысловыми элементами и, в свою очередь, встраиваясь в предполагаемые ими смысловые связи, и к каким последствиям приведет то или иное вмешательство в это содержание.

Говоря, что содержание смыслов «существование» и «несуществование», сопологаемых между собой в данной логике смысла, не может не быть именно таким-то, я имею в виду то, что уже неоднократно повторял на страницах этой работы: что эти смыслы не могут не соотноситься между собой таким образом, что будут частично совпадать, частично не совпадать, при этом область их совпадения будет областью

<sup>112</sup> О полисемантической и отношении к этому понятию логики смысла см. также Глава II, примеч. 177.

смысла, отличного от них обоих. По мере развития рассуждения мы получаем возможность наращивать характеристики смыслов, соотносящихся между собой в логико-смысловой конфигурации. В данном случае можно добавить, что «существование» и «несуществование» вещи не будут дихотомичными, и при этом одно будет мыслиться как имеющееся непременно «после» другого, но не наоборот. Можно говорить также о том, что единство будет соотноситься с тем смыслом, который образовался на области частичного совпадения смыслов «существование» и «несуществование» (арабская традиция называет этот смысл «утвержденностью»), тогда как множественность — с парой «существование-несуществование», причем единство будет полагать свою множественность вне себя. В связи с тем, что сказано о недихотомичности смыслов «существование-несуществование» (равно как и вообще любой пары смыслов, занимающих те же места в логико-смысловой конфигурации, создаваемой согласно данной логике смысла), а также в соотношении с тем, что сказано о понимании единства и множественности, можно предвидеть и соответствующее понимание противоположности.

#### **1.5.2.5. Формирование смыслового содержания процедурой смыслополагания**

Это позволяет поставить следующий вопрос. Объективность логики смысла была определена не как предзаданность содержания любого слова, а как зависимость содержания слова от его позиции в логико-смысловой конфигурации, позволяющая, благодаря знанию процедуры смыслополагания, просчитать, насколько и как именно изменится это содержание при той или иной деформации или трансформации логико-смысловой конфигурации. Более того, изменение «вкладываемого» в данный смысл содержания будет изменением логико-смысловой конфигурации, ничем иным. Когда ал-Джубба'й захотел изменить содержание смыслов «утвержденность» и «существование», он прибег к трансформации логико-смысловой конфигурации. Конечно, эта трансформация была проведена им имплицитно, а не рефлексивно; но в том-то и дело, что, независимо от осознания осуществляемых логико-смысловых процедур, мы получаем «на выходе» те результаты, которые объективно из них следуют. Это опять-таки не означает предзаданности смыслового содержания того или иного слова. Всякий знает, что волен перестать понимать любое слово в его общепринятом значении и вложить в него любое другое, даже если такая операция замены значения будет понятна только тому, кто ее произвел. Если подобные подмены или трансформации признаются большим количеством людей, новое значение может закрепляться в жаргоне или языке. Эта непредзаданность содержания языкового знака нередко обманчиво понимается как свобода вложить любое содержание в такой знак или любым образом трансформировать со-

держание, вкладываемое в него. Но дело в том, что на этом шаге операция изменения значения не заканчивается. Новое значение (вновь присвоенное или получившееся в результате изменения старого) не произведено из ничего нашим свободным актом «присваивания значения», оно обнаруживает внутри себя закономерности своего выстраивания. Эти закономерности оказываются процедурными, то есть одними и теми же для разных содержаний, и объективными в отношении содержания. Мы можем изменить значение слова или понятия, но мы не можем избежать тех следствий в изменении содержания связанных с ним значений, которые наступят независимо от нашего желания. Более того, эти следствия могут быть просчитаны, если мы знаем, в какой логико-смысловой конфигурации функционирует данное понятие.

Дело, таким образом, обстоит так, что содержание понятия по меньшей мере до некоторой степени *сформировано* процедурой, а не просто каким-то образом «зависит» от нее. Иными словами, можно утверждать, что зависимость содержания понятия от процедуры его формирования является и генетической. Насколько далеко простирается такая зависимость — это вопрос, который здесь можно только поставить. Определено ли содержание в конечном счете полностью процедурой формирования смысла и сводимо ли оно к ней, или такая зависимость верна лишь до определенной степени и в смысловом содержании в любом случае остается несводимый остаток, — этот вопрос остается здесь открытым.

#### 1.5.2.6. Определенность логикой смысла дискуссии о статусе «утвержденности»

Отметим существенную особенность обсуждения вопроса о том, совпадают или не совпадают утвержденность и существование. Независимо от позиции спорящих сторон, «утвержденность» оказывается необходимым элементом мысли, который не списывается за ненужностью и не отбрасывается как излишний, даже несмотря на его отождествление с существованием. Это коррелирует с тем, что, как мы видели, даже те мыслители, которые не признают самостоятельность утвержденности в отношении существования, не могут избежать выделения этой ипостаси вещи как отдельной и самостоятельной, когда переходят к теории познания. Но и сам факт неизбежности введения этого модуса рассмотрения вещи (как «утвержденной») должен и может быть объяснен. Это объяснение состоит именно в том, что такое соотношение слов составляет предпосылку любого процесса осмысления, априори задаваемую принятой логикой смысла. Тот факт, что эксплицитное обсуждение понятия «утвержденность» в его соотношении с понятием «существование» обнаруживает возможность *двух* пониманий, вовсе не отрицает, а, напротив, подчеркивает тот факт, что обе точки зрения обес-

печены (в самой своей возможности) одной и той же логико-смысловой конфигурацией.

Обратимся в этой связи к мнению, которое демонстрирует логику *равновероятностной* трактовки предшествования утвержденности существованию и их совпадения. Именно как реализация обеих вероятностей в арабской философской мысли оказываются возможны две спорящие точки зрения (утвержденность предшествует существованию, утвержденность не отличается от существования). Сама возможность сформулировать эти две точки зрения, равно как постоянство их воспроизведения и столкновения между ними, обеспечивается чем-то одним — а именно, логико-смысловой конфигурацией в том виде, который здесь обсуждается.

Он ('Аббād Ибн Сулаймāн. — А. С.) говорил, что познаваемое — познаваемое Богом до своего возникновения (*кавн*), подвластное — подвластное Богу до своего возникновения (*кавн*), что вещи — вещи до своего возникновения (*кавн*), что действия — действия до своего возникновения (*кавн*), но считал невозможным, чтобы тела были телами до своего возникновения (*кавн*), сотворенное — сотворенным до своего возникновения (*кавн*), а претерпевающее — претерпевающим до своего возникновения (*кавн*). Он считал действие вещи иным, нежели сама вещь, равно как и ее творение — иным, нежели она. Если его спрашивали: «Говоришь ли ты, что вот эта сущая (*мавджуд*) вещь — именно та, что не была существующей (*лам йакун мавджудан*)?» — он отвечал: «Нет, я этого не говорю». А если его спрашивали: «Говоришь ли ты, что она — [нечто] иное?» — он отвечал: «[И] этого я не говорю» [Ашари, с. 159]<sup>113</sup>.

Обратим внимание на то, что необходимо, чтобы такое рассуждение было проведено. Какие представления о возможном наличии и сорасположении смыслов делают его возможным? Я таким образом спрашиваю о процедурной обусловленности данного рассуждения — обусловленности, которая предшествует самому рассуждению, оказывается общей для него и по крайней мере для некоторых других рассуждений, не зависит от конкретного содержания самого рассуждения, но составляет его априорную возможность. Это — представление о том, что «существование» и «несуществование» могут быть соотнесены между собой так, что равновозможным оказывается увидеть их совпадение и несовпадение. Такое представление возможно только в том случае, если это соотношение мыслится не как дихотомия (не важно, строгая или нестрогая; важно лишь, что не такая, которая делает возможной формулировку закона исключенного третьего равноистинной в его императивной и негативной формах — см. выше, с. 209), а как частичное совпадение, так что возможным оказывается и отождествление «существующей» и «несущест-

<sup>113</sup> Первая фраза этого отрывка уже обсуждалась выше (см. с. 280); я воспроизвожу ее ради связности изложения. Термин *кавн* переведен здесь как «возникновение».

ствующей» вещи, и разведение этих двух ее состояний. Ответ, который 'Аббад Ибн Сулаймāн давал на заданные ему вопросы, демонстрирует как нельзя лучше эту возможность двойной трактовки проблемы, предоставляемую строением логико-смысловой конфигурации в данной логике смысла. Если обратить внимание на совпадение существования и несуществования, то существующая вещь оказывается «той же» (*нафсу-ху*), что несуществующая. Если обратить внимание на несовпадающие области смыслов «существование» и «несуществование», нетрудно увидеть их инаковость. Конфигурация, строящаяся как частичное совпадение, позволяет заметить и то и другое, в зависимости от того, на что обращено внимание. Но растерянность, которую демонстрирует нам 'Аббад, возникает в том случае, если область совпадения не мыслится как новый, отличный и от существования, и от несуществования, смысл, и только в этом случае возможны те два ответа, которые он дает. Если эта область совпадения видится как «утвержденность», такой двойственности не возникает<sup>114</sup>.

### 1.5.3. Ашаризм

Позиция, сформулированная ал-Джубба'й в вопросе о соотношении «утвержденности» и «существования», стала основой для авторов ашаритской школы. Но в их сочинениях можно заметить и то, что мы заметили на примере ал-Джубба'й: как только речь заходит о том, каким образом возможно познание вещей, вещи оказываются «утвержденными». Ситуация воспроизводит себя с неизбежностью логического следствия, неизменно вытекающего из тех же посылок.

Один из ранних ашаритских авторов, 'Абд ал-Қахир ал-Бағдādй, предельно ясно излагает аргументацию, направленную против понятия «утвержденность». Признание «утвержденности» вещей до их существования может быть истолковано как вечность вещей, следовательно, такое признание невозможно. Что этот аргумент отправляется не от сути философского рассмотрения вопроса, а от догматического постулата, заранее фиксированного ограничения на те или иные положения, достаточно очевидно. Если мутазилизм еще философски свободен, то в ашаризме эта свобода существенным образом ограничивается:

<sup>114</sup> Интересно, что вопрос о том, является ли существующая вещь «тем же», что несуществовавшее, воспроизводился в мутазилизме. Так, ал-Аш'арй сообщает, что ал-Джубба'й

говорил, что сущее, которое уже существует (*ал-мавджудāt ал-лāтй вуджидат*), именно до того, как ему быть, не существовало [Ашари, с. 523—524].

Что касается мутазилитов, говоривших, что не-сущее (*ма 'дўм*) — вещь, а также тех, кто говорил, что чернота в состоянии<sup>115</sup> своего несуществования — чернота и что субстанция в состоянии своего несуществования — субстанция, то они должны признать и вечность (*қидам*) субстанций и акциденций, поскольку они утвердили за ними безначально (*фй ал-'азал*) все самостоятельные атрибуты (*сифа нафсиййа*). А существование не служит смыслом, превышающим самость, ведь возникшее является возникшим не благодаря какому-то смыслу, который был бы иным, чем само оно (*нафс*). Итак, если, согласно им, субстанции и акциденции безначально являются субстанциями и акциденциями, они должны существовать безначально, поскольку их существование — не что-то сверх их самостей (*завām*).

Мусульмане же говорят, что Бог (Славен Он и Велик!) сотворил вещь не из вещи. А мутазилиты говорили, что Он сотворил вещь из вещи, и так скрыто допустили вечность вещей, ибо сказали то, что ведет к этому {как если бы они скрыто допустили вечность мира, но не осмелились заявить это открыто и сказали то, что ведет к этому} [Багдади, с. 71]<sup>116</sup>.

Отметим характерное положение: существование вещи не превышает саму вещь. Это положение было выдвинуто, как мы видели, еще в мутазилизме, и на нем особенно настаивал ал-Джубба'й. Нетрудно заметить, что такое утверждение ведет, быть может, к еще более неприятным для тезиса о невечности мира последствиям, чем мутазилитская концепция утвержденности вещей до их существования. Ведь если существование вещи — не нечто сверх ее самости, то либо Бог изначально не знает вещи как таковые, либо они, будучи объектом знания Бога, уже тем самым должны существовать, коль скоро их существование никоим образом не превышает их самих. Позиция ал-Бағдāдī была бы непротиворечива в том случае, если бы понятие «существование» было им вовсе устранено. Заметим также, что ал-Бағдāдī спорит с мутазилитской концепцией утвержденности не вполне корректно, отождествляя утвержденность и существование, тогда как мутазилиты эти два понятия разводили.

Логика неизбежности обращения к понятию «утвержденность» как самостоятельному и отличному от «существования» и «несуществования» при эксплицитном отказе от него воспроизводится в ашаритской школе и у известного ее представителя Абū Бакра ал-Бақиллāнī. В своем сочинении *ал-Инсāф фй-мā йаджиб и'тиқāду-ху ва лā йаджуз ал-джахл би-хи* «Правильное изложение того, что следует исповедовать

<sup>115</sup> У ал-Бағдāдī слово *хāl* «состояние» еще не приобрело окончательно терминологического статуса и употребляется не самостоятельно, но в составе словосочетания *хāl ал-'адам* «состояние несуществования». Ас-Сухравардī сообщает о самостоятельном терминологическом значении слова *хāl* «состояние» (см. с. 319), и прекрасным образцом активного употребления этого термина могут служить тексты Ибн 'Арабī (см. с. 348 и далее).

<sup>116</sup> В фигурных скобках — отмеченное издателем разночтение с другими рукописями.

и чего нельзя не знать» он в качестве одного из первых пунктов выдвигает следующее положение. В обязанности «ответственного за выполнение Закона» (*мукаллаф*)<sup>117</sup> входит

знать, что все познаваемое двух видов: несуществующее (*ма'д'ум*) и существующее (*мавджуд*). У этих двух нет никакого третьего или середины. Несуществующее — это то, что отрицается (*мунтафин*), не являясь вещью. Бог (Славен Он и Велик!) рек: «Я уже сотворил тебя прежде, когда ты ничем не был»<sup>118</sup>. А также говорит Всевышний: «И было такое время, когда человек не был вещью поминаемой»<sup>119</sup>, сообщая, что несуществующее (*ма'д'ум*) — это то, что отрицается (*мунтафин*) и не является вещью. А существующее — это вещь, сущая (*ка'ин*) и утвержденная (*сабит*). Наше речение «вещь» — это утверждение (*исба́т*), а речение «не вещь» (*лайса би-шай'*) — отрицание (*нафй*). Ведь Всевышний говорит: «Скажи: Какая вещь более всего свидетельствует? Скажи: Бог»<sup>120</sup>, а Он, Преславный, — сущий, не несуществующий.

Языковеды, говоря '*алимту шай'ан* «я узнал нечто (букв. вещь. — А. С.)», *ра'айту шай'ан* «я видел нечто (букв. вещь. — А. С.)», *сами'ту шай'ан* «я слышал нечто (букв. вещь. — А. С.)», указывают на сущее и утвержденное (*ка'ин сабит*), тогда как их речение *лайса би-шай'* «не вещь» налагается на отрицание несуществующего (*нафй ал-ма'д'ум*). А если бы несуществующее было вещью, то их речение *лайса би-шай'* «не вещь» оказалось бы отрицанием, которое всегда накладывается [на несуществующее] как ложное, тогда как это, согласно консенсусу (*би ал-иттифа́к*), неверно [Бакиллани, с. 25—26].

Это высказывание как будто совершенно определенно вычеркивает «утвержденность» из списка самостоятельных понятий, устанавливая ее синонимичность «существованию» и, далее, «вещи». Однако не будем торопиться с выводами, а проследим за мыслью ал-Бақиллāни дальше.

Зафиксировав эту уже знакомую позицию, которая, кстати, никак не аргументируется, но вводится как изначальное положение, ал-Бақиллāни

<sup>117</sup> В ашаризме доктринальное знание считалось обязанностью того, на кого возложена ответственность за выполнение Закона, то есть совершеннолетнего здравомыслящего мусульманина.

<sup>118</sup> Коран, 19:9 (пер. Г. С. Саблукова). В кораническом тексте буквально: «...когда ты не был вещью».

<sup>119</sup> Коран, 76:1 (пер. мой. — А. С.). Начальное *хал* арабского текста практически единодушно трактуется языковедами и комментаторами как *қад*. Под «человеком» классические комментарии (ал-Джалāлайн, Ибн Касйр, ал-Қурғуби, ат-Табарй), ориентируясь на хадисы, понимают Адама, а под «временем» — срок лет (иногда больше, иногда без определения точного числа лет), когда Адам был остовом из глины без духа. Некоторые считают, что смысл аята в том, что Адам был «вещью», но «не поминаемой», то есть ничтожной, другие — что он был ничем в сотворенном мире, хотя уже был чем-то для Бога. Ал-Бақиллāни приводит аят в подтверждение того, что «несуществующее» не называется «вещью».

<sup>120</sup> Коран, 6:19 (пер. мой. — А. С.). Я даю буквальный перевод, чтобы вписать цитату в текст ал-Бақиллāни.

лānī переходит к другому столь же аксиоматичному положению, тезису о «возникновении» (*худуџ*) мира, то есть его вечности. Впрочем, здесь важен не сам этот тезис, а то, как ал-Бақиллānī доказывает наличие акциденций в телах, что составляет важнейшую часть доказательства возникновения мира во времени. Вот что он пишет:

[Необходимо] знать, что мир возник и что ни на небесах, ни на земле нет ничего, что не было бы составным телом, одиночной субстанцией или несомой акциденцией, так что он в целом — возникший. Путь, которым узнается возникновение тел мира и возникновение его акциденций<sup>121</sup>. Доказательством утвержденности (*субут*) акциденций в мире служит то, что покоившееся тело приходит в движение, что сложное тело распадается, что оно меняет свои состояния, а его атрибуты (*сифāt*) приходят и уходят. Если бы оно двигалось благодаря самому себе и благодаря себе изменялось, то было бы необходимо, чтобы оно двигалось<sup>122</sup>, когда покоится, и испытывало изменения и превращения, когда уравновешено (*и'тидāl*). Невозможность этого доказывает утвержденность (*исбāt*) движения тела, его покоя, цветов, возникновений (*аквāн*) и прочих атрибутов, поскольку, раз тело таково не благодаря самому себе, следовательно, оно [таково] благодаря некоему смыслу, в соответствии с состоянием которого оно изменяется и в соответствии с атрибутом которого оно испытывает превращения (*тағаййара 'ан хāли-хи ва истахāла 'ан васфи-хи*).

Доказательством возникновения этих акциденций служит их взаимное отрицание (*танāфин*) и противоположность (*тадāдд*). Если бы все они были вечными, то были бы непрестанно существующими, не переставая являться таковыми. Тогда в теле, в котором имеется движение, должен был бы иметься и покой, из чего следовало бы, что это тело движется в состоянии своего покоя и что оно живо, когда мертво. Поскольку это невозможно, доказано, что покой привходит<sup>123</sup> [в тело] после того, как его [в нем] не было, и что движение становится невозможным с привхождением покоя. А то, что привходит после своего несуществования и становится несуществующим после своего существования, является, согласно консенсусу, возникшим, поскольку вечное (*қадīm*) не возникает, не становится несуществующим и не бывает невозможным [Бақиллани, с. 28].

Сопоставим две цитаты, которые в тексте *Исғāф* разделены не более чем парой страниц, и попытаемся прочесть вторую, имея в виду тождество «утвержденности» и «существования», заявленное в первой. Ал-Бақиллānī говорит об «утвержденности» акциденций, которые то существуют, то не существуют; но если всерьез принять его заявление о том, что «утвержденность» — это «существование», то ал-Бақиллānī никак не мог бы говорить об акциденциях как «утвержденных», имея в виду, что их существование сменяется несуществованием и наоборот.

<sup>121</sup> Видимо, лакуна или искажение в тексте. Возможно, следует читать: «возникновение тел мира узнается по возникновению акциденций».

<sup>122</sup> Моя конъектура. Я читаю *ла-ваджба тахарруку-ху* вместо *ла-ваджба тарку-ху*, что в данном контексте бессмысленно.

<sup>123</sup> Моя конъектура. Я читаю *туру'* вместо *турӯк*.

Говоря об утвержденности, ал-Бақиллāнī вводит понятие акциденции наряду с понятием тела и говорит, что такая вещь, как акциденция, непременно «имеется», поскольку иначе нельзя объяснить смену состояний тела. Но это «имеется», выраженное у него «утвержденностью», и оказывается как раз тем понятием, которое он как будто отрицает как самостоятельное и отличное от существования и несуществования, как нечто «третье» или «промежуточное». Ведь ал-Бақиллāнī не может здесь понимать утвержденность так, как он определил ее вначале, то есть как равную существованию, которое противоположно несуществованию, поскольку в таком случае он приписал бы акциденциям *только* существование и отрицал бы их несуществование, что прямо противоположно его намерению. Говоря, что акциденции утверждены, он имеет в виду вовсе не то, что они «существуют», а что после их существования наступает несуществование и наоборот. Утвержденность поэтому оказывается у него если не равной, то приближающейся к тому ее пониманию, которое было выработано в мутазилизме, — оказывается, повторю, вопреки его сознательному намерению.

#### 1.5.4. Ас-Сухравардī

##### 1.5.4.1. Критика «утвержденности» с точки зрения нормативного аристотелизма

В ашаризме полемика с понятием «утвержденность» велась с позиции неотличения существования вещи от самой вещи. Ас-Сухравардī, сохраняя и используя это положение, делает акцент на положениях нормативного аристотелизма. Опровержение релевантности понятия «утвержденность» строится у него с позиции признания, во-первых, того, что «существование» (*вуджūd*) — наиболее общее понятие; во-вторых, строгой дихотомической логики, так что «несуществование» (*‘адам*) он приравнивает к «не-существованию» (*лā-вуджūd*); в третьих, с точки зрения безусловной релевантности закона исключенного третьего равно в обеих формулировках, как императивной, так и негативной, которые он считает равнозначными. Что эта полемика не диалогична, но представляет собой монолог, не более чем параллельный монологу представителей той позиции, которую ас-Сухравардī стремится опровергнуть, достаточно ясно, поскольку для его оппонентов эти исходные постулаты как раз не представляются очевидными; более того, как мы могли видеть, позиция, с которой спорит ас-Сухравардī, формировалась на основаниях, несовместимых с теми, что он принимает.

Но самое интересное в том, что ас-Сухравардī в этой полемике выражает не свою точку зрения. Как он сам отмечает в своих произведениях, одни его сочинения написаны «на манер перипатетиков», другие излагают собственно «мудрость озарения» (*хикма ишрāқиййа*). К числу

последних относится и *Хикмат ал-ишрақ* «Мудрость озарения» — его главный философский труд. Там он подвергает сомнению именно то исходное положение перипатетизма, без которого становится бессмысленной вся система аргументации в полемике против «утвержденности», — положение о первичности, неопределимости и всеобщности «существования». Это не значит, что ас-Сухравардӣ в своих «ишракистских» произведениях занимает позицию, которую опровергает в «перипатетических» трудах, и признает так или иначе «утвержденность» в качестве самостоятельного понятия. Подобной раздвоенности в трудах «Шейха озарения» не наблюдается, но позиция, заявленная им в «Мудрости озарения», по меньшей мере несовместима с той, что он излагает от лица перипатетической школы, — не во всем, но именно в вопросе о признаках «существования» наиболее общим и первичным понятием о вещи.

Поэтому тексты ас-Сухравардӣ представляют интерес в трех аспектах. Во-первых, в аспекте доксографическом, поскольку Шейх озарения достаточно подробно излагает взгляды, которые собирается опровергать, хотя ценность этих свидетельств в значительной мере снижена анонимностью указания на оппонентов. Во-вторых, как подтверждение безусловной значимости проблематики, которую можно назвать проблематикой «утвержденности». Так, начиная свои *ат-Талвӣхāt ал-лавҳиййа ва ал-'аршыййа* «Заметки Скрижали и Трона», ас-Сухравардӣ пишет, что

не ограничился известными положениями перипатетиков, но, поелику смог, отобрал из них, и изложил суть положений Первого Учителя [Сухраварди 1993 (в), с. 2],

то есть Аристотеля. Какой же вопрос разбирается первым в этой книге «избранных положений перипатетизма»? Именно вопрос о соотношении понятия «утвержденность» с понятием «существование»<sup>124</sup>. В-третьих, эти тексты интересны как довольно убедительная демонстрация параллельности тех двух логик, в которых, с одной стороны, формулируются, а с другой — опровергаются положения о независимом статусе понятия «утвержденность». Читая соответствующие тексты ас-Сухравардӣ (выдержки из них я привожу ниже), трудно избавиться от впечатления, что разговор между двумя сторонами ведется с принципиально несовпадающих в самой логике выстраивания смысла позиций. История средневековой арабской философии представляет собой образец компаративистики, воплощенной не просто в сравнительном исследовании смысловых построений, созданных двумя культурами, античной и арабской, но в действительном проживании этого сравнения и сравнения,

<sup>124</sup> Не менее показательны в этом плане и два других его сочинения, «Оборения» [Сухраварди 1993 (б)] и «Истоки и вызовы» [Сухраварди 1993 (а)], в которых обсуждение метафизики открывается полемикой с защитниками понятия «утвержденность» и разбором нюансов доктрин, построенных на этой концепции.

которое стало фактом не отвлеченного исследования, но реального развития философии. И с этой точки зрения весьма показателен тот факт, что в арабской философии оказываются столь немногочисленными действительные защитники той позиции, которую, в частности, ас-Сухравардī столь подробно и изощренно излагает, но которую сам не разделяет.

Свои *ат-Талвйхāt* ас-Сухравардī начинает следующими словами:

Знай, что существование и вещьность как понятия (*мафхум*) не имеют ни рода, ни видового отличия, а значит, не имеют определения; нет ничего сопутствующего [вещи], что было бы более явным, чем они, а значит, у них нет и описания (*расм*). ...Между существованием и несуществованием нет никакого посредника [Сухраварди 1993 (в), с. 4].

Зафиксировав эту позицию, он сообщает нам о тех, кто считал такое «среднее между» релевантным понятием:

Но некоторые решили, что предикаты истинностей (*махмӯлāt ‘алā ал-хақā’иқ*), такие, как цветность (*лавниййа*) и прочее, не являются ни существующими, ни несуществующими, и назвали их «состояниями» (*аҳвāl*). Так они допустили ошибку в отношении универсалий (*куллиййāt*), которые не являются ни несуществующими для ума, ни существующими в воплощенности [Сухраварди 1993 (в), с. 4].

Здесь ас-Сухравардī вводит еще одно принципиальное положение, без которого его опровержение понятия «утвержденность» не может состояться: существование возможно в двух видах, как «существование в уме» и как «внешнее существование», или, как выражается ас-Сухравардī, «существование в воплощенности»<sup>125</sup>.

Теперь можно приступать к непосредственному опровержению противника:

Им следует возразить вот что. Если чернота — несуществующая, то и цветность ее — несуществующая, ведь если чернота не существует, то и цветность ее не осуществляется. А когда чернота существует, то если ее цветность остается несуществующей, то окажется, что сущее обладает несуществующим атрибутом, которым оно описано, что невозможно. Если же она имеется (*хақсала*), значит, она существует<sup>126</sup>... Диковинное дело: в сущест-

<sup>125</sup> У него «воплощенность» (*‘айн*) означает то же, что «действительно существующая вещь», в отличие, например, от Ибн ‘Арабī, который будет говорить о «воплощенности в состоянии несуществования».

<sup>126</sup> Для ас-Сухравардī «иметься» и «существовать» одно и то же (что вполне согласуется с его сенсуализмом). Но что значит «иметься»? Значит ли это «обладать чтойностью»? Если да, то ас-Сухравардī совершенно очевидно не разделяет авиценновского положения о разделении сущности и существования, согласно которому существование — нечто дополнительное в отношении чтойности. И в самом деле, в «Истоках и вызовах» [Сухраварди 1993 (а), с. 215] он пишет, что

смысл [слов] «оно было существующим» — это его чтойность и его самость,

вовании ведь только то, благодаря чему бывает соучастие или отличие (*ифтирāқ*)<sup>127</sup>, но все это, как они говорят, не является ни существующим, ни несуществующим, и получается, что в существовании нет никакого сущего. Итак, ты узнал, что атрибут либо имеется (*хāсила*) у вещи, а значит, он существующий, ибо «иметься» значит «существовать» (*ал-хусул хува ал-вуджуд*), или не имеется, а значит, он несуществующий. Нет недостатка в именах: что они называют «утвержденным» (*сāбит*), мы называем «существующим» (*мавджуд*), а что они называют «отрицанием» (*нафй*), мы называем «несуществованием» (*'адам*) [Сухраварди 1993 (в), с. 4—5].

Опровержение ас-Сухравардй построено на представлении о строгой дихотомичности понятий «существование» (*вуджуд*) и «несуществование» (*'адам*): все, что не является существующим, тем самым оказывается несуществующим. Что понятие «утвержденность» не может быть вписано в эту строго дихотомическую систему, вполне очевидно, и опровергнуть противника для ас-Сухравардй не составляет никакого труда. Беда лишь в том, что положение об «утвержденности» сформулировано в логике, в которой понятия, как мы видели, не принимают строго дихотомического деления, а потому ас-Сухравардй на самом деле все не опровергает это положение как таковое, но лишь показывает, что в той логике, в которой сформулированы постулаты аристотелизма, понятие «утвержденность» не имеет смысла. А это, собственно, именно тот вывод, на котором настаиваю и я: сравнение неких «содержательных» положений, сформулированных в тех или иных философских системах, возможно только тогда, когда вполне выяснены процедурные основания смыслополагания, руководящие выстраиванием содержательного смысла; иначе диалог рискует оказаться выстроенным вдоль парал-

---

то есть отрицает существование как нечто реально дополняющее чтойность. Поэтому он и говорит в «Мудрости озарения» [Сухраварди 1952, с. 186], что причина дает не «существование» (ср. с положением Ибн Сйны о том, что причинно-следственный ряд — это ряд «заслуживания существования» [*истиқхāқ ал-вуджуд*] вещами), а «саму вещь».

Интересно, что Ибн Сйнā, как мы увидим ниже, говоря о «возможном» (*мумкин*), указывает, что его «возможность» именно «имеется» (*хāсил*), причем имеется она до того, как возможное получит существование (*вуджуд*). Либо «иметься» должно означать что-то принципиально иное, нежели «существовать», и ас-Сухравардй, отождествляя «иметься» и «существовать», весьма существенно нарушает признаваемое арабской философской традицией в лице и мутакаллимов, и Ибн Сйны разведение этих понятий, либо позицию, которую будет формулировать Ибн Сйнā относительно «возможного», следует понимать так, что «возможность» существует до существования самого возможного, хотя возможное является возможным именно в самом себе, а никак не за счет чего-то внешнего. (О «возможном» у Ибн Сйны см. ниже, с. 333 и далее.)

<sup>127</sup> То есть универсалии, или, согласно ас-Сухравардй, качества, интенсивность которых отличает одну вещь от другой.

лельных, непересекающихся линий, как мы то видим на примере ас-Сухравардī.

Заметим также, что, хотя здесь ас-Сухравардī занимает ярко выраженную перипатетическую позицию, тем не менее он исподволь высказывает положение, по меньшей мере плохо с этой позицией совместимое, но входящее в состав собственного учения виднейшего философа озарения. Это — положение о том, что «существование» является чистым «умозрительным понятием» (*u'thibār 'aqliyy*) [Сухраварди 1952, с. 186], которому ввне ничто не соответствует. Именно поэтому здесь ас-Сухравардī говорит о том, что «иметься» и означает «существовать», а в других местах отождествляет «существование» и «чтойность» вещи, причем под существованием здесь везде подразумевается «внешнее существование». Эта позиция ас-Сухравардī принципиально отлична от известной авиценновской, согласно которой обладать чтойностью еще не значит обладать существованием, тогда как причинно-следственный ряд и является рядом наделения чтойностей существованием в соответствии с тем, как они того заслуживают (согласно *истиққāқ ал-вуджūd* «заслуживанию существования», как выражается Ибн Сīнā). Впрочем, нас здесь интересует не этот аспект взглядов ас-Сухравардī, и я отмечаю его лишь постольку, поскольку он слишком заметен в приведенной цитате.

Ас-Сухравардī упоминает и положение, с которого был начат разбор проблематики утвержденности в средневековой арабской философии, а именно, что утвержденность предшествует существованию:

Говорят также, что несуществующее возможное (*ма 'дūм мумкин*) — вещь, а отрицаемое (*манфийй*) — невозможное (*мухāl*) и что утвержденное возможное (*мумкин сāбит*) предшествует существованию (*кабла ал-вуджūd*). Им мы скажем: несуществующая чтойность не является существующей, значит, ее существование отрицаемо (*манфийй*) и отнимаемо [от нее] (*маслūб*), но при этом возможное. Этим опровергаются их речи [Сухраварди 1993 (в), с. 5].

Но если в мутазилизме «утвержденность» связывалась непосредственно с понятием «вещь», то здесь ас-Сухравардī упоминает о более тонкой позиции, согласно которой утвержденной должна считаться вещь как «возможное». Понятие «возможное» (*мумкин*) появляется еще в мутазилизме, хотя в систему категорий, описывающих отношение вещи к существованию, оно полноценно входит только в арабском перипатетизме, где противопоставляется «необходимому» (*вāджиб*). Здесь ас-Сухравардī опять-таки показывает, что в логике, не замечающей никакой другой возможности конфигурирования смысла, кроме его утверждения и дихотомичного ему отрицания, понятие «утвержденность» как «предшествование существованию» не имеет смысла, — для него этой логикой не оставлено никакой «ниши», где оно могло бы поместиться, и не предусмотрено никакой процедуры, которая наделила бы его смыслом.

В другом месте ас-Сухравардī подчеркивает принципиальность строго дихотомичного понимания соотношения между категориями *вуджūd* «существование» и *'адам* «несуществование», — которые, заметим, с точки зрения своей этимологии в арабском языке вовсе не дихотомичны, поскольку происходят от разных корней, и *'адам* «несуществование» не имеет морфологически выраженного отрицания, являясь с этой точки зрения столь же «позитивным» понятием, как и *вуджūd* «существование», — подчеркивает его тем, что отождествляет *'адам* «несуществование» и *лā-вуджūd* «не-существование», — понятие, своей морфологией подтверждающее строгую дихотомичность понятию *вуджūd* «существование».

«Несуществование» (*'адам*) является либо «не-существованием» (*лā-вуджūd*), либо «не-вещностью» (*лā-шай 'иййа*), каковая шире, нежели существование, поскольку сказывается о чьей-то, находящейся вне [пределов] существования<sup>128</sup>. А между утверждением (*йджāб*) и отрицанием (*силб*) нет никакой середины<sup>129</sup>. Если несуществование — это не-существование, а вещь не выходит за пределы существования и не-существования, то она не выходит за пределы существования и несуществования. А если оно («несуществование». — А. С.) — «не-вещность» (*лā-шай 'иййа*), то тем самым будет опровергнуто их учение по первому вопросу о том, что «несуществующее — вещь», поскольку в таком случае это будет означать, что «не-вещь — вещь», что нелепо [Сухраварди 1993 (а), с. 207].

Естественно, что с точки зрения логики, признающей дихотомию, позиция защитников понятия «утвержденность» выглядит нелепой. Но в том-то и дело, что само понятие «утвержденность» было сформулировано в мутазилизме именно тогда, когда было замечено, что *вуджūd* «существование» и *'адам* «несуществование» принципиально не дихотомичны, и именно для того, чтобы иметь возможность «схватить» ту область смысла, которая не охватывается ни каждым из этих понятий, ни ими обоими вместе, и было введено понятие «утвержденность». Это представление о недихотомичности существования и несуществования проявилось и в арабском перипатетизме (см. с. 341), и в суфизме (см. с. 351), где разводились *'адам* «несуществование» и *лā-вуджūd* «не-существование», на отождествлении которых ас-Сухравардī настаивает здесь как на условии соответствия позиции аристотелизма. Эти коллизии подтверждают тезис, выдвинутый в Главе I (см. с. 92): логика смыс-

<sup>128</sup> Тезис о том, что «вещность» может сказываться о несуществующих чьей-то, принадлежит противникам ас-Сухравардī, которых он здесь опровергает.

<sup>129</sup> Высказывая этот тезис, ас-Сухравардī лишь излагает мнение своих оппонентов [см. Сухраварди 1993 (а), с. 203—206]. Речь идет о том, что любое высказывание либо истинно, либо ложно. Признание этого тезиса, неотъемлемого от дихотомической логики смыслопостроения, создавало существенные трудности для оппонентов ас-Сухравардī (см. с. 326, а также примеч. 136 Главы II и с. 356).

ла универсальна в пределах культуры, хотя, как говорилось (см. с. 238, 254 и др., а также ниже, Глава II, § 1.8.1. *Язык и мышление: ложное представление о прямой взаимообусловленности*), никакой язык и, следовательно, никакая культура не препятствуют принципиально воспроизведению результатов инологичного мышления. Так и здесь: строгая дихотомизация характерна для текстов, стремящихся точно воспроизвести аристотелианские построения, тогда как собственное, творческое развитие смыслопостроений в арабской культуре следует собственной логике смысла.

Позиция, с которой полемизирует ас-Сухравардӣ, оказывается достаточно последовательной и продуманной с различных сторон. В качестве свидетельства того, насколько тонкой может оказаться разработка вопросов, связанных с понятием «утвержденность», я приведу в изложении ас-Сухравардӣ концепцию, различающую понятия «воспроизведение» (*и 'āda*) и «восстановление существования» (*исти 'nāf ал-вуджӯд*). Защитники релевантности термина «воспроизведение» указывали на то, что вещь, не существуя, тем не менее обладает оностью; хотя ас-Сухравардӣ не употребляет в этом непосредственном контексте термин «утвержденность», понятно, что такое наличие оности при несуществовании и означает, что вещь утверждена. Опровержение ас-Сухравардӣ строится по уже знакомому принципу: понятие «утвержденность» нерелевантно для дихотомического деления существования и несуществования, а силлогизмы, построенные на таком осмыслении понятий, ведут к нелепостям.

Некоторые считают, что вещь становится несуществующей (*ин 'адама*), а затем ее оность воспроизводится, и что она — именно та самая (*хува би- 'айни-хи*), что была прежде. При этом они признают, что имеется разница между «воспроизведенным» (*му 'ād*) и «тем, чье существование восстановлено» (*муста 'наф вуджӯду-ху*). Чернота, которая имеется в некотором вместилище, будучи восстановлена после того, как перед тем из него исчезла чернота, и чернота произведенная, очевидно, соучаствуют в черноте (*савāдиййа*) до несуществования, в черноте после несуществования и в том, что [состояния существования] чередуются (*тахаллул*) с несуществованием. Но между воспроизведением и восстановлением<sup>130</sup> должно быть различие. Однако они не различаются ни по вместилищу, ни по черноте до несуществования и после оногo (ведь они соучаствуют в этом). Значит, [они различаются] не чем иным, как тем, что на воспроизведенное можно было в состоянии его несуществования указать как на то, что имело существование, тогда как на восстановленное так указать нельзя.

<sup>130</sup> Вероятно, мы имеем здесь дело с распространенным в практике арабской речи употреблением масдара (отглагольного существительного) вместо имени претерпевающего (страдательного причастия), так что фразу можно читать: «между воспроизводимой и восстанавливаемой [чернотой] должно быть различие», что хорошо согласуется со следующей фразой.

Далее, на это несуществующее указывают как на «то, что имело существование», не потому, что некая чернота была существующей, — ведь и до восстановленного имелась некая существующая чернота, — и не потому, что с этой некой чернотой сходна (*йушāбиху-ху*) или с ней совпадает (*йутāбиху-ху*) чернота в уме, которая и была существующей, — ведь то же верно и для черноты, восстанавливаемой после предшествующей, — а значит, [указывают так] лишь потому, что полагаемое в качестве воспроизведенного имело, вместе с несуществованием, особенную оность (*хувиййа муташаххиса*), к которой и пришло (*варада 'алай-хā*) существование, а иначе между двумя формами нет вовсе никакого различия.

Из этого вытекает, что если несуществующее воспроизводится, то или любое восстанавливаемое — воспроизводимое, или оность вещи существует в состоянии ее несуществования. Поскольку оба следствия ложны, то и посылка ложна [Сухраварди 1993 (а), с. 214].

К этому опровержению, выполненному с позиций аристотелизма, ас-Сухравардī прибавляет собственное, в котором в дополнение к представлению о релевантности дихотомической логики вводится посылка, характерная уже собственно для Шейха озарения: существование вещи, если рассматривать саму вещь, не является чем-то иным, нежели ее чтойность или самость. Кроме того, здесь речь идет о воспроизведении вещи как воспроизведении «момента времени» вещи, что демонстрирует новый ракурс обсуждения проблематики утвержденности.

Другой способ рассмотреть это в целом: различие между двумя соучаствующими в некотором виде фигуры (*хай 'ām*) — вместилище либо [момент] времени (*замāн*), если вместилище одно и то же.

Вопрос. Они могут различаться по действителю или чему-то иному.

Ответ. Мы не обсуждаем [это] здесь, поскольку предполагаем, что действитель у обоих совпадает, — да и как иначе, если Истинный Действитель и согласно вашему учению, и согласно учению других один для всех вещей. А если он и дробится, то нам здесь нисхождение не мешает<sup>131</sup>.

Итак, мы говорим: различие между двумя одинаковыми по фигуре — [момент] времени либо вместилище. Но если различающим (*мумаййиз*) и обо-собляющим (*му 'аййин*) двух соучаствующих по вместилищу одинаковых [по фигуре] является [момент] времени, а [момент] времени не воспроизводится, то чернота, воплотившаяся (*муташаххис*) в тот момент времени, не воспроизводится. А значит, то, что, по предположению, было воспроизводящимся, оказывается иным.

Вопрос. Оно воспроизводится благодаря воспроизведению его [момента] времени.

<sup>131</sup> Речь идет об одном из центральных положений ишракизма: подлинный действитель и подлинная причина любого изменения — всегда одна, та, что обладает абсолютной простотой и явленностью, а именно Свет светов. Ас-Сухравардī указывает на совпадение этого положения с положением оппонентов, вероятно, мутазилитов, также считавших подлинным действителем Бога, но не неживые вещи, которые могут выступать в качестве промежуточных причин, передающих действие.

Ответ. Если [момент] времени воспроизводится, то в состоянии воспроизведения он обладает существованием, и до воспроизведения обладает существованием, поскольку был существующим. Если мы скажем, что смысл [слов] «он был существующим» — это его чтойность и его самость<sup>132</sup>, тогда как его чтойность и его самость сейчас существующие<sup>133</sup>, то для него «быть существующим» до сего момента (*'аи*) и быть существующим сейчас — одно и то же, а значит, он не становился несуществующим и не воспроизводился, тогда как, по предположению, он стал несуществующим и был воспроизведен.

Кроме того, должно быть так, что до него (до этого момента. — А. С.) он (этот момент времени. — А. С.) не был существовавшим. Ведь если для упомянутого [момента] времени «быть существовавшим» — это его самость, а его самость имеется сейчас (а быть «существовавшим» не имеет иного смысла), значит, то, что было существовавшим и стало несуществующим — не он (не этот момент времени. — А. С.), а иное, так что воспроизведено было не это несуществующее, а что-то иное.

Если же наше высказывание «[момент] времени существовал, [затем] стал несуществующим и был воспроизведен» имеет смысл иной, нежели «его самость ушла», то есть тот [смысл], что он имелся прежде (ведь сама преждевость (*каблийя*) не воспроизводилась), то воспроизведенное не является [моментом] времени, тогда как, по предположению, оно — [момент] времени. Получается, что если воспроизводится [момент] времени, который был прежде, то [момент] времени не является [моментом] времени. Следствие неверно, значит, и посылка неверна [Сухраварди 1993 (а), с. 214—215].

Хотя здесь ас-Сухравардī рассматривает вопрос о воспроизведении момента времени как импликацию тезиса защитников понятия «утвержденность», следует отметить, что безусловной и однозначной связи между этими двумя положениями в истории средневековой арабской философии в целом не наблюдалось. Так, Ибн 'Араби будет однозначно придерживаться того взгляда на утвержденность, с которым здесь спорит ас-Сухравардī, но столь же однозначно считать, что моменты времени не воспроизводятся.

Представление о том, каким образом вещь относится к своему существованию, должно быть согласовано с представлением о том, каким образом возможно постижение вещи. В этом отношении чрезвычайно ин-

<sup>132</sup> Надо переводить именно так, без добавлений типа «смысл слов... состоит в том, что у него есть...»: ведь согласно положениям теории указания на смысл (см. более подробно с. 284), выговоренность «он был существующим» обладает собственным смыслом «его чтойность и его самость» (*лафз* «кана мавджудан» имеет *ма'нан* «мāхийяту-ху ва зātu-ху»), который и рассматривается ас-Сухравардī как представленный во внешнем существовании.

<sup>133</sup> Здесь явная терминологическая неточность. Коль скоро ас-Сухравардī переопределил существование через чтойность и самость, вряд ли стоило бы тут же говорить о «существующих» чтойности и самости, поскольку это оказывается не более чем тавтологией. Он мог бы сказать о чтойности и самости момента времени «сейчас», что они «имеются», прибегнув к своему способу выражения, устранившему самостоятельное понятие «существования».

интересно свидетельство ас-Сухравардī о том, что попытка понять способ постижения «утвержденной» вещи была реально предпринята, хотя Шейх озарения и не сообщает нам, как именно мыслился такой способ постижения.

Знай, что из воззрений тех, чьи взгляды на вещьность несуществующего мы излагали, вытекает, что бывают вещи ни существующие, ни несуществующие. Все общее ('амр 'āмм) и всякую отличительную [черту] (мумаййиз) они считают «состоянием» (хāl), ни существующим, ни несуществующим.

А некоторые из них считают, что, не будучи ни существующими, ни несуществующими, они (состояния. — А. С.) не являются также ни познанными (ма'лӯм), ни неизвестными (маджхӯл), ни умопостигаемыми (ма'қӯл). А среди этих есть такие, которые говорят, будто некоторые из них чувственно постигаемы.

Вот уж диву даешься: ни существующее, ни несуществующее, но доступное чувству! И потом, если они не познаны, то о чем мы говорим? И познано все-таки, что они не являются существующими, или не познано? Если это не познано, то как они вынесли суждение об этом? Если им известно, что они не являются существующими, но при этом они не познали их никаким образом, то откуда им знать, что они не являются существующими? И как можно было судить об истинности (тақдīқ), [прежде] не запечатлев (тақаввур) это<sup>134</sup>? И если они не познали, то почему не промолчали? Что это, как не признание в бредовости? [Сухраварди 1993 (а), с. 206—207]

В этом отрывке ас-Сухравардī, с одной стороны, применяет все тот же прием критики системы категорий, построенной принципиально недихотомически, с позиций дихотомической логики: если вещь «не познана», значит, она «непознана», — совершенно оставляя в стороне тот факт, что его оппоненты такого дихотомического деления не принимают. Но помимо способа познания, здесь затронут и вопрос об «установлении истинности или ложности» (тақдīқ), то есть о суждении. И в этом пункте следует отметить безусловную правоту ас-Сухравардī: если его оппоненты вводят некий третий способ постижения вещи, соответствующий ее утвержденности и отличный как от «познанности», так и от «неизвестности», ему, по всей видимости, и в области суждения должно соответствовать некое третье значение, относящееся к бинарной оппозиции «истина-ложь» так же, как понятие «утвержденность» относится к оппозиции «существование-несуществование»; иначе говоря, оппоненты ас-Сухравардī, если хотят быть последовательными до конца, должны указать такое значение для оценки суждения, которое будет «схватывать» что-то, что не схватывается значениями «истина» и

<sup>134</sup> Имеется в виду нормативное положение аристотелевской логики, согласно которому всякое познание осуществляется как обретение понятия вещи (тақаввур «запечатление»), на основании чего возможно вынесение решения об истинности или ложности (тақдīқ) умозаключений, оперирующих такими понятиями.

«ложь» при том, что эти два понятия окажутся не дихотомичными<sup>135</sup>. Однако, согласно свидетельству ас-Сухравардї, его оппоненты как раз признавали дихотомичность понятий «утверждение» (*ицб̄āt*) и «отрицание» (*наф̄й*), когда ими обозначалась оценка истинности суждения. Отметим совпадение термина «утверждение», используемого в данном случае, с тем, что мы разбирали до сих пор. Ас-Сухравардї безошибочно отмечает, что система категорий «утвержденность/существование-несуществование», которая построена как принципиально недихотомическая, не может быть сохранена, если значение суждений, в которых используются эти категории, оценивать в бинарно-дихотомической системе «утверждение-отрицание» (или «истина-ложь»):

Вот как их можно опровергнуть. Их следует спросить: если возможное — это несуществующее, то является ли его существование утвержденным (*с̄абит*) или подвергнутым отрицанию (*манф̄ийй*)? — ведь сами они признают, что вещь не выходит за пределы отрицания (*наф̄й*) и утверждения (*ицб̄āt*)<sup>136</sup>. Если они скажут: существование возможного отрицается, — а все отрицаемое они признают невозможным, — то возможное существование становится невозможным, что нелепо. А если они скажут: его существование утверждено за ним, — а ведь вещь может описываться любым атрибутом, который утверждён за ней, — то несуществующее в состоянии несуществования можно будет описать существованием, так что оно окажется сразу и существующим и несуществующим, что нелепо. Если же они запретят описывать вещь утвержденным за ней атрибутом, то нельзя будет сказать о несуществующей чтойности, что «она вещь», поскольку вещьность ее утверждена за ней, а они бы согласились в таком случае, что вещь нельзя описывать тем, что за ней утверждено, — и вот, она оказывается не вещью, тогда как они говорили, что это вещь [Сухраварди 1993 (а), с. 204].

И наконец, заключительное высказывание ас-Сухравардї, которое соединяет весьма энергичное эмоциональное свидетельство несовместимости опровергавшихся им взглядов и аристотелевской дихотомической логики с интересным наблюдением, которое дополняет рассматриваемую нами картину:

---

<sup>135</sup> Интересно сопоставить эти рассуждения с тем, что Ибн ‘Арабї говорит о возможности предикации существования и несуществования возможному, рассматривая соотношение между утверждением и отрицанием (см. с. 352 и сл.). В непосредственном смысле о решении этого противоречия теории познания см. с. 356.

<sup>136</sup> Вопрос в том, действительно ли такое выражение означает признание его защитниками релевантности закона исключенного третьего в его обеих формулировках, императивной и отрицательной. Ас-Сухравардї ведет полемику с позиции строгой дихотомической логики, в которой этот закон безусловно релевантен и две формулировки равнозначны. Однако его аргументация может не достичь желанной для него цели, если его противники не признают релевантность этого закона в позитивной (императивной) формулировке.

А что не обладает утвержденностью (*ṣabāt*) в уме и в воплощенности, относительно того говорить о его утвержденности — просто бред, и сказывание (*uḥbār*) о нем невозможно [Сухраварди 1993 (а), с. 203].

Нельзя не согласиться с этим высказыванием ас-Сухравардī: в случае, если система категорий построена принципиально недихотомически, это должно иметь влияние не только на способ оценки истинности-ложности суждения, но и на само устройство предикации.

Весьма характерно схожее высказывание ас-Сухравардī в другой работе:

Видя, что универсалии (*kuḥlīyīāt*) не существуют в своей воплощенности (*a'īān*), некоторые люди, не дойдя до понимания того, что они существуют в уме, решили, что они — не сущие и не не-сущие, но — утвержденные (*ṣābita*). Однако то, что именуется «утвержденным», и является на самом деле сущим — либо в уме, либо в своей воплощенности; в противном случае это — чистая софистика [Сухраварди 1982, с. 152].

Здесь ас-Сухравардī вновь пытается убедить оппонентов, что нечто всегда является «существующим», лишь меняя модусы существования. Наверное, с точки зрения той логики смысла, для которой смыслы выстраиваются именно так, построения, оперирующие понятием «утвержденность», должны в самом деле выглядеть «софистикой» или, как более определенно выражается ас-Сухравардī в других местах, «бредом». Но интересно и то, что объяснение, которое ас-Сухравардī предлагает для возникновения понятия «утвержденность», стремясь выставить его защитников в невыгодном свете, само оказывается софистичным. Он представляет дело так, будто необходимость в этом понятии возникла оттого, что кто-то не разглядел модус «существование в уме», которым универсалии обладают несмотря на то, что никогда не существуют вне ума (последний тезис определен номинализмом Шейха озарения). На самом деле, как мы видели, понятие «утвержденность» было введено тогда, когда была замечена принципиальная недихотомичность «существования» и «несуществования», так что само введение этого понятия было выполнено независимо от вопроса об универсалиях. Эта независимость вполне проявила себя в дальнейшем развитии философии: Ибн 'Арабī, признавая (в отличие от самого ас-Сухравардī) «воплощенное» существование универсалий вовне, равно как (в отличие от критикуемых ас-Сухравардī непонятливых оппонентов) их «неотъемлемость» от ума (см. Главу I «Гемм мудрости» [Ибн Араби 1993]), вовсе не отказывается притом от понятия «утвержденность», напротив, считает его необходимым именно для разработки вопроса об универсалиях. Оказывается, таким образом, что потребность в понятии «утвержденность» гораздо фундаментальнее нужды в объяснении статуса универсалий, хотя, когда это понятие уже введено, оно может использоваться и для обсуждения последнего. Более того, для Ибн 'Арабī вполне очевидно то положение, непонимание которого, согласно ас-Сухравардī, породило понятие «утвержденность». Ибн 'Арабī пишет:

Вещь может быть несуществующей (*ма'дӯм*), поскольку речь идет о чувстве, но существующей (*мавджӯд*), поскольку речь идет о разуме [Ибн Араби 1993, с. 170],

говоря именно то, что говорит ас-Сухравардӣ, — но при этом он весьма плодотворно развивает понятие «утвержденность», необходимость которого вытекает из собственных потребностей логики смысла, руководящей построениями арабских интеллектуалов. Что на самом деле демонстрирует ас-Сухравардӣ, так это *несовместимость* построений, выполненных в двух разных логиках смысла вокруг одного и того же вопроса, причем его свидетельство тем интересней, что он фактически доводит свой анализ до последних оснований смыслополагания. Говоря, что история арабской философии была проживанием (а не просто теоретическим обсуждением) сравнительного подхода к философским традициям, я имею в виду как раз подобные феномены (см. аналогичное столкновение двух логик смысла в обсуждении вопроса о причинности: Глава II, § 1.6.4. *Импlications для понимания причинности*).

#### 1.5.4.2. «Утвержденность» и собственная категориальная система ас-Сухравардӣ

Интересно задать вопрос: как соотносится эта критика понятия «утвержденность» с собственной категориальной системой ас-Сухравардӣ и его взглядами на существование? В этом отношении ключевое значение имеет следующий пассаж из «Мудрости озарения»:

Правило. Поскольку существование является умозрительным понятием (*и'тибār 'ақлийй*), вещь получает от своей причины свою оность. ... Претерпевающее порчу существо может исчезнуть при том, что его изливающая (*файйада*) причина пребывает, поскольку оно зависит от других, исчезнувших причин. Вещь может иметь разные причины для своего возникновения (*худӯс*) и для своей утвержденности (*сабат*), как, к примеру, каркас<sup>137</sup> [для света], причиной возникновения которого служит его действитель, а причиной утвержденности — сухость первоэлемента; а может быть и так, что причина возникновения и утвержденности — одна и та же, как сосуд, придающий фигуру воде<sup>138</sup>. Свет светов — причина существования всего сущего и его утвержденности... [Сухраварди 1952, с. 186].

Мы видели выше, что ас-Сухравардӣ даже в пассажах, выполненных в русле перипатетизма, отождествляет существование с чтойностью и самостью вещи. Здесь он выражается более определенно: поскольку термину «существование» ничто не соответствует вне ума, в самой вещи, то причина дает вещи ее оность, а не существование. Употребление

<sup>137</sup> *Каркас (санам)* — тело, чаще всего небесное, служащее пристанищем метафизического света.

<sup>138</sup> Очевидно, здесь под «вещью» разумеется не вода как вещество или элемент, а данная «фигура воды».

трех разных терминов (чтойность, самость, оность) в одном и том же контексте не дает оснований искать особое содержание, которое ас-Сухравардй вкладывал бы в каждый из них; они служат у него для указания на «самую вещь», вещь «как таковую». Далее, в такой вещи ас-Сухравардй различает ее «возникновение» и ее «утвержденность», которая, как то видно из контекста, понимается у него как синоним «пробытия» (это же подтверждается и комментарием последователя ас-Сухравардй, Шамс ад-Дйна аш-Шахразурй [Шахразури]; ср. параллельное место у Ибн Сйны в «Указаниях и наставлениях» и комментарии Нафйр ад-Дйна ат-Тусй [Ибн Сина 1958, с. 485—493], свидетельствующие о том, что само понятие «возможное» (*мумкин*) вводится в полемике с представителями той позиции, которая строилась на наблюдении о возможности пробытия следствия после исчезновения его причины), причем синонимом для «возникновения» (*худуџ*) у него оказывается «существование» (*вуджуд*: см. последнюю процитированную фразу ас-Сухравардй и параллельные места комментария аш-Шахразурй [Шахразури]).

Коль скоро это так (а это, по всей видимости, именно так, и именно такое соотношение между названными категориями отражает собственные взгляды ас-Сухравардй, поскольку оно согласуется с текстом «Мудрости озарения», да и аш-Шахразурй однозначно отделяет взгляды «философов озарения» от взглядов «перипатетиков» именно в этом пункте [Шахразури, с. 446—448]), оказывается, что для самого ас-Сухравардй вовсе не «существование» является наиболее общей и наиболее очевидной категорией и отнюдь не «существование» выступает категориальной основой его представлений о вещи. Таковым у него следует считать, видимо, целый комплекс понятий, которые позволяют описывать вещь «как таковую». Среди них в первую очередь стоит назвать понятие «самостоятельность» (*хийām би-з-зāt*, произв. *қā'im би-з-зāt* «самостоятельный»), которое выражает «независимость» (*истиқлāl*) вещи и, вследствие этой независимости, ее «постоянство» (*давām*) и «пробытие» (*бақā'*). Заметим, что в понятие «самостоятельность» не входит понятие «существование», напротив, последнее может объясняться через него. Трудно избавиться от впечатления, что «самостоятельность» у ас-Сухравардй выражает примерно то же, что «утвержденность» в мутазилизме и исмаилизме (возможность говорить о вещи независимо от ее существования и несуществования, более того, до них, создавая предпосылки для наполнения «существования» и «несуществования» смыслом), хотя эта интенция осмысления у Шейха озарения далека от завершения. Вместе с тем не будет ошибкой сказать, что стремление к разработке понятия вещи независимо от ее существования или несуществования выражена у ас-Сухравардй весьма отчетливо. Я приведу в подтверждение этого пространный пассаж, в котором он доказывает, что градация вещей может быть осмыслена как градация совершенства и ущерб-

ности, а не как градация бытия, как то было принято в арабском перипатетизме:

Далее, вы<sup>139</sup> утверждаете, что существование в одном и том же смысле налагается и на имеющее необходимость существования (*vādjib al-vudjūd*), и на иное и что в имеющем необходимость существования существование и есть само это сущее, а для иного оно акцидентально и превышает его чтойность. На это вам скажут следующее.

[Свойство] существования не нуждаться в чтойности присоединяется к оною, если оно вызвано самим существованием, и тогда все [сущие] таковы. Если же оно — от чего-то другого в имеющем необходимость существования, то это идет вразрез с их собственными правилами: из этого вытекает множественность сущего, имеющего необходимость существования<sup>140</sup>, что (как это доказано) невозможно.

Это не может вытекать и из того, что [имеющее необходимость существования] не является следствием [чего-либо], поскольку для него не нуждаться в причине — следствие того, что оно необходимо, а не возможно. Необходимость [существования] нельзя объяснять через отсутствие причины, ибо оно не нуждается в причине именно благодаря своей необходимости. Кроме того, если его необходимость — это нечто сверх его существования, то оно множественно, и нам придется повторить то же самое относительно той его необходимости, что сверх существования, которое служит атрибутом сущего: если она принадлежит и необходимо-сопутствует сущему именно как сущему, то это же должно быть справедливо вообще для всех сущих (а в противном случае она была бы вызвана причиной); если же она следует из самого существования, мы сталкиваемся с прежней проблемой.

Итак, если отсутствие нужды [в причине] вызвано самим существованием, то это должно быть справедливо для всего.

Если на это оппонент ответит, что необходимость такого сущего — это совершенство, исполненность и подтвержденность (*ta'akkud*) существования — так же точно, как для чего-то, что чернее другого, иметь большую черноту не является чем-то сверх черноты, но лишь совершенством самой черноты, не превышающим ее, и так и необходимое существование отличается от возможного своей подтвержденностью и исполненностью, — то тем самым он признает, что чтойности могут иметь в самих себе полноту, избавленную от нужды во вместилище, и ущербность, нуждающуюся в оном, подобно существованию необходимому и иному [Сухраварди 1952, с. 93—94].

Вместе с тем ас-Сухравардī сохраняет понятие «возможное» (*мумкин*) как то, что равно приемлет существование и несуществование и что нуждается в «дающем перевес» (*мурадджих*) для того, чтобы су-

<sup>139</sup> Здесь ас-Сухравардī обращается к арабским перипатетикам уже как к оппонентам.

<sup>140</sup> В отличие от Ибн Синй, ас-Сухравардī придерживается упрощенной и согласованной с нормативным аристотелизмом системы категорий, описывающих возможность и необходимость сущего. Она включает только два элемента: *vādjib* «необходимое» (или, в полной форме, *vādjib al-vudjūd* «имеющее необходимость существования») — Первоначало — и *мумкин* «возможное» — все прочее сущее.

ществовать<sup>141</sup>. Таким образом, ас-Сухравардӣ, с одной стороны, пытается говорить о вещах как таковых, избегая понятия «существование» как фикции ума, которой ничто не соответствует в самих вещах, ас другой — не может избежать указания на «существование» и «несуществование».

Ведь если «существование» не более чем некое понятие ума, которому в самих вещах ничто не соответствует, то и использовать термин «возможное», который определяется через особое соотношение между существованием и несуществованием («возможное» — это то, для чего «существовать» и «не существовать» равновероятны), нельзя, поскольку в таком случае возможное окажется неотличимым от необходимого. Очевидно, несистематизированность фундаментальных категорий, выражающих отношение вещи к самой себе и к своему существованию, связана и с общей несистематизированностью философского учения ас-Сухравардӣ, которое претендует на монистичность, сохраняя и, более того, подчеркивая принципиальный дуализм.

## 1.6. «Возможное» арабских перипатетиков: развитие понятия в русле той же логики смысла

Как мы видели, ас-Сухравардӣ полемизирует с теми, кто трактует «возможное» (*мумкин*) как «утвержденное». Но «возможное» и соответствующее ему понятие «возможность» (*имкән*), равно как и противоположные им «необходимое» (*вāджиб*) и «необходимость» (*вуджӯб*) входят в основную номенклатуру терминов, с помощью которых в арабском перипатетизме описывается отношение вещи к существованию. Насколько понимание этих терминов в самом арабском перипатетизме было дистанцировано от той трактовки «возможного» как «утвержденного», с которой полемизирует ас-Сухравардӣ? Безусловно верно, что понятие «утвержденность» в арабском перипатетизме не играет той роли (как термин, то есть с точки зрения частотности его употребления), какую оно играет в мутаизме и исмаилизме (и, как увидим, в суфизме), и критика, которой ас-Сухравардӣ подвергает отождествление «воз-

---

<sup>141</sup> Об этом идет речь в опущенной части приведенной выше цитаты из «Мудрости озарения»:

Возможное не может не иметь того, что дает его существованию перевес, ибо иначе оно из возможного-в-себе превращалось бы в необходимое само-по-себе [Сухраварди 1952, с. 186].

В «Храмах света» он говорит:

Модусов разума три: необходимое (*вāджиб*), возможное (*мумкин*) и невозможное (*мумтани*) [Сухраварди 1957, с. 57].

можного» и «утвержденного»), была бы с этой точки зрения признана отражающей позицию арабского перипатетизма. Но ограничивается ли правильность такой критики только терминологическим планом или она верна по существу? Насколько, иначе говоря, само понятие «возможное», как оно было выработано в арабском перипатетизме, и прежде всего в учениях ал-Фārābī и Ибн Сīны, дает основания для трактовки его как аналога понятия «утвержденное», и насколько оно таких оснований не предоставляет? Было ли отождествление «возможного» и «утвержденного», с чем так настойчиво спорит ас-Сухравардī, чистым произволом со стороны придерживавшихся этой позиции мыслителей, произволом, выявляющим их непонимание предложенной арабскими перипатетиками трактовки этого понятия, или же сама эта трактовка содержит в себе нечто, что оправдывает подобное отождествление? И если это так, то насколько система базовых онтологических категорий, которыми оперирует арабский перипатетизм, соответствует классическому античному пониманию бытия, вещи и соотношения между ними? И в связи с этим — насколько позиция, с которой ас-Сухравардī опровергает понятие «утвержденность», отражает собственную позицию арабских перипатетиков, прежде всего ал-Фārābī и Ибн Сīны, а насколько — чисто аристотелианскую позицию, прекрасно известную по переводам трудов Стагирита?

Начнем с того, что попытаемся восстановить полностью понятийный контекст, в котором функционирует понятие «возможное».

### 1.6.1. Разработка понятия «возможное» Ибн Сīной

Хотя начало разработке понятий «возможность» и «возможное» положил, как считается, еще ал-Фārābī, мы рассмотрим их в той зрелой форме, какую находим в сочинениях Ибн Сīны.

Ибн Сīнā вводит понятие *мумкин* «возможное», рассуждая о сущем «в его самости» (*фī зāти-хи*), «вне связанности с чем-либо еще». Каждое сущее, говорит он, рассматриваемое таким образом, оказывается либо *вāджиб ал-вуджūd би-зāти-хи* «влекущим необходимость существования своей самостью», либо *мумкин ал-вуджūd би-зāти-хи* «имеющим возможность существования благодаря своей самости» [Ибн Сина 1958, с. 447]. Это деление хорошо известно историкам философии, и его связывают, как правило, с авиценновским разделением причин чтойности и причин существования. В самом деле, непосредственно предшествующая введению понятий «возможное» и «необходимое» часть «Указаний и наставлений» посвящена разъяснению того, что можно представлять себе чтойность вещи, но совершенно не прибавлять к этому представле-

нию понятие ее существования<sup>142</sup>. Из этого неизбежно вытекает принципиальная неоднородность известных четырех аристотелевских причин. И дело не только в том, что дарение бытия оказывается связано только с одной из них, а именно с действенной. Дело еще и в том, что остальные три причины так или иначе произведены этой же действенной причиной, так что на самом деле «действитель» (*фā'ил*) остается *единственной* причиной своего следствия, то есть «претерпевающего» (*маф'ул*).

Именно этот шаг и создает принципиальную возможность введения понятия *мумкин* «возможное», равно как и соответствующего ему *ваджиб* «необходимое». Для Ибн Сйны дело состоит не в том, чтобы только разделить сущность и существование. Такое разделение было бы совершенно недостаточным для того осмысления понятия «возможное», которое он предлагает. Интересно, что установление параллелей между взглядами Ибн Сйны и учениями о бытии и сущности в средневековой западной философии основывается именно на этом пункте авиценновской концепции и не обращает внимание на то, что он является хотя и необходимым, но отнюдь не достаточным для ее построения. Все дело в том, что для Ибн Сйны важно осмыслить отношение не между обладателем полноты бытия и чтойностью, такой полноты лишенной и причащающейся ей благодаря акту передачи бытия, а между действителем и претерпевающим, где претерпевающее не обладает чтойностью прежде получения существования от действителя. Сама эта необходимость именно так осмыслить отношение между действующим и претерпевающим является, в свою очередь, следствием того, что чтойность вещи — до того, как вещь получит от действителя свое внешнее существование — не может быть у Ибн Сйны помещена «внутри» Ума или божественной сущности, когда бы ее оставалось лишь дополнить существованием-вовне, независимым бытием. Сейчас нет возможности подробно заняться выяснением оснований этой невозможности; разговор о понимании единства и его соотношения с множественностью у нас впереди. И хотя у того же Ибн Сйны в понятии Действенного Разума можно обнаружить параллели неоплатоническому представлению об Уме как хранилище всех форм, и, более того, именно Действенный Разум оказы-

<sup>142</sup> Вещь может быть следствием (*ма'лүл*) с точки зрения своей чтойности и истинности, а может быть следствием в своем существовании. Рассмотрим это на примере треугольника. Его истинность связана с плоскостью и линией, каковая представляет собой его ребро, и они оба составляют (*йүжавимән*) его постольку, поскольку он — треугольник и у него есть треугольничья истинность, как если бы они были его материальной и формальной причинами (*'илла*). Что касается его существования, то оно может быть связано с другой причиной, отличной от этой. Это уже будет не та причина, что составляет (*тужаввим*) его треугольность и выступает частью ее определения. Это — действенная причина, либо целевая, каковая является действенной причиной причинности действенной причины [Ибн Сина 1958, с. 441—442].

вается хорошо известным в арабском перипатетизме и в других направлениях средневековой арабской философии агентом, управляющим подлунным миром, это представление никак не задействовано в контексте выработки понятия «возможное», о котором сейчас идет речь<sup>143</sup>. Претерпевающее у Ибн Сīны оказывается не чтойностью, готовой к принятию существования, поскольку самой чтойности нет прежде действия действователя. Претерпевающее — это то, что Ибн Сīнā обозначает термином «самость» (*zāt*).

Но что стоит за этим термином, если это не чтойность вещи? Что такое «сущее в своей самости», которое и бывает, согласно Ибн Сīне, «возможным» или «необходимым», если такое сущее — и не существующая вещь в своем действительном бытии? Чем оказывается это общее основание деления сущего — «самость», которая не является ни чтойностью, ни существованием? И является ли понятие «самость» в этом контексте, как основание деления *сущего*, — понятием, логически подчиненным понятию существования, или понятием того же порядка, или, может быть, логически ему предшествующим?

Мы не обнаруживаем у Ибн Сīны прямого ответа на этот вопрос. Но на то, в каком направлении его обнаружения можно было бы ожидать, нам указывает следующее принципиальное положение:

كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود فكان امكان وجوده حاصلًا

кулл хадис фа-қад кāна қабла вуджӯди-хи мумкин ал-вуджӯд фа-кāна имкāн вуджӯди-хи хāсилан

Всякое возникшее было до своего существования имеющим возможность существования, а значит, возможность его существования была в наличии [Ибн Сина 1958, с. 507].

Итак, «возможность» (*имкāн*) как таковая, говорит Ибн Сīнā, *налицо до* того, как сущее, «имеющее возможность существования», станет существующим. Но мы помним, что этого сущего, собственно, нет до того, как оно обрело существование; чем же является та возможность, о которой говорит здесь Авиценна? Каким образом оказывается «в наличии» эта возможность? — ведь ее следует мыслить не отдельно от самого возможного, однако, когда возможность налицо, сущего еще нет — того сущего, которое мы, рассматривая его в его самости, и считаем «возможным»?

Чем больше мы вдумываемся в это неординарное построение Ибн Сīны, тем более определенно приходим к выводу о том, что «имеющее

<sup>143</sup> «Первое», то, что составляет логическое начало всей структуры бытийствующего у Ибн Сīны, не является Действенным Разумом и во всяком случае не заключает в себе всего многообразия форм. Но дело не только в этом, а прежде всего в том, что Ибн Сīнā рассматривает возможное как таковое, только с точки зрения его самости, вне связи с чем-либо еще, а потому никакое указание на его предсуществование в Уме или как-либо еще не может быть правильным.

возможность существования» (*мумкин ал-вуджуд*), или просто «возможное» (*мумкин*), — это нечто такое, что совершенно не зависит от понятия «существование», это то, что наличествует независимо от того, является ли сущее собственно сущим или нет, то есть обрело оно существование или еще является не существующим. Собственно, это выражено и в хрестоматийном для средневековой арабской мысли описании возможного: возможное — это то, что равно «принимает» и существование, и несуществование. Такое понимание возможного предполагает, что это понятие логически независимо от понятия «существование»; и дело вовсе не в том, что, как пишет ас-Сухравардī, возможное, не будучи существующим вовне, тем не менее существует в нашем уме, поскольку такой ход означает принципиальную зависимость возможного от воспринимающего его человеческого разума, что нелепо и не может быть интенцией авиценновского построения. Нам приходится признать, что тот способ, благодаря которому возможное «наличествует», не является ни существованием, ни несуществованием, он равно независим от них обоих и предшествует им обоим. Собственно, сам Ибн Сīнā и указывает именно на это, когда говорит, что «возникшему» предшествует оно же само как «имеющее возможность существования»; но до того, как «возникшее» обрело существование, оно отсутствует и не существует. Будучи несуществующим, оно в то же время является «имеющим возможность существования»: оно, собственно, «наличествует», так же как «наличествует» и его возможность. От того, что Ибн Сīнā не называет этот способ наличествовать, которым «возможное» обладает независимо от своего существования и несуществования, «утвержденностью», дело никак не меняется: он оказывается именно тем, что в других направлениях арабской философии понималось как «утвержденность». В самом деле, про саму возможность Ибн Сīнā говорит «была в наличии» (*kāna ḥāṣilān*), а про возможное — просто «было» (*kāna*): либо можно «быть» (*kāna*) прежде «существования» (*вуджуд*), либо «быть в наличии» означает нечто иное, нежели «существовать». Насколько известно, в арабском перипатетизме глагол *kāna* «быть» не обозначает чего-то иного, нежели «возникновение» (*худж*). Но в разбираемой фразе Ибн Сīны именно «возникшее» (*хāдиц*) «было возможным». Остается признать, что за этими «было в наличии» и «было» стоит представление о каком-то ином способе быть представленным для нас, нежели указание на существование или несуществование, иначе рассуждение Ибн Сīны просто не может приобрести осмысленность. И когда Ибн Сīнā, исследуя внутреннюю логику понятия «возможность», в конце концов приходит к выводу о том, что

الحادث يتقدمه قوة وجود وموضوع

*ал-хāдиц йатақаддаму-ху қувват вуджуд ва мавдӯ'*

возможному предшествует потенция существования и субстрат [Ибн Сина 1958, с. 513],

эту его попытку свести «возможность» к чему-то внешнему для самого «возможного» трудно принять всерьез, поскольку сам же Ибн Сīнā неоднократно по ходу своих рассуждений напоминает о необходимости рассматривать возможное именно как «возможное в самом себе» (*мумкин фī нафси-хи*), да и основой деления всего сущего на возможное и необходимое служит именно рассмотрение его «в самости» (*зāт*), вне связи с чем-либо другим.

Дополнительное значение для понимания логики осмысления «возможного» имеет представление о цели, которую преследует Ибн Сīнā, вводя эту категорию. С одной стороны, создается впечатление, что он стремится обосновать наличие такого сущего, которое хотя и является следствием для выше его стоящей причины, тем не менее не произведено во времени, то есть столь же вечно, как и произведшие его причины и, в конечном счете, как Первая Причина, — наряду с сущим, которое возникает во времени и уничтожается после своего возникновения. И то и другое он называет *вāджиб ал-вуджūd би-зайри-хи* «имеющим необходимость существования благодаря другому», различая их как соответственно *вāджиб ал-вуджūd би-зайри-хи дā'иман* «имеющее необходимость существования благодаря другому постоянно» и *вāджиб ал-вуджūd би-зайри-хи вақтан мā* «имеющее необходимость существования благодаря другому в течение некоторого времени». Из этого естественно вытекает, что существованию первого не предшествует несуществование, тогда как для второго верно обратное: его существованию всегда предшествует несуществование. Нетрудно видеть, что Ибн Сīнā здесь стремится описать те вечные сущности, которые занимают в структуре мироздания место между Первопричиной и подлунным миром возникновения и гибели и которые чаще всего бывают известны нам под именем космических Разумов.

Можно было бы, таким образом, считать, что сложная система категорий, которую развивает Ибн Сīнā, призвана не более чем обосновать этот неоплатонический по своему существу взгляд. Однако дело в том, что эта система категорий не помогает, а скорее мешает обоснованию такого построения: как раз то понятие, которое является в этом отношении решающим, а именно, понятие *вāджиб ал-вуджūd би-зайри-хи дā'иман* «имеющее необходимость существования благодаря другому постоянно», совсем не вписывается в базовое деление всего сущего на *вāджиб ал-вуджūd би-зāти-хи* «влекущее необходимость существования своей самостью» и *мумкин ал-вуджūd би-зāти-хи* «имеющее возможность существования благодаря своей самости», которое лежит в основе разбираемой системы категорий Ибн Сīны. Ведь *вāджиб ал-вуджūd би-зайри-хи* «имеющее необходимость существования благодаря другому» является не чем иным, как «возможным», но тогда, когда это возможное рассматривается в связи со своей причиной и отсутствием препятствия для ее действия, то есть как действительно существую-

шее. Однако для понятия «возможное» принципиально именно то, что его существованию предшествует несуществование, — а как раз это условие и не выполняется для *вāджиб ал-вуджūd би-зайри-хи дā'иман* «имеющего необходимость существования благодаря другому постоянно», поскольку ему, существующему вечно, никакое несуществование не предшествует. В таком случае либо оно не является в своей самости возможным — а значит, оно должно оказаться *вāджиб ал-вуджūd би-зāти-хи* «влекущим необходимость существования своей самостью», поскольку никакого иного класса система категорий Ибн Сйны не предусматривает, — либо для понятия «возможное» не является принципиальным несуществование, — но тогда оно не может быть отлучено от *вāджиб ал-вуджūd би-зāти-хи* «влекущего необходимость существования своей самостью», и базовая категориальная сетка у Ибн Сйны опять-таки не может быть выстроена. Поэтому следует признать, что на самом деле введение категорий «возможное» и «необходимое» у Ибн Сйны отнюдь не имеет целью обосновать те его построения, которые являются неоплатоническими по своему духу, и, более того, он мирится с тем, что такие построения не слишком-то хорошо вписываются в его систему категорий<sup>144</sup>.

Подлинной же целью Ибн Сйны оказывается полемика с теми, кто, по его мнению, неправильно трактовал понятие «возникшее» и вопрос о его «потребности» (*ихтийādдж*) в действителе, давшем этому возникшему существование. Сам Ибн Сйнā не определяет конкретно своих оппонентов, но Нафйр ад-Дйн ат-Тусй в комментарии указывает, что в качестве таковых выступали мутакаллимы. Претерпевающее, говорили они, нуждается в действителе только в момент своего возникновения. Получив существование, оно этой потребности более не испытывает, так что действитель может исчезнуть, а то, что возникло благодаря этому действителю, будет продолжать существовать<sup>145</sup>. Раз так, то и мир, рассматриваемый как существующий, нуждался в Боге как действителе только в момент своего возникновения, после чего такую нужду более не испытывает, и, если бы было допустимо прекращение существования Бога, это никак не отразилось бы на созданном им мире. Кроме того, если бы сущее продолжало нуждаться в действителе после своего возникновения все время, пока оно существует, это было бы верно и для Бога, и тот также должен был бы, будучи существующим, нуждаться в действителе.

<sup>144</sup> И сам Ибн Сйнā, и комментирующий его ат-Тусй, сталкиваясь с этой несогласованностью в определении важнейших категорий, говорят, что нет ничего страшного в такой неточности, коль скоро смысл построений ясен, тем самым фактически признавая неустранимость этого дефекта.

<sup>145</sup> Хрестоматийным примером служило пребывание строения после смерти строителя.

Именно с этим, деистическим по своим импликациям, взглядом борется Ибн Сйнā, вводя первоосновное деление всего сущего на «необходимое» и «возможное». Главным для него оказывается предложить такое осмысление вещи, при котором ее существование не могло бы быть понято иначе, нежели постоянно обеспечиваемое неким внешним фактором. Ибн Сйнā фактически выступает против того отождествления существования вещи с самой вещью, которое было предложено в каламе и исходя из которого ал-Джубба'й и критиковал (весьма, как мы видели, непоследовательно) понятие «утвержденность». Такое отождествление позволяет описать «возникновение» вещи как однократный акт «перехода из несуществования в существование», и поскольку существование не является чем-то прибавляемым к понятию самой вещи, вещь может пребывать совершенно независимо от того действителя, который «перевел» ее из состояния несуществования в состояние существования. Более того, она теперь в таком действителе никак не может нуждаться, поскольку ей, существующей, уже не требуется переходить из несуществования в существование второй раз<sup>146</sup>.

Положение Ибн Сйны о том, что «в своей самости» любая вещь является либо только «возможной», либо «необходимой», как раз исключает понимание существования как чего-то, что не прибавляется к самой вещи. Если такое понимание невозможно, то и вся концепция, с которой не соглашается Ибн Сйнā, окажется невозможной, поскольку она опирается на это понимание и не может состояться без него.

Но чем является «сама вещь», или «самость» вещи, указание на которую столь принципиально для Ибн Сйны? Мы уже видели, что это, с одной стороны, «возможность» существования, предшествующая самому существованию и независимая от него. С другой стороны, понятие «самость вещи» прямо связано с осмыслением вещи как претерпевающей некоторое действие. Но понятие «действие» предполагает для Ибн

<sup>146</sup> Ибн Сйнā подробно излагает эту неверную, по его мнению, логику рассуждений [Ибн Сина 1958, с. 485—487]. Интересно, что если он поправляет мутакаллимов, вводя понятие существования как чего-то дополнительного в отношении самой вещи, то Ибн 'Арабī будет поправлять их, вводя постоянную, ежесекундную нужду в причине и действителе за счет того, что переход из несуществования в существование у него совершается ежесекундно.

Отметим также, что хотя Ибн Сйнā прав, излагая логику понятий мутакаллимов, он упускает некоторые историко-философские подробности, на которые указывает в своем комментарии ат-Тусй. Тот справедливо отмечает, что большинство мутакаллимов считали, что субстанция, хотя и не нуждается в действителе, чтобы пребывать, испытывает тем не менее потребность в акциденциях, которые производятся действителем, так что опосредованная нужда во внешнем действителе большинством мутакаллимов все же признавалась.

Сйны не что иное, как соположенность несуществования и существования, в котором первое предшествует второму<sup>147</sup>:

في مفهوم الفعل وجود وعدم وكون ذلك الوجود بعد العدم كأنه صفة لذلك الوجود محمولة عليه  
 فى ما فحوم الـفى 'ل وودجود ва 'адам ва кавн зāлика ал-вуджуд ба 'да  
 ал- 'адам ка- 'анна-ху сифа ли-зāлика ал-вуджуд махмула 'алай-хи

В понятии действия — существование и несуществование, а также тот факт, что это существование — после несуществования, что является как бы атрибутом этого существования, ему предцируемым [Ибн Сина 1958, с. 491],

причем, как поясняет далее Ибн Сйнā, из этих трех составляющих понятия «акт» с действителем связано только существование вещи, так что действитель у Ибн Сйны, точно так же, как у его оппонентов-мутакаллимов, совершает именно «перевод» вещи из несуществования в существование. В чем же различие между двумя позициями? Только в одном: для мутакаллимов, с которыми спорит Ибн Сйнā, «самой вещью» и оказывалось ее существование, тогда как для Ибн Сйны «сама вещь» — это то, что стоит выше существования и несуществования и для чего «существовать» поэтому нуждается в дополнительном обосновании.

Можно подвести некоторые итоги. «Сама вещь», или «самость вещи» у Ибн Сйны — это нечто, что не является ее чтойностью и что может быть описано не в понятиях существования или несуществования как таковых, но только как определенное их соположение. Ближайшим образом сам Ибн Сйнā квалифицирует это понятие как «возможность» (*имкāн*). «Возможность», говорит он, это то, что имеет «две стороны» (*тарāфāн*), существование и несуществование. Возможность не является ни тем ни другим, но — возможностью *преобладания* либо той, либо другой. Ибн Сйну следует понимать так, что две стороны возможности никогда не пребывают в равновесии, когда вещь была бы *только* возможной, но притом ни существующей, ни несуществующей. Хотя сама возможность не является ни существованием, ни несуществованием и, как мы помним, «имеется» совершенно независимо от них, она тем не менее непременно сопровождается одним из них, так что вещь, оставаясь «возможной», является в то же время непременно либо «существующей», либо «несуществующей». Существование и несуществование вещи поэтому обоснованы не самими собой, но — логически — тем, что вещь как таковая является возможной.

### 1.6.2. «Возможность» и «утвержденность»

Сравним это представление о «возможности» вещи с представлением об «утвержденности», которое разбирали вначале.

Как в мутазилитской концепции вещь «утверждена» до своего существования, так и у Ибн Сйны вещь «возможна» до своего существова-

<sup>147</sup> О понятии «действие» см. также Глава II, примеч. 170.

ния. Однако если в мутазилизме остается открытым вопрос о том, является ли утвержденность чистым и самостоятельным состоянием вещи, когда допустимо было бы считать вещь *только* утвержденной и притом ни существующей, ни несуществующей, причем, по всей видимости, на этот вопрос можно дать и положительный ответ, поскольку, как мы видели, несуществование у некоторых мутазилитов понималось как следующее за существованием, но не предшествующее ему, так что вещь может оказаться утвержденной до своего существования и несуществования, тогда как в тех концепциях, с которыми полемизирует ас-Сухравардӣ, вещь оказывается утвержденной между своим существованием и воспроизведением, в состоянии несуществования, хотя это еще не означает однозначно отрицательного ответа на заданный выше вопрос, — то у Ибн Сйна «возможность» безусловно имеется всегда как отличная от несуществования и существования, но столь же безусловно всегда сопровождается одним из этих состояний.

Ал-Джубба'й и другие мутазилиты, полемизируя с понятием «утвержденность», говорили, что существование вещи и является «самой» вещью. Интересно, что, опровергая этот взгляд, Ибн Сйна выстраивает понятие, которое удивительным образом напоминает понятие «утвержденность». Это не значит, впрочем, что оно вполне ему идентично. Указанные выше отличия сопровождаются и различиями логико-смыслового плана. Понятие «возможность» у Ибн Сйна строится так, как если бы оно занимало в логико-смысловой конфигурации место смысла первого уровня, и принципиальным свидетельством этого является, с одной стороны, независимость этого смысла от понятий «существование» и «несуществование», а с другой — тот факт, что существование и несуществование приходят к своей тождественности именно в понятии «возможность». В таком случае смыслы «существование» и «несуществование» должны были бы оказаться смыслами второго уровня, причем для них должно было бы быть характерно отношение принципиальной недихотомичности, как мы то видели на примере осмысления этих понятий в мутазилизме, исмаилизме и пр. Интересно, что ат-Тусӣ в своем комментарии указывает на возможность разведения понятий 'адам «несуществование» и *лā-вуджӯд* «не-существование», так что, вообще говоря, не всякое отсутствие существования оказывается «несуществованием» ('адам) [Ибн Сина 1958, с. 518—519, комментарий]. По-видимому, ат-Тусӣ согласен с тем, что «не-существование» (*лā-вуджӯд*) ассоциируется с «невозможным» (*мумтани*'), с тем, что в принципе не может существовать, тогда как «несуществование» ('адам) характерно для возможного: за несуществованием ('адам) следует существование, в отличие от не-существования (*лā-вуджӯд*), которое не сменяется существованием. Если это так, то ат-Тусӣ здесь скорее стоит на стороне оппонентов ас-Сухравардӣ, нежели солидаризируется с самим Шейхом озарения, когда тот с позиций строгой дихотомии отождествляет

*lā-wudjūd* «не-существование» и *'adam* «несуществование» (см. с. 322), а значит, комментатор Ибн Сйны, который, как известно, стремился интерпретировать текст «Указаний и наставлений» в максимальном согласии с нормативным аристотелизмом, не смог избежать влияния «родной» для арабской культуры логики смысла в этом важнейшем моменте определения основополагающих понятий. При всем этом следует отметить, что отношение «существования» и «несуществования» как смыслов второго уровня к «возможности» как смыслу первого уровня остается у Ибн Сйны не вполне таким, которое соответствовало бы разбираемой логико-смысловой конфигурации: в ней смысл первого уровня должен сохранять свою самостоятельность и не требовать в качестве неперемennого условия наличие смыслов второго уровня (а только предполагать их логически). Однако «возможное» у Ибн Сйны всегда является — не утрачивая своей «возможности» — либо существующим, либо несуществующим. Это понятие, таким образом, не становится у него независимым, всегда оставаясь как бы за понятиями «существование» и «несуществование» и в то же время не будучи сводимо к ним.

### 1.6.3. «Возможность» и «существование-несуществование»

В заключение отметим еще одну деталь. Понятие «возможность» остается у Ибн Сйны несводимым к понятиям «существование» и «несуществование», за которыми оно постоянно стоит. Но оно еще и логически первично в отношении к ним. Верно, что вещь никогда не бывает просто возможной, не будучи в то же время либо существующей, либо несуществующей, так же как не бывает, чтобы вещь была только существующей или несуществующей, не будучи в то же время возможной<sup>148</sup>. Но верно и то, что состояние существования или несуществования никогда не бывает вызвано самой вещью, поскольку для возможности как таковой (а она и является «самой вещью» у Ибн Сйны) существование и несуществование равно безразличны: возможность — это то, в чем они приходят как бы к тождеству. Что такое понимание естественно и является логически первичным, свидетельствует замечание Ибн Сйны о том, что нарушение этого состояния возможности безусловно предполагает некоего внешнего агента. Ни существование, ни несуществование сами никогда не могут возобладать одно над другим, потому что возможность предполагает их как бы совпадение в себе, причем такое совпадение, в которой их противопоставленность исчезает. Необходимо, чтобы что-то обеспечило «перевес» (*тарджих*) одной из этих «сторон» воз-

<sup>148</sup> Исключение составляет «влекущее необходимость существования своей самостью». Под «несуществующим» здесь понимается *ma'dūm*, то есть то, что может существовать, а не *lā-mawdjud*, то есть то, что принципиально существовать не может.

можности над другой. Таким «дающим перевес» (*мурадджих*) является безусловно нечто внешнее. Это положение, согласно Ибн Сйне, абсолютно очевидно и не нуждается ни в каких доказательствах или иллюстрациях, хотя иногда разум может, говорит он, «в испуге» бросаться к таковым. Например, добавляет ат-Тусй, к образу чашечных весов — совершенно излишнему и не проясняющему дело<sup>149</sup>. Очевидность положения о том, что «возможное» само по себе не предполагает ни существования, ни несуществования, но притом всегда выступает за одним из них, а следовательно, требует в любом случае некоего внешнего агента, — это логико-смысловая очевидность, обеспечиваемая на самом фундаментальном уровне, на уровне построения смысла.

Таким внешним агентом в конечном счете оказывается у Ибн Сйны *вāджиб ал-вуджūd би-зāti-хи* «влекущее необходимость существования своей самостью» — то, что утверждено безусловно.

#### 1.6.4. Импликации для понимания причинности

Не рассматривая здесь этот вопрос подробно, не могу не отметить, что именно на этом понимании «возможного» строится понимание причинности в арабском перипатетизме. Поэтому можно утверждать, что оно определяется не только усвоением известного аристотелевского учения о четырех причинах, а может быть, и не столько этим, сколько следованием императиву собственной логики смыслополагания. Более того, понятие «возможное» оказывается непосредственно «пригнано» к понятию «причина», и даже, более того, прямо предполагает его введение для собственного объяснения.

Причина с этой точки зрения — это то, что дает перевес одной из «сторон возможности возможного», как выразился Ибн Сйнā. Такая причина и сообщает возможному необходимость, так что оно, «связываюсь» (*та'аллук*) со своей причиной, получает «перевес» (*тарджих*) в

<sup>149</sup> Если развить этот образ и попытаться привести его в соответствие авиценновским интенциям смыслопостроения, то *мушкин* «возможное» — это, собственно, только стержень, а две чашки весов, «существование» и «несуществование», для него не просто «в равновесии», но *равны* (совпадают, и в этом смысле тождественны), то есть в лучшем случае виртуальны, их, вообще говоря, нет, они только *могут* оказаться в наличии. «Возможность» поэтому не сводится к уравновешенности двух чашек наших весов, «существования» и «несуществования»: центральный стержень действительно предполагает вероятность равновесия, но он логически первичен и в отношении него, и в отношении уравновешиваемого, и именно на это обращает внимание Ибн Сйнā. В другом месте я имел возможность отметить различие между западной и арабской культурами в понимании образа весов как иллюстрации справедливости [Смирнов 1998 (6), с. 289]. О концептуализации этого образа применительно к понятию «возможное» см. ниже, с. 350.

части своего существования и потому становится «необходимым посредством другого». Но это понимание причины логически никак не пересекается с тем, что предложено Аристотелем, поскольку выстроено по иной логике смысла, а потому два понимания причины остаются сосуществующими и как бы параллельными в арабском перипатетизме, хотя безусловно более важным — с точки зрения развития теоретических построений — оказывается первое. Хорошее представление как об этой параллельности, так и о теоретическом приоритете, отдаваемом первому пониманию причины, дает следующее высказывание ас-Сухравардї, которое взято мной из одной из тех его работ, которые он, по собственному признанию, «сочинил ...на манер перипатетиков, подытожив их положения» [Сухраварди 1952, с. 10]:

Сущее распадается на причину (*'илла*) и следствие (*ма'лӯл*). Из двух пониманий причины первое состоит в том, что причина — это то, что делает необходимым существование чего-то иного, что не может без оногo существовать. Тогда следствие — это то, для чего необходимость существования или несуществования следует из предположения о существовании или несуществовании иного (т.е. причины. — А. С.).

Но термином «причина» может обозначаться также и то, без чего вещь лишь не может существовать. Среди таких причин — действенная (как плотник в отношении стула), формальная (фигура стула), материальная (дерево) и целевая (потребность в месте для сидения), причем эта служит действенной причиной для той (означенной выше. — А. С.) действенной причины, хотя и является ее следствием в существовании [Сухраварди 1982, с. 160].

Я выбрал это рассуждение среди многих схожих в силу показательности его структуры. Два абзаца, определяющие причину, определяют в сущности одно и то же. Различие между ними состоит в том, что первое определение оперирует понятиями «существование», «несуществование» и «то, что одинаково относится к существованию и несуществованию», переходя из одного в другое и оставаясь в любом случае «возможным», но в состоянии существования называясь «необходимым благодаря иному» (интересно, что некоторыми вводился и симметричный термин «невозможное благодаря иному», обозначавший «возможное» в состоянии его несуществования; ас-Сухравардї этот термин не упоминает): это определение выполнено в той логике смысла, для которой требуются именно такие понятия и именно такое их конфигурирование, которое я разбирал, анализируя понятие «возможное» у Ибн Сїны. Второе определение выполнено в логике, для которой достаточно понятий «существование» и «вещь». Тот факт, что ас-Сухравардї располагает два понимания причины параллельно, говорит о том, что в его восприятии эти две логики смысла не пересекаются. Интересно, что Ибн Сїнā занимает как будто другую позицию и как будто пытается отождествить причину, дающую возможному его необходимость, с действователем (действенной причиной), тем самым разыскивая путь к отождествлению двух подходов к пониманию причинности. Хотя такая попытка и пред-

принимается, вряд ли ее можно считать до конца успешной, поскольку Ибн Сīnā говорит, что само действие причины может зависеть от наличия «условий» (*шарт*), так что, собственно, действенная причина может и не производить вещь, то есть не передавать ей необходимость, тогда как согласно пониманию действенной причины, одного ее существования достаточно для существования следствия. Отметим также, что у ал-Киндī два класса причин также выступают как скорее параллельные, нежели сводимые друг к другу, причем логический приоритет оказывается на стороне той причины, которая дает сущему его «истинность». В своем трактате «О первой философии» он пишет, что, с одной стороны, «истина» вещи заключена в ее четырех причинах, так что знание четырех аристотелевских причин дает знание вещи, а с другой — что знание «первой причины», не являющейся ни одной из названных четырех, — наиболее возвышенное и благородное, поскольку в нем скрыто содержится все прочее знание [Кинди, с. 57—58]. Интересно также, что ас-Сухравардī определяет четыре аристотелевские причины ровно так, как Ибн Сīnā определяет «условие» (*шарт*) для действия причины, что может быть связано именно с тем, что Ибн Сīnā пытается вывести один класс причин из других, тогда как ас-Сухравардī такой попытки не предпринимает. Стоит заметить, что различие между «причиной» (*илла*) и «условием» проводилось также и в фикхе, причем разводились они по тому же признаку, по которому ас-Сухравардī разводит два класса причин.

## 1.7. Понятия «утвержденность» и «возможное» в философии суфизма и ответ оппонентам

Что касается Ибн ‘Арабī, то для него утвержденность — состояние, отличаемое равно от существования и несуществования. Это отличие проявляется в нескольких аспектах.

Во-первых, вещь остается утвержденной и в состоянии существования, и в состоянии несуществования.

Если и открывает Бог твари своей состояния утвержденной воплощенности ее, на коих покоится форма существования, тварь эта не может ознакомиться с тем, как ознакомлен Истинный с этими утвержденными воплощенностями в состоянии их несуществования, поскольку они — самостные соотнесенности, формы не имеющие [Ибн Араби 1993, с. 157]<sup>150</sup>.

<sup>150</sup> Тексты Ибн ‘Арабī представляют определенную трудность для цитирования. В небольшом отрывке бывает сказано слишком много, но сказано так, что нуждается в дополнительном пояснении. Такое пояснение может и должно быть двояким: с одной стороны, пояснением терминологии и особенностей ее понимания у Ибн ‘Арабī, а с другой — контекстуальным пояснением. По-

Что эти три состояния именно различны и ни одно из них не сводится к другому, свидетельствуют многочисленные пассажи у Ибн 'Араби, например:

сколько необходимые разъяснения терминов даны в основном тексте, в примечаниях я предполагаю давать тот более широкий контекст, из которого заимствована обсуждаемая цитата. Конечно, и в этом случае контекст не может быть восстановлен вполне удовлетворительно, и тем читателям, которые ощущают это как недостаток, я могу лишь посоветовать обратиться к полному тексту соответствующей главы «Гемм мудрости».

В данном случае обсуждается вопрос о том, каково соотношение между состоянием существования вещи и состоянием ее несуществования. Ибн 'Араби поднимает его, говоря о «дарах» Бога людям:

Что до второй части нашего речения: «А есть и такие [дары], что не от испрошения...», то здесь под испрошением подразумевается испрошение словом; ведь испрошение все равно неизбежно, будь то словом, состоянием или подготовленностью. Точно так же абсолютное прославление может быть лишь в выговоренности (*лафз*), а смысл (*ма'нан*) его неизбежно связывается состоянием, так что подвигает тебя на прославление Бога именно то, что связывает тебя как действие или как очищение. Подготовленность раба им не ощущается; ощущает он состояние, ибо знает подвигнувшее его, а это — состояние. Поэтому подготовленность — наискрытнейшее испрошение. Сих удерживает от испрошения знание о том, что Бог в них предопределяющ, так что приготовились они принять от Него исходящее и не присутствуют при душах своих и целях своих. Есть среди них знающие, что знание Бога о них во всех их состояниях таково же, каким было в состоянии утвержденности их воплощенностей, до того, как получили они (воплощенности.— А. С.) существование. Они знают, что Бог дарует им лишь то, что даровали Ему для познания их воплощенности, то есть то, какими были они в состоянии утвержденности; знают они о себе Божьим знанием, откуда произошли они.

Никто из людей Божьих не стоит выше, и никому не открыто больше, нежели этому роду людей: им известна тайна судьбы (*кадар*). Они двух родов: одни знают это в целом, другие же — в частях и подробностях. Тот, кто знает ее (тайну.— А. С.) в подробностях, выше и завершнее того, кто знает ее в целом, ибо он знает то, что знает о нем Бог, — потому ли, что Бог возвестил ему о том, какое знание о нем даровано Ему воплощенностью его, потому ли, что открыл Он ему его утвержденную воплощенность и бесконечную смену ее состояний. Поэтому он выше: он знает себя так же, как знает его Бог, — ведь полученное знание из одного и того же кладезя. Однако для раба это — забота от Бога, ему предпосланная и входящая в совокупность состояний его воплощенности. И вот познает ее обладатель сего откровения, если Бог познакомил его с этим, то есть с состояниями воплощенности его. Ибо, если и открывает Бог твари своей состояния утвержденной воплощенности ее, на коих покоится форма существования, тварь эта не может ознакомиться с тем, как ознакомлен Истинный с этими утвержденными воплощенностями в состоянии их несуществования, поскольку они — самостные соотнесенности, формы не имеющие [Ибн Араби 1993, с. 156—157].

Разбираемая цитата и две другие чуть ниже заимствованы из этого отрывка.

Подобно сему и воплощенности возможного не светоносны, ибо они небытийные; хотя и имеют они атрибут утвержденности, но не имеют атрибута существования; ведь существование — свет [Ибн Араби 1993, с. 189].

Утвержденность в несуществовании указывает на наличие вещи, хотя такое наличие не означает существования. Так, Ибн 'Араби́ говорит о самости вещи, утвержденной в состоянии несуществования [Ибн Араби 1993, с. 200],

причем эта характеристика относится к любой вещи.

Если говорить собственно о несуществовании и существовании, то первое предшествует второму:

Есть среди них знающие, что знание Бога о них во всех их состояниях таково же, каким было в состоянии утвержденности их воплощенностей, до того, как получили они (воплощенности.— А. С.) существование [Ибн Араби 1993, с. 156—157].

При этом утвержденность остается логически первенствующим понятием. Утвержденная воплощенность может быть небытийной, а может быть и бытийствующей, но определяется эта воплощенность именно своей утвержденностью. Ибн 'Араби́ продолжает:

Они знают, что Бог дарует им лишь то, что даровали Ему для познания их воплощенности, то есть то, какими были они в состоянии утвержденности; знают они о себе Божьим знанием, откуда произошли они [Ибн Араби 1993, с. 157].

Еще один немаловажный аспект логического первенства утвержденности в отношении существования состоит в том, что существование может «утверждаться»:

Всеславлен же Тот, на Кого не указывает никто, кроме Него Самого, и Чье бытие (*кави*) утверждено лишь Его воплощенностью [Ибн Араби 1993, с. 191],

тогда как обратное соотношение понятий, «придание бытия утвержденности», невозможно. Иначе говоря, можно быть утвержденным, но не существующим, тогда как нельзя быть не утвержденным, но существующим.

Поскольку утвержденность равно отлична от существования и несуществования и равно первична в отношении их обоих, можно говорить и об «утвержденности в несуществовании»:

Он (Ездра. — А. С.) спросил о судьбе, которая постигается только чрез откровение вещей в состоянии утвержденности их в несуществовании, — а такое не было ему даровано: посвящен в сие лишь Бог, и не может знать это никто, кроме Него, ибо первые ключи (я имею в виду «ключи сокрытого»)

известны одному Ему<sup>151</sup>. Однако может быть так, что в нечто из сего Бог посвятит из рабов Своих, кого пожелает [Ибн Араби 1993, с. 213]<sup>152</sup>.

Поскольку для Ибн 'Араби несуществование предшествует существованию, а вещь утверждена в обоих состояниях и при этом утверждение логически предшествует существованию, то

в существовании явилось только то, что было в несуществовании утверждено [Ибн Араби 1993, с. 209]<sup>153</sup>.

Это верно для различных «состояний», например, для состояния веры. Ибн 'Араби говорит:

А в суре «Расказы» к тому присовокупил: «И Он знает ведомых»<sup>154</sup>, — то есть тех, кто дал Ему знание, руководствуясь в состоянии несуществования своими утвержденными воплощенностями. Тем самым Он установил, что знание следует за познаваемым. А потому, кто является верующим в утвержденности своей воплощенности и состоянии несуществования, тот явится таким же и в состоянии существования [Ибн Араби 1993, с. 211]<sup>155</sup>.

<sup>151</sup> Аллюзия на аят: «У Него ключи тайного: Он только один знает их» (Коран, 6:59, пер. Г. С. Саблукова).

<sup>152</sup> Параллельный пассаж:

И никто не ведает определяющего воздействия воли [Бога] прежде, чем она осуществится, кроме того, кому Бог отверз око видения (*басира*), и тогда постигает сей муж воплощенности возможного в состоянии утвержденности их, каковы они, и судит на основании того, что видит [Ибн Араби 1993, с. 187].

<sup>153</sup> Ибн 'Араби говорит об этом, объясняя, почему обладатель «энергии» (*химма*), то есть человек, способный управлять миром, воздерживается от ее применения:

...второе же — единство применяющего [энергию] и того, в чем [она] применяется: он не видит, на кого направить свою энергию, и это его удерживает. В этом состоянии видит он, что противник его не отклонился от своей истинности, той, что была у него в состоянии утвержденности его воплощенности и состоянии его несуществования: в существовании явилось только то, что было в несуществовании утверждено, а значит, за пределы своей истинности он не вышел и от пути своего не отступил.

<sup>154</sup> Коран, 28:56 (пер. мой. — А. С.).

<sup>155</sup> Параллельное этому:

...кто является верующим в утвержденности своей воплощенности и состоянии несуществования, тот явится таким же и в состоянии существования. Что он таков, Бог узнал от него же, и потому сказал: «И Он знает ведомых» [Ибн Араби 1993, с. 211].

Вполне понятно внимание именно к атрибуту «вера», ведь от того, обладает ли им человек, зависит его конечное спасение. И хотя Ибн 'Араби кардинальным образом переосмысливает проблематику воздаяния в сравнении с ее пониманием в нормативном суннитском исламе, его повышенное внимание к этому вопросу определено общекультурными факторами.

Мы видели (см. с. 319), что ас-Сухравардī с позиций аристотелизма рассматривает неправомочность термина «состояние», указывающего на универсалию, которая не может быть описана как обладающая идеальным бытием. Тексты Ибн 'Арабī демонстрируют пример разработки этого понятия как раз в таком направлении — в направлении осмысления его как указывающего на «утвержденность» универсалии, которая сохраняется как таковая и в состоянии ее несуществования, и в состоянии существования, но не тождественна ни одному из них. Несовпадение фундаментальных логик осмысления этих понятий здесь налицо, равно как оправданность обеих позиций, — постольку, поскольку каждая строится как осуществление собственных процедур смыслополагания<sup>156</sup>.

Отметим теперь следующее: во всех рассмотренных цитатах речь идет об утвержденной «воплощенности». Словом «воплощенность» я передаю термин *'айн*. В обыденном языке это слово означает наличность, осязаемость, конкретность данной вещи. У Ибн 'Арабī оно также указывает на «саму вещь», хотя терминологически «воплощенность» (*'айн*) отлична от «самости» (*зāт*).

Попытаемся продумать смысловую наполненность этого понятия. Термин «воплощенность» употребляется в отношении любой вещи. Любая вещь обладает «утвержденной воплощенностью» (*'айн сāбита*), которая остается таковой и в состоянии несуществования, и в состоянии существования. Вместе с тем можно заметить различие между тем, как описывается «утвержденная воплощенность» в этих двух случаях. В состоянии несуществования она является «небытийными соотношенностями» (*нисаб 'адамиййа*), тогда как в состоянии существования обладает «формой» (*сūra*). Так, Ибн 'Арабī говорит (в контексте обсуждения вопроса о знании судьбы):

Если и открывает Бог твари своей состояния утвержденной воплощенности ее, на коих покоится форма существования, тварь эта не может ознакомиться с тем, как ознакомлен Истинный с этими утвержденными воплощенностями в состоянии их несуществования, поскольку они — самостные соотношенности, формы не имеющие [Ибн Араби 1993, с. 156].

Понятие «утвержденная воплощенность» прямо связано с понятием «возможное» (*мумкин*). Ибн 'Арабī вполне категоричен в вопросе о его оправданности:

Тот, кто знает подготовленность свою, знает, что приемлет, но не всякий, кто знает, что приемлет, знает и подготовленность свою: он может узнать ее уже после принятия, даже если и знал ее в целом. Некоторые из теоретиков,

<sup>156</sup> Касаясь определения понятия «состояние», Ибн 'Арабī говорит:

Состояния — не сущие и не небытийные: они не имеют воплощенности в существовании (ибо они суть соотношенности), и в то же время не лишены определяющего воздействия, так как в ком осуществилось знание, тот именуется знающим, а это — состояние [Ибн Араби 1993, с. 249].

чей ум слаб, установив, что Бог все устроит по Своему желанию, допустили говорить о Всевышнем противное мудрости и тому, каков на самом деле миропорядок. Так некоторые теоретики дошли до отрицания возможности (*нафй ал-имкән*), утверждая (*исбāt*) лишь необходимость благодаря самости или благодаря иному. Познавший же истину утверждает возможность и знает уготованность ее; знает также о возможном (*мумкин*), что такое возможное и почему оно возможно, если само же оно необходимо посредством иного, и отчего правильно называть сие «иным», обусловившим необходимость его. Все эти подробности знают лишь избранные из знающих Бога [Ибн Араби 1993, с. 162].

Мы видели, что ас-Сухравардī с позиций нормативного аристотелизма критикует трактовку понятия *мумкин* «возможное» как *мумкин сабит* «утвержденное возможное». То, что говорит Ибн 'Арабī, можно расценивать так, как если бы это был его ответ ас-Сухравардī. Если исключить понятие «утвержденность» (или какой-либо его аналог — речь не о термине, а о логике смыслополагания) из осмысления понятия «возможное», то оно окажется просто излишним: пара понятий «необходимое благодаря самому себе» и «необходимое благодаря другому» будет в таком случае вполне достаточна для описания способов бытия-существования. Действительное же значение это понятие, как мы видели и на примере Ибн Сīны, приобретает лишь в пределах логики смысла, характерной для классической арабской культуры.

«Возможное» (*мумкин*) у Ибн 'Арабī оказывается понятием, синонимичным «утвержденной воплощенности». В только что разобранный цитате он говорит, что знание «подготовленности» предполагает знание «возможного», но такое знание чрезвычайно редко, поскольку, как говорит Ибн 'Арабī в другом месте,

подготовленность раба им не ощущается [Ибн Араби 1993, с. 156]<sup>157</sup>,

ибо требует знания утвержденной воплощенности в состоянии ее несуществования, а не тогда, когда на ней «покоится форма существования». Сопоставление этих двух контекстов показывает, что под «возможным» Ибн 'Арабī понимает «утвержденную воплощенность», причем преимущественно в состоянии несуществования; это же, кстати говоря, называется «подготовленностью» (*исти 'дād*), которой достаточно принять «форму существования», чтобы появиться как «форма», или, как иногда выражается Ибн 'Арабī, в «воплощенном существовании». Именно такое употребление понятия подтверждается следующим его высказыванием:

Далее, иная в сем вопросе, выше оной, тайна есть: возможные коренятся в несуществовании ('*алā 'асли-хā мин ал-'адам*), существование же — не что иное, как существование Бога в формах тех состояний, в коих находятся возможные в себе (*фй анфуси-хā*) и в воплощенностях своих, — так узнал ты, Кто наслаждается и Кто терпит муку и что следует за каждым из

<sup>157</sup> Контекст цитаты см. Глава II, примеч. 150.

состояний — потому оно и названо возмездием и воздаянием [Ибн Араби 1993, с. 185].

Поэтому несуществование понимается как такое несуществование, за которым непременно следует существование; соположенность несуществования и существования и выражается термином «утвержденность». От этого термина (*субут*) даже может быть образовано относительное прилагательное *субутийй*, которое я не вижу возможности передать иначе, нежели словом «утвержденностный» и которое может служить атрибутом несуществования:

...потому, что мир любит свидетельствовать душу свою существующей (как свидетельствовал ее утвержденной), движение мира из утвержденностного несуществования (*'адам субутийй*) к существованию — это во всех отношениях, и со стороны Бога, и с его стороны, движение любви [Ибн Араби 1993, с. 269].

Заметим, что у Ибн 'Араби (как и у Ибн Сйны) такое несуществование, способное соположаться с существованием и имеющее смысл только в подобном соположении, противопоставляется несуществованию, которое в принципе не образует соположенность с существованием: первое называется у Ибн 'Араби «утвержденностным несуществованием», у Ибн Сйны «временным несуществованием» (*'адам заманийй*), или, у обоих, просто «несуществованием», тогда как второе и тот и другой именуют «чистым несуществованием» (*'адам махд*). Именно «чистое несуществование» у того и другого синонимично *ла-вуджуд* «несуществованию», так что отождествление *'адам* и *ла-вуджуд*, исходя из которого ас-Сухраварди, как мы видели выше, опровергает релевантность понятия «утвержденность», неверно по меньшей мере для этих представителей арабского перипатетизма и суфизма.

В «Мекканских откровениях» Ибн 'Араби пространно рассуждает о понятии «возможное», иллюстрируя свои построения образами света (существование) и тьмы (несуществование). Стоит привести эти рассуждения во всей их полноте, поскольку они содержат немало интересных наблюдений не только относительно самого понятия «возможное», но и той связи, которая наблюдается между способом построения этого понятия и познанием обозначаемой им реальности, связывая тем самым вопрос о способе наличия вещи с вопросом о способе ее познания, в том числе и с вопросом о предикации.

Знай — да наставит тебя Бог в том, что даст тебе пребывание, и да введет тебя в число избранных, — что свет постигаем и что через него постигают [другое], а тьма постигаема, но через нее не постигают. Свет может быть столь велик, что будет постигаем, но не таков, чтобы чрез него постигать, и может быть столь тонок, что будет непостижим, но чрез него будут постигать. Постигающий всегда постигает благодаря некоему свету в нем, будь то разум или чувство. Его (да благословит и приветствует его Бог!) спросили:

«Видел ли ты Господа твоего?» Он ответил: «Свет; как же видеть Его?»<sup>158</sup>, предупредив тем самым о наивысшей близости. Ведь Он ближе к человеку, нежели его шейная жила<sup>159</sup>, и «Мы ближе к нему, нежели вы, но этого не видите»<sup>160</sup>, — так Бог кратко выражает это [Ибн Араби, т. 3, с. 274].

Интересно, что Ибн 'Араби́ начинает рассуждение с истолкования двух ведущих образов, света и тьмы, в плане познания, а не существования. Впрочем, и второй план истолкования не заставит себя ждать:

Истинный — это чистый свет, а невозможное (*мухāl*) — чистая тьма. Тьма никогда не превращается в свет, а свет никогда не превращается в тьму [Ибн Араби, т. 3, с. 274].

Здесь свет и тьма понимаются как «чистые», как, соответственно, необходимое благодаря себе сущее и как невозможное благодаря себе: невозможное благодаря себе никогда не «встречается» с существованием и несовместимо с ним. Но уже в следующей строке свет и тьма становятся символами таких существования и несуществования, которые соплагаются одно с другим:

Творение же — между светом и тьмой перешеек (*барзах*), не описываемый благодаря своей самости (*lā yattasif li-zāti-hi*) ни тьмой, ни светом. Он — перешеек и посредник (*wasat*), определяемый с обеих своих сторон (*la-hu min tarāfay-hi hukm*) [Ибн Араби, т. 3, с. 274].

Обратим внимание на принципиальный момент: Творение, то есть «возможное», «между», и при этом оно «не описывается само» ни как то, ни как другое из того, «между» чем оно расположено, хотя «определяемо» (*хукм*) и тем, и другим. «Быть определяемым» означает «принимать атрибут»: наличие «определяющего воздействия» (*хукм*) — это принятие атрибута от чего-то другого. Например, когда «возможное» (*мумкин*) принимает атрибут существования (и соответственно имеет *хукм*, то есть «определяющее воздействие», существования), оно становится *ваджиб* «необходимым», а принимая атрибут несуществования,

<sup>158</sup> Ибн 'Араби́ цитирует хадис:

Абу Зарр сказал: «Я спросил пророка (да благословит и приветствует его Бог!): “Видел ли ты Господа своего?”» Он ответил: “Свет; как же видеть Его (*нūr 'аннā 'арā-ху*)?”» ([Муслим, 261], параллели: [Тирмизи, 3204], [Ибн Ханбал, 20427, 20522, 20547]).

Комментаторы, разбирая фразу *нūr 'аннā 'арā-ху*, указывают, что она означает, что свет не позволил Мухаммеду увидеть Бога, как бывает, когда сильный слепящий свет не дает нам что-то разглядеть.

<sup>159</sup> «Мы создали человека и знаем, что внушает ему душа его: Мы к нему ближе его шейной жилы» (Коран, 50:16, пер. Г. С. Саблукова).

<sup>160</sup> «В то время как она (душа умирающего. — А. С.) доходит до гортани его, а вы в это время смотрите, Мы ближе к нему, нежели вы, но этого не видите» (Коран, 56:83-85, пер. Г. С. Саблукова). Параллельное место см. в «Геммах мудрости» [Ибн Араби 1993, с. 194].

оно становится *ма'дӯм* «несуществующим»<sup>161</sup>. Заметим, что такое принятие атрибутов существования и несуществования проистекает не от самого «возможного», оно не определяется его «самостью» и, что самое главное и о чем пойдет речь ниже, превращает возможное в некий иной смысл, будь то «существующее» или «несуществующее». В отличие от этого, «самостный атрибут» (*сифа фӣ аз-зāt*) — это то, что не может быть устранено и без чего данное нечто немислимо. Для «возможного» это — не существование и несуществование как таковые, но тот факт, что у него имеются эти «две стороны», «между» которыми оно расположено и которые утверждены самой его самостью<sup>162</sup>.

Принятие «воздействия» (*хукм*) означает превращение в действительный одного из тех двух смыслов, «между» которыми располагается возможное и на которые, пока рассматривается это возможное как таковое, *ничто не указывает как на действительные*. Я хочу обратить внимание на это обстоятельство, поскольку оно отражает суть конфигурирования смыслов в разбираемой логике смысла: говоря о том, что находится «между существованием и несуществованием», мы, имея в виду именно это «нечто», не считаем существование и несуществование действительными смыслами. Именно это обстоятельство выражено в рассуждении Ибн 'Арабӣ о различии между «описанием в самости» и «принятием воздействия», и именно это обстоятельство так сопротивляется *нашему* восприятию и мешает пониманию примера, с разбора которого я начал первую главу: названного *нет*, оно *не имеется* как таковое, пока мы говорим о том, что «между» этим названным; но оно *может* явиться как таковое, поскольку то, что «между», образовано слиянием и претворением этих двух смыслов, а значит, к этим смыслам возможен переход от того, что «между» ними.

Для того, чтобы какая-либо из этих «двух сторон» выявилась как таковая, требуется нечто дополнительное. Эта дополнительная процедура обозначается в арабской мысли термином *тарджих* «отдание предпочтения», или «обеспечение перевеса».

Сказанным определяется и тот принципиальный момент, что как только заходит речь о появлении одной из «двух сторон» «возможного» как действительного смысла — так то, на что было указано как на имеющееся «между» (то есть как на собственно «возможное»), превра-

<sup>161</sup> Но это *ма'дӯм* «несуществующее» никоим образом не тождественно *мухāl* «невозможному», о котором шла речь выше, поэтому я и говорю, что образы света и тьмы в данном рассуждении Ибн 'Арабӣ истолковываются и как чистые существование-несуществование, и как такие существование-несуществование, которые способны сопологаться друг с другом, образуя «возможное».

<sup>162</sup> Это можно считать концептуальным разъяснением особенностей понимания образа весов в данной логике смысла, о которых говорилось выше (см. Глава II, примеч. 149).

щается в другой смысл (а именно, в «существующее» или «несуществующее»), поскольку прежним смыслом оно не может оставаться в силу того, что одно из того, «между» чем оно имеется как смысл, стало действительным смыслом: тем, прежним, что было «между» двумя, этот смысл мог оставаться лишь постольку, поскольку ни одно из этих двух не было действительным, но было претворено в данном «между». Поэтому превращение одного из этих двух смыслов в действительный меняет и саму вещь, находящуюся и находимую нами «между» этими двумя: она теперь уже не «между» ними. Так «возможное» превращается в «необходимое», когда становится существующим, и в «невозможное», когда рассматривается как несуществующее.

Нетрудно заметить, что эти категориальные построения возможны только в пределах тех допущений относительно конфигурирования смыслов, которые определяются рассматриваемой логикой смысла.

Вот почему даны человеку два ока... — ведь он между двух путей [Ибн Араби, т. 3, с. 274].

Мы снова встречаемся с «между» как тем, что соединяет и претворяет соединенное, давая тем самым нечто новое. Быть «между двух путей» значит вовсе не то же самое, что «сидеть между двух стульев»: «между двух путей» указывает как на действительное на нечто третье, что самостоятельно по отношению к тому, между чем оно находится.

Одним оком своим с одного пути принимает (*йақбал*) он свет и взирает на оный в меру своей подготовленности, другим же оком с другого пути взирает на тьму и оказывается расположен к ней (*йухбил 'алай-хā*). А в самом себе он — ни свет, ни тьма, так что он — ни существующий, ни несуществующий. Он — мощное препятствие, что не позволяет чистому свету рассеять тьму, а чистой тьме не дает устранить чистый свет [Ибн Араби, т. 3, с. 274].

Отметим, что человек воспринимает *своей самостью* те «две стороны», которые, как было сказано выше, не являются его атрибутами, но «определение» (*хуки*) которых он принимает. «Самость» оказывается образована *между* теми двумя смыслами, ни один из которых не является как таковой самой самостью, но которые оба релевантны для понимания ее смыслового строения. Здесь действует механизм смыслополагания, который я описывал в первой главе: указание на нечто, расположенное «между» двумя, не указывает ни на одно из того, «между» чем расположено данное нечто, но — на то, что соединяет и претворяет в себе их оба. Говоря о том, что располагается «между существованием и несуществованием», мы не указываем тем самым ни на существование, ни на несуществование как на то, что как будто бы ограничивает «возможное» и как будто бы в самом деле имеется, когда мы говорим о «возможном».

И вот, он самостью своей воспринимает<sup>163</sup> обе эти стороны, и благодаря этому восприятию стяжает свет, посредством коего описывается существованием, и благодаря этому восприятию стяжает тьму, посредством коей описывается несуществованием. [Ибн Араби, т. 3, с. 274].

Так Ибн 'Араби́ описывает переход возможного в существование и несуществование, которые надо *стяжать* (*иктиса́б*), которых нет внутри него самого несмотря на то, что он — не что иное, как их «смешанность» и претворенность. Стяжая их, он и становится то необходимым, то невозможным.

И этим окрашено возможное с этих двух сторон. Если бы оно таким образом не сохраняло обе стороны, Бог бы не описывал Себя как предписавшего Самому Себе обязательное, сказав: «Господь ваш Сам Себе предназначал милость»<sup>164</sup>, а также: «Милость Моя объемлет всякую вещь»<sup>165</sup>, — награждая возможное за эту охрану [Ибн Араби, т. 3, с. 275].

Далее Ибн 'Араби́ делает интересное наблюдение относительно того, каким образом существование и несуществование, смыслы второго уровня, могут предидироваться «возможному», смыслу первого уровня:

Возможное описывается и существованием и несуществованием вместе в утверждении (*исба́т*), то есть — оно принимает и то и другое. Оно также, в силу того же, описывается в отрицании (*нафи́*) тем, что оно ни существующее, ни несуществующее. Так оно соединило их обоих в своем описании между отрицанием и утверждением [Ибн Араби, т. 3, с. 275].

Термины «принимает» (*йақбал*) и «описывается» (*йўсаф*) — собственные термины для описания проблематики предикации. Ибн 'Араби́ говорит, что «возможное», смысл первого уровня, может иметь в качестве предиката оба смысла второго уровня. Но поскольку при этом он будет становиться, как говорилось выше, другим смыслом, закон исключенного третьего в его отрицательной формулировке не нарушается: не «возможное» как таковое является «и существующим, и несуществующим», но — «необходимое посредством другого» является «существующим», а «невозможное посредством другого» является «несуществующим». Вместе с тем «возможное» может не принимать ни один из них, оставаясь самим собой, — и потому закон исключенного третьего в его императивной формулировке в пределах этой логики смысла не действует. Это можно считать весьма показательным объяснением зависимости логических аксиом от процедур смыслополагания.

Итак, оно — хранящее и хранимое, предохраняющее и предохраняемое. Это определение ему сопутствует и за ним утверждено, оно не выходит за

<sup>163</sup> В оригинале *йаталаққā ат-тарафайн би-зāти-хи*. Я перевожу *йаталаққā* как «воспринимает», чтобы номинально отличить его от *йақбал* «принимает», хотя термины выражают примерно одно и то же.

<sup>164</sup> Коран, 6:54 (пер. мой. — А. С.); см. также 6:12.

<sup>165</sup> Коран, 7:156 (пер. И. Ю. Крачковского).

его пределы. Поэтому оно описывается также растерянностью между несуществованием и существованием (*хйра байна ал-‘адам ва ал-вуджуд*), поскольку не переходит окончательно ни на одну сторону (*ли-‘адам тахаллуси-хи ‘илā ‘ахад ат-тарафайн*), ибо ему в его самости принадлежит это определение (*ли-зāти-хи кāна ла-ху хāзā ал-хукм*).

فان قلت حق كان قولك صادقا \* وان قلت فيه باطل لست تكذب

фа-‘ин култа хаққ кāна қавлу-ка сāдиқан

ва-‘ин култа фй-хи бāтил ласта тақзиб

Если скажешь: «Это истина», твое высказывание  
будет правдивым,

А если скажешь об этом: «Ложно», — то не обманешь

[Ибн Араби, т. 3, с. 275].

Весьма показательно, что термин *хйра* «растерянность», который, вообще говоря, относится у Ибн ‘Араби к сфере описания познавательных процедур и обозначает собственно суфийский метод познания [см. Смирнов 1993, с. 72—95], применяется для описания способа наличествовать и быть представленным для познания. «Возможное», находящееся «между» существованием и несуществованием, описывается как «растерянное». Но это — не растерянность потерянности и отсутствия подлинного пути, какой могла бы быть растерянность человека, оказавшегося «между двух стульев»; эта «растерянность» означает «утвержденность» и самостоятельность.

Стихотворная строка заканчивает рассуждение Ибн ‘Араби не случайно. Ее можно рассматривать как ответ на вопрос, какому значению истинности («ложь» или «истина») отвечает суждение, *правильно* отражающее то положение о «возможном», которое сформулировано здесь. Как отмечалось выше (см. с. 326), бинарная дихотомическая оппозиция «истина-ложь» не согласуется с той логикой смысла, в которой выстраивается конфигурация «утвержденность/существование-несуществование», и критика была совершенно права, указывая на это несоответствие между учением о вещи и учением о познании, в том числе и в части определения истинностных значений суждения. Ибн ‘Араби как будто исправляет эту ошибку предшественников и говорит, что «растерянное» рассуждение принимает — по ходу своего развития — оба значения, не будучи сводимо ни к одному из них. Оно, таким образом, не имеет фиксированного значения «истина» или «ложь», но благодаря какому-то *третьему* значению способно принять и то и другое. Такое принятие одного из знакомых нам значений «истинно» или «ложно» требует *развития* суждения — во вполне непосредственном смысле слова, как развития, то есть разворачивания, а значит, перехода от одного к другому. Суть этого, пока туманно намечаемого, третьего значения истинности суждения и заключается в этой способности к переходу (от себя — к иному), способности к экспликации себя в двух *противопо-*

ложных и тем не менее не исключających друг друга суждениях, которым и могут быть приписаны значения «истинно» и «ложно».

Именно в этом заключается суть суфийской гносеологии, центральное звено которой представлено учением о «растерянности» (*хйра*) как пути познания и «растерянном» (*хй'ир*) знании как его результате. Такое знание представлено высказываниями, суть которых — в том, что они 1) эксплицируются как антиномии (например, «человек всемогущ»/«человек бессилён», «воля человека автономна»/«судьба человека полностью предопределена», «сущее определяет знание Бога о себе»/«Бог предвечно знает сущее» и т.п.) и 2) эти антиномии предполагают друг друга с необходимостью и только в соположении дают истину. Истина с этой точки зрения представлена не какой-либо из двух антиномий, и не ими двумя вместе как рядоположенными (в таком случае они просто образовывали бы противоречие, а закон исключенного третьего в его отрицательной формулировке нарушался бы), но таким их соположением, которое образует третье высказывание как слияние этих двух. Именно об этом говорит Ибн 'Арабй, неоднократно указывая на *нефиксированность* антиномий, на непереносимость смены одной антиномии другой: истина в том, что такая смена необходима. Нетрудно, кажется, видеть логико-смысловую обусловленность такого понимания способа формирования знания и его функционирования.

Приведем в заключение весьма интересное наблюдение Ибн 'Арабй, которое как нельзя лучше подчеркивает контраст двух пониманий «между»: релевантного для разбираемых смыслопостроений и не относящегося к ним.

Знание о возможном — это широкое море знания с громадными волнами, в котором тонут корабли. У этого моря нет берега иного, нежели две его стороны. Но о его двух сторонах нельзя воображать то, что умы, неспособные постичь это знание, воображают как правое и левое для того, что между ними. Нет, здесь не так [Ибн Араби, т. 3, с. 275].

В примере, который, по словам Ибн 'Арабй, является неверной иллюстрацией понимания «между», «правое» и «левое» ограничивают то, что «между ними», и существуют как действительные границы ограничиваемого ими одновременно с этим ограничиваемым; более того, действительное существование ограничиваемого зависит от действительного существования границ и невозможно без последнего. Именно так, если вернуться к примеру, с которого я начал это исследование, строилась «наша» интерпретация предсказания астролога о некоем месте «между огнем и водой». Но именно это представление и неверно: «две стороны» не отграничивают «море возможного» от чего-то другого и не составляют два независимо и действительно существующих элемента, но образуют это «море» благодаря своему слиянию, претворяющему их обоих. В данном случае сама традиция дает свидетельство контраста двух возможных пониманий процедуры смыслополагания.

Подведем итог. Понятие «утвержденность» у Ибн ‘Арабī безусловно релевантно, и строится оно по той логике смысла, которая составила основу смыслополагания в классической арабской культуре. Кажется нелишним еще раз подчеркнуть: дело заключается не в «содержании» данного понятия, а в том, что содержание это формируется на основе определенной процедуры смыслополагания, которая — теперь, завершив анализ понимания конфигурации «утвержденность/существование-несуществование» в арабской философской мысли, можем сказать это с уверенностью — демонстрирует устойчивость на протяжении всего периода творческого развития этой традиции. Различия между направлениями и школами арабской философии в понимании содержания этих терминов сводятся к различиям в толковании данной конфигурации. Сама возможность таких различных толкований предоставлена логикой смысла, и они могут быть поняты исходя из нее, — но не могут быть адекватно прочитаны без учета фундаментального значения процедур смыслополагания для формирования смысловой содержательности.

## 1.8. Логика смысла, язык и мышление

Когда ас-Сухравардī формулировал аристотелианскую позицию, исходя из которой опровергал оправданность понятия «утвержденность», для него в качестве принципиальных фигурировали два тезиса: «существование» (*вуджūd*) служит первоосновным понятием, которое, во-первых, равно налагается на все, а во-вторых, само наиболее явно и определяет прочее, но не определяется и не описывается ничем другим; «существование» (*вуджūd*) строго дихотомично своему отрицанию, а потому оба термина, выражающие противоположность существованию, а именно ‘*адам* «несуществование» и *лā-вуджūd* «не-существование», тождественны. И дело, конечно, не в том, что именно ас-Сухравардī формулирует эти тезисы. Они сами по себе, совершенно независимо от формулировки или неформулировки их Шейхом озарения, выражают логику того понимания существования, которое характерно для античной и, в общем и целом, западной традиции.

### 1.8.1. Язык и мышление: ложное представление о прямой взаимообусловленности

Это позволяет обратиться к проблеме, тесно связанной с предметом данного исследования. В свое время активно обсуждалась тема зависимости мышления, в том числе и философского, от языка. Этот вопрос был поставлен и в таком аспекте: насколько конкретным языком, в том числе арабским, предопределено то или иное понимание проблемы бытия в философии? Интересно, что высказывалось мнение о том, что пишущие на арабском языке авторы просто *не могли не выработать кон-*

цепцию различения сущности и существования, — ту самую концепцию, которая была рассмотрена, которая опирается на понятие «возможность» (*имкән*), создателями которой традиционно считают ал-Фārābī и Ибн Сīну и которую, в частности, столь активно критиковал Фома Аквинский. Подобное мнение высказал, например, А. Грэм [см. Грэм], считавший, что это учение — не достижение философской мысли, а как будто простая реализация тех возможных — и, с другой стороны, неизбежных — ходов мышления, которые изначально предполагаются арабским языком. Это мнение интересно не только тем, как оно трактует конкретные факты развития арабской философской мысли, но и своими импликациями для понимания связи языка и мышления.

В Главе I уже упоминалась гипотеза Сепира-Уорфа и отношение к ней логико-смысловой теории (см. с. 131 и примеч. 40 Главы I). Теперь можно углубить намеченные представления и перенести их на почву философского, а не обыденного, мышления.

Эта гипотеза, если рассматривать ее вкупе со всеми следствиями и построениями, выполненными на ее основе, в том числе и относительно связки «быть» и понимания «бытия» в культурах, использующих разные языки, выступает в своем последовательном выражении как будто в той роли, на которую заявляет свои права логико-смысловая теория. Ведь защитники взгляда о взаимообусловленности языка и мышления утверждают, что структура языка составляет непреодолимый фактор в формировании содержания доктрин, которые формулируются на данном языке, в частности, доктрин, трактующих понятия бытия и связки. Именно к этому сводится и мысль А. Грэма. Не будем обсуждать сомнения в оправданности этого крайнего взгляда, которые высказывают некоторые исследователи этой проблематики. Важно, что такая позиция может быть сформулирована и в самом деле была высказана. Поэтому необходимо ответить на вопрос: действительно ли логико-смысловая теория говорит то же, что названная гипотеза и ее варианты? Представляет ли она собой в самом деле нечто самостоятельное, или это — только плохо выполненная копия со старых идей лингвистов-культурологов?

Сомнение, выраженное в этих вопросах, представляется достаточно сильным для того, чтобы посвятить ему отдельное рассуждение, а сама возможность, а точнее, склонность многих к тому, чтобы проинтерпретировать новое (логико-смысловая теория) в терминах старого (связь языка и мышления) — достаточно большой опасностью, угрожающей правильному пониманию высказанных здесь идей относительно логики смысла, чтобы отнестись к ней вполне серьезно. Вместе с тем, как только понято то главное, что составляет суть логико-смысловой теории, ответ на подобные сомнения уже не составляет труда. Если я отложил обсуждение этого вопроса до настоящего момента, а не провел его в начале исследования, то лишь потому, что теперь накопилось достаточно фактического материала, касающегося средневековой арабской фило-

софской традиции, чтобы проиллюстрировать чисто теоретические доводы и поставить их на почву истории реального мышления.

Уже в первой главе вдумчивый читатель мог заметить очевидную вещь: та или иная логика смысла (в этой книге, повторю, речь здесь идет о двух ее вариантах) совершенно не зависит от конкретной «словесной материи», к пониманию которой она прикладывается. Иначе говоря, одна и та же логика смысла может быть приложена к словесным конструкциям на двух или более разных языках, и, наоборот, в понимании одной и той же словесной структуры одного языка могут быть применены разные логики смысла, так что результаты понимания этой словесной структуры в разных логиках смысла по меньшей мере *могут* демонстрировать устойчивую разницу. На данной идее, собственно, и построена вся первая глава: выявление контраста пониманий было бы изначально невозможным, если бы речь не шла об *одном и том же* словесном материале. В самом деле, на примере обыденного языка мы видели, что одна и та же фраза или словесная конструкция может быть понята в разных логиках смысла по-разному и дать *разный* содержательный результат. Уже из этого можно сделать ясный вывод о том, что разные логики смысла могут применяться к одному и тому же словесному материалу, выраженному, естественно, на одном языке, из чего недвусмысленно вытекает независимость логики смысла от конкретной языковой материи. Логико-смысловые факторы, иначе говоря, — *вовсе не* языковые факторы, и смешивать их было бы принципиальной ошибкой. Тут и там в первой главе, сравнивая эти два ряда, я неизменно отмечал, что логика смысла фундаментальнее языка, она как бы предшествует языковому оформлению смысловых единиц (если речь идет об их возникновении) и, следовательно, лежит в основании их понимания (обратного процесса наделения чужой речи смыслом). Именно в этом состоит основание как разведения логики смысла и языка, так и того факта, что разные логики смысла могут применяться для понимания одного и того же текста.

Лишь основываясь на внешней видимости, можно позволить себе смешивать это положение с другим, также выдвигаемым и защищаемым в этой работе. Оно состоит в том, что в своем реальном историческом развитии те или иные культуры по меньшей мере в определенные эпохи формируют свой способ осмысления мира на основании одной определенной логики смысла. Естественно, что этот способ мироосмысления находит свое выражение в определенном языке и создаваемых на нем текстах, однако это совершенно не означает, что он предопределен *самим* этим языком: такая констатация игнорировала бы особенности и свойства логико-смысловых факторов.

Далее, если такова действительность, это совершенно не мешает нам в теории, «в лабораторных условиях», поступить ровно противоположным образом и построить понимание одного и того же текста на од-

ном и том же языке с применением *разных* логик смысла и получить *разные* результаты. Демонстрации такой возможности на различных примерах и была посвящена, как уже говорилось, Глава I. Однако дело обстоит таким образом, что это не просто теоретическая возможность. Результаты такого «лабораторного эксперимента» реально воспроизводятся в контактах, будь то очных или заочных, между культурами, опирающимися на разные логики смысла (а не на разные языки: такое условие может выполняться, но не является обязательным). Взаимные контакты культур, взаимное понимание будут непременно искажены неучетом логико-смысловых факторов, обуславливающих вкладываемое в словесную структуру содержание, — точно в такой степени, в какой это искажение продемонстрировано в воспроизводимых «лабораторных условиях». Что здесь важно, во всех этих случаях проблемы взаимного понимания не имеют никакого отношения к конкретности языка и его особенностям, поскольку обусловлены не ими. Хотя они могут *находить выражение* в тех или иных особенностях языков, такая выраженность не составляет неперемного условия для их действия.

Если это верно для обыденного языка, то не менее верно и для философского мышления. Изложенный в Главе II материал позволяет сделать недвусмысленный вывод: на арабском языке могут быть с равным успехом сформулированы как выработанные античностью теории бытия, так и собственные положения об утвержденности, существовании, несуществовании, связке. Как показывают тексты ас-Сухравардї, не просто один и тот же язык, но и один и тот же мыслитель, пишущий на одном и том же языке, может при желании выражать *оба* взгляда: ни в конкретном языке, ни в том факте, что данная культура, а значит, и тексты на данном языке обычно опираются в формировании своей содержательности на определенную логику смысла, не заключено ничего, что служило бы абсолютным и принципиальным препятствием к восприятию или использованию другой логики смысла.

Что иная логика смысла и выстроенные на ее основе философские учения могут быть *воспроизведены* в условиях иной культуры и иной логики смысла, не является, таким образом, чем-то необычным или сбивающим с толку. Другое дело, насколько *плодотворным* именно для данной культуры, построенной на данной логике смысла, будет такое воспроизведение, в том числе и в части философского мышления; иначе говоря, насколько такое воспроизведение будет содействовать естественному развитию философского мышления, каковое опиралось бы на собственную логику смысла и в соответствии с ней видело бы философские проблемы. Априори, исходя из чисто теоретических соображений, нетрудно понять, что только «родная» для данной культуры логика смысла создает благоприятные условия для естественного смыслоформирования в мышлении, в том числе и в философском. Подтверждение этому тезису дал анализ развития арабской философской традиции, то-

го, что касается самой сути философского осмысления мира и что принято с определенного времени в западной традиции именовать «онтологией». Теперь, кстати, становится более понятной та осторожность, с которой я подходил к использованию этого термина для характеристики классического арабского философского мышления. Ведь там, где «бытие» не является наиболее общей категорией мышления, характеризующей модус наличия вещи для нас, там, где связкой не выступает соответствующее такому «бытию» «быть» (а значит, иначе устроена и предикация, и теория познания), — там вряд ли можно вести речь об «онтологии», скорее следует говорить об «учении об утвержденности». Только в таком случае наше обозначение инокультурных философских дисциплин, учитывающее их логико-смысловое строение, имеет шанс соответствовать их сути.

Такое понимание соотношения логики смысла, языка и мышления позволяет увидеть, почему попытки найти строгую взаимосвязь языковых факторов и результатов мышления, выраженных на том или ином языке, потерпели неудачу. Прямая связь между языком и мышлением не может быть установлена потому, что и тому и другому предшествует (речь, конечно же, о логическом предшествовании) логика смысла. Поскольку это она, а не конкретный язык, определяет, каким будет мышление, установление такой прямой и строгой взаимосвязи между языком и мышлением невозможно в силу того, что логика смысла может продолжать действовать, несмотря на смену языка, и, наоборот, можно *при желании* мыслить в разных логиках смысла на одном и том же языке (при этом разные логики смысла оказываются распределены по разным текстам, естественно). С другой стороны, не вовсе необоснованной оказывается и позиция защитников тезиса о связи языка и мышления, поскольку в реальной истории культур, как правило, в конкретном языке действительно устойчиво находит свое отражение та *одна* логика смысла, которая характерна и как будто «естественна» для данной культуры. Эти-то логико-смысловые факторы в их конкретно-языковом воплощении и улавливают ученые, но, не вскрывая их подлинной природы, остаются в плену ложного тезиса об их языковой обусловленности; такой тезис их противникам, конечно же, не составляет большого труда опровергнуть на конкретных примерах.

### **1.8.2. Что и как видят друг в друге философские традиции, построенные на разных логиках смысла**

Сказанное предоставляет удобную возможность развить рассуждение, поставив такой вопрос: что увидит традиция философского мышления, построенная на одной логике смысла, в философской традиции, которая опирается на другую логику смысла и выстраивает себя на ее основе, хотя вместе с тем способна (как любая культура способна к этому

в принципе) воспроизвести рассуждения, созданные на основании другой логики смысла, и (в силу определенных исторических условий) реально делала это? Ответ не заставит себя ждать: в инокультурной (изучаемой) традиции будут совершенно отчетливо увидены те построения, что согласуются с логикой смысла, «родной» для данной (изучаемой) культуры и ее философской традиции. Содержание, сформированное согласно «своей» логике смысла, будет очень легко вычитываться в текстах другой традиции, тогда как содержание, сформированное согласно другой логике смысла (но являющейся «естественной» уже для этой, инокультурной традиции), будет теряться, представляясь расплывчатым, странно не совпадающим с привычными очертаниями даже жанрового членения философии, не говоря уже о конкретном содержании тех или иных философских дисциплин.

Не с таким ли именно случаем мы имеем дело в конкретных арабистических историко-философских исследованиях, когда разные ученые так и не могут решить, относить ли, например, калам к «теологии» или все же к «философии», — и это при том, что о теологии в строгом смысле слова в исламе, не знаящем догматики, говорить по меньшей мере проблематично? Это только один пример, но то же относится и к другим течениям средневековой арабской философии: при всех оговорках, «подлинно» философскими в арабской мысли до сих пор признаются только те рассуждения, которые ведутся в арабском перипатетизме, да и то не все, а лишь те, что прямо соотносятся с аристотелевским или неоплатоническим наследием. Что это, как не пример прямого вчитывания своей логики смысла в инокультурную философскую традицию? Ведь если отказаться от диктата такой привычки, совсем нетрудно будет увидеть имманентные собственно арабской традиции основания отнесения по меньшей мере пяти течений мысли к философским. Это было сделано мной в других работах<sup>166</sup>, поэтому нет необходимости повторять здесь сказанное; отмечу лишь, что такие основания могут быть гораздо легче увидены, сформулированы и поняты при учете логико-смысловой обусловленности мышления, в том числе и философского.

Если же выходить за рамки собственно арабской философской традиции, то разве такое вчитывание собственной логики смысла в инокультурную философскую традицию (обычно происходящее, повторю, бессознательно и незаметно для самого теоретика) не происходит там, где, как выражается Ж. Деррида, мы заранее знаем, что «мы понимаем

---

<sup>166</sup> См. мою статью [Смирнов 1998 (в)], где последовательное развитие философской традиции, включающей как минимум пять направлений и школ, прослежено на примере обсуждения проблематики истинности и причинности. Та же позиция, но с иной точки зрения аргументируется в другой моей работе [Смирнов 1993], где, однако, в поле рассмотрения еще не попала философия озарения (ишракизм).

под словом *философия*» (см. выше, с. 179), и пытаемся разглядеть *это* в иной культуре? И не будет ли сравнительное исследование, не учитывающее логико-смысловых факторов, обречено на то, чтобы вечно навязывать инокультурной<sup>167</sup> философской традиции неадекватное ей видение ответа на самый главный для философов и как будто вечно неразрешимый вопрос «что такое философия»?

## § 2. Конфигурация «действие/действующее-претерпевающее»

Говоря о понимании единства в той логике смысла, о которой здесь речь, я неоднократно отмечал ту его особенность, что единство полагает свою множественность вне, а не внутри себя, будучи при этом само не чем иным, как той областью совпадения образующих множественность соположенных смыслов, которая образует новый смысл. Таким образом (и это также неоднократно отмечалось), понимание проблематики единства обусловлено логико-смысловыми факторами. Более того, поскольку «единство» и «множественность» относятся к числу тех понятий, которые я называю процедурными (то есть понятий, прямо отражающих, или, если угодно, воплощающих процедуру смыслополагания в тех или иных ее аспектах), понимание единства и его соотношения с множественностью оказывается определено логикой смысла настолько тесно, что разработку проблематики единства можно воспринимать как опосредованное описание процедур смыслополагания в некоторых их аспектах или, по меньшей мере, как указание на такие аспекты.

Теперь пришло время более непосредственно обратиться к примерам разработки этой проблематики единства. Я сделаю это, перейдя в то же время к рассмотрению конфигурации «действие/действующее-претерпевающее». Это не значит, что для проблематики единства имеет значение только эта конфигурация или что эта конфигурация важна только для понимания проблематики единства. Эти два шага, рассмотрение единства и анализ конфигурации «действие/действующее-претерпевающее», если и совпадают здесь, то не в силу того, что одно сводится к другому: их можно было предпринять и раздельно. В то же время эти два аспекта, конечно же, взаимосвязаны, и характер этой связи будет представлять для нас интерес.

---

<sup>167</sup> «Инокультурная» не обязательно означает «чужая». Мышление, воспитанное в традиции западной мысли, вполне может подходить и к «собственной» философской традиции как к инокультурной, коль скоро она построена на иной логике смысла, примеры чего мы встречаем в работах многих современных арабских авторов, пишущих о классической арабской философии; да и не только в них.

Безусловно, тот факт, что «действие» соотносимо со своим «действователем» и тем, что «претерпевает» действие, не является открытием арабской мысли, а внимание к нему еще не составляет ее характерную черту. Соображений в пользу того, что это наблюдение не более чем общее место, слишком много, чтобы их можно было исчерпывающе упомянуть, и они слишком очевидны, чтобы такое упоминание было необходимым. Достаточно сказать, что «действующее» и «претерпевающее» входят в число известных десяти аристотелевских категорий или что «мыслить себя», то есть быть мыслящим и мыслимым, составляет характерную черту Ума у Плотина (говорю именно об этом ввиду знакомства классической арабской культуры с аристотелизмом и неоплатонизмом). Рассмотрим употребление понятий «действие», «действующее», «претерпевающее» в классической арабской мысли, чтобы решить, составляют ли эти три понятия конфигурацию, которая строится по правилам разбираемой логики смысла, или их употребление мало отличается от того, что можно встретить в других культурах мысли.

## 2.1. Языковое оформление и понятийная роль категорий «действие», «действующее», «претерпевающее»

Начнем с того, что попытаемся определить соответствующие арабские категории.

Как должно быть известно всем, кто изучал арабский язык, классическая парадигма словообразования для глагола состоит из пяти элементов: двух личных форм настоящего-будущего и прошедшего времени, «имени дейвателя» (*'исм фā'ил*), «имени претерпевающего» (*'исм маф'ул*) и «масдара» (*масдар*)<sup>168</sup>, например, «[по]знаю», «[по]знал», «[по]знающий»<sup>169</sup>, «[по]зна[ва]емое», «[по]знание». В качестве собственно «глагола» (*фи'л*) в этом ряду выступают только первые два члена, тогда как оставшиеся три относятся, согласно определению частей речи в классической арабской филологии, к «именам»: признаком глагола является указание на время, тогда как имена такого указания лишены. Эти три имени — масдар, имя дейвателя, имя претерпевающего — входят, повторяю, в словообразовательную парадигму любого глагола и могут быть образованы от любого из них. Хотя некоторые формы не

<sup>168</sup> Этот порядок не является общепризнанным; иногда на первое место ставят масдар.

<sup>169</sup> Поскольку действительное причастие в арабском лишено признака вида, слову *'алим* может соответствовать в русском как «знающий», так и «познающий» или «познавший». То же касается страдательного причастия и отглагольного существительного (масдара).

употребляются или употребляются крайне редко (это касается, например, формы «имени претерпевающего», то есть страдательного причастия, для возвратных глаголов, которая оказывается излишней по смыслу), в принципе все глагольные формы входят в лексический состав языка и, более того, образуют весьма значительную его часть. И напротив, упоминание любой из них как бы активизирует в сознании и все прочие в силу их непосредственной, а главное, алгоритмической связанности. При этом стоит обратить внимание на то, что масдар выступает в качестве своего рода начала этой парадигмы образования глагольных форм, что подчеркивается и этимологией этого термина: *масдар* означает «источник», место, откуда что-то черпается или берет начало. Правда, это замечание требует двух оговорок. Во-первых, далеко не все арабские грамматики признавали масдар истоком всех глагольных форм, считая, что этимология термина не должна приниматься в расчет<sup>170</sup>. Во-

<sup>170</sup> Эти положения развернуто и с интересной аргументацией излагает Ибн Йа'йш, комментируя высказывание аз-Замахшари в разделе, рассматривающем «абсолютное претерпевающее» (я перевожу примеры практически буквально). В разъяснении нуждается, пожалуй, только начало его рассуждения, где он противопоставляет претерпевающее действие человека и претерпевающее действие Бога. Это противопоставление опирается на развитые в раннем каламе теории действия, в которых в числе прочего обсуждался вопрос о том, способен ли автономный, или истинный, действитель (а таковыми признавались — естественно, не всеми — человек и Бог) производить действие в другом или только в себе. Вспомним, что действие выражается масдаром (отглагольным существительным), и в эту категорию попадает, скажем, «посинение» и вообще любое «ранение», возникающее в результате удара, и т.п. Некоторые считали, что человек в отличие от Бога может производить действие только в самом себе. В конечном счете такие представления оправдываются связью «действия» и «придания существования»: человек не может сотворить что-то вовне, но способен по своей воле изменить свое состояние; это понимание «действия» (*фи'л*) выражено в первой фразе Ибн Йа'йша (оно же, кстати, поддержано Ибн Синой; см. с. 337). Этим мыслителям приходилось объяснять результат, например, удара как действие, сотворенное Богом и «присвоенное» (*касб*) человеком. Данные представления органично сочетаются в изложении Ибн Йа'йша с рассматриваемыми реалиями арабского языка: во фразе «я ударил Зейда ударом» слово «удар» служит собственным действием человека, поскольку удар произведен им самим, тогда как другое действие («ранение», «посинение» — то, что мы бы назвали «результатом удара») возникает в Зейде; но поскольку это действие не может быть произведено ударившим, оно приписывается Богу. Получается, что и для логической структуры действия человека (если рассматривать философскую теорию), и для грамматической структуры фразы «Зейд» оказывается необязательным членом, на что и указывает теория с устойчивым постоянством (см. Глава II, примеч. 48).

Итак, Ибн Йа'йш пишет:

Автор книги говорит: Это — масдар. Он назван так, ибо действие (*фи'л* = глагол. — А. С.) исходит (*йасдур*) из него. Сибавейхи называет его

«возникновением» (*хадаc*) и «переменной» (*хидcāн*); а возможно, он называл его и «действием» (*фи 'л*)...

Комментатор говорит: Знай, что масдар — это истинное претерпевающее, ибо действующий производит его и выводит в бытие из небытия. Формула (*сйза*) действия указывает на него. Все глаголы переходят на него, как те, действитель которых является переходным, так и те, в которых он непереходен, например, *дарабту Зайдан дарбан* «Я ударил Зейда ударом» и *қāма Зайдун қийāман* «Зейд встал вставанием»; иные же претерпевающие не таковы. Разве не видишь ты, что *Зайдан* «Зейда» в *дарабту Зайдан* «я ударил Зейда» не является поистине претерпевающим для тебя (*лайса маф 'ўлан ла-ка*); он — претерпевающее для [действия] Преславного Бога. Однако о нем говорится как о претерпевающим в том смысле, что твое действие падает на него.

«Оно названо масдаром, ибо действие исходит из него» и от него берет свое начало. Поэтому место, с которого сходит верблюд после водопоя, называют *масдар* — так же, как место исхождения (*вурӯд*) называют истоком (*маврид*).

«Сйбавейхи называет его “возникновением” (*хадаc*) и “переменной” (*хидcāн*)», ибо это — перемены имен (*ахдāс ал-асмā*), ими вызываемые; под «именами» же разумеются владельцы имен, то есть действитель.

«А возможно, он называл его и “действием” (*фи 'л*)» в том плане, что он (масдар. — *А. С.*) — движение действитель. Знай, что глаголы (*аф 'āl* = действия. — *А. С.*) произведены (*муштаққа*) от масдаров, а равно и имена действитель и претерпевающих произведены от оных. Поэтому он и говорит, что действие пристокает из него (масдара. — *А. С.*).

А утверждаем мы это потому, что масдары различаются так же, как прочие имена родов. В самом деле, мы говорим *дарабту дарбан* «ударил ударом», *захабту зихāбан* «пошел хождением», *қа 'адту қу 'ўдан* «сел сидением», *казабту кизбан* «согнал ложью»: они (масдары. — *А. С.*) не единообразны. А если бы они были произведены от действий, то были бы соизмерены по одному образцу (*қийāс*) и не различались бы, так же как не различаются имена действитель и претерпевающих. Разве не видишь, что [имя] действитель от трех[харфного глагола] неизменно строится по модели *фā 'ил*, например, от *дараб* — *дāриб*, от *қатала* — *қāтил*, от четырех[харфного глагола] — по модели *муф 'ил*, например, от *ахраджа* — *мухридж*, от *акрама* — *муkrim*; что от [глаголов модели] *фā 'ала* [он строится по модели] *муфā 'ил*, например, от *дāраба* — *мудāриб*, и от *қатала* — *муқāтил*.

Итак, масдары различаются так же, как имена родов (например, «муж», «лошадь», «мальчик»), и они, в отличие от имен действитель и претерпевающих, не единообразны, а следовательно, они — основа (*'асл*).

О том, что масдары основа, а глаголы производны, свидетельствует и то, что глагол указывает на изменение (*хадаc*) и время (*замāн*). Если бы масдары были производными от глаголов, они бы указывали и на те изменение и время, что имеются в глаголе, и еще на некоторый третий смысл — так же, как имена действитель и претерпевающих указывают на изменение и самость (*зāт*) действитель и претерпевающего. Точно так же и во всяком производном (*муштаққ*) наличествует основа и тот дополнительный смысл, ради которого оно и произведено. Но, поскольку масдары не таковы, нам известно, что они не произведены от глаголов.

вторых, процесс словообразования (*иштиқāқ*) мыслится арабскими грамматиками не как образование различных словесных форм из какого-то единого начала, которое как таковое может быть или не быть словом, как, например, могло бы мыслиться образование слов «домовой» и «домашний» от корня «дом», а как процесс, в котором для разных групп слов любое слово из некоей группы может быть понято как образующееся от любого другого той же группы, а общность корня внутри такой группы слов оказывается функцией возможности словообразования (об этом уже шла речь, см. с. 261). Поэтому, если и можно говорить о масдаре как источнике всех глагольных форм, то не в абсолютном смысле, а учитывая эти две оговорки.

«Масдар», «имя действителя» и «имя претерпевающего» и выступают в качестве обозначений для «действия», «действующего» и «претерпевающего». При этом для арабского языкового сознания многие категории, которые для нас могут иметь статус субстанции, как, например, «знание», или качества, как, например, «могущество», оказываются не чем иным, как масдарами, то есть действиями. «Знание» (*'илм*), как оно выражено в арабском языке, не является чем-то иным, нежели «познание» или «знать» и «познавать»: дело не обстоит так, что *'илм* является какой-то одной из этих категорий и не является прочими или противопоставляется прочим. Еще менее мне хотелось бы быть понятым в том духе, что арабское языковое сознание «не разделяет» эти категории, что они для него существуют «в слитом виде» и т.п. Подобные квалификации, которые нередко дают инокультурным феноменам, всегда в качестве неявной, но необходимой предпосылки предполагают тезис о принципиальной смысловой соизмеримости разных культур мысли, как если бы было совершенно очевидно, что, например, *'илм* можно понять через категории «субстанция», «процесс», «действие», «результат», т.д., как если бы универсальная применимость таких категорий была безусловно установленным фактом и совершенной очевидностью, как если бы эти категории были чистой априорной формой, настолько абстрактной, что она пригодна для оценки любого смыслового содержания. Но в том-то и дело, что если и существуют абсолютно универсальные формы, не несущие на себе, а точнее, в себе, внутри себя, всех признаков уже определенного способа формирования смысла, то они, конечно, не таковы, как перечисленные, причем не таковы не содержательно, но в самом способе своего построения. Ведь очевидно, что «субстанция», «процесс», «действие» и т.д. не могут не быть определенными смысло-

---

Куфийцы же считают, что основа — глаголы, а масдары произведены от оных. Они аргументируют это тем, что масдары болеют (*та'талл*, т.е. имеют слабый *харф*. — А. С.) вследствие болезни глаголов, и бывают здоровыми, если те здоровы. ...Этот их аргумент несостоятелен... Он не доказывает, что масдар — ветвь (*фар'*)... [Ибн Йа'иш, т. 1, с. 109—110].

выми содержаниями, которые как таковые созданы согласно определенной логике смысла, так что совершенно неочевидно, что они априори пригодны для того, чтобы служить формой для содержаний, созданных согласно иной логике смысла. И уж тем более для того, чтобы выносить суждения, которые, хотим мы того или нет, неизбежно проникнуты оценочным подходом: ведь утверждение о том, что арабское *'илм* «не разделяет» или «сливает» процессуальность познания и субстанциальность знания, исходит из того, что такие «процессуальность» и «субстанциальность» безусловно и всегда *могут* быть выделяемы и разделяемы; а значит, даже если это не говорится прямо, неосуществление этого разделения свидетельствует по меньшей мере об упущенных возможностях увидеть что-то, что выясняется только при таком условии. Если я считаю, что такие оценки неверны по самому своему существу, то вовсе не из стремления соблюсти верность идеологии политической корректности, навязчивость которой уже давно соперничает только с ее лицемерием, а оттого, что сомневаюсь в оправданности допущений, которые они скрыто вводят.

Как избежать этой искажающей априорной предзаданности? Когда речь шла о таких категориях, как «единство», «тождество» (совпадение с самим собой), «существовать» и т.п., и их понимании в той или иной культуре, я всякий раз обращал внимание на ту их выстроенность, которую назвал процедурной обусловленностью. Именно эту внутреннюю сложность подобных категорий и упускает из виду подход, считающий возможным некритически оперировать ими, как если бы они были хирургическими инструментами, пригодными для анатомирования любого смысла. Но это скорее — цветные очки, окрашивающие воспринимаемое сквозь них в свой цвет, и если глаз, привыкший к нему, уже не видит этой окрашенности, это еще не значит, что она отсутствует. И если мы не можем вовсе избавиться от этой примеси цвета, то могли бы по меньшей мере научиться ее замечать. Именно для этого я и обращаю внимание на процедурную обусловленность таких категорий, как единство, множественность, противоположность, равенство, — обусловленность, предшествующую их содержательной определенности и составляющую основу и возможность последней.

Так и в данном случае — я описываю языковые средства выражения категорий «действие», «действующий», «претерпевающее» для того, чтобы подготовить рассмотрение процедурной обусловленности этих смыслов. Если я при этом соотношу изложение с теми языковыми реалиями, в которых мы привыкли видеть воплощение этих же категорий, то вовсе не для того, чтобы ввести некую абсолютную точку отсчета, а лишь, во-первых, ради разъяснения определенных фактов, касающихся арабского языка, которые могут оказаться неизвестными читателю, а во-вторых, чтобы ввести контрастный фон, на котором проще высветить

особенности рассматриваемых процедур смыслополагания, да и вообще заметить их наличие.

Итак, для арабского языкового сознания в разряд «действия» попадает многое из того, в чем мы привыкли видеть субстанциальные, качественные или иные признаки. Это не значит, что для этого сознания вообще не существует понятия «субстанция»; это значит, что соотношение между видением субстанциальности и видением действительности для этого языкового сознания иное, нежели для нас. Многие проблемы, которые видятся нам в субстанциальном ключе, для арабской философской мысли предстают как проблемы, строящиеся вокруг обсуждения действия и его внутреннего строения. К числу таких проблем относится и проблема единства и его соотношения с множественностью.

## 2.2. Калам: вопрос о единстве и множественности

### 2.2.1. Позиция мутазилитов (1)

Вопрос о том, как единство может оказаться непротиворечащим множественности, был поднят арабской мыслью довольно рано. Его вполне можно отнести к числу проблем, осознание и обсуждение которых начало формировать арабскую философскую традицию.

Вопрос о соотношении единства и множественности встал тогда, когда было осознано, что упоминание многочисленных «имен Бога» плохо совместимо с утверждением его единства (*вахда*). В то же время последнее является без преувеличения стержнем исламского сознания, которое в «утверждении единства» (*тавхид*) видит главный признак, отличающий его от заблуждающихся «людей Писания» и, главное, многобожников и неверующих, а в нарушении этого принципа полагает основную угрозу собственным устоям. Поэтому вопрос о том, как понимать многочисленность божественных имен в свете безусловной необходимости сохранить утверждение о единстве Бога, был одним из наиболее важных для первых арабских философов.

Выше уже упоминались понятия «истина» (*хақиқа*) и «иносказание» (*маджаз*), которыми оперирует арабская филология, описывая прямое и переносное употребление слова<sup>171</sup>. Безусловно, и при обсуждении божественных имен мог быть применен прием приписывания им «иносказательного» статуса, и тогда самой проблемы соотношения единства и множественности просто не возникло бы, поскольку подобная проблема может стоять, только если множественность божественных имен действительна, то есть если сами имена понимаются «истинно», а не «иноска-

<sup>171</sup> Об этой теории и ее импликациях для вопроса об атрибутах Бога в исмаилизме см. с. 283.

зательно». Что мутазилитов не остановила бы вероятность сомнительных — с точки зрения религиозного благочестия — толкований такой позиции, свидетельствует известная скандальность их позиций в вопросах, касающихся толкования статуса Корана, сотворенности ада и рая и т.п. Да и, собственно, для некоторых божественных атрибутов, таких, как «рука» и т.п., они в самом деле предложили иносказательную трактовку (перетолковывая их как «милость», «благодать», т.д.).

Но дело в том, что для целого ряда божественных имен предпочтительнее оказалась именно «истинностное», а не «иносказательное» их понимание. Это прежде всего имена «знающий» (*'ālim*), «волящий» (*murīd*), «могущественный» (*qādir*). Они описывают ту область, которую можно назвать областью связи Бога и мира. Метафорическая их трактовка означала бы и признание неистинности такого описания. Поскольку мутазилиты стремились к рациональному продумыванию отношения Бог-мир, потребность в истолковывании «истинного» смысла этих имен была внутренней потребностью их мысли. Этим и объясняется внимание, которое уделено в раннем каламе этому вопросу. Описание того, каким образом Бог знает вещи, каким образом их желает и каким образом могуществен в отношении их (то есть способен их сотворить), фактически исчерпывает философскую проблематику отношения начала мира к самому миру. Поскольку Бог безусловно един, тогда как мир множествен, суть проблемы единство-множественность, которая возникает в данном случае, сводится к тому, не оказывается ли единство каким-то образом множественным благодаря этой связанности с множественностью мира.

Сначала зафиксируем позицию, которой, согласно ал-Аш'арī, придерживалось большинство мутазилитов (а также представителей других ранних исламских сект), признававших действительность названных атрибутов:

Те мутазилиты, которые говорили, что Бог непрестанно знающий, могущественный и живой, разошлись в вопросе о том, является ли Он знающим, могущественным и живым благодаря Самому Себе или благодаря знанию, могуществу и жизни, и каков смысл высказываний «знающий», «могущественный», «живой». Большинство мутазилитов и хариджитов, многие мурджииты и некоторые зейдиты говорили, что Бог знающий, могущественный и живой благодаря Самому Себе, не благодаря знанию, могуществу и жизни. Они говорили, что у Бога имеется знание в том смысле, что Он — знающий, и что у Него могущество в том смысле, что Он — могущественный [Ашари, с. 164—165].

В этом отрывке не назван атрибут «волящий», что объясняется не отсутствием внимания к нему, но лишь его выпадением из именно данной цитаты; как увидим ниже, он рассматривается, как правило, вкуче с атрибутами «знающий» и «могущественный». Атрибут «живой» назван в ряду первостепенных не в силу его важности для определения отношения Бог-мир, но в силу представления о том, что действующим может

быть только живое, тогда как мертвое лишено способности воздействия, — а «знающий» и «могущественный» являются именно «именами действителя» (=действительными причастиями). Как таковые, они — в силу парадигматической словообразовательной связи — вызывают представление о масдаре и имени претерпевающего, которые самим языковым мышлением оказываются подготовленными к тому, чтобы участвовать в осмыслении друг друга и все вместе — того вопроса, который описывается через них.

Заявленная позиция, отражающая мнение большинства мутазилитов, содержит два тезиса. Во-первых, важнейшим — после утверждения о действительности атрибутов Бога — вопросом оказывается вопрос о том, благодаря ли «себе» (*нафс*, или *зāt* — два термина употребляются у мутазилитов как синонимы, по крайней мере в данном контексте) Бог является «знающим» или благодаря «знанию»; большинство признавало правильным первый ответ. И во-вторых, это утверждение о том, что в таком случае наличие «знания» у Бога будет означать, что он — «знающий».

### 2.2.2. Логико-смысловые основания философской дискуссии

Почему «знающий благодаря Самому Себе» и «знающий благодаря знанию» оказываются для наших мыслителей двумя принципиально разными смысловыми конструкциями? На первый взгляд, дело заключается в том, что в первом случае атрибут «знание» отрицается. Это наблюдение, лежащее на поверхности текста, и породило, как представляется, весьма распространенную трактовку мутазилитской позиции в вопросе о божественных атрибутах как «отрицательной теологии». Однако нетрудно заметить, что на самом деле рассматриваемое утверждение вовсе не отрицает «знание». Об этом ясно свидетельствует вторая половина процитированного отрывка. Ведь именно мутазилиты, говорившие, что Бог «знающий благодаря Самому Себе», утверждали, что «у Бога имеется знание в том смысле, что Он — знающий». Впрочем, и те, кто считал, что Бог «знающий благодаря знанию», говорили о том, что Бог — «знающий». Действительная разница между двумя позициями заключается не в отрицании или признании «знания» и не в признании того, что Бог «знающий», а в указании на то, *благодаря чему* он является «знающим»: имеет ли «знание» какое-то отношение к этому «благодаря» или нет.

#### 2.2.2.1. Проблема предикации

Но что, собственно, означает такая постановка проблемы? Если, к примеру, «человек» является «живым разумным», то не потому ли, что обладает «жизнью» и «разумом», так что включенность понятия «разум» в понятие «человек» и делает возможным высказывание «человек

есть разумный)? Но в нашем случае под «благодаря» подразумевается не такое включение одного понятия в другое. А кроме того, разбирая фразу «Бог знающий благодаря Самому Себе» (или «Бог знающий благодаря знанию»), следует помнить, что связкой в них не служит «быть». Коль скоро связкой, говорилось выше, служит утверждающее *хува* «он», то не следует ли сказать, что фраза «Бог знающий благодаря Самому Себе» означает не что иное, как *утвержденность* атрибута «знающий» за Богом, а ее отличие от фразы «Бог знающий благодаря знанию» состоит в указании на то, что именно утверждает этот атрибут за Богом?

### 2.2.2.2. Интерпретация с точки зрения строения логико-смысловой конфигурации

Особенностью отношения утвержденности в той логике смысла, о которой здесь идет речь, является тот факт, что оно связывает смысл первого уровня с парой смыслов второго уровня, причем смысл первого уровня является не чем иным, как соположенностью пары смыслов второго уровня. В этой соположенности он и утверждается, и как таковой оказывается внеположен каждому из смыслов второго уровня. К этому общему положению теперь можно добавить следующее. «Действие», «действующее» и «претерпевающее» конфигурируются именно так, как то предполагается данной логикой смысла. «Действие» оказывается смыслом первого уровня, тогда как «действующее» и «претерпевающее» — смыслами второго уровня, сопологающимися так, что на области их частичного совпадения образуется новый смысл — «действие». Если это так, то категории «действие» и «действитель» оказываются принципиально не одним и тем же. Далее, категориальное деление устроено не таким образом, что действие вместе с действителем, с одной стороны, противопоставляется претерпеванию вкупе с претерпевающим, с другой, когда бы дихотомия «действие-претерпевание» была не более чем иным выражением для дихотомии «действитель-претерпевающее». Здесь не так. Здесь «действие» утверждает пару «действитель-претерпевающее», которая, в свою очередь, в своей соположенности утверждает «действие».

С этой точки зрения «знающий благодаря Самому Себе» и «знающий благодаря знанию» оказываются действительно существенно различными смысловыми конструкциями. Если эти фразы выстроены согласно разбираемой логике смысла, то «знающий» в обоих случаях является внеположным и «знанию», и «Самости» Бога. Поэтому «знающий благодаря знанию» является не тавтологией (когда бы «знающий» мыслился как «знающий» именно из-за «знания», которое включено в само понятие «знающий»), а указанием на то, что «знающий» (вкупе с «познаваемым» — разговор о претерпевающем у нас впереди) утверждается именно «знанием». Те, кто придерживался этой позиции, как

будто следовали самой логике языка и предполагаемого им сочетания понятий. Но их противники, говорившие, что Бог «знающий благодаря Самому Себе», лишь ставили в той же самой логико-смысловой конфигурации «Самость» на место смысла первого уровня и говорили, что именно «Самость» утверждает смысл «знающий». Обе позиции сформулированы исходя из одних и тех же представлений о конфигурировании смыслов и различаются именно так, как то возможно в пределах данной логико-смысловой конфигурации.

### 2.2.3. Суть философской дискуссии с точки зрения логики смысла

Но что же достигают формулировкой своего тезиса те, кто говорит, что «знающий» утверждается «Самостью», а не «знанием»? Коль скоро речь идет о действительных (а не истолковываемых иносказательно) атрибутах Бога, то «знание» следует понимать как нечто отличное от, например, «могущества», и то же самое придется сказать о любом подобном атрибуте. В таком случае окажется, что «знающий» и «могущественный» утверждены чем-то разным, а не одним и тем же. Но если сказать, что и «знающий», и «могущественный», и любой иной атрибут (т.е. имя действителя) утверждается не соответствующим действием (т.е. масдаром), но «Самостью», окажется, что каждое из этих имен утверждено тем же, чем утверждены остальные. Тем самым будет подчеркнуто важнейшее положение — положение о единстве Бога, сохранить которое оказывается по меньшей мере проблемой при понимании «знания», «могущества» и т.д. как реально различного и как того, что утверждает соответствующие атрибуты «знающий», «могущественный», т.д. Поэтому защитники этой позиции и говорят, что «знание» Бога имеется *в том смысле*, что «Он знающий»: это «в том смысле» и означает перетолкование одной позиции в логико-смысловой конфигурации через другую.

Отмечу принципиальный, с моей точки зрения, момент. Все описанные умпостроения оказываются осмысленными только в том случае, если смыслы «знающий», «могущественный» и т.п. внеположны смыслу «Самость» или «Бог». Только при этом условии в самом деле нетривиальна замена «знания» на «Самость» при сохранении «знающего» как действительно предцизируемого Богу: в таком случае множественность, образуемая смыслами «знающий», «могущественный», т.д., никак не затрагивает единство смысла «Самость» или «Бог». Но эта возможность дается именно разбираемой логико-смысловой конфигурацией: в ней единство (смысл первого уровня) оказывается внеположным своей множественности (пара смыслов второго уровня). Поэтому, если для любой пары смыслов второго уровня («знающий-познаваемое», «могущественный-подвластное», т.д.) мы указываем один, и только один, смысл пер-

вого уровня, которым она утверждается, то единство «Самости», то есть смысла первого уровня, от этого никак не страдает: этот смысл остается одним и тем же во всех случаях. Заметим в этой связи, что понимание чего-то как единого и *одновременно* множественного нехарактерно для арабской мысли<sup>172</sup>: единство понимается здесь как простое, как такое единство, внутри которого множественность не может быть увидана. Можно говорить по меньшей мере о корреляции между структурой логико-смысловой конфигурации и пониманием единства: речь идет о процедурной зависимости, то есть о том, с помощью какой процедуры единство может быть достигнуто независимо от того, о единстве чего именно идет речь.

#### 2.2.4. Комплексность логико-смысловой проблематики. Предикация и проблема определения аналитических-синтетических высказываний

Сделав еще один шаг, обнаружим, что такое понимание проблемы единство-множественность и возможность такого ее решения обусловлены вполне определенным пониманием связки и связанного с этим устройства предикации. А именно, это такое их понимание, при котором предикат не мыслится как включаемый в субъект или присоединяемый к субъекту. Если бы «знающий» понималось как априори входящее в смыслы «Бог» или «Самость» и лишь эксплицитно указываемое в нашем высказывании «Бог есть знающий»; или, напротив, как не мыслимое изначально в понятиях «Бог» или «Самость», но присоединяемое к ним, — то в таком аналитическом или синтетическом высказывании множественность субъекта никак не устранилась бы переформулировкой «знания», «могущества» и т.п. в «Самость», поскольку множественность предикатов, включаемых в понятие субъекта или присоединяемых к нему, по-прежнему сохранялась бы. Более того, в таком случае не имело бы никакого смысла переформулировать «знание» или «могущество» в «Самость», поскольку от этого в форме высказываний равным счетом ничего бы не изменилось: хотя «знание» и «могущество» такой переформулировкой устраниются, «знающий» и «могущественный» остаются действительными предикатами «Самости».

Но разбираемый на примере арабской мысли способ предикации не включает понятие предиката в понятие субъекта, а утверждает его за ним: оставаясь внеположным своему субъекту, предикат тем не менее утвержден за ним. Таким образом, характер связки и устройство предика-

---

<sup>172</sup> Речь не идет, естественно, о чистом воспроизведении античных, прежде всего неоплатонических положений о причастности множественного единству: такое воспроизведение не служило реальной основой *развития* философской проблематики, в отличие от тех построений, которые здесь анализируются.

кации оказываются непосредственно связанными с характером логико-смысловой конфигурации и теми отношениями единства, множественности, дихотомичности, противоположности, существования-несуществования и утвержденности, которые были названы процедурными смыслами.

### 2.2.5. Позиция мутазилитов (2)

Поскольку я утверждаю, что предложенное объяснение взглядов мутазилитов на проблему единство-множественность (единство Бога при множественности связывающих его с миром атрибутов) действительно приложимо по меньшей мере к тому материалу, который имеется в моем распоряжении, я приведу практически полностью соответствующие места из *Maḳālāt* ал-Аш'арй. Благодаря этому всякий может убедиться, что весь комплекс позиций, высказанных мутазилистами, представляет собой не более чем описание разных аспектов, или разных возможных толкований, или описание с различной степенью полноты той логико-смысловой конфигурации, которая образована согласно процедурным требованиям разбираемой логики смысла как конфигурация «действие/действующее-претерпевающее». Но прежде стоит обратить внимание на отдельные моменты полного текста цитаты, который приведен ниже.

#### 2.2.5.1. «Претерпевающее» и его место в логико-смысловой конфигурации

Третий член конфигурации, «претерпевающее», появляется в сообщении о таком истолковании «действия»:

Некоторые из них говорили: у Него имеется знание в смысле познаваемое, у Него имеется могущество (*қудра*) в смысле подвластное (*мақдур*), но ни о чем ином так не высказывались [Ашари, с. 165].

Более полно эта позиция выражена у Абӯ ал-Хузайла ал-'Аллāфа:

Когда я говорю «могущественный», я отрицаю за Богом бессилие, утверждаю у Него могущество, которое — [сам] Бог, и указываю на подвластное [Ашари, с. 165].

Здесь отмечены фактически все логические звенья рассуждения, о которых говорилось выше. «Могущественный» (имя действующего, «действующее») предполагает «могущество» (масдар, «действие») и «подвластное» (имя претерпевающего, «претерпевающее»). В этой конфигурации «могущество» заменяется на «Бог», или «Он»; слово «сам» добавлено в переводе исключительно для того, чтобы фраза могла сносно читаться по-русски. На самом деле ал-'Аллāф говорит о синонимии «могущества» и божественного «Он» (то, что впоследствии будет осмыслено как «оность»):

Он могущественный благодаря могуществу, которое — Он [сам] [Ашари, с. 165].

Отметим, что ал-‘Аллаф, Дирār, ан-Наззām и ал-Джубба’й, описывая соотношение между противоположными атрибутами, указывают на закон исключенного третьего в его негативной формулировке, которая, как говорилось выше, релевантна с точки зрения разбираемой логики смысла.

### 2.2.5.2. Логико-смысловая интерпретация вариантов позиций мутазилитов

Я оставляю без комментариев прочие варианты взглядов мутазилитов: они будут легко поняты из сказанного. Отмечу лишь один нюанс. Я употребляю термины «действие», «действующее», «претерпевающее», говоря о таких атрибутах, как «знание» или «могущество». Между тем, как известно, сами мутакаллимы относили эти имена к «именам самости», тогда как к «именам действия» причисляли такие, как «оживляющий», «умерщвляющий», «одаривающий», «ушербляющий», то есть те, которые, как правило, образованы как пары противоположных качеств. Нормативное описание этих двух классов имен сводится к следующему. Имена самости не имеют противоположности (Бог описывается только как «волящий», но никогда не бывает «безвольным», только как «могущественный», но никогда как «бессильный» и т.д.), тогда как имена действия принципиально определены характером действия, которое может принимать два противоположных значения (Бог описывается как «оживляющий», если дарует жизнь, но как «умерщвляющий», если высылает смерть, и т.д.).

Однако дело в том, что с грамматической точки зрения практически все имена выражены масдарами, во всяком случае, имена самости и имена действия не различимы с *этой* точки зрения. Структура, в которой осмысляются и те и другие имена, в любом случае остается структурой «действие/действующее-претерпевающее». Однако в отношении имен действия возникает та трудность, что для них невозможно применить подстановку «действие ⇒ Самость», потому что в таком случае окажется, что противоположные «претерпевающие» и «действователи» утверждаются одной и той же «Самостью», что будет по меньшей мере странно. В конечном счете имена действия отличаются от имен самости именно невозможностью такой подстановки. Вместе с тем этот «дефект» имен действия не слишком заметен в рассуждениях мутазилитов, поскольку принципиальное философское значение для них имеют не они, а имена самости.

Теперь я привожу полный контекст обсуждения мутазилитами проблемы божественных имен как проблемы единство-множественность через конфигурацию «действие/действующее-претерпевающее» (начало этого рассуждения уже цитировалось выше):

Те мутазилиты, которые говорили, что Бог непрестанно знающий, могущественный и живой, разошлись в вопросе о том, является ли Он знающим, могущественным и живым благодаря Самому Себе или благодаря знанию, могуществу и жизни, и каков смысл высказываний «знающий», «могущественный», «живой».

Большинство мутазилитов и хариджитов, многие мурджииты и некоторые зейдиты говорили, что Бог знающий, могущественный и живой благодаря Самому Себе, не благодаря знанию, могуществу и жизни. Они говорили, что у Бога имеется знание в том смысле, что Он — знающий, и что у Него могущество в том смысле, что Он — могущественный, но не высказывались так о жизни и не говорили, что у Него есть жизнь, равно как слух или зрение, но говорили: сила и знание, поскольку Сам Всевышний высказался именно так.

Некоторые из них говорили: У Него имеется знание в смысле познаваемое, у Него имеется могущество в смысле подвластное, но ни о чем ином не высказывались так.

Абу ал-Хузайл [ал-'Аллāф] говорил: Он знающий благодаря знанию, которое — Он [сам], Он могущественный благодаря могуществу, которое — Он [сам], Он живой благодаря жизни, которая — Он [сам]. Так же он говорил о Его слухе, зрении, вечности, величии, силе, великолелии, вознесенности и прочих самостных атрибутах. Он говорил: Когда я говорю, что Бог знающий, я утверждаю у Него знание, которое — [сам] Бог, отрицаю за Богом невежество и указываю на познаваемое, что было, есть или будет. Когда я говорю «могущественный», я отрицаю за Богом бессилие, утверждаю у Него могущество, которое — [сам] Бог, и указываю на подвластное. Если я говорю, [что] у Бога жизнь, я утверждаю у Него жизнь, которая — [сам] Бог, и отрицаю за Богом смерть. Он говорил: У Бога лик, который — Он [сам], так что лик Его — Он [сам], и душа<sup>173</sup> Его — Он [сам]. То, что Бог говорит о «руке», истолковывается как «благодать», а речение Бога (Славен Он и Велик!) «чтобы ты был выращен на Моих глазах»<sup>174</sup> истолковывается как «с Моего ведома».

'Аббād говорил: Он знающий, могущественный и живой, но я не утверждаю у Него знание, могущество или жизнь, не утверждаю слух, не утверждаю зрение, а говорю: Он знающий не благодаря знанию, могущественный не благодаря могуществу, живой не благодаря жизни, слышащий (*самī'*)<sup>175</sup> не благодаря слуху, и так обо всех прочих именах, коими Он именуется не благодаря Своему действию или действию иного.

<sup>173</sup> Душа — *нафс*. Уже говорилось, что в каламе термин практически синонимичен *зйт* «самость» и выражает указание на самого Бога в отличие от любых Его атрибутов или действий. В данном контексте приходится переводить буквально.

<sup>174</sup> Коран, 20:39 (пер. И. Ю. Крачковского). Бог объясняет Моисею, почему было устроено так, что его отдали на воспитание фараону. Ал-'Аллāф истолковывает атрибут «глаза» иносказательно, как атрибут «знание», а его уже понимает как истинный.

<sup>175</sup> Интересно отметить, что *самī'* в каламе разводилось с *сāми'*: первое могло считаться атрибутом самости, а второе — атрибутом действия. Передать это различие в русском переводе представляется затруднительным; правда, в приведенных мной цитатах встречается только первый из этих двух атрибутов, что извлекает от нужды в специальных приемах их различения.

Он не соглашался с теми, кто говорил, что Он знающий, могущественный и живой благодаря Самому Себе или Своей самости, не соглашался с упоминанием «себя» (*нафс*) или «самости» (*зāt*), не соглашался говорить, что у Бога знание, могущество, слух, зрение, жизнь или вечность. Он заявлял: Говоря «знающий», я утверждаю имя Бога и вместе с ним [наше] знание о [наличии] познаваемого, говоря «могущественный», я утверждаю имя Бога и вместе с ним [наше] знание о [наличии] подвластного, говоря «живой», я утверждаю имя Бога. Он не соглашался говорить, что у Творца имеется лик, руки, глаза, бок. Он говорил: Я читаю Коран и произношу все, что говорил Бог в этом роде, но только когда читаю Коран. Он не соглашался, что речение о Боге «Он знающий» имеет тот же смысл, что речение о Боге «Он могущественный», или что речение о Боге «Он могущественный» имеет тот же смысл, что речение о Боге «Он живой». То же и об атрибутах, коими описан Бог не благодаря Своим действиям, например, [он говорил,] что «слышащий» имеет не тот же смысл, что «видящий», и не тот, что «знающий».

Дирār говорил: Смысл того, что Бог знающий, — что Он не является невежественным, а смысл того, что Он могущественный, — что Он не является бессильным, а смысл того, что Он живой, — что Он не является мертвым.

Ан-Наззām говорил: Смысл моего речения «знающий» — утверждение Его самости и отрицание за Ним невежества, смысл моего речения «могущественный» — утверждение Его самости и отрицание за Ним бессилия, смысл моего речения «живой» — утверждение Его самости и отрицание за Ним смерти. Так же он говорил обо всех прочих именах самости. Он говорил, что имена самости различаются благодаря различию того, что отрицается за Ним: бессилия, смерти и других противоположностей, таких, как слепота, глухота и прочее, а не благодаря различию всего этого в Нем самом. Другие мутазилиты говорили: Имена и атрибуты различаются благодаря различию познаваемого и подвластного, не из-за различия в Нем. Ан-Наззām говорил, что Всевышний упомянул «лик» в расширительном плане, не потому, что у Него есть лик по истине, и что смысл [слов] «пребудет лик Господа твоего»<sup>176</sup> — «твой Господь пребудет», а смысл [слова] «рука» — благодать.

А иные мутазилиты говорили, что имена и атрибуты различаются благодаря различию передаваемого ими смысла. Говоря, что Бог знающий, я сообщаю тебе знание о Нем, что Он отличен от того, что не способно познавать, опровергаю тех, кто говорит, что Бог невежествен, и указываю, что у Него есть познаваемое. Таков смысл нашего речения «Бог знающий». Говоря, что Бог могущественный, я сообщаю тебе, что Он отличен от того, что не способно мочь, опровергаю тех, кто говорит, что Бог бессилен, и указываю, что у Него есть подвластное. Сказав, что Он живой, мы дадим тебе знать, что Он не таков, как то, что не может быть живым, и опровергнем тех, кто говорит, что Он мертв. Таков смысл речения «Он живой». Так мне говорил сам ал-Джубба'й.

Абу ал-Хусайн ас-Салихй говорил: Смысл моего речения, что Бог знающий не как все знающие, могущественный не как все могущественные, живой не как все живые, — что Он вещь не как все вещи. Так же он говорил об остальных самостных именах. Если его спрашивали: «Так ты говоришь, что “Он знающий не как все знающие” имеет тот же смысл, что “Он могущественный не как все могущественные”?» — он отвечал: «Да, смысл этого —

<sup>176</sup> Коран, 55:27 (пер. мой.— А. С.).

что Он вещь не как все вещи». Так же он говорил об остальных самостных именах. Он говорил, что «вещь не как все вещи» имеет тот же смысл, что «знающий не как все знающие».

О Му'аммаре передают, что он говорил, что Творец знающий благодаря знанию, и что Его знание имеется у Него благодаря некоему смыслу, а тот смысл — благодаря другому смыслу, и так без предела. Так же он говорил и о прочих атрибутах...

А некоторые багдадцы говорили, что смысл речения «Творец знающий» — не тот же, что смысл [речения «Творец] могущественный», и не тот же, что смысл [речения «Творец] живой», однако смысл [речения] «Творец живой» тот же, что [смысл речения] «Он могущественный», а смысл [речения] «Он слышащий» — что Он знающий о слышимом, и [смысл речения] «Он видящий» — что Он знающий о зримом. Согласно им, смысл [речения] «вечный» — не тот же, что [смысл речения] «живой», и не тот, что [смысл речения] «знающий могущественный». Так же смысл речения о Творце «Он вечный» — тот же, что смысл [речения] «Он знающий», но не тот, что смысл [речения] «Он живой могущественный» [Ашари, с. 164-168].

Он (ал-Джубба'й. — А. С.) не утверждал за Творцом по истине знание, благодаря которому Он знающий, или по истине могущество, благодаря которому Он могущественный; и так [говорил] обо всем, чем описывается Вечный благодаря Самому Себе.

Атрибуты самости и атрибуты действия он различал так же, как мутазилиты, о которых мы говорили раньше.

Он утверждал, что смысл высказывания «Он знающий» — утверждение Его (*исбātu-ху*), а также — что Он не таков, как то, что не может познавать, опровержение тех, кто утверждает, что Он невежествен, и указание на то, что у Него имеется познаваемое. [Он говорил,] что смысл высказывания «Он могущественный» — утверждение Его, указание, что Он не таков, как то, что не способно мочь, опровержение тех, кто утверждает, что Он немощен, и указание на то, что у Него имеется подвластное (*мақдурāt*) Ему. Смысл высказывания «Он живой» — утверждение Его единым, и что Он не таков, как то, что не может быть живым, и опровержение тех, кто утверждает, что Он мертв. Высказывание «слышащий» — утверждение Его, и что Он не таков, как то, что не способно слышать, опровержение тех, кто утверждает, что Он глух, и указание на то, что слышимое, когда оно есть (*изā kānat*), Он слышит. Смысл высказывания «видящий» — утверждение Его, и что Он не таков, как то, что не способно видеть, опровержение тех, кто утверждает, что Он слеп, и указание на то, что Он видит зримое, коли оно есть. А высказывание его о том, Он — вещь вечная и сущая, не такая, как [другие] вещи, мы уже разъяснили [Ашари, с. 524—525].

Что касается третьего из основных атрибутов Бога, а именно, атрибута «воля», то о его обсуждении ал-Аш'арй сообщает в другом месте:

Речение о том, что «Бог волящий» (*'аллāх мурид*).

Мутазилиты держались в этом вопросе пяти мнений.

Одни, последователи Абū ал-Хузайла [ал-'Аллафа], считают, что воля Бога — иное, нежели желаемое Им и нежели Его приказание. Его воля [в отношении] претерпевающего Его [действие] не сотворена по истине. Она, вместе с речением Его «будьте!» — сотворение оного. А Его воля [в отношении] веры не является ее сотворением, и она иное, нежели приказание о ней. Воля Бога угнездена в Нем вне места (*ка'има би-хи ла фи макāн*). А некоторые из

последователей Абӯ ал-Хузайла говорили, что воля Бога существует вне места, но не говорили, что она угнездена во Всевышнем Боге.

Другие, последователи Бишра Ибн ал-Му'тамира, считают, что воля Бога двойка. Одна — воля, которой Бог описан в Своей самости, другая — воля, которой Он описан и которая является одним из Его действий. Воля, которой Он описан в Своей самости, не связывается с послушанием рабов.

Третьи — последователи Абӯ Мӯсы ал-Мурдара. Как передает Абӯ ал-Хузайл, Абӯ Мӯсā считал, что Бог желает послушания рабов в том смысле, что Он позволяет им совершать его. Абӯ Мӯсā говорил: Он сотворил нечто иное, нежели Он сам, а сотворение сотворено не сотворением.

Четвертые, последователи ан-Наззāма, считают, что когда описывают Бога, [говоря,] что Он желает создания (*таквйн*) вещей, то это имеет тот смысл, что Он их создал, и что Его воля создать их — это создание их. А описание Бога, что Он желает действий Своих рабов, имеет тот смысл, что Он приказал [совершать] их, и приказание о них — это иное, нежели они сами. Они говорили: Мы можем сказать, что Он желает Часа и Воскресения, а смысл этого — что Он судил так и известил об этом. К этому речению склоняются багдадские мутазилиты.

Пятые, среди них последователи Джа'фара Ибн Харба, считают, что Бог хочет, чтобы неверие отличалось от веры, и что Он хочет, чтобы злой поступок был иным, нежели добрый. Смысл этого — что Он судил так [Ашари, с. 189—191].

Из пяти мнений последние три представляют собой иносказательные перетолкования атрибута «воля». Поэтому интерес здесь представляют первые две позиции, авторы которых признают его истинностное значение. Ал-'Аллāф и его последователи строят описание божественной воли вполне в соответствии с принципами, вытекающими из строения логико-смысловой конфигурации, выделяя в качестве самостоятельных и необходимых для построения рассуждения категорий «волящий», «воля» и «волимое». Вместе с тем здесь не наблюдается острота постановки вопроса о том, является ли Бог «волящим» благодаря своей «воле» или «самости»: акцент перенесен на вопрос об универсальности связи «воли» с «волимым», что вызвано принципиальным для мутазилитов положением об автономии действия человека. Интересно, что Ибн ал-Му'тамир считает возможным толковать «волю» и как имя самости, и как имя действия: во втором случае речь идет о воле, вызывающей противоположное «волимое», например, послушание и послушание.

## 2.3. Суфизм

Не будем проследивать историю разработки конфигурации «действие/действующее-претерпевающее» во всех направлениях средневековой арабской философии, хотя она, безусловно, сохраняет для них свою релевантность. Остановимся более подробно на последнем из них — суфизме.

### 2.3.1. Роль конфигурации «действие/действующее-претерпевающее» в задании способа осмысления философских проблем

У Ибн 'Араби́ обнаруживается яркое подтверждение той интенции не субстантивного, а действительного осмысления вещей, о которой говорилось выше. Так, он говорит:

Божественные имена утверждены действиями Его, никак не иначе, а сии действия — ты, они — возникшее [Ибн Араби 1993, с. 183].

Эта тенденция означает стремление к рассмотрению вещи в конфигурации «действие/действующее-претерпевающее»: человек рассматривается как «возникшее» (т.е. претерпевающее), которое утверждено действием действителя. Поэтому многие рассуждения строятся как описание такой конфигурации, и именно в ее рамках осмысляются многие проблемы. Так, когда в «Мекканских откровениях», подытоживая цитировавшиеся выше размышления (см. с. 352 и далее), Ибн 'Араби́ говорит о «возможном», что

оно — хранящее и хранимое, предохраняющее и предохраняемое; это определение ему сопутствует и за ним утверждено, оно не выходит за его пределы [Ибн Араби, т. 3, с. 275],

то это высказывание вряд ли стоит воспринимать как выполненное в духе гегелевской диалектики: он лишь указывает, что «возможное» утверждено *между* «именем действителя» и «именем претерпевающего» как смысл, образующий себя на области совпадения этих двух соположенных смыслов: ведь «возможное» — это смысл первого уровня, и именно эту позицию он здесь занимает.

Приведу также такой пример:

Поскольку миропорядок ('*амр*) нисходил, определяемый разрядами, то всякий, кто явился в каком-либо разряде, несет на себе печать истинности того разряда. Поэтому определяющее воздействие сего разряда, разряда получающих приказание (*ма 'мӯр*), явлено в каждом из них, а разряда отдающих приказание ('*амир*) — в каждом из приказывающих [Ибн Араби 1993, с. 223].

Арабские термины '*амр*, '*амир*, *ма 'мӯр* представляют собой масдар, имя действителя, имя претерпевающего. В русском языке оказывается затруднительным подобрать для них перевод, передающий их смысловое родство, совершенно очевидное для арабского языкового сознания. Здесь '*амр* — я перевожу этот термин как «миропорядок» — оказывается областью, где '*амир* «приказывающий» и *ма 'мӯр* «получающий приказание» совпадают и образуют новый смысл. '*Амр* — это не просто «приказание» как действие, но и — «всё», поскольку речь идет об отно-

шении между Богом как «приказывающим» и миром как «получающим приказание»<sup>177</sup>.

Сказанное означает, что конфигурация «действие/действующее-пре-терпевающее», когда она выработана традицией и хорошо согласуется с релевантной для нее логикой смысла, оказывается удобной формой для осмысления самых разных проблем, в том числе и тех, обсуждения которых совсем в другом ключе могли бы ожидать мы. Инокультурный текст становится в своем внутреннем строении гораздо более понятным, если принять во внимание этот логико-смысловой момент: выбор формы обсуждения и осмысления проблемы продиктован процедурными соображениями.

### 2.3.2. Понимание единства

Что касается понимания единства, то у Ибн 'Арабй вполне сохраняется фундаментальное, вытекающее из самого строения логико-смысловой конфигурации в рассматриваемой логике смысла представление о том, что единство внеположно своей множественности. Проиллюстрирую это двумя образами, геометрическим и числовым, которые он привлекает для разъяснения своих взглядов.

Говоря о том, чему может быть уподоблен Бог в отношении мира, Ибн 'Арабй рисует образ окружности и ее центра-точки.

Миропорядок (*ша'н*) в самом себе — как [центральная] точка относительно окружности (*мухйит*) и то, что между ними. Эта точка — Истинный, пустота (*фарāз*) вне окружности — несуществование (или скажи: тьма), а то, что между этой точкой и пустотой вне окружности — возможное, как мы то нарисовали на полях<sup>178</sup>. Мы взяли точку потому, что она — основа (*'асл*) существования окружности круга (*мухйит ад-да'ира*): он появился благодаря точке. Так же и возможное появилось только благодаря Истинному. Если предположить,

<sup>177</sup> Такое значение термина *'амр* подтверждается многочисленными примерами из текстов Ибн 'Арабй и других мыслителей. Логико-смысловая теория позволяет понять, почему слово *'амр* имеет эти два как будто совершенно разных значения, «приказание» и «миропорядок». Благодаря способности показать *формирование* значения она рассматривает их как два варианта одного значения. В данном случае можно говорить о логико-смысловых основаниях полисемантической. (См. также Глава II, § 1.5.2.3. *Еще раз о полисемантической и ее зависимости от логики смысла.*)

<sup>178</sup> См. Рис. 4. Подпись к рисунку в арабском тексте «Мекканских откровений» не согласуется с тем, что Ибн 'Арабй говорит в основном тексте. На подписи речь идет о «пустоте» между точкой Истинного и окружностью, а Ибн 'Арабй говорит, что это не пустота, а «возможное», тогда как «пустота» — несуществование, находящееся вне круга. Приводимое в основном тексте объяснение аутентично, в отличие от того, что мы имеем на подписи к рисунку в арабском издании «Мекканских откровений». Воспроизводя сам рисунок, я оформляю подписи к нему в соответствии с основным текстом Ибн 'Арабй.

что из [центральной] Точки (*ан-нуқта*) проведены линии к окружности круга, то они закончатся<sup>179</sup> [каждая] в [некоторой] точке (*нуқта*). И вся окружность таким же образом — из [центральной] Точки [Ибн Араби, т. 3, с. 275].

Рис. 4



Прервем здесь цитату, чтобы обратить внимание на последние две фразы. В первой из них сказано, что точка на окружности совпадает с точкой центра потому, что и то и другое — точка, и лишь поэтому во второй делается вывод, что окружность — «из Точки»<sup>180</sup>, ведь любая точка окружности совпадает с Точкой. Такое совпадение — совпадение единства с внеположной ему множественностью. Точка центра способна совпасть с любой точкой окружности потому, что единство способно совпадать с внеположной ему множественностью. «Содержательный» вывод о том, что «мир — из Бога», делается на основе предоставленной процедурой смыслополагания возможности отождествить внеположное, увидеть совпадение внеположного. Заметим, что при таком понимании совпадения единства и множественности совершенно отпадает необходимость помещать Бога внутрь мира и утверждать, что Бог составляет «внутреннюю сущность» любой вещи. При всех высказываниях Ибн 'Араби, как будто дающих основание для такого представления<sup>181</sup>, характеристика его взглядов как пантеистических промахивается мимо

<sup>179</sup> В оригинале *тантахī 'илā*: «взойдут к пределу».

<sup>180</sup> Арабское *мин* «из» указывает также на принадлежность, поэтому «из Точки» передает также смысл «принадлежит Точке».

<sup>181</sup> Например, Ибн 'Араби говорит, что Бог пропитывает вещи мира, как краска пропитывает ткань, что он «пронизывает» (*тахаллул*) их, что он «струится» (*сарайāн*) в них и т.п. Наше сознание легко интерпретирует эти образы как указание на то, что Бог составляет *внутреннюю* основу вещей. Но такое категориальное осмысление образа уже опирается на определенные, хотя и остающиеся, как правило, неявными, предпосылки, предоставляемые той логикой смыслополагания, которая обеспечивает когерентность нашего осмысления. Ниже я буду говорить об интерпретации таких образов с точки зрения логики смысла, лежащей в основе построений Ибн 'Араби и характерной для классической арабской культуры.

принципиального положения: мир и Бог внеположны друг другу. Их внеположность означает, что Бог не находится «внутри» мира, хотя и составляет «скрытое» (*бāтин*) для мира, который рассматривается как «явное» (*зāхир*).

### 2.3.2.1. Единство как перевод явное ↔ скрытое

Как различить отношение между явным (*зāхир*) и скрытым (*бāтин*), которое предполагается разбираемой здесь логикой смысла и которое проявляется у Ибн 'Арабī, и соотношение между явленностью (вещью) и ее внутренней сутью (Богом), которое характерно для мистического пантеизма?

Критерий различения достаточно прост и в то же время эффективен, и о нем уже говорилось в Главе I. Отношение между *зāхир* и *бāтин* — это отношение между двумя различными сторонами, которые, хотя и совпадают, внеположны каждая другой и ни одна из которых не включена в другую. *Бāтин* является «скрытым» не для *зāхир*, а для того, что образовано их совпадением, так же как *зāхир* является «явным» не для *бāтин* как такового, а для того, что образовано их совпадением. В разбираемом Ибн 'Арабī случае Бог является скрытым не для «мира» (*'āлам*) как такового, а для того, что он называет совсем другим термином — *'амр* или *ша'н* и что я передаю как «миропорядок». Если задать вопрос: что такое «Всё» для Ибн 'Арабī? — ответом на него будет именно *'амр* или *ша'н* «миропорядок», в котором мир (*'āлам*) составляет явное, а Бог — скрытое. Уже из этого видно, что Бог, собственно, не включен *внутри* мира (*'āлам*). Более того, поскольку отношение между *зāхир* «явным» и *бāтин* «скрытым» — это такое отношение, в котором одно ведет к другому и как бы «переводится» в другое, так что в одном нет ничего, чего не было бы в другом, то вполне возможно утверждение, что Бог является явным, а мир скрытым. Здесь подлинность — не в Боге как таковом, и не в мире как таковом, а в возможности перехода от одного к другому: их взаимный перевод и составляет истину миропорядка<sup>182</sup>. Но — и я тем самым возвращаюсь к тому, с чего начал, — такой взаимный перевод и переход возможен только между тем, что относится одно к другому как одноуровневое и внеположное.

<sup>182</sup> У Ибн 'Арабī немало констатаций этого тезиса; одной из наиболее красноречивых является такая:

Миропорядок — Сотворенный Творец, и он же — Творящий Сотворенный [Ибн Араби 1993, с. 170].

Возможность взаимного перехода и взаимного перевода выражена здесь совершенно отчетливо. Эта фраза поэтому является не игрой слов или игрой в слова, а концентрированным воплощением тех теорий, о которых здесь идет речь и которые фундированы разбираемой логикой смысла.

Однако если считать, что «Всё» — это Бог, то понятно, что утверждение о том, что Бог составляет внутреннюю суть вещей, тогда как вещи — не более чем явленность, предполагает отношение однозначной иерархичности между явленностью и внутренней сутью: вторая как бы вбирает в себя первую, составляя ее истину; здесь уже подлинность окажется целиком на стороне Бога. Здесь составлять внутреннюю сторону вещи будет означать вполне включать в себя вещь.

Принять, что мир и Бог совпадают, оставаясь внеположными друг другу (как совпадают *зāхир* «явное» и *бāтин* «скрытое», оставаясь каждое иным, нежели другое, но и неиным благодаря взаимному переводу), составляет принципиальную трудность для сознания, привыкшего мыслить совпадение как интериоризацию.

### 2.3.2.2. Содержательный аспект философской доктрины как следствие процедурного

Сказанное означает, что отсутствие пантеистических построений у Ибн ‘Арабӣ является следствием того представления о возможности совпадения единства и множественности, которое не реализуется — в своем явном виде — ни в каких «содержательных» тезисах, хотя и лежит в основании любого из них и всего их ансамбля. Это понимание предоставляется логикой смысла, хотя и не эксплицировано в качестве явно сформулированного положения<sup>183</sup>. В данном случае мы имеем один из довольно ярких примеров принципиальной обусловленности содержательных положений логикой смысла.

Ибн ‘Арабӣ продолжает свое рассуждение:

О том речение Его: «Бог отовсюду окружает (*мухйит*) их»<sup>184</sup>, а также: «Он все объемлет (*мухйит*)»<sup>185</sup>. Так каждая точка на окружности — предел (*интихā’*) линии, а точка, из которой выходит линия, [идущая] к окружности — начало

<sup>183</sup> Те содержательные тезисы, которые составляют учение Ибн ‘Арабӣ, могут, конечно, интерпретироваться так, как если бы они были созданы в иной логике смысла, и такая интерпретация может давать определенные результаты на ограниченных пространствах интерпретируемого текста, особенно же легко ей поддаются не понятийные, а образные конструкции, каковых немало в текстах Ибн ‘Арабӣ. Но эта интерпретация неизбежно покажет свою слабость на каком-то шаге, поскольку в принципе не может объяснить всю последовательность построений Ибн ‘Арабӣ в силу несовпадений логик смысла.

<sup>184</sup> Коран, 85:20 (пер. Г. С. Саблукова). Традиционные комментаторы (аṭ-Ṭабарī, ал-Джалāлайн и др.) трактуют «окружает» в этом аяте как «объемлет знанием и могуществом», то есть знает дела людей и может наказать их за грехи («окруженный» во власти «окружившего»).

<sup>185</sup> Коран, 41:54 (пер. Г. С. Саблукова). Традиционные комментарии трактуют «объемлет» как «объемлет знанием и могуществом», ничего не добавляя.

(*ибтида'*)<sup>186</sup> линии. Так «Он — Начальный и Конечный»<sup>187</sup>. Он — начальный для любого возможного, как [центральная] точка — начало для любой линии. А то, что вне существования Истинного, что отвернулось от Него, — несуществование, которое не принимает существования. Линии, исходящие [из центральной точки], — это возможное. Они в Боге берут свое начало, и в Боге приходят к своему пределу: «К Нему возвращается все»<sup>188</sup>. Ведь линия заканчивается точкой, а потому начальность (*'авалиййа*) и концовость (*'ахириййа*) линии принадлежат линии, [или] не принадлежат линии — скажи как хочешь. Вот это и должно говорить о Нем: они — не Он и не нечто иное, чем Он, — как атрибуты у ашаритов [Ибн Араби, т. 3, с. 275].

Здесь со всей определенностью сказано то, на что я обращал внимание выше: хотя Бог является лишь началом окружности и составляет только ее центральную точку, так что *не* делается утверждение о том, что окружность — это Бог, всякая точка окружности *совпадает* с Богом, оставаясь внеположной ему. Это значит, что можно говорить, что возможное — это Бог, и что возможное — само по себе: оба ответа верны, и истина только в обоих вместе. Отметим еще раз, что эти два ответа понимаются как правильные *сразу* (а не так, как это поняло бы диалектическое движение мысли, переходящее от одного тезиса к противоположному как развитию первого и его отрицанию) и в силу этого совпадающие на внеположной обоим области (благодаря переходу от которой то к одному, то к другому и становятся возможны они оба). Я не могу не подчеркнуть еще раз связь этого рассуждения с вопросом о релевантности строго дихотомического понимания значений «истина-ложь» для высказываний, сформулированных в разбираемой логике смысла (см. также с. 326, 356).

Поэтому я и говорю, что неверна характеристика философии Ибн 'Араби (и вообще суфийской философии) как пантеистической, поскольку пантеизм предполагает безусловно позитивное и конечное утверждение о всеприсутствии Бога, тогда как здесь совершенно принципиально, что такое утверждение, даже если оно делается, не может быть конечным и позитивным, оно должно быть дополнено противоположным. Самое же главное состоит в том, что внеположность Бога множественности мира не предполагает его «присутствия в нем», как такое присутствие полагается западной пантеистической традицией. Содержательный контраст двух учений является непосредственным следствием процедурного.

Обратим внимание на то, что Бог (центральная точка) совпадает с любой точкой окружности, то есть с тем состоянием «возможного», ко-

<sup>186</sup> Противопоставление «начала» и «предела» — отсылка к проработке понятия «начала» как абсолютного у мутазилитов, а утверждение их совпадения — применение «растерянности» как метода познания.

<sup>187</sup> Коран, 57:3 (пер. мой.— А. С.).

<sup>188</sup> Коран, 11:123 (пер. мой.— А. С.).

гда оно обретает существование и становится «необходимым благодаря другому». Но Ибн 'Арабӣ нигде не говорит, что Бог совпадает с «линией» как таковой вне ее начальной и конечной точек, со всем, что составляет внутреннюю наполненность круга между центральной точкой и окружностью. Именно эта область соответствует тому, что категориально осмысливается как собственно «возможное», как то, что не является ни существующим, ни несуществующим. Если построение этого образа следует логике смысла, лежащей в основании классической арабской культуры, то должно обнаружиться, что «возможное» представляет собой совпадение существования и несуществования. Так ли это?

Может показаться, что нет. Ведь «возможное», образно выраженное радиусом окружности, представляет собой, согласно Ибн 'Арабӣ, совпадение центральной точки (Бога) и точки самой окружности (существования). Более того, несуществование представлено, как говорит философ, «пустотой» вне окружности, которая никак не соплагается с элементами образа «возможного». (Это отсутствие соположения ясно хотя бы из того, что образ радиуса выстраивается без обращения к образу пустоты, следовательно, последний не является необходимым для первого.) Это значит, во-первых, что существование не совпадает с несуществованием, как должно было бы быть согласно разбираемой логике смысла, а во-вторых, что «возможное» образовано совпадением Бога и сущего, а не существования и несуществования.

Однако такая интерпретация построена на двух ошибках. Во-первых, внешняя «пустота» — это не просто несуществование, а чистое несуществование, никогда в существование не превращающееся. Верно, что оно не соплагается с существованием, но так же верно и то, что оно с существованием соплагаться просто не может. Соположение ведь, как неоднократно говорилось выше, допустимо не для «чистого несуществования», а для «несуществования», которое, не будучи «чистым», предполагает наступление «существования». Во-вторых, «Бог», центральная точка окружности, и «существование», внешняя точка окружности, с которой центральная совпадает, принадлежат разным понятийным рядам, не описывая одно и то же. «Возможное» (радиус) является «существующим» как точка окружности, это верно, — но не верно, что оно является «Богом» как центральная точка. Это значит, что понятийная интерпретация центральной точки как «Бога» не подходит: следует найти возможность интерпретировать центральную точку в терминах самого «возможного», ответив на вопрос, чем является «возможное», когда обнаруживается нами в центральной точке.

Изложенные выше положения философии Ибн 'Арабӣ позволяют без труда ответить на этот вопрос. Любое сущее, говорит он, находится

в Боге в состоянии несуществования<sup>189</sup>, появляясь затем в мире в состоянии существования, причем точно таким, каким было в состоянии несуществования. Но это именно то, что подразумевает разбираемый образ: точка окружности, «сущее», совпадает с центральной точкой, т.е. с самим собой как «несуществующим», и это совпадение обеспечивается радиусом, т.е. «возможным». Более того, можно было бы сказать, что радиус *создан* этим совпадением, или что наличие радиуса *предполагает* это совпадение. Так радиус окружности, или «возможное», названное на рисунке «пространством между точкой Истинного и окружностью» (*фарāз байна нуқтат ал-ҳаққ ва ал-муҳīt*), являет собой совпадение Бога и мира, совпадение, как раз и образующее «миропорядок» (*'амр*), имеющий две стороны, «явную» (*зāхир*) и «скрытую» (*бāтин*), внеположные друг другу и тем не менее друг с другом совпадающие.

Так логика смысла, влияние которой на построение категории «возможное» обсуждалось выше, проявляет себя и в создании образной иллюстрации, и в ее разъяснении.

### 2.3.3. О совпадении, или выразимо ли существо процедуры смыслополагания дискурсивно?

Бог — только центральная точка, но всякая точка вне его, на окружности, вне центра, совпадает с ним, оставаясь внеположной ему. Так реализуется тот принцип совпадения, который предполагается рассматриваемой логикой смысла. В Главе I шла речь о нетривиальности понятия «совпадение», о том, что отослать, как это делает Фреге, к представлению о «совпадении» для того, чтобы вполне дать понять, что же такое тождество (он пишет: я понимаю тождество строго, как совпадение), совершенно недостаточно: само совпадение может быть разным, и совпадать можно по-разному. Речь не идет о содержательно различаемых *видах* совпадения (частичное совпадение, совпадение на пересечении, т.д.), речь идет о процедуре, благодаря которой в каждом таком случае устанавливается, что совпадение имеет место и что имеет место именно совпадение, а не что-то иное.

Как выразить эту процедуру? Ее, вероятно, нельзя выразить в терминах тождества или совпадения, поскольку эти понятия сами должны быть определены через нее. Может быть, нам поможет понятие «включение»? Можно мыслить совпадение так, что из двух совпадающих одно непременно включает другое, и «совпадать» для двух значит «включать в себя другого» на области совпадения. Кажется, это хорошо выражает суть понимания совпадения в западной традиции. В разбираемой логике смысла это условие не выполняется, что и выражается внепо-

<sup>189</sup> Я имею в виду цитировавшиеся выше рассуждения об «утвержденностном несуществовании» (см. с. 351).

ложностью совпадающего. Бог совпадает с любимым «возможным», это верно, как верно и то, что это не вообще-совпадение, а конкретный вид совпадения, *частичное* совпадение (любое возможное — не весь Бог, и Бог не полностью реализуется в возможном). Но вопрос в том, как достигается это совпадение, какова процедура, обеспечивающая совпадение.

### 2.3.4. Логико-смысловое объяснение контраста с западной традицией в понимании проблемы единства

У Плотина есть образ, удивительно схожий с тем, что приводит Ибн 'Арабӣ, по своему строению (это тоже образ круга, центра и радиусов) и соответствию его элементов понятиям (центр — Бог, радиусы — «отображающие» его вещи), но совершенно не согласующийся с ним по своей внутренней логике. Плотин пишет:

Нам должно быть присуще начало, которое выше самого ума, причина его — сам Бог, единый, нераздельный, который не в пространстве, а в самом себе существует, который созерцается во множестве существ, в большей или меньшей степени способных воспринять и отображать его в себе, но который отличен и обособлен от всех их, подобно тому как один центр в круге остается один сам по себе, между тем как множество радиусов со всех точек периферии к нему сходятся [Плотин V 1, 11, т. 1, с. 25].

Конечно, верно, что образ совершенно обособленного ото всего центра-Бога отражает понимание Единого у Плотина как совершенно «закрытого» от всякой множественности и потому как бы обособленного ото всего, хотя и служащего началом всему. Но вопрос в том, почему для Плотина, кажется, абсурдным было бы утверждение о совпадении такого центра с любой точкой окружности, тогда как для Ибн 'Арабӣ такое утверждение очевидно? Дело не объясняется какими-либо содержательными расхождениями их учений (хотя таковых более чем достаточно), поскольку и для Ибн 'Арабӣ (как и для традиции арабской философии, да и вообще теоретической, мысли) единство принципиально представляется как строгое и исключаящее всякую *внутреннюю* множественность. Вопрос, который следует задать в отношении двух процитированных отрывков, звучит, следовательно, так: почему в одном случае утверждение о строгом единстве означает утверждение о совершенной обособленности (центр круга, не совпадающий ни с чем, хотя к нему ведут все радиусы-вещи, его в себе отображающие), тогда как в другом случае такое же утверждение совместимо с утверждением о совпадении этого строгого единства с множественностью? Ответ на этот вопрос не может быть дан на уровне сравнения содержательного пласта двух учений, он может быть получен только при сравнении логик смысла, которые руководили этими построениями. Пикантность ситуации возрастает еще и оттого, что Ибн 'Арабӣ вполне мог быть знаком с образом, использованным Плотинем, поскольку последние три Эннеады были включены в состав апокрифической «Теологии Аристотеля», из-

вестной арабам. Если это так, то сравнение текстов Ибн 'Арабӣ и Плотина показывает, что заимствование образов, идей или учений не может быть просто заимствованием содержания, оно предполагает непереносимое изменение этого содержания в соответствии с собственной логикой смысла. Поэтому совершенно недостаточной представляется традиционная установка сравнительных исследований на поиск содержательных схождений-расхождений сравниваемых традиций: если традиции построены на различающихся логиках смысла, такое сравнение не может быть корректным без привлечения логико-смыслового анализа.

Что различие логик смысла объясняет и различие в содержании столь схожих образов и рассуждений, лишний раз показывает сравнение этих построений с тем, что говорит в этой же связи Николай Кузанский. Для него также центр круга служит его началом, но никакая точка на окружности не равна центру как таковому: «свернутость» круга предполагает его «развернутость» в любую точку на окружности, но именно поэтому точка на окружности не совпадает с центральной, поскольку она-то таким началом свернутости не служит и не может служить. Заметим, кстати, что для Николая Кузанского любая точка круга — не что иное, как развернутость центральной точки, в отличие от Ибн 'Арабӣ, для которого «радиус» вне своей начальной и конечной точки принципиально не получен «из» центра. Круг как развернутость центра Николая Кузанского предстает логически необходимым завершением платиновского образа, поскольку разрешает его противоречивость (у Плотина центр совершенно обособлен от радиусов, которые тем не менее его «отображают» и им произведены), — но при этом остается в пределах все той же логики смысла, которая руководила его начальным построением и которая контрастирует с той, что релевантна для Ибн 'Арабӣ.

В проанализированном примере у Ибн 'Арабӣ множественные точки на окружности вне точки-центра совпадают с последней как точки. Так же и единица рождает числа вне себя, но совпадает с любым числом: числа — вне единицы, хотя являются «подробностями» единицы; эти «подробности» находятся вне, а не внутри, своего целого. Этот образ появляется у него в другом рассуждении:

Благодаря Единице появились числа по известным разрядам. Так Единица дала существование числу, число же раздробило (*фацсала*) Единицу; а воздействие (*хуки*) числа выявилось не иначе, как через исчисляемое... Потому не миновать числа и исчисляемого, как не миновать Единицы, сие устрояющей и по причине этого самой устрояющейся [Ибн Араби 1993, с. 170].

Обратим внимание на последнюю фразу: в ней упомянуты «число», «исчисляемое» и «Единица», причем утверждается, что все три члена этой совокупности необходимы друг для друга. Казалось бы, привлечение «исчисляемого» является излишним для образа, оперирующего понятиями числового ряда и единицы как его начала. Если привлекается «исчисляемое» как категория, соответствующая «числу» (что означает

конкретные вещи мира, находящиеся под воздействием чисел), то должна быть привлечена и категория, соответствующая «единице» и выражающая на терминологическом языке идею неделимого начала. Такое «начало» и «исчисляемое» составили бы не более чем аналог «единицы» и «числа» и ничего бы не добавили по сути к этому пифагорейскому построению. Но для Ибн 'Араби «исчисляемое» не принадлежит ряду, параллельному тому, куда входит «число», а оказывается стоящим в одном ряду с «числом», так что понятие числа у него не имеет смысла без понятия исчисляемого. В пифагорейской модели можно мыслить единицу и числовой ряд самостоятельно, и они как таковые имеют смысл независимо от параллельного им категориального ряда, проецирующего их на реальный мир. Точно так же Николай Кузанский, охватывающий единым взором историю предшествовавшей мысли, представляет соотношение начала и порождаемого им множества вещей как соотношение единицы и чисел, так что, говорит он, можно видеть

во всяком числе только проявление возможности неисчислимой и бесконечной единицы, ведь числа суть лишь видовые модусы проявления возможности единицы [Николай Кузанский, 14],

причем параллельность понятийных пар «единица-число» и «начало-множественность мира» у него совершенно очевидна и последовательно выдерживается. Но для Ибн 'Араби осмысленной оказывается именно и только конфигурация «единица-число-исчисляемое», причем добавление «исчисляемого» не может быть объяснено какими-либо тезисами или положениями его теории, носящими содержательный характер. Продолжая рассуждения там, где я прервал цитирование, Ибн 'Араби говорит:

Ведь любого разряда число — единая истинность, как, например, девятка или десятка, и большие их, и меньшие их, и так до бесконечности: они и не суммы, и неотъемлемо от них название сложения единиц. Двойка — единая истинность, и тройка — единая истинность, в которых имеется все от сих разрядов, хотя они и едины: воплощенность одной из них — не воплощенность никакой другой. Ведь распространяется на них сложение, и сами они позволяют нам говорить о себе, и по ним мы судим о них [Ибн Араби 1993, с. 170].

Этого рассуждения было бы довольно, чтобы описать число и его отношение к единице как началу: каждое число — и единица, многажды умноженная, и вместе с тем — нечто единое и самостоятельное. Такой образ «единица-числа» вполне мог бы, кажется, описать отношение Бог-мир. Тот факт, что для Ибн 'Араби недостаточно указать на соотношение между единицей и числом, ею порождаемым (и вместе с тем сохраняющим свою самостоятельность и отличенность от единицы), имеет иные основания, нежели располагающиеся и находимые в содержательном срезе его текста.

Обратим внимание на первую фразу процитированного рассуждения Ибн 'Араби. «Воздействие» (*хукм*) числа, говорит он, проявилось

благодаря исчисляемому, и именно необходимостью указать на это воздействие объясняется привлечение «исчисляемого» к рассмотрению. Хотя число «сделало подробной» (*фаҗсала*) единицу, не в этом видит Ибн ‘Арабӣ действие числа: последнее проявляется только в его отношении к исчисляемому. Но «исчисляемое» (*ма‘дӯд*) является не чем иным, как именем претерпевающего, и хотя слово «число» (*‘адад*) образовано не как имя действующего, оно явно связано с «исчисляемым» именно так, как имя действующего связано с именем претерпевающего. «Действующим» для Ибн ‘Арабӣ оказывается число, которое у него символизирует универсалии (*куллиййāt*), или «соотнесенности» (*нисаб*), «претерпевающим» — исчисляемое, или то, что он называет «воплощенностями», то есть конкретные вещи мира. Связь первого со вторым — это парадигматическая связь «действующего» (*фā‘ил*) с «претерпевающим» (*маф‘ӯл*), строящаяся как соположенность смыслов второго уровня в логико-смысловой конфигурации разбираемого типа. Хотя число «раздробило» единицу, оно не воздействовало на нее саму в том смысле, что все эти «подробности» полагают себя вне единицы как таковой, а не внутри ее: единица здесь занимает место смысла первого уровня. Соотношение понятий, привлекаемых в рассуждении, оказывается определено не просто и не только вкладываемым в них содержанием, но и, если не в первую очередь, теми требованиями процедур смыслополагания, которые обосновывают осмысление любого из них. Эти логико-смысловые императивы практически никогда не появляются на поверхности текста, и тем не менее именно ими соткано его полотно.



## **Глава III**

### **Интуиция, лежащая в основании процедур смыслополагания**



В Главе I мы были заняты исследованием языковой материи и, наблюдая за ее поведением, задавали вопрос, могут ли воплощенные в ней феномены мышления быть сполна объяснены в пределах допущений существующих теорий значения. В Главе II были введены основные понятия логико-смысловой теории; расширяя пределы своей свободы в ее применении, мы постепенно выработали способность рассматривать материал исследования с ее точки зрения, выясняя, каковы преимущества этой новой позиции, что она позволяет увидеть и какие интерпретации предлагает из числа тех, что остаются принципиально недоступными теориям, принимающим традиционные ограничения в понимании значения. Естественно, что при этом нужно было всякий раз объяснять основания логико-смысловой теории. Это объяснение не было легко воспринимаемым, к его пониманию приходилось находить дорогу, отказываясь от привычных интерпретаций как будто совершенно ясных и недвусмысленных положений. Необходимость такой работы по своеобразному воздержанию от соскальзывания на знакомый и интуитивно-понятный путь и составляет главную трудность восприятия логико-смысловой теории.

## **§ 1. Основание осознания логико-смысловых отношений: интуиция или понятие?**

Эта глава будет ответом на вопрос: возможно ли решающее *понятийное* разъяснение положений логики смысла или ее основания лежат глубже, на том уровне, к которому любое понятийное объяснение неизбежно вынуждено апеллировать?

На этот вопрос нетрудно ответить, если встать на позиции самой логико-смысловой теории. Формулировка любого понятийного (а значит, тем самым вербального) объяснения *неизбежно* подчиняется императивам логики смысла и нагружает его логико-смысловой определенностью. С другой стороны, любое объяснение должно быть понято, а понимание также формирует содержание находящейся в поле внимания смысловой структуры благодаря процедурам смыслополагания. Поэтому всякое понятийное объяснение будет нуждаться, в свою очередь, в разъяснении, которое бы показывало, что вербальные структуры самого объяснения должны пониматься не в соответствии с привычными процедурами смыслополагания, а в свете иных, характерных для иной культуры, процедур, и так далее. Например, разъясняя в Главе II логико-

смысловые различия в понимании «совпадения», я ссылался на понятия «единство» и «множественность», но и их нужно было объяснить с логико-смысловой точки зрения как предполагающие возможность контрастирующих пониманий, для чего следовало или вновь обратиться к понятию «совпадение», или ввести понятие «противоположность», которое, в свою очередь, нуждалось в разъяснении логико-смысловых оснований своего понимания, и т.д.<sup>1</sup>

Понятийное разъяснение, таким образом, всегда направлено *вовне*, но не на самого себя, а значит, оно в принципе не может решить задачу собственного логико-смыслового обоснования. Единственный способ остановить этот порочный круг или не менее порочный регресс в бесконечность — предположить, что на каком-то шаге наше объяснение становится *интуитивно* понятным, как бы схватываемым без объяснений.

## **§ 2. Объяснима ли конечная интуиция понимания как схватывание субстанциальных смыслов?**

Признав это, нельзя не задать следующий вопрос. Пафос введения логики смысла как теории, описывающей формирование значений вербальных структур, состоял в том, что интуитивная понятность ряда отношений (совпадение, единство, существование, противоположность)

---

<sup>1</sup> Нетрудно заметить отличие моей точки зрения от известной позиции, высказанной Л. Ельмслевом, согласно которой язык — семиотическая система в ряду других, обладающая, однако, уникальным свойством: в нее может быть переведена любая другая семиотическая система, но не наоборот. Такой перевод мыслится как конечная и решающая операция, а потому это свойство языка толкуется следующим образом: на языке можно говорить о чем угодно, в том числе о любой другой знаковой системе или о самом языке, но не наоборот. У меня же речь идет о том, что на языке *нельзя* говорить о чем угодно, в том числе о самом языке, если при этом не вскрыто действие процедур смыслополагания, которые обуславливают формирование смысловых структур, в том числе и в языке.

Вопрос об этом аспекте соотношения логики смысла и языка я оставляю пока открытым, не утверждая и не отрицая, что первая вполне переводима во вторую или, напротив, составляет условие функционирования второго, выполняемое всякий раз *до того*, как язык воплотится в речь, и *для того*, чтобы он стал речью, а речь оказалась имеющей отношение к языку. Рассмотрение этого вопроса преждевременно, пока не исследованы вполне все аспекты функционирования логико-смысловых отношений в процессе смыслополагания. Главу III можно рассматривать как такого рода исследование (конечно, еще не затрагивающее всех сторон проблемы), направленное на выяснение главного вопроса: каким образом задается значение тех отношений, которые названы мной логико-смысловыми? может ли оно быть определено в языке, как в нем определяются значения прочих слов, или, напротив, любые иные процедуры определения значений основываются на предзаданности значения логико-смысловых отношений?

вводит в заблуждение, поскольку за ней кроется не осознаваемое, как правило, многообразие понимания этих отношений. Ясное представление об этом многообразии со всеми его следствиями, которое логика смысла ставит на место обманчивой однозначности интуитивного восприятия, и составляет заслугу этой теории. Если я теперь вынужден констатировать необходимость апелляции к интуиции, то в чем различие между моей и критикуемой мной позициями?

Примером такой неприемлемой для меня точки зрения может служить высказывание уже упоминавшейся А. Вежбицкой (см. с. 103):

Как красноречиво доказал Лейбниц, не все можно объяснить: в какой-то момент все объяснения должны считаться законченными, поскольку *regressus ad infinitum* ничего не объясняет. Какие-то вещи должны быть самоочевидными (интуитивно ясными), а иначе мы бы никогда ничего не могли понять [Вежбицкая, с. 171—172].

Это общее положение я вполне разделяю. Мое сомнение вызывает переход к частной его трактовке. Этот переход стал для многих весьма привычен, и его принимают настолько без размышлений, что даже не считают нужным обосновывать. Автор непосредственно продолжает:

Объяснительная сила любого объяснения зависит поэтому от интуитивной очевидности неопределяемых элементарных концептов, которые и составляют его конечное основание [Вежбицкая, с. 172].

Сомнение, достаточно ясно высказанное и обоснованное в этой работе, касается того, как исследователи, придерживающиеся подобно — я называю его «субстантивным» — подхода к пониманию категории «смысл» (или «значение», что в данном случае не важно), поступают, когда необходимо найти предмет интуиции, составляющей основу понимания, коммуникации и мышления. Они, как видим, отыскивают его в виде элементарных смысловых атомов, причем делают это совершенно без колебаний.

Между тем, с моей точки зрения, предметом интуиции являются вовсе не такие смысловые атомы, а только взятая в *общем* виде *способность* к их выстраиванию. Реализация этой общей способности различна в разных культурах. Я собираюсь показать, как такая реализация может оказаться различной. На этом пути будет раскрыто содержание интуиции, обосновывающей формирование и понимание словесных структур, и показано, что она не может быть понята в пределах субстантивной трактовки смысла, характерной для традиционной семантики.

### § 3. Характер интуиции, признаваемой логико-смысловой теорией

Апелляция к интуиции, хотя и сохраняется в логико-смысловой теории как конечное обоснование процедур формирования и понимания

смысла, признается на ином, нежели в традиционных теориях значения, уровне. Я не претендую на то, чтобы вывести *окончательно* и полностью на свет тот загадочный процесс, благодаря которому возникает смысл. Однако можно сделать его значительно менее загадочным, чем он представлялся до сих пор, открывая эту тайну *до некоторой степени*, отодвигая ее завесу несколько вглубь. Безусловно, это лишь относительный прогресс. Логико-смысловая теория в ее нынешнем виде и не претендует на то, чтобы дать абсолютное объяснение формирования смысла, показав, каким образом он возникает «из ничего»; более того, она еще и не утверждает, что это в принципе возможно.

Однако и относительный прогресс, достигаемый таким образом, заслуживает проделанного труда. Не говоря уже о расширении горизонта нашего знания и действия в разных областях, который составляет следствие этой теории, мы таким образом получаем возможность прояснить интуицию, к которой вынуждены апеллировать как к основанию формирования «смысловой субстанции». Уже одно это заслуживало бы внимания, поскольку таким образом разговор об этой интуиции перестает быть абсолютно туманным, он приобретает взамен зримые черты. Эту сторону вопроса я намерен исследовать в данной главе.

### **3.1. Смысловая атомарность и возможность референции к простому объекту (первый набросок вопроса)**

К данной проблеме лучше всего приблизиться, попытавшись ответить на следующий вопрос: как возможна референция к простому объекту (если, конечно, она вообще возможна)?

Этот вопрос уже обсуждался в Главе I (см. одноименный § 2.3.1). Я возвращаюсь к нему здесь для того, чтобы оглянуться назад и сравнить те его решения, которые были предложены в аналитической философии и близких или зависимых от нее течениях мысли, с теми, что предполагает логико-смысловая теория. Необходимой оговоркой послужит следующее замечание. Здесь вообще не место для сколько-нибудь подробного или претендующего на академическую полноту изложения истории этого вопроса, пусть даже ограниченного названным направлением современной мысли. Здесь также не место для того, чтобы добавить несколько удачных или неудачных строк к идущей внутри этого направления дискуссии по данному вопросу. Моя задача скорее — обратить внимание на те основания, которые как будто задают общие границы этой дискуссии, в целом разделяются ее участниками и имеют отношение к поставленному вопросу.

### 3.1.1. «Факт» и «вещь»: формулировка вопроса в ракурсе проблематики аналитической философии

На первый взгляд, сделать это совсем нетрудно. Чтобы ответить на заданный вопрос положительно, достаточно обратить внимание на тот факт, что в основании расселовской теории классов, столь много значащей для современной аналитической философии, философии науки и формальной логики, лежит представление об индивидуальном объекте как о чем-то, что безусловно представлено нашему вниманию как таковое, как некая целостность. Здесь не просто «имена вещей» составляют отдельный класс, но и разграничение отдельных классов отношений (одноместных, двуместных, т.д.) оказывается невозможным без такого представления. Далее, от него должно, скорее всего, зависеть само различение имен и пропозиций, равно как и возможность отличить отношение от имени.

Однако этот вывод вряд ли удержит свою однозначность, если обратиться к понятию «факт», как оно было развито Витгенштейном и Расселом. И если внимание к этому понятию как таковому несколько сужает поле зрения, то это более чем компенсируется тем, что разрабатываемая в этой связи концепция далеко выходит не только за границы собственных учений названных философов, но, скорее всего, и за границы самой аналитической философии.

Для понимания сути этого понятия едва ли не кардинальное значение имеет замечание Рассела, когда он говорит, что

рассмотрение проблемы комплексности должно начинаться с анализа *фактов*, а не с анализа явно комплексных предметов,

поскольку

анализ явно комплексных *предметов*... может быть различным образом редуцирован к анализу фактов, которые явно относятся к этим предметам [Рассел, с. 18].

«Предметом», который имеет в виду Рассел, является не просто единичная вещь как одна из целого класса подобных, но вещь одиночная, обладающая именем собственным, следовательно, та, на которую как будто безусловно можно указать как на «вот этот» объект. И тем не менее «Пикадилли» для Рассела — предмет, как он говорит, комплексный. (Ведь «Пикадилли» вчера — не то же, что «Пикадилли» сегодня, или «Пикадилли» для водителя автомобиля — не то же, что «Пикадилли» для пешехода.)

Важнейшая характеристика этой комплексности состоит в том, что ее очень трудно *уловить*. Начать с «факта» поэтому — гораздо проще и понятней, и гораздо полезней для целей построения правильного знания о мире. Поэтому сам мир, по известному выражению Витгенштейна, есть «целокупность фактов, а не вещей». Факт, а не вещь, становится первичным и элементарным объектом внимания — и в онтологическом,

и в эпистемологическом аспектах. Не случайно замечание Витгенштейна о том, что

вещь самостоятельна, поскольку она может наличествовать во всех *возможных* ситуациях, но самостоятельность такого рода есть форма взаимосвязи с со-бытием, некая форма несамостоятельности. (Невозможно, чтобы слова выступали двумя разными способами — сами по себе и в предложении) [Витгенштейн 1994, 2.0122]<sup>2</sup>.

Именно поэтому носителем истинностного значения выступает пропозиция (не будем обращать сейчас внимания на критику релятивистского толка в адрес этого тезиса), но никогда не имя; и напротив, пропозиция не может выступать в качестве имени. На это фундаментальное различие и указывает Витгенштейн в словах, взятых в скобки (ставя вместе с тем вопрос о его оправданности). Однако факт, вероятно, должен схватываться пропозицией, а никак не именем; как самостоятельность вещи уступает место ее несамостоятельности в отношении события, так и самостоятельность имени должна уступать свое место его несамостоятельности в отношении пропозиции.

### 3.1.2. Язык и метаязык, язык и мышление

Что такое понимание содержит в себе круг, увидеть нетрудно. Возможность построения пропозиции определяется наличием имени, то есть того, что указывает на единичную вещь как таковую; но как таковая единичная вещь — лишь конструкт из совокупности фактов, выражаемых пропозициями. И дело не собственно в том, что это круг; такой логической погрешностью можно было бы (как это фактически и делает Рассел) пожертвовать ради построения успешного языка, пригодного для описания фактов науки и *правильного* схватывания нашего отношения к миру. Дело в следствиях этого круга, которые легко просматрива-

<sup>2</sup> Последний тезис Витгенштейна можно рассматривать как размышление относительно правильности известного положения, высказанного Аристотелем в самом начале его «Об истолковании»:

Имена же и глаголы сами по себе подобны мысли без связывания или разъединения, например «человек» или «белое»; когда ничего не прибавляется, нет ни ложного, ни истинного, хотя они и обозначают что-то: ведь и «козлолень» что-то обозначает, но еще не истинно и не ложно, когда не прибавлен [глагол] «быть» или «не быть» — либо вообще, либо касательно времени [Аристотель (16a 15), с. 93].

К этой идее Аристотель возвращается неоднократно. В том же произведении, определяя «речь», он пишет:

Речь есть такое смысловое звукосочетание, части которого в отдельности что-то обозначают как сказывание, но не как утверждение или отрицание; я имею в виду, например, что «человек» что-то, правда, обозначает, но не обозначает, есть он или нет; утверждение же или отрицание получается в том случае, если что-то присоединяют [Аристотель (16b 2), с. 95].

ются даже в приведенном элементарном изложении. Они заключаются в том же, что выявил Тарский в своей семантической концепции истины: «метаязык» и «объектный» язык должны непременно различаться, при этом метаязык должен быть богаче объектного языка. Сама концепция факта, равно как и выстраиваемый на ее основе язык, блестяще разработанный и разрабатываемый современной логикой, несут в себе не просто возможность, но фатальную неизбежность такого разделения: язык, на котором мы описываем свою теорию (свою философскую концепцию), предполагает понятие «единичный объект» как предшествующее понятию «отношение», тогда как язык самой нашей теории (нашей философской концепции) утверждает нечто противоположное. Речь в данном случае, таким образом, не просто о несовпадении двух языков или принципиальной необходимости их разделения, но и о том, что можно назвать противоречием между ними: теория высказывает свое кардинальное положение на языке, сформулированном так, что относительно него самого такое положение в принципе неверно. Язык говорит то, что не относится к нему самому; язык как будто неким решительным, богоподобным действием выносит себя за пределы собственной юрисдикции: язык готов описать все что угодно, при том непременно условии, что в это «все» не будет включен он сам.

Безусловно, понятие «факт» в его интерпретации Витгенштейном и Расселом не может не напомнить понятие «структура», разрабатывавшееся еще неокантианцами с целью построения «наук о культуре», как и концепцию «различия», развитую Делёзом. Эти протянутые в прошлое и будущее нити — не просто вольные ассоциации, но свидетельства того, что введение названного понятия отражает умонастроения, не ограничивающиеся горизонтом аналитической философии. Вряд ли будет неправильным сказать, что они сходятся в устремленности к тому, чтобы найти существенно иной путь к пониманию «отдельного» или «единичного», нежели тот, которым традиционно шла западная философия.

Именно «отдельного» или «единичного», а не «отдельной вещи» или «единичной вещи». Если этот акцент не всегда явен у других, то у основателей аналитической философии он вполне заметен. Речь не о том, что они изымают понятие «вещь» из философского лексикона. Речь о том, что этот акцент намекает на постановку кардинальной важности вопроса: чем является то, что изначально предстает нашему вниманию как «вот это»? Как мы схватываем то, о чем можем сказать «вот это»?

Отвечая (или как бы отвечая) на этот вопрос, аналитическая философия предлагает нам понятие факта и органично связанную с ним стратегию разделения объектного языка и метаязыка. Такое разделение — лишь проработка известного тезиса Витгенштейна, высказанного им как объяснение замысла «Логико-философского трактата» и многими воспринятого в качестве своеобразного лозунга:

Замысел книги — провести границу мышления, или, скорее, не мышления, а выражения мысли: ведь для проведения границы мышления мы должны были бы обладать способностью мыслить по обе стороны этой границы (то есть иметь возможность мыслить немыслимое) [Витгенштейн 1994, Предисловие автора].

«Выражение мысли» таким образом кардинально отделено от того, выражением чего оно является; это уже, если воспользоваться хайдеггеровским приемом письма, «выражение-мысли», некое образование, способное на самостоятельность и даже на отделенность от самой мысли. Как ни парадоксален этот вывод, он находит подтверждение у самого Витгенштейна, который продолжает:

Такая граница поэтому может быть проведена только в языке, а то, что лежит за ней, оказывается просто бессмыслицей [Витгенштейн 1994, Предисловие автора].

Но что верно для мышления, верно и для языка: язык, проводящий границу выражаемого, стоит по обе ее стороны, а значит, выражает невыражаемое (осмысляет бессмысленное). Почему же Витгенштейн соглашается принять эту явную несообразность; более того, почему эта несообразность выступает для него как будто на острие его мысли, поскольку служит выражением едва ли не основного достижения его философии? Почему, иначе говоря, языку позволено то, что не позволено мышлению?

Такое оказывается возможным только потому, что мышление и язык здесь принципиально неравноправны. Они соподчинены таким образом, что второй служит *инструментом* первого. Инструментом немаловажной операции: мышление ведь устанавливает не что иное, как границу осмысленности. Мышление оказывается как будто вольно решать, что осмысленно, а что нет, и затем устанавливать, какие выражения языка удовлетворяют выдвинутому условию, а какие нет; что, следовательно, имеет смысл, а что нет<sup>3</sup>. — Но каким образом, спрашиваю я, мышление может быть способно к такой операции над языком, при которой язык оказывается внешним для мышления, его объектом? Как мышление мыслит осмысленность, чтобы затем *придать* ее языку, если язык при этом — вне его? Ведь если мы признаем, что мышление пользуется для формулировки правил осмысленности тем же языком, относительно которого они формулируются, мы получим тот самый парадокс, от которого хочет уйти Витгенштейн, который он, более того, и стремится разрешить. Признание неизбежности разделения мета- и объектного язы-

---

<sup>3</sup> В этом месте трудно удержаться от следующего замечания. Сохраняя упрямую верность этимологии, мы могли бы оказаться как раз на стороне Витгенштейна, сказав, что мышление безусловно вольно устанавливать «осмысленность» как «то-что-с-мыслью». Витгенштейновская идея как будто следует этой подсказке языка: мышление прихватывает с собой то, что для него пригодно, то есть осмысленно, и фиксирует это в языке.

ков — естественный (и, возможно, единственный в этой парадигме) способ избежать этого противоречия.

Но дело, как говорилось, не только в разделении двух языков как таковым, но и в их принципиальном соподчинении. Правила построения самой теории выражаются метаязыком, тогда как высказывания об описываемом теорией мире строятся на объектном языке. В данном случае важно не само это хорошо известное положение, а тот факт, что метаязык — на каком бы уровне он ни формулировался — оказывается всякий раз вне критического исследования собственных оснований: он — инструмент рефлексии, но сам недоступен этой рефлексии. Пожелав подвергнуть его таковой, мы просто превратим его в объектный язык и примем некий другой язык за метаязыковое средство его анализа.

Такое построение метаязыков будет отодвигать нахождение решающего инструмента кардинального понимания (понимания самих основ нашего понимания) в бесконечность<sup>4</sup>, а потому на каком-то шаге должно быть остановлено. Это, конечно же, как раз та необходимость, на которую ссылается А. Вежбицкая, прибегая к авторитету Лейбница. Если я указываю на это довольно очевидное обстоятельство, то для того, чтобы сделать два вывода. Во-первых, стратегия выяснения осмысленности языка, предложенная и во многих вариантах реализованная в аналитической философии и зависимых от нее течениях мысли, занята разделением того, что *считается* осмысленным и бессмысленным при принимаемых *на веру* кардинальных условиях осмысления, когда — вне рефлексии аналитика и независимо от нее — выполнены предельные условия формирования смысла как такового (или — можно сказать и так — на-

---

<sup>4</sup> Как оно отодвигается, например, в концепции языковых структур Карнапа, где такая всегда-готовность к сдвигу горизонта осмысленности используется для решения задачи непротиворечивой формулировки ряда положений науки, которые несовместимы «впрямую». Такое прогрессирующее в бесконечность становится в данном случае вместо антипода рациональности ее верным союзником.

Об этом следует сказать здесь потому, что такие построения оказываются — в общей формулировке своей стратегии — слишком похожими на то, что утверждается в логико-смысловой теории. Идея выстраивания разных горизонтов осмысленности для решения проблемы несовместимости равноистинностных высказываний слишком напоминает то, что было сказано о параллельности логик смысла, задающих разные процедуры полагания смысла, в которых действительны разные понимания истинности. И тем не менее то, что говорит Карнап, и то, что подразумевается под параллельностью логик смысла, — вещи принципиально разные. Это различие уясняется многими путями, в том числе и следующим, связанным с контекстом текущего рассуждения. Логика смысла ведет речь о решающих основаниях понимания, указывая путь к пониманию самих оснований понимания. Выражая это иначе, можно сказать, что логика смысла осуществляет рефлексивное рассмотрение самого метаязыка вместо того, чтобы соглашаться на некритическое его использование. Не *придание* смысла заботит ее, а его *формирование*.

личествуют предельные условия понимания как такового): здесь лишь формулируются условия принятия в качестве «осмысленных» уже *понятых* выражений. Эта стратегия вполне подпадает, таким образом, под выраженное Лейбницем ограничение, никоим образом не снимая его. Поэтому, во-вторых, та апелляция к смысловым единицам (субстанциальным смыслам), на которой построена исследовательская программа А. Вежбицкой, вряд ли связана просто с принятием атомарной теории значения в каком-либо из ее вариантов. Скорее она выражает необходимость наличия неких субстанциальных смыслов, которые предшествуют всякому пониманию уже потому, что только с их помощью понимание может *начаться*<sup>5</sup>, а значит, только после этого может быть построена любая концепция значения, будь то атомарная или холистская: вопрос о наличии таких субстанциальных смысловых единиц лежит поэтому глубже проблемы разграничения двух типов концепций значения.

Именно этот пункт и заботит меня, когда я спрашиваю об оправданности представления о предзаданности неких субстанциальных смыслов всякому акту понимания. Но я формулирую свой вопрос с учетом некоторых основополагающих идей аналитической философии, что позволяет выбрать соответствующий ракурс его модификации. Я спрашиваю поэтому о том, насколько оправданным является представление о безусловной и однозначно-определенной возможности референции к простому объекту. Я при этом имею в виду, что между этими двумя аспектами существует прямая связь (если они вообще не равнозначны), и именно в этом смысл такой постановки вопроса.

### **3.2. Решающие основания понимания и объективность внешнего мира (два аспекта вопроса)**

Необходимы два предварительных разъяснения.

Во-первых, речь не о том, *как можно выстроить* референцию к простому объекту, речь о том, что она возможна в принципе как обращение к «вот этому». В последнем вряд ли кто-то сомневается всерьез; и когда Куайн говорит, что

нет ничего более достоверного, чем существование внешних вещей [Куайн 1998, с. 322],

то это оказывается констатацией не просто отправной точки здравого смысла, но и той уверенности, без которой вряд ли возможна философия, именующая себя «научной». Мой вопрос относится к тому, что

---

<sup>5</sup> Я ограничиваюсь этим замечанием и совершенно не вникаю в вопрос о том, насколько оправданы у А. Вежбицкой критерии выделения минимального набора смысловых единиц (а значит, каковы критерии сводимости смысловых единиц друг к другу).

представляет собой границу между солипсизмом как принимаемой все-речь неуверенностью в существовании внешнего мира и безусловно господствующей противоположной точкой зрения, которая при всей ее привлекательности не может предложить в качестве своего обоснования ничего, кроме соображений здравого смысла. Но если я здесь не согласен не критически принять вторую точку зрения, то не потому, что склоняюсь к первой. Я задаю свой вопрос, чтобы понять, как возможно *формирование* «вот этого», попадающего в поле нашего внимания в качестве простого объекта референции. Подчеркну логическое предшествование этого вопроса вопросу о выстраивании референции: *как* она возможна и *как* может быть выстроена, зависит от того, *каков* «вот этот» объект, ставший в поле нашего внимания. Быть может, наличие внешних вещей и в самом деле представляет собой нечто самое достоверное на свете; вопрос в том, как формируется то, что выступит для нас в качестве «вот этой» внешней вещи. И если для Куайна такой вопрос вполне решен существованием внешних рецепторов человека, которые и дают как будто объективное «вот это» внешнего мира (с чем при всех возможных усложнениях все же согласятся приверженцы антименталистских концепций значения), то я намерен показать, что он требует принятия несколько более сложной картины. Предлагаемое решение позволяет не только увидеть вариативность внешнего мира (то, что я называю параллельностью логик смысла), но и одновременно *обосновать* его объективность (а не просто принимать ее на веру), которая вместе с тем перестает быть простым эквивалентом внешней предзаданности субъекту.

Во-вторых, вопрос о возможности референции к простому объекту в связи с проблемой оснований понимания не означает игнорирования серьезных попыток современной философии уйти от такого представления как фундамента выстраивания знания о внешнем мире. Однако такие попытки всегда ограничены и, даже если предпринимаются всерьез, не касаются метаязыка — то есть, собственно, самих оснований понимания. Мой вопрос поэтому вполне сохраняет свою правомочность.

Трудно не высказать предположение, что названные два обстоятельства как-то связаны. Вынужденная апелляция к здравому смыслу вместо действительного обоснования объективности внешнего мира не может не иметь отношения к неясности для нас того, как мы понимаем внешний мир; как он, собственно, становится для нас — *внешним* миром. Вот почему в этом вопросе — метафизический фокус поднятой проблематики. Понятие «смысл» имеет к этому прямое отношение. Я ввожу его, чтобы указать на *процесс*, в котором осуществляется овнешнение того, что изначально *не* стоит ни по одну из сторон разделения внешнего и внутреннего. В этом процессе *формируется* внешнее как осмысленность — как то, что в качестве «понятого смысла» будет увидено как наше внутреннее. Что это именно формирование, я и стремился на про-

тяжении этой книги постоянно подчеркивать, указывая также, что такое формирование может быть схвачено в своих существенных чертах.

### **3.2.1. Референция к внешнему объекту и решающие основания понимания: окончательная формулировка вопроса, позволяющая применить метод контрастного понимания**

Теперь можно более отчетливо сформулировать вопрос о взаимосвязи представления о том, что любому акту понимания (формирования осмысленности) обязательно предпосланы некие субстанциальные интуитивно ясные смыслы, и представления о безусловной возможности отсылки к внешнему объекту в акте референции. Следуя методу контрастного понимания, зададим вопрос: всегда ли (в любой ли культуре) одинаково выполняются эти условия? Напомню, что предположение об одинаковости того и другого составляет необходимую предпосылку универалистской картины — во-первых, рациональности и, во-вторых, внешнего физического мира; а значит, заданный вопрос имеет отношение и к проблеме оправданности этой картины в ее обоих аспектах.

В самом деле, к чему отсылают нас слова «между огнем и водой», которые тождественны (для самой арабской культуры) выражению «огонь и вода»? Что представляет собой объект их референции?

Рассматривая этот вопрос в Главе I, я спрашивал: обстоит ли дело так, что такой референт принадлежит некой «предметной области», которая объективно и универсально (попросту говоря, одинаково) предзадана любому акту понимания, — или так, что объект референции *формируется* в ходе выстраивания самой референции? Нет смысла повторять этот вопрос здесь и проговаривать возможные ответы на него. Вместо этого рассмотрим, что необходимо, чтобы первый, универалистский ответ был верен.

### **3.2.2. Проверка универалистского ответа методом контрастного понимания**

Один из аспектов такого ответа — представление о безусловной возможности отсылки к внешнему объекту в акте референции. Даже рискуя показаться кому-то навязчивым, я не могу не отметить еще раз отличие этой постановки вопроса от многих других, по внешней видимости весьма похожих формулировок проблемы, которые на самом деле принимают именно такую возможность как базовую очевидность, только на основании которой сами эти формулировки могут быть построены. Например, известная теория «радикального перевода» и невозможности отличить указание на часть кролика от указания на целого кролика (см. [Куайн 1969; 2000 (а), с. 43 и далее]) как будто напоминает то, о чем идет речь здесь. На самом деле сходство не более чем словесное:

ведь радикальный перевод является таковым именно потому, что мы *совершенно* не знаем значения туземного «гавагай», и именно в силу этого, дабы быть в состоянии интерпретировать поведение туземца, указывающего пальцем на тушку животного, обязаны считать твердо установленным, что «гавагай» отправляют нас прямо к «вот этому» объекту. Такая твердая установленность и выражается «прямой стрелкой», как будто прочерченной от слова к референту и дублируемой указующим пальцем говорящего. Невозможность отличить при этом «вот этот» целый объект от «вот этой» его части уже зависит от того, что мы *предварительно* решим, что «гавагай» — некое *единое* слово, как таковое (то есть как единый, цельный и внутри-себя-неразъемный знак) отправляющее нас к своему референту: определяют характер референта после того, как референция установлена.

Заметим, что в отсутствие остенсии подобное представление также безусловно сохраняется: оно предпослано и самой теории радикального перевода, и отличающимся от куайновской концепциям как их общий базис. В этом смысле антименталистские теории значения вовсе не задумываются над тем, о чем идет речь в этой книге, принимая в качестве безусловной посылки тезис, просто исключающий какой-либо поиск в задаваемом мной направлении.

А направление это определено теперь уже вполне очевидным вопросом: на каком основании мы решаем, что «гавагай» — это нечто вроде нашего «кролика», или «лапки-кролика», или чего-либо еще в таком роде? Почему мы вслед за Куайном должны принять за очевидность, что наша интерпретация непременно ограничена парадигмой «целое-часть *вот этого*»? Если для нас, не знакомых с туземным языком, «гавагай» представляется звуковым единством, это вовсе не значит, что оно и в самом деле является неразъемной лингвистической единицей. Действительно, что мешает нам предположить, что «гавагай» — это сложное выражение, состоящее как минимум из двух слов? И почему бы ему с таким же успехом не состоять из двух слов, соединенных связкой «и»?

Как трактовала бы *возможность* такого предположения антименталистская концепция значения?

Спрашивая об этом, я подразумеваю и такой аспект: захочет ли эта концепция, и сможет ли, если захочет, увидеть здесь контраст пониманий? Сможет ли логико-смысловая теория, если не будет удовлетворены ее ответом, показать здесь действительный контраст? Это послужит развитием метода контрастного понимания, изложенного в Главе I.

Даже если «гавагай» предположительно оказывается выражением из двух слов, соединенных связкой «и», с точки зрения антименталистской концепции значения такое выражение будет служить своего рода составным словом (компаундом), чем-то вроде «тело-и-хвост», что, хотя морфологически и синтаксически и является разделяемым, но в сознании говорящего уже выступает как единый блок, функционирует в каче-

стве единого знака. Если бы это было не так, если бы вместо «тело-и-хвост» в сознании говорящего присутствовали отдельные «тело» и «хвост», соединенные как таковые в некое составное (и потому разделимое в сознании) «тело и хвост», он, скорее всего, показал бы двумя руками на тело и хвост одновременно или одной сначала на тело, потом на хвост. В этом случае мы, видимо, отличили бы такое двойное указание от одиночного и поняли бы, что «гавагай» на самом деле — составное выражение.

Такой ответ предполагаемого оппонента как будто вполне убедителен: он показывает, что, несмотря на введенное предположение, ситуация легко может быть проинтерпретирована как не требующая никаких гипотез относительно контраста пониманий. Однако эта интерпретация оказалась несвободна от по меньшей мере двух допущений. Во-первых, для составного выражения в качестве его предполагаемых частей пришлось подобрать слова, указывающие на части целого, а значит, интерпретация по-прежнему не вышла за пределы парадигмы «целое-часть *вот этого*». А между тем я спрашивал, что будет, если слова составного выражения не укладываются в эту парадигму. Во-вторых, если связка «и» функционирует самостоятельно, выступая действительным объектом понимания (а не будучи включена в компаунд в качестве чистого звука), она оказывается как будто вынесенной за скобки предложенной интерпретации. Да и в самом деле, как можно указать на «и»? Разве что тем, что одновременно *две* руки указывают на тело и хвост, или тем, что одна рука *последовательно* указывает на то и другое. Эти два варианта трактуются как равновозможные и, далее, как равно заставляющие нас проинтерпретировать их как указание на совокупность, то есть как «и». (Заметим в скобках, что результат двух разных указаний один и тот же: последовательное или одновременное выстраивание совокупности не имеет значения, и то и другое понимается как «и».) А между тем я спрашиваю, правильна ли такая интерпретация движений рук туземца; допустимо ли такое «прочтение» его намерений, прав ли интерпретатор, вынося «и» *за рамки самого предположения* о возможном контрасте, — ведь интерпретация, отвергнувшая контраст, была бы без этого просто невозможна.

В самом деле, представим, что туземное «гавагай» состоит из двух слов, ни одно из которых не указывает ни на кролика в целом, ни на какую-либо из его частей. Представим, что эти два слова соединены связкой «и» в совокупность, причем так, что результат этого соединения указывает на кролика как на референт. Способна ли антименталистская теория значения отличить такое указание от того типа указания, которое построено Куайном в концепции «радикального перевода»?

Конечно же, нет — она не содержит средств такого различения, поскольку вопрос о значении «и» попадает в ту область, что скорее всего должна быть квалифицирована как чисто ментальная. Поскольку эта об-

ласть устраняется из рассмотрения самими предпосылками антименталистских теорий значения (которые считают такие значения безусловно фиксированными), они в лучшем случае способны поставить такое предпосылаемое рассмотрению менталистски сформированное значение в соответствие каким-то наблюдаемым феноменам внешнего мира (например, движениям руки, указывающей на предмет). Но такое, повторю, предпосылаемое акту наблюдения представление о значении «и» оказывается всякий раз *одинаковым*. Это значит, что концепция радикального перевода недостаточно радикальна, чтобы уловить возможное радикальное различие в значениях «и».

Однако и менталистские теории значения не слишком отличаются от антименталистских в этом отношении. Дело явно обстоит таким образом, что и в них «и» понимается как нечто самоочевидное, как связка, функция которой по меньшей мере в *принципиальных* границах как будто предопределена — предпослана самому пониманию. В самом деле, может ли «и» связывать два смысла таким образом, чтобы результирующий указывал на то, на что не указывают ни один, ни другой? Может ли быть, что мы принципиально ошибаемся, думая, будто одному указующему жесту туземца непременно соответствует нечто единое и цельное в качестве означающего слова, — а если означающих два (если они осознаются им как два) и они соединены связкой «и», то об этом дадут знать и соответствующий удвоенный жест туземца, стремящегося пояснить свои совершенно непонятные нам слова движениями руки?

Может — но только в том случае, если это некое *иное* «и», нежели привычное нам; нечто, что лучше и не считать за «и» или по меньшей мере признать, что такое «и» имеет совершенно непривычное, необычное значение, призывая на помощь тезис о полисемантической «и». Однако эта оговорка, которую вынуждены сделать традиционные теории значения, — уже шаг к признанию того, что я называю контрастом пониманий. Ведь таким образом выясняется, что ситуация означивания, о которой я говорю, не может быть сконструирована, если связка «и» выступает в своем нормативном, привычном *для нас* значении, — в том, что составляет основание для ее понимания как выражения конъюнкции.

Чтобы это стало признанием контраста пониманий, остается ответить на последнее возражение традиционных теорий, состоящее в том, что в данном случае мы имеем дело не с контрастирующим пониманием *того же*, а с неким иным, «экзотическим» значением слова или же просто с другим словом. Если это верно, то совершенно не нужно совершать своеобразный скачок в другое «смысловое измерение», к которому обязывает признание параллельности логик смысла. И в своей системе семантических координат, заданных неизменными процедурами понимания, скажет воображаемый оппонент, мы можем найти подходящее истолкование. Пусть «гавагай» на самом деле состоит из двух слов, ни одно из которых не имеет референтом кролика или его часть, и пусть

они связаны некой связкой — эта связка имеет совершенно иное значение, нежели привычное нам «и». Вопрос, таким образом, заключается в том, обязаны ли мы признать неизбежным такое дополнительное допущение (назовем его тезисом о полисемантической) традиционных (не только антименталистских) теорий значения или же можно показать, что оно несправедливо, и нам не остается иного, как признать контраст пониманий?

Снизим немного планку радикальности незнакомства с туземным языком. Представим себе, что мы *знаем*, что «гавагай» и в самом деле представляет собой два слова, соединенные связкой «и». Это тем более допустимо, что читатель наверняка уже давно заметил сходство куайновского кролика в моей интерпретации с той «водой и глиной», по которой бил прутик в руке задумчивого спутника Мухаммеда, с «огнем и водой», между которыми предстояло погибнуть несчастному халифу в Главе I. Отмечу, что прагматика всех этих примеров свидетельствует о намерении ясно и недвусмысленно указать на некий предмет внешнего мира (даже в первом из разобранных там примеров загадочность относилась не к непосредственному значению слов «между огнем и водой», которое должно быть ясно для воспринимающего, а к истолкованию уже этого недвусмысленно воспринимаемого значения). Речь там не шла о каких-то специально сконструированных примерах, имеющих целью продемонстрировать нестандартность значения арабского «и» (или синонимичного ему арабского «между») или его парадоксальность. Поэтому, принимая в качестве гипотезы, что здесь мы имеем дело с *нестандартным* значением, мы рискуем вовсе не найти стандартного значения, а значит, теряем и почву собственного утверждения о нестандартности. Речь в этих примерах, безусловно, идет о ситуациях, которые могут быть описаны тем, что логики называют пропозициональным языком первого порядка, и которые удовлетворяют допущениям наивной семантики, согласно которой каждому имени может быть поставлен в соответствие объект внешнего мира. С этой точки зрения мой вопрос приобретает следующую формулировку: может ли референтом выражения «А и Б» служить такой объект, который не является суммой (как бы ни понималась «сумма») «А» и «Б», более того, такой, что на него не указывают ни «А», ни «Б» как таковые?

Кажется, мы *должны* ответить на этот вопрос отрицательно. И тем не менее приведенные примеры свидетельствуют о том, что верен противоположный, положительный ответ, — что сама арабская культура отвечает на него положительно. Если принять эти свидетельства во внимание, придется признать, что и на нашего кролика туземец мог указать одиночным жестом, хотя его «гавагай» — сочетание двух слов, осознаваемых как самостоятельные и соединенных связкой «и». Это будет, кстати говоря, означать, что сама остенсия может выстраиваться по-разному, и наивный натурализм, стремящийся убедить нас, будто мы без-

условно в силах — без всяких предварительных условий и на универсалистских основаниях — истолковать чужое поведение, разъясняющее значения слов, вынужден будет сдать еще одну из своих позиций.

Более того, сфера релевантности такого положительного ответа не ограничивается областью разговорного языка. В другом месте<sup>6</sup> я имел возможность детально показать, что для физической теории, развитой мутазилистами, в качестве реального наблюдаемого объекта внешнего мира выступает такой, который сформирован как совпадение, выраженное связкой «и», двух других объектов, ни один из которых не обладает его качествами. Так, смысл «атом времени» возникает как совпадение двух событий, каждое из которых совершается вне временного измерения; смысл «измерение пространства» возникает при совпадении двух частиц вещества, ни одна из которых не обладает этим пространственным измерением; смысл «движение» возникает при соположении двух атомарных состояний тела, ни одно из которых не является ни движением, ни покоем. Должны ли мы считать, что и во всех этих случаях речь идет о нестандартном значении «и»; или же мы скорее признаем, что само *объединение* двух является процедурой, которая, хотя и остается именно объединением (а значит, представляет собой именно «и»), тем не менее совершается настолько *иначе*, что ее результат остается для нас странным, сбивающим с толку, в такой степени необычным, что мы скорее примем на веру любые устраняющие его гипотезы, нежели признаем его истинность?

Почему же мы готовы столь упорно сопротивляться такому признанию? Не потому ли, что подходим здесь к интуитивно ощущаемым границам рациональности, преступание которых грозит разрушением самих оснований осмысленности? К тому, что, по словам Лейбница, обосновывает любое понимание? Если это так, то каковы эти основания? И если сами подобные основания, принимаемые в разных культурах, контрастируют, то каким образом возможно взаимопонимание таких культур? Вот два вопроса, которые будут направлять ход дальнейших размышлений. Ответ на первый из них я считаю решающим доказательством контраста пониманий, показывающим, почему его признание столь затруднено, — но вместе с тем становится совершенно очевидным после такого разъяснения.

### 3.3. Интуиция пространственно-временных отношений как предельное условие понимания

Чтобы ответить на этот вопрос, обратимся к теории множеств в ее наиболее простом варианте, чтобы рассмотреть основания, делающие ее

---

<sup>6</sup> См. [Смирнов 1999]. В конце данной главы я еще раз, более подробно, буду рассматривать этот материал.

интуитивно понятной. Такое обращение тем более оправдано, что теоретико-множественные понятия играют первостепенную роль в логическом формализме, а значит, далеко не безразличны для текущих рассуждений.

В Главе I, § 1.2.1. *Описание логико-смысловой конфигурации* я рассматривал процедуру формирования смысла согласно логике смысла, релевантной для классической арабской культуры, отталкиваясь от ее иллюстративного представления (Рис. 3). При этом дело обстояло таким образом, как если бы определенная интуиция пространственных отношений, воплощенная в этом рисунке, вместе с тем отражала исследуемую интенцию смыслополагания. Я как будто стремился, изменив пространственное соположение областей, принятых за отражение областей смысла, изменить тем самым и смыслообразование; показать, каким образом результирующий смысл зависит от стратегии пространственного соположения исходных смыслов. Иллюстрация отражала не временные, а только пространственные отношения между сопологаемыми смыслами. Вместе с тем в ходе анализа этой иллюстрации оказалось, что учет временных соотношений принципиален для понимания сути процедур смыслополагания.

В Главе II, § 1.1.3. *Контраст с привычными интуициями теории множеств* я обратился к теории множеств в силу того, что нормативный для нее тип иллюстраций удивительно напоминает тот, с помощью которого в Главе I была отображена моя гипотеза. Тогда было решено, что Рис. 3 скорее всего может быть сопоставлен с кругами Эйлера, иллюстрирующими операцию пересечения двух множеств. Вместе с тем было показано, как понимание как будто одной и той же «картинки» различается в зависимости от логики смысла, лежащей в основании понимания. Было также продемонстрировано значение учета временных отношений, которые как будто не находили отражения на иллюстрациях.

Эта стратегия вряд ли была случайной. Не следует ли принять во внимание ее свидетельства, обсуждая вопрос о характере интуиции, ближайшим образом обосновывающей процедуры смыслоформирования и смыслопонимания? Если эти свидетельства верны, то в качестве таковой следует рассматривать интуицию пространственно-временных отношений.

Не будем здесь обсуждать вопрос о том, может ли эта интуиция считаться первичной, или она, напротив, сама лишь разворачивает какую-то иную интенцию нашего отношения к миру. Сейчас предстоит заняться иным: рассмотреть, что конкретно означает тезис об интуиции пространственно-временных отношений как основании смыслополагания и каким образом такая зависимость может быть строго описана. Обращение к теории множеств поможет одновременно решить, может ли ее формализм служить адекватным выражением интуиции, о которой идет речь, — ведь и теория множеств апеллирует к образной очевидности про-

странственного видения. Она как будто движется в направлении, схожем с тем, которое я избираю в качестве магистрального, когда говорю о пространственно-временной интуиции как основании смыслополагания.

Насколько верен этот тезис; насколько положения теории множеств зависят от таких интуиций? Насколько в таком случае подходит эта теория для того, чтобы отразить высказанные здесь положения и служить если и не вполне готовым языком строгого рассуждения на эту тему, то по меньшей мере образцом для создания такого?

Можно сформулировать этот вопрос и в более острой форме: является ли теория множеств действительно универсальным инструментом для выражения предельных интуиций, которые руководят формированием смысла, или она сама отражает лишь определенный модус этих интуиций, их определенную оформленность, в силу этой определенности исключающую из рассмотрения прочие возможности?

### 3.3.1. Трактовка «и» как объединения двух множеств

Если мы имеем дело с пропозициональным языком первого порядка, который хорошо трактуется наивной семантикой, то интересующее нас выражение «А и Б» может интерпретироваться как объединение двух множеств. Если туземец говорит нам «тело и хвост» (напомню, осознавая их как раздельные), то референт этого выражения — тело и хвост кролика, на которые он укажет каким-то двойным движением. Эта идея отражена нормативной иллюстрацией, наверняка хорошо знакомой читателю:

Рис. 5



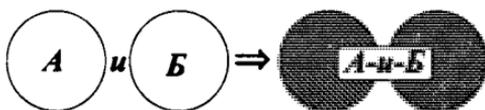
Здесь заштрихованные круги представляют собой объединение двух множеств, то, что можно считать референтом выражения «А и Б».

Легко видеть, что этот же рисунок иллюстрирует референцию, когда в сознании говорящего «тело-и-хвост» слились в нераздельный знак: в таком случае референтом служит только правая часть (заштрихованные круги), тогда как левая часть, то есть отдельные множества «А» и «Б», в качестве самостоятельных не фигурируют. Вместе с тем и в этом случае сохраняется возможность своеобразного «обратного хода», как будто восстанавливающего логику *получения* этого единого референта как объединения двух самостоятельных. Об этом и говорил Витгенштейн, разбирая «дважды два дают четыре»: на самом деле «есть», указывал он, именно «четыре», а не двойное взятие двух, *дающее* четыре; форма языка вводит нас в заблуждение, писал Витгенштейн, представляя видимость вывода там, где такового нет, где имеется просто резуль-

тат, — а точнее, то, что было бы результатом, если бы такой вывод имел место. Такое рассуждение очень понятно, очень *зримо* в случае естественной семантики, где каждое имя имеет референт в области действительно существующих объектов. Оно, кстати говоря, совсем не обязательно сохраняет свою убедительность, если мы имеем дело с иными объектами. Вопрос о соотношении логической и онтологической необходимости в их связи с логико-смысловой необходимостью должен стоять отдельно; здесь можно лишь отметить значение этого примера для данной проблематики.

Если бы мы захотели отразить соотношение между левой и правой частями Рис. 5, мы, скорее всего, сделали бы это следующим образом:

Рис. 6



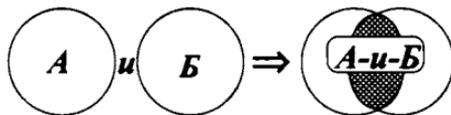
То же в отсутствие иллюстрации записывалось бы как «А и Б  $\Rightarrow$  А-и-Б».

### 3.3.2. Попытка отразить действие альтернативного «и»

Теперь представим себе, как при таком же подходе будет отражена высказанная мной гипотеза относительно того, что могло бы скрываться за туземным «гавагай».

Помощь в этом окажет Рис. 3, интуиции которого отразим так, как если бы они были выражены в теоретико-множественной форме:

Рис. 7



Теперь, сопоставив Рис. 6 и Рис. 7, мой предполагаемый оппонент легко сделает вывод: на самом деле речь идет не об объединении двух множеств, а об их пересечении. Но пересечение — также одна из основных операций над множествами; к тому же ее, как известно, допустимо рассматривать в качестве реализации одного из значений «и». В таком случае нет ничего необычного в туземном способе выражения; надо лишь разглядеть правильное значение использованного там «и». Дело благополучно разъясняется критикой употребления слов, в которой тезис о полисемантической вновь играет свою роль; да и в самом деле, разве не шла речь именно о пересечении, когда в Главе II, § 1.1.3. *Кон-*

*траст с привычными интуициями теории множеств* рассматривались драконы, ползающие и летающие?

Точку зрения оппонента можно выразить и следующим образом. Если результатом какого-то соотнесения множеств «А» и «Б» является нечто единое, как область пересечения на Рис. 7, а не такое, что сохраняет в самом своем строении «следы» сложности из двух, как на Рис. 6 (а такова ведь единственная *значимая* разница между правыми частями Рис. 6 и Рис. 7, которую замечает оппонент), то во втором случае (Рис. 7) *не может* иметь место объединение.

Такая уверенность относится к устройству мира, а не просто нашего знания; она выходит за пределы чистой эпистемологии. Верно, что *есть* именно «четыре», а не «дважды два»; но так же верно и то, что это *сущее* «четыре» *не может* служить результатом для «трижды два». Даже когда мы не способны увидеть в «вот этом» никакого процесса, никакого следования, мы тем не менее твердо знаем по меньшей мере относительно некоторых процедур вывода, что они *не могут* иметь касательства к «вот этому».

Так и с нашим «гавагай»: его единичный референт *не может* быть результатом какого-то суммирования двух, выраженного через «и», говорит мне воображаемый оппонент; а когда я попытался отобразить такое суммирование, он с облегчением воскликнул: так и есть, речь не об объединении двух множеств, а об их пересечении!

Стоит внимательнее взглянуть на то, что лежит в основании такой уверенности.

### **3.3.3. Зависит ли результат соположения двух множеств от логико-смысловых отношений?**

#### **3.3.3.1. Объединение и пересечение как два значения «и» в традиционной теории множеств**

Обратимся к традиционной теории множеств.

Определение операции объединения двух множеств здесь представляется интуитивно ясным. Это определение гласит, что, если некоторый элемент принадлежит хотя бы одному из множеств «А» или «Б», он тем самым принадлежит области их объединения «А-и-Б».

Точно так же интуитивно понятно определение пересечения: если некоторый элемент принадлежит одновременно и множеству «А», и множеству «Б», он тем самым принадлежит области их пересечения «А-и-Б». Существенным для такого определения пересечения и неотъемлемым от его понимания является интуитивное представление о возможности *одновременного* указания на такой элемент как на занимающий как *пространство* множества «А», так и *пространство* множества «Б». Не случайно графические иллюстрации частично перекрывающихся

ся кругов пробуждают в воспринимающем сознании искомую интуицию, которая обосновывает понятия, фигурирующие в определении.

Таким образом, операция пересечения оказывается интуитивно понятной как указывающая на *пространственную одновременность наличия*. Но область пересечения двух множеств — это область их совпадения. Не значит ли это, что вместе с интуитивным основанием понимания пересечения нам открывается и интуитивное основание понимания совпадения?

В самом деле, совпадение, о котором идет речь, имеет достаточно определенные черты. Совпадение осуществляется как одинаковость пространства и времени наличия<sup>7</sup>.

Не будет неоправданным предположение о том, что именно такой ход мысли восстанавливает (не обязательно рефлексивно) оппонент, рассматривая Рис. 7. Это и позволяет ему без сомнений заявить: связка, о которой идет речь, может и в самом деле на филологическом уровне, «в словаре», фигурировать как «и», но это «и» имеет значение, отражаемое как пересечение двух множеств, а не то, которое отражено как их объединение.

### 3.3.3.2. Отражает ли пересечение двух множеств интуиции контрастирующего понимания?

Служит ли такое рассуждение оппонента полным разъяснением заданного вопроса?

Вряд ли — потому что при всей своей стройности оно упускает как раз наиболее в нем существенное. Ведь я спрашиваю, может ли «гавагай» таким образом состоять из двух слов, что ни одно из них не указывает ни на целого кролика, ни на его часть, но при этом их объединение указывает на него. В ответ было сказано, что такая операция получения единого референта, если ее отразить с помощью теории множеств, окажется на самом деле пересечением, а не объединением. Однако это «на самом деле», как будто разъясняющее значение туземного «и» и строго определяющее его, совершенно игнорирует первое условие вопроса. Ведь если « $A \text{ и } B \Rightarrow A\text{-и-}B$ » выражает операцию пересечения в ее традиционном теоретико-множественном понимании (а на этом настаивает оппонент), то неверно, что ни «А», ни «Б» не указывают ни на целого кролика, ни на его часть.

Сложившуюся ситуацию можно описать и таким образом. Согласно теоретико-множественной интерпретации, референция не может быть построена так, как я предполагаю. В понятиях теории множеств невоз-

<sup>7</sup> В философском лексиконе наличие, позволяющее говорить о такой пространственно-временной одинаковости, именуется термином «существование». Я только отмечаю здесь эту связь, не имея возможности говорить о ней более подробно.

можно отразить ее как объединение двух множеств при указанных мной условиях (объединение двух множеств дает нам «кролика», хотя ни одно из объединяемых не принадлежит ни «кролику», ни какой-либо части «кроличьего» множества).

Вместе с тем теория множеств может предложить *свою* интерпретацию обсуждаемой ситуации. Она состоит в том, чтобы прочесть обсуждаемый способ выстраивания референции как пересечение двух множеств. Такое прочтение в самом деле позволяет трактовать референт «гавагай» (я предполагаю, что это две лингвистические единицы, соединенные союзом «и») как некий простой объект, но только в том случае, если: 1) «и» выражает пересечение, а не объединение двух множеств, и 2) в силу этого (поскольку имеет место пересечение) неверно, что референты двух соединенных союзом «и» слов никак не включены в результирующее множество. Теория множеств как бы говорит: если вы настаиваете на такой интерпретации «гавагай», которая отражала бы также рассмотренные в Главе I *реальные* примеры, вам придется изменить понимание самих этих примеров, чтобы исходные условия позволили их удовлетворительную интерпретацию теорией множеств.

Итак, теория множеств предлагает отказаться от попыток трактовать обсуждаемые случаи референции как объединение двух множеств. Если бы дело касалось только гипотетического радикального перевода, усиленного в своей радикальности за счет названных предположений, с этой априорной уверенностью стоило бы согласиться. Но я использовал в этой главе куайновский пример только для того, чтобы показать, как он соотносится с *реальными* примерами референции, которые предоставляет классическая арабская культура. То, что верно для усиленного мной «гавагай», должно быть верно и для всех обсуждавшихся в Главе I примеров: теория множеств запрещает интерпретировать их как указание на множество, которое является результатом объединения двух множеств, тому множеству не принадлежащих.

Однако в названных примерах (а они идентичны разбираемому «гавагай») имеет место самая простая, наивно-семантическая ситуация обозначения, прагматический контекст которой вовсе исключает намеренную парадоксальность. Говоря о них, мы обязаны предполагать, что предметная область референции представлена «вот этими» вещами мира, доступными ощущению и наблюдению. Эти примеры, иначе говоря, таковы, что, исходя из их характера, мы должны считать, что они предполагают объединение (выраженное союзом «и» или синонимичными языковыми средствами) исходных двух единиц как способ получения третьей, являющейся как будто простым объектом внешнего мира (и при этом не связанной с исходными двумя отношениями взаимного включения). Между тем теоретико-множественная интерпретация совершенно исключает такую трактовку. Это означает, что реальные примеры, о которых говорилось в Главе I, *не могут быть* проинтерпретиро-

ваны теорией множеств, хотя по сути своей они таковы, что непременно *должны* допускать теоретико-множественную трактовку.

Сложившаяся ситуация может быть разрешена двумя способами. Если считать интуиции, лежащие в основании теории множеств, безусловно универсальными, следует потребовать переинтерпретировать приведенные в Главе I примеры так, чтобы они допускали теоретико-множественную трактовку. Такая переинтерпретация потребует множества допущений *ad hoc* и затронет материал не только Главы I, но и Главы II (не говоря уже о примерах, не вошедших в текст этой книги). С другой стороны, если попытаться избежать таких искажающих допущений, подгоняющих материал культуры под возможности интерпретирующей теории, придется признать неуниверсальность базовых понятий теории множеств и проясняющих их интуиций. В этом случае ситуацию придется характеризовать как конфликт оснований рациональности.

Конфликтность этой ситуации следует из того, что теория множеств, чтобы оказаться в состоянии интерпретировать описанные примеры, требует изменить их понимание фактически целиком. Семантическая материя построений, описанных в Главах I и II, должна быть преобразована едва ли не полностью, чтобы удовлетворять отмеченным чуть выше двум условиям теоретико-множественной интерпретации (чтобы, скажем, «утвержденность» оказалась соединением «существования» и «несуществования» или чтобы «между» «водой и глиной» оказалась «грязь»). Интересно, что конфликт затрагивает не смысловую наполненность отдельных единиц, а отношения между ними, — и уже только в силу того, что сама смысловая наполненность любой единицы определяется (в том числе) ее отношениями с «соседними» смысловыми единицами, конфликт понимания отношений ведет и к конфликтности понимания смысловой «субстанциальности». Ведь если говорить отдельно о «воде», «глине», «существовании» или даже «утвержденности», в них как таковых не заключено ничего, в чем наше понимание нашло бы след необычности (даже в последнем случае мы скорее всего скажем, что «утвержденность» как понятие нам неизвестно или плохо известно, но не станем настаивать на его плохой интерпретируемости). И только когда нам требуется объяснить отношения между этими как будто простыми вещами или понятиями, мы оказываемся в ситуации конфликта с нашими априорными представлениями и интуициями, отраженными, в частности, и теорией множеств. Вот почему я говорю, что способ обращения со смысловыми единицами должен рассматриваться как логически первичный в отношении их содержания, как, иначе говоря, это содержание формирующий, по меньшей мере до некоторой сте-

пени<sup>8</sup>. Рассмотрение отдельных смысловых единиц самих по себе и их рассмотрение во взаимной связи различаются<sup>9</sup>.

Вряд ли стоит специально говорить, что описанная ситуация обычно расценивается в пользу представлений об универсальности привычного нам и фундаментального для нашей рациональности способа обращения со смысловыми единицами; в частности, в пользу универсальности того, что было описано выше как базовые понятия и базовые интуиции теории множеств. Что платой за это является неспособность адекватно увидеть строение рассматриваемых смысловых структур, было, кажется, достаточно подробно показано в этой работе: примеры, разобранные во второй главе, показывают, что теряет (и не может не терять) из виду подобный подход и что приобретает альтернативный, предлагаемый мной. Этот альтернативный подход стремится сохранить существенные черты рассматриваемых смысловых феноменов и не жертвовать ими, приспособив под возможности интерпретирующей теории, а построить вместо этого теорию, способную адекватно обращаться с эмпирическим материалом.

Этот подход расценивает рассматриваемую ситуацию как конфликт. Ведь я не могу изменить в своей исходной формулировке вопроса (или в рассматриваемых примерах) что-то одно, чтобы получить удовлетворительное теоретико-множественное описание ситуации: для этого придется прибегать непременно к *комплексным* изменениям. Такая комплексная несовместимость двух точек зрения и названа в этой работе контрастом, а отношение между построенными в них смысловыми системами — параллельностью. Замечу, что речь именно о *возможности* трактовки референции реформированного «гавагай» и всех аналогичных примеров в терминах теории множеств, а не ее удовлетворительности. Смысловая система, опирающаяся на контрастирующую логику смысла, может быть проинтерпретирована на основании иной логики смысла, но такая интерпретация неизбежно влечет искажения. Этот тезис я неоднократно высказывал по ходу исследования. Теперь можно яснее увидеть, что подобное искажение не просто «сопровождает» та-

---

<sup>8</sup> Это же хорошо разъясняет отличие логики смысла от формальной логики. Если последняя также рассматривает способ обращения со смысловыми единицами как независимый от их смыслового наполнения и в этом плане как первичный в отношении их, то устанавливаемые таким образом формально-логические зависимости вместе с тем совершенно не влияют на это смысловое наполнение, от которого теоретик изначально отвлекается. Логика смысла, напротив, показывает зависимость смыслового наполнения от производимых над смысловыми единицами операций.

<sup>9</sup> Как различается рассмотрение отдельного слова и высказывания: только во втором случае можно говорить об истинности или ложности, тогда как это не имеет смысла в первом. Так и здесь: только взаимное отношение смысловых единиц показывает наличие логико-смысловых отношений, изолированная смысловая единица такие отношения выявить не может.

кую интерпретацию, но составляет необходимое условие ее возможности: сама интерпретация начинается после того, как такое искажение осуществлено, на основе его приспособляющего эффекта.

В чем же состоит этот приспособляющий эффект? Иными словами, что именно в гипотетической ситуации обозначения сопротивляется привычной теоретико-множественной интерпретации?

### 3.3.3.3. Условия адекватной интерпретации альтернативного «и» как объединения, а не пересечения двух множеств

Контрастирующие смысловые системы не содержат средств *прямого* отражения друг друга. Это положение — лишь иное выражение тезиса о необходимом искажении, создающем приспособляющий эффект. Оставаясь в пределах допущений, принимаемых воображаемым оппонентом (а они ограничивают, в частности, и традиционную теорию множеств как инструмент интерпретации), мы принципиально лишены возможности достичь адекватного отражения выдвинутой гипотезы. Чтобы сделать это, необходим своего рода «скачок», переносащий нас в иную систему семантических координат.

#### Построение объясняющей гипотезы

Поэтому поступим следующим образом. Я предложу трактовку, которая послужит полной и неискажающей интерпретацией гипотетической ситуации обозначения. Она покажет, благодаря чему остенсивное указание может быть устроено иначе, нежели предполагает оппонент. Тогда же станет ясно, благодаря чему оно вообще может быть *выстроено* — каким образом, иначе говоря, объект указания, или значение рассматриваемых языковых единиц, *формируется* в ходе выстраивания указания (а не просто присваивается как готовое). Это, во-первых, послужит разъяснением контраста пониманий, поскольку продемонстрирует, в чем именно такой контраст состоит, а во-вторых, станет ответом на вопрос о возможности указания на *простой* объект.

Интерпретируя Рис. 7 как нормативную иллюстрацию пересечения двух множеств, я говорил, что ее интуитивное понимание зиждется на представлении о возможности указать на результирующее множество как на занимающее пространство, являющееся одновременно пространством и множества «А», и множества «Б». Это дало возможность определить понимание пересечения как указание на пространственную одновременность наличия. Очевидно, что-то в этих интуитивных представлениях должно быть изменено, чтобы дать возможность иной интерпретации.

Представим себе следующее. Пусть результирующее множество присутствует в том смысле, что *после* множества «А» *там же* (то есть на его же пространстве) оказывается множество «Б». Это можно выразить и так: множество «А» *сменяется* множеством «Б», и область этой

«смены» является областью результирующего множества «А-и-Б». Оно присутствует в том смысле, что «воплощает» в себе эту смену, или *неодновременность пространственного наличия* двух других множеств.

Повторю: *сначала* присутствует множество «А», *затем там же* присутствует множество «Б». Но где и как присутствует множество «А-и-Б»? — Оно, безусловно, присутствует иначе, нежели множества «А» и «Б». Это различие станет совершенно отчетливым, если рассмотреть так сконфигурированные множества по отдельности.

Рассматривая только множество «А», замечаем, что мы можем сказать о его элементах, что они «существуют», поскольку способны указать на одновременность их наличия на пространстве этого множества<sup>10</sup>. То же относится и к элементам множества «Б», если это множество рассматривается отдельно. Если же рассматривать множества «А» и «Б» во взаимном отношении, окажется, что они выступают друг в отношении друга в роли отрицания. Элементы множества «А» существуют, только если не существуют элементы множества «Б», и, наоборот, элементы множества «Б» существуют только тогда, когда не существуют элементы множества «А».

Это означает, что отношение отрицания здесь конституировано как временное различие пространственной тождественности. Пространства множеств «А» и «Б» совпадают, но первое наличествует прежде другого, а другое — после первого, и благодаря этому они выступают одно в отношении другого как отрицание.

Отрицая друг друга таким образом, множества «А» и «Б» образуют тем самым некоторое единство, будучи объединены самим фактом взаимного отрицания. Это их единство и представлено множеством «А-и-Б», которое я определяю как их объединение. Каким же образом оно присутствует для нас?

Множество «А-и-Б» присутствует в том смысле, что воплощает в себе наличие множеств «А» и «Б» независимо от их взаимного отрицания. Его область присутствия — то же пространство, что и пространство обоих множеств «А» и «Б», а способ наличия — присутствие на этом пространстве независимо от временной смены множества «А» множеством «Б». Эту независимость наличия элементов множества «А-и-Б» от смены множества «А» множеством «Б» я и называл взаимным переводом «А» и «Б». Множество «А-и-Б», таким образом, воплощает *совпадение* множеств «А» и «Б».

---

<sup>10</sup> Именно так трактовалось «существование» в первом случае, когда выстраивалась точка зрения гипотетического оппонента (см. Глава III, примеч. 7).

### Начала метаязыка описания альтернативных условий понимания

Прежде чем проверить, насколько описанная модель соответствует предположенному способу выстраивания референции, уточним использовавшиеся термины. Ради краткости я буду называть привычную и традиционную теоретико-множественную трактовку объединения и пересечения (Рис. 6 и 7) нормативной, а ту, что была только что предложена — альтернативной.

Наиболее очевидное расхождение между двумя трактовками заключается в том, что альтернативная считает объединением то, что нормативная расценивает как пересечение. И дело не просто в том, что нормативная трактовка *рассматривает* некую конфигурацию двух множеств именно как пересечение, а не как объединение; дело в том, что она *не может* увидеть ее как объединение.

Коль скоро я предполагаю нечто противоположное, а именно, что такая конфигурация *может* рассматриваться как объединение<sup>11</sup>, я должен предложить способ описания обеих трактовок, который хорошо бы объяснял и ту и другую. Требуется своего рода метаязык, способный в равной степени дистанцироваться от обеих точек зрения, встать как бы над ними, чтобы успешно и в одних и тех же терминах описать их обе.

Посмотрим, не содержит ли уже выполненное описание альтернативной точки зрения намек на возможность такого языка. Это ожидание оправдано тем, что, выстраивая ее, необходимо было *выйти* за пределы привычных и, как правило, незыблемых интуитивно полагаемых оснований рациональности, — а значит, оказавшись *за* этими пределами, можно было прибегнуть к тому, что не ограничено ими и чем, возможно, сами эти пределы и порождены.

В самом деле, я говорил, что для альтернативной точки зрения результирующее множество «А-и-Б» является объединением двух множеств «А» и «Б» потому, что представляет собой их *наличие независимо от их взаимного отрицания*. Не послужит ли это выражение хорошей формулировкой и для определения объединения двух множеств, как оно трактуется нормативной точкой зрения?

Похоже, что это так. Рис. 6 изображает два множества «А» и «Б» как не перекрывающиеся, а значит, не совпадающие ни в одном элементе. В этом смысле можно говорить, что их взаимное отрицание выступает максимально ярко. (Это будет отражено и тем, что пересечение таких двух множеств является пустым множеством.) В любом другом случае — частичное пересечение, частичное или полное включение одного

<sup>11</sup> И даже более того, *должна* рассматриваться как объединение и *не может* рассматриваться как пересечение с альтернативной точки зрения. Соотношение между двумя точками зрения, таким образом, вполне симметрично. Указание на эту симметричность — не что иное, как более точное описание контраста между ними.

в другое — взаимное несовпадение будет выражено мягче. В каждом из этих случаев объединение двух множеств также может быть описано как воплощающее их наличие независимо от их взаимного отрицания.

Коль скоро так, то в данном выражении, а точнее, в том, что делает его возможным, может быть заключено основание для построения искомого языка, способного равно успешно и равно дистанцированно описать обе точки зрения. Попутно замечу, что если верно предположение о том, что точки зрения, названные нормативной и альтернативной, отражают параллельные логики смысла, то такой язык может послужить успешному описанию разных логик смысла. Успешному в том смысле, что это описание будет выполнено на равно общем для параллельных точек зрения (параллельных логик смысла) языке, а значит, будет представлять собой не приспособление одной смысловой системы к тем средствам понимания и формирования смысла, что предоставлены альтернативной логикой смысла, не вынужденное искажение инологичной смысловой системы ради достижения приспособляющего эффекта как необходимого условия понимания, — а их описание как равно необходимых, но различных результатов реализации какой-то общей для них обеих процедуры (интенции). Такое равенство в отношении к общему для двух логик смысла языку и отражает то, что названо здесь их параллельностью: они сводимы к *такому* общему, и только через такое общее — друг к другу; но их невозможно редуцировать одну к другой непосредственно, не учитывая этого общего уровня. Поскольку суть такого обобщающего языка состоит в том, что он дистанцируется от конкретного способа смыслополагания, будучи способным выразить не просто смысл как таковой, но и способ его формирования<sup>12</sup>, то именно в

---

<sup>12</sup> Я не останавливаюсь здесь подробно на этом тезисе. Вместе с тем он представляется принципиальным как один из способов описать отличие логико-смысловой теории от традиционных семантических теорий: я говорю не о том, сколь различными способами может присваиваться некоторое *готовое* значение, не о том, насколько неокончательным является всякий раз наше осознание некоего *готового* значения и насколько оно в силу этого предполагает собственную критику и переход к принятию иных *готовых* значений. Все это меня, можно сказать, мало интересует. Вместо этого я хотел бы понять, как значение *готовится* — готовится быть присвоенным, осознанным, раскритикованным и преодоленным, как оно, иначе говоря, *формируется* и *рас-формируется*, дается и понимается. Без осознания внутренней сложности любого значения (понимаемой логически: как возможность строго описать его формирование) невозможно *вовсе* описать его, поскольку без этого от нас остается закрытой логика его связи с «соседними» значениями, в каковой связи и заключается его содержание.

При этом я вовсе не имею в виду то, о чем говорил, например, Дж. Серль, рассматривавший «производство» языковых символов в качестве элементарной единицы речевого акта [см. Серль]. Теория иллокутивных актов Остина-Серля не случайно восходит к идеям П. Грайса, трактовавшего «значение» (*meaning*) как намерение передать некоторое, непременно содержательно выраженное,

направлении обнаружения такого языка и лежит решение проблемы межъязыкового перевода.

### 3.3.4. Адекватное понимание объединения двух множеств в альтернативной логике смысла

Попробуем представить, какой была бы успешная иллюстрация для описанной альтернативной точки зрения.

Нам, повторю, требуется отобразить тот факт, что результирующее множество «А-и-Б» наличествует на пространстве множеств «А» и «Б» независимо от временной смены одного множества другим; напомним также, что пространства множеств «А» и «Б» совпадают, но множество «А» существует только тогда, когда не существует множество «Б», и наоборот.

Удерживая в памяти Рис. 6 и 7, попробуем представить, насколько они адекватны названным положениям. Нам не придется напрягать свою фантазию, чтобы решить: эти иллюстрации *в принципе* не обладают таким свойством. Почему? Потому, что они по самому своему устройству статичны; они *не могут* отразить то, что было названо «временной сменой» пространства одного множества другим, поскольку не содержат средств отображения временных отношений. Это же касается, как нетрудно видеть, и принципа построения кругов Эйлера вообще: все они столь же далеки от учета временных отношений, как и приведенные иллюстрации.

Может показаться, что речь идет о пустяковой детали «технического» толка; в самом деле, разве трудно придумать средство для того, чтобы в статике имитировать временное движение? Конечно, в таких средствах нет недостатка: временную смену можно отобразить и статично, так что нет никакой потребности изобретать некие движущиеся картинки, кинематографическую технику для решения поставленных мной иллюстративных задач. Однако вопрос вовсе не в том. Я спрашиваю: случайно ли, что для иллюстрации фундаментальных (недоказываемых, а значит, признаваемых интуитивно) положений традиционной теории множеств принят принцип неотображения временного следования? Случайно ли, что круги Эйлера выстраиваются как бы в вечностном измерении, так, как если бы им вовсе не было нужды отражать временную изменчивость?

---

утверждение другому участнику речевого акта. Признание такой готовой содержательности составляет условие построения теории иллюкутивных актов; логико-смысловая теория, напротив, ставит вопрос о возникновении этой содержательности.

Я говорил это и раньше; теперь предлагаю набросок пути, который может послужить строгой формализации этого словесного описания.

### 3.3.4.1. набросок теоретического описания

#### Неизменность и смена

Говоря об этом, я вовсе не имею в виду, как легко заметит заинтересованный читатель, интуитивистскую критику платонических оснований математического мышления. Такая критика ведь вряд ли выходит за те пределы, о которых здесь идет речь, поскольку полагает нужным обратить внимание на процесс временного разворачивания — но временного разворачивания того, что как таковое остается *неизменным* и в вечности<sup>13</sup>. Я же хочу указать на нечто иное. Я хочу указать на тот факт, что предмет может предполагать собственную сложность не как внутри-себя-находящуюся.

В том случае, когда сложность полагается как внутренняя, она в принципе может быть развернута *как бы* одновременно, сразу вся, или — что то же самое — как будто вне времени. Отсюда возможность вечностного отображения так понимаемой сложности. Но что если сложность полагается не так; если она полагается таким образом, что никогда не может быть развернута *сразу*; если она может быть развернута только как *смена*; если она, таким образом, в принципе не предполагает неизменности в том понимании последней, к которому мы столь привыкли; если она предполагает неизменность иначе, нежели мы привыкли: неизменность как смену; как неизменность смены или, точнее, как неизменную необходимость смены? Если такая неизменность осуществляется как неизменность данного смысла, предполагающего собственную сложность как смену в него не входящего, внутри него не полагаемого? Если, таким образом, неизменность осуществляет себя как смена — но не собственная смена, конечно же, а смена собственной внеположной сложности?

Это предположение хорошо согласуется с семантическими фактами, изложенными в Главах I и II; оно обосновывает и гипотезу относительно того, что могло бы скрываться за «гавагай» туземца и что так и не попало в поле зрения концепции радикального перевода<sup>14</sup>. Чтобы обрести более четкие очертания, не дающие ему вылиться в чистую риторику,

---

<sup>13</sup> В самом деле, в соответствии с принципом финитности мы можем рассуждать о математических объектах, если способны указать способ их построения. Предположим, мы усовершенствовали такое указание и можем выстроить те объекты, которые прежде оставались вне пределов рассуждения. Будем ли мы говорить, что эти объекты тем самым *изменились*, или скорее признаем, что обладаем теперь способностью видеть то, что и прежде в каком-то смысле было — но оставалось скрытым от нашего познания?

<sup>14</sup> В самом деле, «и» в таком случае связывает сменяющие друг друга элементы, образующие в своей смене объект референции, но остенсивное указание отправляет нас не к ним, а к тому, что является их объединением и что как раз неизменно.

это предположение должно быть дополнено двумя наблюдениями, которые придадут ясность соотношению между тем, что названо «неизменностью» и «сменой», и покажут, что полагать смену в качестве условия неизменности не только можно, но и при определенных обстоятельствах просто необходимо.

### Семантический скачок и временные отношения

Первое из этих наблюдений заключается в том, что неизменное и сменяющееся относятся друг к другу таким образом, что предполагают смысловой скачок при переходе от одного к другому. Если интерпретировать это положение в пределах допущений наивной семантики, требующей отсылки к вот-этим предметам внешнего мира, оно будет означать, что выражение, состоящее из двух слов, соединенных связкой «и», имеет в качестве своего единого референта (референта целого выражения) некий один предмет внешнего мира (пусть это будет целый кролик либо его часть), но каждое из слов, составляющих это сложное выражение, взятое по отдельности, имеет в качестве референта предмет, не принадлежащий тому множеству, которое мы можем мыслить как множество частей кролика или как состоящее из единственного элемента — самого кролика. Конечно, «принадлежность множеству» остается здесь, как и вообще в теории множеств, расплывчатым понятием, основанным скорее на интуиции, нежели на возможности строгого определения. И тем не менее сказанное остается верным: если предполагать, что за «гавагай» скрывается что-то, что стоит к «кролику» в таком же отношении, в каком «огонь и вода» стоят к «пару» или «бане» (можно взять и любые другие примеры из Главы I, которые безусловно требуют именно наивно-семантической интерпретации), то референты отдельных составляющих «гавагай» вряд ли будут признаны входящими в «кроличье» множество. В этом и заключается необходимость семантического скачка при переходе от одного к другому — даже в том случае, когда референтами служат «простые» вещи внешнего мира, а не ментальные объекты. Мы как будто ощущаем, что для того, чтобы получить результат объединения двух множеств, недостаточно просто перечислить все элементы, входящие в каждое из них. Для этого требуется некое *преобразование*, заставляющее как будто и вовсе *отвлечься* от этих элементов как таковых, чтобы получить искомый результат объединения.

Второе наблюдение состоит в том, что такой семантический скачок, переносящий нас от *неизменности* к *смене* или наоборот, предполагает безусловную релевантность временных отношений, которые не могут быть сведены к пространственным. Неизменное остается неизменным, только пока осуществляется смена одного другим: эти «пока» и эта «смена» ясно показывают принципиальную неустранимость временного аспекта, без которого семантическое преобразование (я имею в виду переход от смены к неизменности или наоборот) просто не совершилось

бы. Собственно, неизменное и присутствует в поле нашего зрения как смена: сама возможность смены, то есть перехода от одного из сменяемых к другому и наоборот, и *создает* неизменное. Можно сказать, позволяя себе некоторую метафоричность, что смысловая субстанция неизменного создана самой временной сменой.

Коль скоро так, понятно, что любая иллюстрация, избегающая *явно-го*, даже можно сказать, подчеркнутого указания на временные отношения, будет чревата по меньшей мере возможностью заблуждения. Суть такого заблуждения состоит в том, что временное различие будет отражено в терминах пространственного. Смена таким образом вовсе исчезнет из поля зрения, уступив место своей противоположности — одновременности.

### 3.3.4.2. Логико-смысловое объяснение контраста пониманий

Не этим ли объясняется появление объясняющей модели, отраженной на Рис. 7, у предполагаемого оппонента, по-своему истолковывающего туземное «гавагай»? Он, безусловно, прибег к подобной замене, сопоставив множества «А» и «Б» так, как если бы отношение между ними было построено как вневременное. Если я прав, то Рис. 7 представляет собой на самом деле не *подлинную* трактовку моего радикализованного «гавагай», а ее *отражение* в той логике, которая в качестве предпосылки смыслоформирования принимает, как было сказано, не смену, а одновременность. Это отражение возможно только после подобной замены основания смыслополагания; следовательно, вопрос о его адекватности описываемому смысловому комплексу только теперь — когда эта замена стала вполне явной — и может быть поставлен с полным основанием.

Ныне широко распространено признание относительности научных истин, сопряженное с пониманием теории не как «отражения» действительности, а как конструкта, накладываемого на нее познающим субъектом. Такое понимание как будто обесмысливает понятие «адекватность интерпретации», которое фактически на протяжении всей этой книги руководит ходом рассуждений. Я откладывал выяснение этого понятия до нынешнего момента в силу того, что только теперь вполне отчетливо сформулировано положение, делающее его полезным инструментом оценки интерпретирующих теорий. Если интерпретирующая теория не способна учесть основание смыслополагания, сформировавшее интерпретируемый смысловой комплекс, она: 1) в случае его несовпадения с собственным основанием смыслополагания (ведь теория, как и объект интерпретации, представляет собой смысловую структуру) будет вынуждена совершить его неявную подмену, которая сделает возможной интерпретацию, но неизбежно исказит интерпретируемый феномен; 2) в случае его совпадения с собственным основанием смыслополагания будет способна к адекватной интерпретации, но лишится возможности указать на игнорируемые основания смыслоформирования, частично те-

ря свой объясняющий потенциал. В первом случае интерпретация будет неадекватной, во втором — адекватной, хотя и неполной.

Вернемся к обсуждаемому примеру и обратим внимание на то, что происходит при описываемом отображении. Референт «гавагай», объект остенсии, полагается мной и моим виртуальным оппонентом как результат некоторой операции, отражаемой в языке в качестве связки «и». Чтобы понять единый объект референции как такой результат, необходимо *различить* в нем те два объекта, которые, будучи связаны через «и», и дали объект референции. Такое различие предшествует установлению значения «и» (когда бы оппонент решал, обозначает оно объединение или пересечение) и не зависит от последнего, но, напротив, только на основании такого различия возможно то, что называют установлением значения «и»: ведь это значение определено тем, как именно будут различены два исходные объекта и, следовательно, как они смогут совпасть и дать обсуждаемый результат.

В рассматриваемом случае замены основания смыслополагания метод различения будет подменен; но поскольку само различение будет достигнуто, эта подмена имеет шансы остаться незамеченной. На поверхности нашего восприятия будет выступать только результат различения — осмысленность, достигаемая таким образом, то есть за счет различения; мы не склонны замечать, за счет *какого* именно. Вот почему воображаемый оппонент, получивший свое толкование для «гавагай» (Рис. 7), наконец-то вздохнул с облегчением: достигнув необходимого различения, он, не задумываясь над тем, как именно (благодаря какой процедуре) оно совершено, решил, что получил *полное* объяснение ситуации. Но вопрос в том, идентичны ли результаты двух способов различения или при подмене одного другим будет меняться и результат? Будет ли, таким образом, отображение одной процедуры различения в терминах другой адекватным или искажающим?

Этот вопрос можно сформулировать и в других терминах. Тожественны ли два способа различения с точки зрения продуцируемого смысла, или дело обстоит таким образом, что один из них позволяет различить то, что не различает другой, или различить нечто так, как это не способен сделать другой?

Верно скорее всего второе — ведь вряд ли то, что не способно сосуществовать в одновременности и потому требует смены, будет таким же, как то, что уживается одно с другим одновременно и различается, располагаясь рядом. Это не более чем предчувствие, к тому же выраженное метафорически, но такому предчувствию вряд ли можно отказать в обоснованности. В заключение этой главы будет представлено и его строгое обоснование.

Обратим теперь внимание на то, что метод различения — это метод построения противоположности, а значит, полагания отрицания. Если пространственный и временной методы различения существенно раз-

няться, то разнятся и методы полагания противоположности, методы выстраивания отрицания. Если это так, то использование одного имени — «отрицание» — в обоих случаях маскирует разницу в *выстраивании* того, что называется одним и тем же словом. Одинаковое название дано по результату применения метода различения, по тому, что в обоих случаях два смысла оказываются несовместимыми, взаимно-уничтожающими. Что основания этой несовместимости могут быть различны, не попадает в поле зрения взгляда, который направлен только на результат, а не на процедуру, различения.

### 3.3.4.3. Различение формального и содержательного с точки зрения логико-смысловой теории

Из этого вытекает, что отрицание не может считаться чистой формой; «отрицание» — это имя для процедуры, которая может проводиться двумя существенно различными, а точнее сказать, несовместимыми способами<sup>15</sup>. Слово «отрицание», иначе говоря, может быть наполнено по меньшей мере *двумя* существенно различными содержаниями. Так открывается неформальный, содержательный характер понятия «отрицание». Это значит, что любое высказывание, в котором фигурирует термин «отрицание», может быть понято по меньшей мере двумя способами. Еще раз подчеркну, что, говоря о возможности как минимум двух пониманий термина «отрицание», я имею в виду предельный герменевтический уровень, исключающий все, что может считаться содержательной наполненностью, и оставляющий в поле зрения только то, что обычно считается чистой формой (то, благодаря чему мы говорим именно об *отрицании*, независимо от того, *что* отрицается).

То, что здесь сказано, можно прояснить следующим образом: где для традиционного мышления речь идет уже только о чистой форме отрицания, отвлеченной от всякой содержательности, а следовательно, о *единственном* варианте отрицания, там логика смысла видит все еще содержательность, предполагающую, в силу самого этого факта, возможность различия. Это достигается благодаря тому, что она вводит в поле зрения процедурные основания построения отрицания, — основания, сопряженные с непосредственным интуитивным фундаментом формирования осмысленности, который представлен как выбор пространственно-временного способа различения.

Теперь можно несколько углубить представление о взаимной несовместимости логик смысла, которое высказывалось неоднократно по ходу этой работы. Как подчеркивалось, эта несовместимость заключается в том, что одна логика смысла не содержит *собственных* средств адекватного (неискажающего) отображения другой логики смысла. С точки

<sup>15</sup> Двумя — потому что речь в этой книге идет о двух логиках смысла. Вопрос об исчерпывающем списке логик смысла остается открытым.

зрения только что достигнутых результатов это означает, что одна логика смысла не способна различить нечто так, как это делает другая, и наоборот. Ведь способ построения отрицания в одной несовместим с тем, который использует другая (речь идет о двух, рассматриваемых в этой работе).

Вместе с тем различие осуществляется в обеих логиках смысла, и осуществляется оно именно как построение отрицания. Построение отрицания в каждой логике смысла служит поэтому параллелью для одноименной процедуры, совершаемой в другой логике смысла, — но параллелью в полном смысле этого слова, параллелью, исключающей наличие точек пересечения.

Описываемая параллельность процедур различения в разных логиках смысла и составляет основание того особого типа инаковости, который служит подлинным и постоянным предметом внимания в этой работе, даже если речь идет как будто о чем-то другом. Именно о такой инаковости я говорю, упоминая принцип *то же иначе*. Это инаковость, позволяющая различать без умножения, — различать *то же* как *иное*.

#### 3.3.4.4. Понимание единичного и взаимное отображение логик смысла

Раз так, то одна логика смысла может отобразить другую, но лишь с искажением. Это искажение будет касаться способа построения отрицания как различения либо преодоления отрицания как нахождения совпадения различного. В первом случае речь идет о понимании некоего смысла, данного как «вот это», как бы единично (как дано «гавагай»), во втором — о понимании сложного смыслового комплекса, уже содержащего различие (например, «огонь-и-вода»). В первом случае речь идет о внутреннем различии данного смысла, то есть о построении «внутреннего» отрицания; во втором — о преодолении такого различающего отрицания и достижении единства.

Это — два аспекта «движения», аналитический и синтетический, внутри той единой структуры, которую я называю логико-смысловой конфигурацией. Предложенная мной теория предполагает, что эти два вида «движения» всегда возможны и в определенном плане отображают друг друга<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Использую удобный момент, чтобы определить свое отношение к известной критике правильности различения аналитических и синтетических высказываний, начало которой обычно связывают со статьей Куайна «Две догмы эмпиризма» [Куайн 2000 (6)]. Эта критика, насколько я могу судить, не задумывается о возможности существования *несоизмеримых* процедур «включения» одного смысла в другой или, напротив, «извлечения» одного смысла из другого. Она ведется так, как если бы такая процедура была безусловно единственной. В этом отношении как нельзя более характерен ход рассуждений такого отчаянного критика философского «догматизма», каким был Дж. Остин. Неустанно порицая

Из этого следует, что никакой смысл не может быть понят как простой, потому что понимание заключается в схватывании (позволю себе такое выражение, хотя речь идет о неосознаваемом, как правило, процессе) внутренней сложности данного смысла. Дело, следовательно, не в том, чтобы узнать, *что* скрывается за неким неизвестным для нас ярлыком; не в том, чтобы получить содержательную трактовку «гавагай». Дело в том, чтобы узнать, *как* различается «гавагай» (как оно вообще может различаться), какое внутреннее отношение отрицания оно предполагает в качестве условия собственного понимания.

философов за близорукость, не позволяющую им разглядеть необычайное богатство смыслов естественного языка, за их стремление к поспешным и поверхностным генерализациям, благодаря которым они смешивают совершенно разные вещи, запутывая дело, но получая возможность строить свои теории, не имеющие никакого отношения к фактам, — при всем этом сам Остин поступает точно таким же образом, когда рассуждает о проблеме синтетических и аналитических высказываний. Приводя примеры случаев, в которых трудно решить, является смысл одного высказывания частью другого или нет [Остин, с. 315—321], он явно полагает самоочевидным выражение «быть частью», не допуская, что то, что «является частью» данного смысла при одной процедуре смыслополагания, окажется «не входящим в него» при другой. Данный пример еще раз свидетельствует о том, что даже сознательно заостренная, можно сказать, тотально критическая позиция оставляет совершенно вне зоны критики те вещи, о которых ведет речь логико-смысловая теория, просто не замечая их. Тому есть только одно объяснение: эти вещи не попадают в поле зрения критика потому, что составляют основание самой этой критики, — ведь критика и сомнение не более чем разновидности полагания смысла.

Таким образом, эта критика не замечает, что проблема разделения синтетических и аналитических высказываний — это прежде всего проблема выяснения смысла терминов «состоять из» или «включать в себя». Эти термины являются процедурными: их понимание сводится к указанию на процедуру смыслополагания. Если этого не делается, если имплицитно предполагается, что такая процедура единственна, то без труда обнаруживаются примеры, опровергающие четкое разделение синтетичности и аналитичности, — хотя эти примеры, вероятно, и не могли бы опровергнуть его при их рассмотрении с точки зрения другой процедуры смыслополагания.

Вместе с тем аналитичность и синтетичность не составляют здесь предмет исследования, поскольку в своем традиционном понимании предполагают анализ скорее высказывания, нежели отдельного слова. Анализ высказывания требует рассмотрения не единичной логико-смысловой конфигурации, а двух или нескольких. Это во всяком случае верно в отношении синтетических высказываний, которые, скорее всего, должны анализироваться с точки зрения представлений о смысловом континууме (см. Глава I, § 2.3.13. *Понятие смыслового континуума и перевод*), — хотя, вероятно, некоторые аналитические высказывания могут быть поняты в пределах единичной логико-смысловой конфигурации. Поскольку в целом анализ этой проблемы требует обращения к нескольким логико-смысловым конфигурациям, а это выходит за пределы задач данной книги, я не рассматриваю здесь эти вопросы специально, обращаясь к ним лишь от случая к случаю.

Это означает, что мы на самом деле нуждаемся в знании значений «и»<sup>17</sup> как пространственно-временных процедур. «Радикальный перевод» недооценивает степень нашего возможного незнания того, как туземец *мог бы* формировать и понимать свою речь, соотнося ее при этом с внешним миром, вполне наблюдаемым для него и для нас, более того, выступая для нас (в аспекте, скажем, своего поведения) в качестве части такого внешнего мира. Недооценка эта, как видим, весьма кардинальная, или, если угодно, качественная, поскольку невосвратно отсекает целый класс возможных смыслов без надежды их адекватного воспроизведения, но зато с опасной вероятностью их искажающего отображения.

Проведенное рассуждение имеет еще одну сторону. Речь шла о том, как туземный собеседник в принципе мог бы формировать смысл своего радикально непонятого для нас «гавагай». Я утверждаю, что имеется по меньшей мере один способ сформировать это значение таким образом, что остения не изменится (наше наблюдение не в силах отличить один способ от другого), причем он совершенно не учтен и не мог быть учтен куайновской теорией, поскольку этот учет зависит от внимания к тому, что до сих пор оставалось вне всякого внимания теоретиков, — к тому, что я называю пространственно-временной интуицией, обосновывающей смыслополагание. Это утверждение, однако, совсем не означает, что на основании какого-то наблюдения или априорного знания мы в рассматриваемой ситуации способны выбрать один из этих способов формирования значения как действительно верный. Я увеличиваю радикальность перевода, добавляя неучтенные Куайном возможности; но я вслед за ним утверждаю, что в описанной им ситуации мы действительно неспособны решить, какую из возможностей на самом деле избрал наш собеседник. Иначе говоря, мы в данном случае не можем узнать, какой именно логике смысла следует наш собеседник; в наших силах лишь указать, что он в принципе мог следовать не единственной (как это неосознанно полагает куайновская теория), а по меньшей мере двум разным логикам смысла.

---

<sup>17</sup> Речь идет об «и» как о выражении операции объединения (например, объединения двух множеств). Преимущественное внимание к «и» в этом качестве обусловлено тем фактом, что в результате такого объединения создается (не в смысле «творится из ничего», а в смысле «открывается для нашего сознания») логико-смысловая конфигурация — а только в пределах логико-смысловой конфигурации происходит смыслополагание, то есть формирование смыслов в речи и их понимание. Вместе с тем верно все, что было сказано в Главах I и II об отдельных логико-смысловых отношениях, или процедурных понятиях, в пределах логико-смысловой конфигурации — таких, как единство, множественность, противоположность, т.д. Это «и» как бы стягивает их в некое единое выражение; они же, со своей стороны, раскрывают это «и».

### 3.3.4.5. Истинность, объективность, единственность с точки зрения логики смысла

Теперь зададим вопрос: а почему мы, собственно, так печемся о выборе того, что мыслим как *подлинный* смысл, вложенный нашим собеседником в звукосочетание, которое стремимся понять? Откуда наше желание избавиться от этой *неопределенности*, которую мы вслед за Куайном оцениваем негативно, как недостаток подлинности нашего знания о мире? Почему нам не ограничиться констатацией разных возможностей формирования смысла, которые имеет наш собеседник и которыми обладаем мы при понимании его слов?

Очевидно, что стремление к единственности понимания, к определению единственно верной логики смысла, ответственной за формирование смысла в рассматриваемой ситуации, вызвано представлением о том, что и собеседник наверняка должен был совершить свой выбор, который мы теперь, стремясь к пониманию его слов, хотим повторить. В самом деле, наделенный волей действительный, ответственный за акт речи, не может не совершить подобного выбора. Если Куайн рассматривает возможность повторить этот выбор в процессе понимания в ситуации единственности логики смысла, то я, оставляя в стороне описанные им флуктуации, говорю о более радикальной неопределенности, вызванной непонятностью для нас выбора самой логики смысла.

Но ограничивается ли сферой речевых актов область приложения логико-смысловой теории? Не входит ли в сферу ее компетенции и другая область, для которой названное условие интенциональности не выполняется и не может выполняться в принципе? И если так, не придется ли поменять наши оценки «неопределенности», возникающей в ситуации радикального перевода, взглянув на саму «неопределенность» с другой точки зрения?

Даже в рассмотрении речевого акта присутствует нечто, что заставляет склониться к расширению сферы приложимости логико-смысловой теории. Речевой акт прямо связан с тем, что называют «действительностью», «миром вещей», «внешним», или «объективным миром», — по меньшей мере это безусловно верно для тех примеров, которые были рассмотрены в Главе I и о которых идет речь сейчас. В этой связи суть всего сказанного в этой книге можно было бы выразить так: различие в выговорах культур, различие в том, как они выстраивают обозначение внешнего мира, определено не просто прихотью их разнообразных языков (то, что в современной философии часто называют «культурной спецификой», не имеющей отношения к сущностной стороне мира и человеческого существа), но чем-то безусловно *существенным* в самих вещах мира, чем-то, что *позволяет* выстроить референцию к ним *параллельно*, в разных логиках смысла. Именно последнее условие, условие параллельности, принципиально, именно оно заставляет говорить о невозможности прямой сводимости разных логик смысла друг к другу, а

значит, о том, что эта их параллельность обусловлена чем-то в самих вещах. Поэтому добавление этого условия в концепцию радикального перевода не просто усложняет ситуацию, но превращает ее в качественно иную. Это иное качество следует адекватно оценить, сделав необходимые выводы.

Итак, я говорю о том, что к одной и той же вещи внешнего мира референция может быть выстроена различными, параллельными способами, не сводимыми напрямую друг к другу, и что это свидетельствует о том, что в самой этой вещи присутствует нечто, что позволяет выстроить *правильную* референцию *различным* образом. Осторожно продвигаясь в открывающейся перспективе, можно сказать, что таким образом ставится под сомнение связь представления о правильности с представлением о единственности.

Несмотря на кажущуюся смутность понятий «правильность» и «единственность», они достаточно властно заявляют о себе в истории западного философского мышления. В предмете безусловно присутствует много сторон, более того, в нем могут быть уникальные признаки, безусловно выделяющие его среди всех прочих, — и референция в этом смысле будет построена «правильно», когда мы укажем на человека и как на «разумное живое», и как на «способное к смеху», и даже как на «двуногое без перьев». Однако среди всех этих (и им подобных) способов своей подлинностью выделяется только один, и в этой подлинности он не имеет себе равных, — не важно, называется ли он указанием на сущность вещи или как-нибудь еще. В этом смысле правильность указания оказывается единственной.

Есть и еще один аспект так мыслимой единственности. Он состоит в том, что сколь бы ни были разнообразны указания на один и тот же предмет, они не будут противоречить друг другу. Если человек способен смеяться, это не значит, что он не разумен, и наоборот. Или, если взять другой известный пример, если стакан — это предмет определенной формы из стекла, это не значит, что он не является предметом для питья, или наоборот. Интересно, что мы можем установить такую непротиворечивость и оформить ее в достаточно строгой форме. Например, с помощью закона исключенного третьего: данная вещь либо является предметом из стекла, либо не является таковым; но «не быть предметом из стекла» не означает непременно «быть предметом для питья» и «быть предметом для питья» не означает непременно «не быть предметом из стекла», и потому две характеристики стакана не являются взаимоисключающими. Само требование непротиворечия, кстати, естественно связано с представлением о вещи как о чем-то *одном* (пусть и многостороннем), и иначе оно не имело бы под собой основания<sup>18</sup>. С

---

<sup>18</sup> Диалектическая логика в части требования синтеза безусловно сохраняет верность такому представлению.

другой стороны, непротиворечивость может быть установлена потому, что все характеристики предмета могут быть проверены на соответствие формальному критерию — в нашем случае, закону исключенного третьего. А для этого, без сомнения, должно выполняться условие, которое можно назвать однородностью устройства предикации: все высказывания должны быть построены с помощью связки «быть» или ее эквивалентов.

Таким образом, представление о вещи как о чем-то едином (в том числе и в арифметическом смысле) органично связано с представлением о единственности правильного указания на вещь: собственно, все способы указать на вещь, перечислив ее разные характеристики, в каком-то смысле суть нечто единое, поскольку, вероятно, могут быть сведены друг к другу. Вряд ли что-то иное имеет в виду Делёз, когда говорит о единстве бытия как единстве означаемого (см. с. 152). Точно так же для поствитгенштейновского философствования, уверенного в допустимости многообразных языков, в которых содержательные высказывания могут как таковые противоречить друг другу, но при этом такое противоречие остается видимостью, поскольку вызвано лишь разными правилами построения разных языков (см. также Глава I, примеч. 33), — для этой позиции также, по-видимому, важным остается тезис о единстве той реальности, которую по-разному «картографируют» разные языки, при всем своем различии не противореча ей как таковой и именно потому будучи равно допустимыми. Именно о таком представлении о реальности я и говорил на протяжении этой главы, рассматривая различные его преломления и спрашивая, смогла ли философия (когда, конечно, она того хотела) как-то преодолеть это представление или оно продолжает оставаться базисом любых построений, в том числе и по видимости заявляющих об отказе от такой позиции. Оказалось необходимым дать отрицательный ответ на этот вопрос: отказ от такого представления, проявляющегося по меньшей мере на уровне метаязыка, равносильен отказу от основания рациональности в его самом общем, и в то же время наиболее устойчивом, понимании.

Однако то, о чем идет речь в этой книге, требует пересмотра данной позиции. Я называю два способа указать на вещь параллельными потому, что для них названные условия не выполняются и не могут быть выполнены. Два разных способа построить указание на одну и ту же вещь опираются на разные способы построения предикации, поскольку используют различные связки. Это и вызывает ту несоизмеримость двух способов выстроить речь о вещи, комплексность которой я постоянно стремился подчеркивать: понимание противоположения, единства, множественности и иных отношений, названных мною логико-смысловыми, или процедурными, оказываются для них несоизмеримыми (если иметь в виду прямую соизмеримость, то есть выразимость средствами друг друга). Такая несоизмеримость и влечет необходимость искажаю-

шего приспособления смысловых структур, созданных в одной логике смысла, при попытке их прямого отображения в другой логике смысла.

Поскольку два способа построить высказывания о вещи несоизмеримы, не могут иметь силы попытки истолковать инологичное смыслополагание как какой-то вид «неподлинной» или «ненаучной» (нерефлексивной) логики (логики обыденного мышления<sup>19</sup>, поэтической логики, т.п.). Такое истолкование согласно признать несоизмеримость «подлинной» и «неподлинной» логики, только если их объекты различны, и предполагает непрременную возможность соизмерения их, если их объектом является одна и та же вещь. Нетрудно видеть, что такая позиция полагает безусловно возможным именно то, невозможность чего была здесь продемонстрирована. При этом опять-таки являет свое значение представление о том, что об одной вещи в одном отношении можно говорить лишь единственно правильным образом. Этот почтенный тезис настало время уточнить: слова «в одном и том же отношении» следует понимать как означающие «в пределах одной и той же логики смысла».

Коль скоро возможны два *разных* (несоизмеримых и правильных) способа построить указание на *одну и ту же* вещь, представление о вещи как о чем-то субстанциально едином должно быть признано несостоятельным. На его место следует поставить представление о единстве вещи как о том, что позволяет взаимный перевод этих разных и несоизмеримых способов указать на вещь. Одна и та же вещь предстает для нас как бы в двух системах смысловых координат — и тем не менее остается данной, то есть той же, вещью. Более того, коль скоро представление о единстве вещи — это представление о транслируемости (полной переводимости) разных способов указания на вещь, значит, вещь может представлять единой, только реализуя себя в разных системах смысловых

---

<sup>19</sup> Примером этого может служить известная концепция «естественной категоризации», развитая Дж. Лакоффом (см., например, [Лакофф]). Ее суть сводится к тому, что категоризация в реальном (естественном) процессе мышления не следует аристотелевским принципам. Эта теория полагает аристотелевские основания категоризации, с одной стороны, и, с другой, те, что выделяет Лакофф (формирование «ядра» категории и присоединение к нему более или менее периферийных образцов по принципу «семейного сходства»), как принципиально сопоставимые и сравнимые. Я, напротив, веду речь о несовпадении самих оснований рациональности, исключающем возможность такого прямого сравнения между разными логиками смысла.

Замечу также, что выделяемые Лакоффом признаки «естественных категорий» никак не совпадают с теми требованиями к категориальному делению, что предполагаются логикой смысла, характерной для классической арабской культуры, — хотя последние, естественно, и отличаются от аристотелевских. Это служит еще одним свидетельством в пользу того, что исследуемые здесь две логики смысла не могут быть соподчинены как «научная» и «естественная»: они параллельны как *равно* «теоретические», или «научные», логики описания мира.

координат (в разных логиках смысла). Истина вещи состоит не в ее субстанциальном «что», а в способности оказаться *тем же — иначе*.

Сказанное должно показаться парадоксальным: каким образом можно говорить об указании на *одну* вещь, если два разных способа выстроить такие указания несоизмеримы? Как, далее, можно говорить о взаимном переводе таких способов указания, если разные логики смысла не содержат адекватных средств отражения друг друга и любое прямое отображение непременно оказывается искажающим?

Конечно, сама возможность говорить о разных и несоизмеримых способах, какими вещь предстает для нас, предполагает, что мы при этом обладаем неким общим основанием для этих разных способов, которое только и сделает несоизмеримое — соизмеримым. Соизмеримость будет в таком случае трактоваться как равное отношение разных логик смысла (отражений вещи в разных логиках смысла) к такому общему основанию.

Это общее основание начало проясняться, когда шла речь о «наличии» как категории, позволяющей равно описать разные (несовместимые) интуиции соположения смысловых областей, — интуиции, для которых была предложена интерпретация, схожая с той, что лежит в основании традиционной теории множеств. Теперь, рассмотрев защищаемую здесь позицию и ее следствия теоретически, я предполагаю показать возможность ее применения на конкретном примере.

## **§ 4. Условия очевидности как иное выражение логики-смысловых оснований понимания: доказательство наличия интуиций смыслополагания**

Для этого обратимся к атомистической теории времени, которая была развита в раннюю эпоху арабского философствования и сохранила свою значимость для философского мышления, несмотря на авторитет аристотелевской концепции пространства и времени: атомарная теория времени была возрождена в последнем из направлений средневековой арабской философии, в суфизме. Поскольку соответствующий материал подробно рассмотрен мной в другой работе, на которую я уже ссылался [Смирнов 1999], это дает возможность ограничиться здесь его анализом.

Рассмотрение именно этого вопроса послужит заодно разъяснению понятия, которое составляет основной предмет внимания в этой главе, — понятия пространственно-временной интуиции, взятой как основание процедур смыслополагания. Какое отношение имеет «пространство» и «время», фигурирующие в этом понятии, во-первых, к реальным (физическим) пространству и времени (если признавать их реальность) и, во-вторых, к категориям «пространство» и «время», выработанным

классической арабской культурой, — ведь если, как я утверждаю, пространственно-временные интуиции лежат в основании смыслополагания, это должно найти отражение и в соответствующих теориях пространства и времени.

Чтобы правильно ответить на этот вопрос, следует тщательно различать три разных понимания категорий «пространство» и «время», которые фактически присутствуют в заданном вопросе: как интуиции смыслополагания, как реальности и как категорий философского мышления. В качестве последних «пространство» и «время» — смыслы в ряду прочих, и на них так же, как на любые другие смысловые структуры, распространяется действие тех пространственно-временных интуиций, что лежат в основании смыслополагания. В свою очередь, коль скоро это — базовые интуиции, обосновывающие формирование смысла, трудно ожидать, что «пространство» и «время» могут употребляться в отношении этих интуиций без оговорок, в прямом и полном смысле: очевидно, это скорее метафоры, употребляемые не вовсе без основания, но все же, видимо, допускающие замену на иное, более точное выражение. Наконец, вопрос о «реальных» пространстве и времени не может не быть связан, с одной стороны, с тем, что только что говорилось о понятии вещи и о том, как может видеться ее единство, а с другой — с тем, как соотносятся между собой «пространство» и «время» в качестве интуиций смыслополагания и в качестве категорий мышления: вторые ведь формируются на основе первых именно для отображения «реальных» пространства и времени.

Я буду говорить здесь только о времени, оставляя рассмотрение категории пространства до другого случая.

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

Эта теория представляется парадоксальной в самом своем основании, в том, каким образом выстраивается смысл «момент времени» и как он соотносится с другими смыслами, релевантными для его содержательного наполнения. Эту парадоксальность проще всего увидеть, оттолкнувшись от рассмотрения понятия «длительность».

Атомарный момент времени должен, конечно же, иметь нулевую длительность, иначе он просто не будет атомарным: то, что имеет хоть какую-то длительность, безусловно может быть разделено. Но два собы-

тия, следующие одно за другим, не могут не создать длительности. Даже если не настаивать на этом сильном утверждении и отказаться от понятия «длительность» по причине того, что оно уже предполагает понятие «время», тогда как «время» еще не возникло, еще не сформировано как понятие, а значит, и «длительность» не может употребляться здесь по праву, — даже в этом случае следование одного за другим создает безусловную возможность разделения: одно может быть отделено от другого. Между тем атом времени как раз и сформирован такими следующими друг за другом событиями; но они разделяемы, а значит, временной атом не является неделимым. Таким образом, дело заключается не в понятии «длительность», а в понятии «следование»: достаточно иметь такое следование, чтобы сделать вывод о безусловной разделяемости последовательности<sup>20</sup>.

Такое рассуждение кажется непогрешимым, и, приняв его, нам останется лишь удивляться «странности» мыслителей, не заметивших столь явного промаха в самом основании своих построений. Но прежде чем согласиться с этим, зададим следующий вопрос: является ли приведенное рассуждение *безусловным* или сама его очевидность зависит от выполнения некоторых условий, без соблюдения которых она очевидно быть перестает? «Очевидность» служит едва ли не наиболее употребимым понятием в философии там, где речь идет об интуитивных основаниях рациональности; оно вместе с тем является и едва ли не самым смутным. Не притязая на то, чтобы прояснить его до конца, я лишь спрашиваю, не обусловлена ли сама «очевидность» принятием некоторых ограничений? А если окажется, что это так, то не должны ли мы спросить: могут ли быть приняты иные, альтернативные ограничения, а значит, может ли иметься иная, альтернативная очевидность?

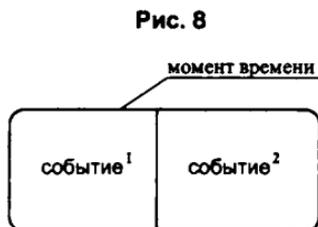
Условие, обосновывающее возможность рассуждения, вскрывшего самопротиворечивость категории «атомарный момент времени», выясняется при рассмотрении соотношения между понятиями «атом» и «событие». Это отношение между целым и частями, поскольку временной атом образован тем, что входит в него, а именно, двумя событиями. Это, конечно же, не родо-видовое отношение; но столь же очевиден и тот факт, что соотношение между частями и целым мыслится — на базовом, интуитивном уровне — так, как если бы это было отношение между родом и его видами. Целое исчерпывающим образом составлено из частей (это можно выразить и так: части полностью входят в целое, и целое полностью распадается на свои части), при этом целое представляет собой нечто иное, нежели просто сумма частей, будучи чем-то еди-

---

<sup>20</sup> Если говорить о выражении этих тезисов в терминах процедуры, а не содержания, следует, видимо, упомянуть отношение «порядка», на которое я имел возможность указать выше (см. с. 304 и примеч. 105 Главы II). Здесь это отношение как процедурное понятие может приобрести свою подлинную осмысленность.

ным. В данном случае это новое содержание выражено непосредственно понятием временного «атома». Но все дело в том, что так образованное единство по самому своему смыслу не может быть неделимым: примыкающие друг к другу события могут, конечно же, быть отделены друг от друга, и атом времени таким образом может быть «разрезан» пополам.

Эти рассуждения как будто интуитивно считываются со следующего рисунка.



Однако именно эта иллюстрация высвечивает и безусловность очевидности, обосновывающей рассмотренное рассуждение. Ее непременным условием является *совместность* «события<sup>1</sup>» и «события<sup>2</sup>». Зримым воплощением такой совместности выступает их расположенность как бы вне времени (или, что то же самое, в одном и том же времени: их одновременность) на разных (прилегающих и потому соединяющихся в единое целое) участках пространства, — только в силу этого два события можно отделить одно от другого, «разрезая» атом времени пополам.

Я вовсе не утверждаю, что смыслы «событие<sup>1</sup>» и «событие<sup>2</sup>» располагаются в наших мыслительных пространстве и времени подобным образом; я не утверждаю также, что реальные событие<sup>1</sup> и событие<sup>2</sup> располагаются так в «реальных» пространстве и времени. Я лишь говорю, что интуиция, делающая определенную оформленность смыслов очевидной для нас (столь очевидной, что эта очевидность способна сформировать содержательные теории пространства и времени, чему примером служит аристотелевская континуалистская концепция), отражается в иллюстрации в определенной пространственно-временной форме. Вот почему я говорю о «пространственно-временных» интуициях смыслополагания, беря это выражение в кавычки и тем самым указывая на его метафоричность.

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

Я также считаю небесполезным отметить отличие моей позиции от кантовского априоризма: не готовая содержательность полагается мною в качестве основания формирования любой осмысленности (а априорные формы пространства и времени, безусловно, наделены такой содержательностью), но лишь некая способность, некая предрасположенность к формированию такой содержательности. Подобная предрасположенность различна у разных культур, а потому другое отличие защищаемой мной позиции от кантовской заключается в том, что общечеловеческое единство рациональности не может быть найдено на этом уровне: там, где Кант помещал априорные формы сознания и где я вижу интуитивные основания смыслополагания, может быть найдена только непересекающаяся параллельность, единство же следует искать на уровне более фундаментальном.

Если рассуждение, опровергнувшее оправданность понятия «атом времени», опиралось на «совместность» конфигурируемых смыслов как на условие (заметим, неосознаваемое) очевидности, то для арабской культуры таким условием будет выступать «последовательность», или «смена» конфигурируемых смыслов. Как говорилось выше, «сменяющие» друг друга смыслы располагаются как бы одновременно, но однопространственно, причем их взаимным переводом образован объединяющий их третий смысл (описывая в Главе II логико-смысловую конфигурацию, я назвал такой смысл смыслом первого уровня): этот смысл и выражает саму возможность взаимного перевода противоположных смыслов (названных мною смыслами второго уровня). Рассматривая эту абстрактную теорию в конкретном приложении, увидим, каким образом она показывает механизм смыслоформирования.

Итак, смыслы «событие<sup>1</sup>» и «событие<sup>2</sup>» являются смыслами второго уровня, а «момент времени» — смыслом первого уровня. Их соотношение отражает следующая иллюстрация:

Рис. 9



Здесь «момент времени», будучи единым (напомню, что и прежде «момент времени» мыслился единым — см. Рис. 8), сохраняет, в отличие от первого рассуждения, свою внутреннюю простоту. В силу самой сути процедуры, сформировавшей его, он никак не может быть «разрезан». В самом деле, представим, что произошло «событие<sup>1</sup>», но не произошло «событие<sup>2</sup>». Разница между процедурами смыслоформирования, отраженными на Рис. 8 и 9, состоит в том, что в первом случае «момент

времени» останется «моментом времени», но окажется разделенным пополам (такое разделение не уничтожит его как «момент времени»); во втором случае «момент времени» просто не возникнет (не будет сформирован как смысл), поскольку он представляет собой взаимный перевод «события<sup>1</sup>» и «события<sup>2</sup>» и, естественно, в отсутствие «события<sup>2</sup>» состояться просто не может.

Условие очевидности, которое иллюстрирует Рис. 9, состоит в том, что «событие<sup>1</sup>» и «событие<sup>2</sup>» всегда сменяют друг друга (то есть никогда не наличествуют вместе), и этой своей сменой (взаимным переводом) создают нечто единое и простое, как таковое, в самом себе, неизменное — «момент времени». Знак стрелки  $\leftrightarrow$  использован для того, чтобы в статике отразить эту временную смену. Знак  $\updownarrow$  показывает, что такой взаимный перевод формирует смысл «момент времени»; он двунаправлен, потому что можно также сказать, что «момент времени» непременно включает в себя два события.

В данном случае «включает в себя» должно считаться своего рода процедурным выражением (выражением, отсылающим нас к процедуре смыслополагания, то есть таким, содержательное наполнение которого зависит от того, какая процедура смыслополагания имеется в виду): если «момент времени» включает в себя два события так, как это отражено на Рис. 8, то он не атомарен, а если так, как на Рис. 9, то он неделим. Отмечу также, что безусловная внутренняя простота единства «момента времени» на Рис. 9 («момент времени» *внутри себя* не может быть разделен, не будучи тем самым уничтожен) обеспечена исключительно процедурными факторами (тем, как сформирован смысл, а не тем, какое значение «придано» некоторому языковому знаку: второе зависит от первого и не может идти с первым вразрез) и в силу тех же процедурных факторов противопоставлена внутренне сложному единству «момента времени» на Рис. 8.

«Момент времени», представленный на Рис. 9, полагает собственную сложность вне себя («событие<sup>1</sup>» и «событие<sup>2</sup>» внеположны ему, и тем не менее это именно его сложность); соответственно, и «событие<sup>1</sup>» и «событие<sup>2</sup>» на Рис. 9 противоположны не так, как они противоположны на Рис. 8. Все эти аспекты комплексны: они невозможны один без другого. Именно это я имел в виду, говоря о внутреннем единстве логико-смысловой конфигурации: в ней нельзя изменить что-то одно, не поменяв тем самым всего остального. Возвращаясь к одной из тем этой главы, следует отметить, что поскольку интуитивной основой смыслоформирования (процессов создания и понимания речи) выступает процедура смыслополагания, а не тот или иной набор содержательных смыслов (неких универсалий мышления), то и всякая отсылка к внешнему объекту предполагает не простоту последнего, а непременно — его сформированность согласно той или иной процедуре, или, что то же самое, его включенность в ту или иную логико-смысловую конфигурацию.

Рассмотренный пример формирования смысла в соответствии с логикой смыслополагания, отраженной на Рис. 9, очень наглядно свидетельствует (если переходить на язык теории множеств), что в данном случае имеет место именно объединение, но никак не пересечение двух множеств. Это же выясняет и сама суть обсуждаемого понятия. «Момент времени», конечно же, объединяет два события, и эта смысловая область («момент времени») если и может быть отражена в теоретико-множественных понятиях, то именно в тех, которые трактуют объединение двух множеств. Рис. 8 может рассматриваться поэтому как своеобразный эквивалент Рис. 6, как иллюстрация объединения двух множеств. Операция объединения выполнена здесь в соответствии с традиционными допущениями, обосновывающими теорию множеств; это те самые допущения, что чуть выше были описаны как условия очевидности в рассуждении о самопротиворечивости понятия «момент времени». Принятие этих условий и привело нас к ошибочному, хотя как будто совершенно очевидному выводу о неправильности понятия «момент времени».

Небезынтересно заметить, что те же условия лежат и в основании базовых понятий теории множеств. Лишь принятие альтернативных условий очевидности позволило сформировать правильное рассуждение и адекватно (то есть в соответствии с интенцией культуры, сформировавшей соответствующие теории) наполнить смыслом понятие «момент времени». Если продолжить эту мысль, станет очевидным, что и теория множеств способна формировать свои базовые понятия на основаниях, альтернативных тем, на которых построена сейчас эта математическая дисциплина. Это значит, что логика смыслополагания, характерная для арабской культуры, будет адекватно отражена такой, пока непостроенной, теорией множеств, которая параллельна существующей.

Теперь проще понять, почему предполагаемый оппонент и коллега по разгадке туземного «гавагай» предложил трактовку, логика которой отражена на Рис. 7. Он действовал, исходя из интуитивных оснований очевидности, обуславливающих (в числе прочего) существующую теорию множеств. Эти условия и не могли позволить ему сформировать иное представление, нежели отраженное на этой иллюстрации. Теперь можно с полным основанием сказать, что Рис. 7 представляет собой отображение Рис. 9. Такое отображение является *прямым*: логика смыслополагания, проиллюстрированная на Рис. 9, отображена собственными средствами той логики смыслополагания, которую иллюстрирует Рис. 7. Будучи прямым, оно является вследствие этого и *искажающим*: это отображение возможно только за счет замены условий очевидности, обосновывающих эти логики смысла.

## § 5. Подведение итогов

Соотношение между Рис. 9 и Рис. 7 отражает весьма широкое явление, известное как «диалог культур». Культуры, опирающиеся в своем смыслопостроении (а что такое культура, как не способ осмысления мира?) на разные логики смысла, понимают друг друга в конечном счете с той мерой искажения, которая отражена соотношением этих иллюстраций. Это лучший из вариантов взаимопонимания, достижимого без учета логико-смысловых факторов смыслоформирования, то есть при подходе, который я называю содержательным и который ставит целью получить как можно более точную и исчерпывающую информацию о другой культуре, полагая, что тем самым уже достигается и адекватное понимание. Это тот вариант знания инологичной культуры, который я во Введении обозначил как 100%-но профессиональное. Тогда был задан вопрос о том, оставляет ли такое знание возможность для ошибок, и если да, то для каких именно. Теперь можно ответить на него: все такие ошибки могут быть описаны как следствие искажающего приспособления, необходимого для того, чтобы могло состояться прямое отображение одной логики смысла средствами другой, и сводятся они, если говорить более конкретно, к подмене условий очевидности, а точнее, к более или менее отдаленным следствиям такой подмены.

Поскольку подобная подмена в весьма существенном смысле необходима, ибо лишь благодаря ей вообще возможно понимание инологичной смысловой структуры, вполне естественно, что она проходит совершенно незаметно. Такой же незаметной осталась она и для нас в начале наших размышлений, когда мы попытались отобразить подлинную логику предсказания астролога, построив для этого Рис. 3. Сравнив его с Рис. 7, нетрудно заметить однотипность этих двух иллюстраций. Пришлось пройти довольно длинный путь, дабы понять, что подлинным отражением и логики предсказания астролога, и иных примеров, рассматривавшихся в этой книге, служит иллюстрация типа той, что отображена на Рис. 9, а не те, что мы находим на Рис. 3 и Рис. 7. Такое приращение адекватности понимания иной культуры — одна из возможностей, даваемых логикой смысла.

Но возможность далеко не единственная. Если искажение инологических смысловых структур при их прямом отображении в данной логике смысла является неизбежным и в определенном смысле необходимым условием понимания, означает ли это, что такое искажение оказывается и вовсе неустранимым? Возможно ли, иными словами, не прямое отображение логик смысла, которое бы избегало указанного искажения или по меньшей мере высвечивало его, делая осознаваемым? Этот вопрос — один из центральных в книге, и он то и дело вставал по ходу исследования. Он имеет прямое отношение к проблеме, которая именуется по-разному: проблемой общечеловеческого единства мышления, проблемой

связи языка и мышления и т.д. Ведь если разнологичные культуры обречены во взаимном общении в лучшем случае на искажающее приспособление смысловых структур собеседника к собственному пониманию, понятие общечеловеческого единства мышления как единства *истинно-го* мышления становится по меньшей мере относительным. Вместе с тем очевидно, что, коль скоро мы способны разглядеть как будто с одной и той же позиции *две* логики смысла и увидеть их функционирование в качестве процедур смыслополагания, значит, должно быть возможным объективное отношение к ним, которое может быть выстроено только с какой-то *третьей* точки зрения, третьей позиции, стоящей в равном отношении к обеим. Это означает, что помимо взаимного прямого искажающего отображения логик смысла средствами друг друга может оказаться достижимым правильное отображение двух разнологичных смысловых структур средствами, предоставляемыми такой третьей точкой зрения, и таким образом — нахождение подлинной, неискаженной эквивалентности двух смысловых структур. В этой работе я почти не касался того, как может быть выстроен язык, адекватный задаче равного и неискажающего отображения разных логик смысла, язык, который служил бы задаче адекватного их перевода.

Этот вопрос был поставлен в Главе I, где на него был дан лишь отрицательный ответ: таким языком не может быть набор «базовых правил», мыслимый в порождающей лингвистике как единый для человечества и регулирующий процессы порождения речи на любых языках. Теперь можно продвинуться к позитивному ответу. Единый набор базовых правил не может выполнить эту роль потому, что сами эти правила окажутся неизбежно подчиненными той или иной логике смысла (скорее всего, «родной» для исследователя, формулирующего их) и будут удовлетворять соответствующим условиям очевидности. Но задача построения общего для разных логик смысла языка заключается в том, чтобы найти возможность выражения условий очевидности в *общем виде*, а не в том или ином из вариантов, реализованных в конкретных логиках смысла.

Рассуждения в этой главе содержали намек на то направление, в котором следует двигаться, чтобы найти ответ на данный вопрос. Такое направление задано понятиями «наличие» и «то же иначе», которые использовались для описания соотношения между разнологичными смысловыми структурами: если такое описание было вообще возможно, то лишь средствами искомого общего для разных логик смысла языка. Если переходить на язык философии, то изучение соотношения категории «наличие» с категориями «бытие» и «утвержденность», если рассматривать это соотношение как логико-смысловое, может служить одним из примеров конкретизации этого общего подхода к выработке языка перевода между логиками смысла. Этот подход должен быть одновременно разработан и в направлении построения языка равного описания теоре-

тико-множественных процедур, реализуемых в разных логиках смысла (то есть опирающихся на различные условия очевидности). Достаточно попытаться ответить на вопрос: каким образом операции, иллюстрируемые Рис. 6/8 и Рис. 9, могут быть описаны как *варианты одной операции «объединения»*, — чтобы ощутить необходимость, и вместе с тем возможность, выработки подобного языка. *То же* (понимаемое так благодаря обращению к категории «наличие»), реализующее себя *иначе* в разных логиках смысла, — на этом пути я искал ответ на заданный вопрос.

Время исчерпывающе ответить на него еще не настало. Для этого необходимо специальное исследование в намеченном направлении. Сравнение смысловых структур, созданных в двух логиках смысла, может оказаться достаточным для построения искомого языка; построенный в общем виде, он может дать ответ на вопрос о принципиальном количестве возможных логик смысла, — ведь я вел речь лишь о двух в силу естественной ограниченности эмпирического материала исследования.

Построение такого языка (сопровожаемое, конечно же, продумыванием всей связанной с этим проблематики) заставит совершенно по-новому взглянуть на очень многие старые философские проблемы и, возможно, отказаться от очень многих привычных допущений, что, несомненно, будет компенсировано прояснением долго принимавшихся на веру смутных «очевидностей». Одна, едва ли не центральная среди них — проблема объективности мира, предстоящего нашему познанию. Вернемся к последнему из разобранных примеров. Безусловно, «время» — нечто, что весьма существенным компонентом входит в такое понятие объективности мира; будем ли мы считать время доступным наблюдению (не обязательно непосредственно: наблюдаемым и объективным феноменом может быть движение) или, напротив, априорным условием всякого наблюдения, наше представление о подлинности (научности, истинности, т.п.) познания этого объективного мира будет тесно, если не сказать неразрывно, связано с представлением о единственности содержания этого знания. Это представление исходит, явно или неявно, из того, что, во-первых, наблюдение, совершаемое с помощью органов чувств, дает одинаковые результаты для всех людей и что, во-вторых, из двух противоречащих по своему содержанию высказываний об одном и том же предмете только одно должно оказаться истинным. Хотя было многократно показано, что любые чувственные данные проходят процесс осмысления, прежде чем могут принять участие в оценке внешнего мира, первое допущение сохраняло свою устойчивость, поскольку всегда подкреплялось представлением о единственности «подлинной», или «научной», рациональности, вследствие чего преобразование чувственных данных не меняло монистичности подлинного, объективного мира.

Приведенные данные заставляют отказаться от этого допущения. Это можно выразить следующим образом. Спросим, в чем заключается

истина «времени»: в том ли, чтобы отвечать единственно подлинному определению, которое будет соответствовать единственно подлинному объективному миру, или в том, чтобы, будучи реализацией принципа «то же иначе», воплощать в себе равно возможные процедуры осмысления, показывая, каким образом осуществима трансляция между ними и на каком, следовательно, уровне они находят свое подлинное единство? Ведь *прямой* выбор между двумя результатами, получаемыми в разных логиках смысла, невозможен (во всяком случае, невозможен как выбор в пользу единственно подлинного) в силу того, что разные логики смысла не могут адекватно отразить друг друга. Но если так, то не являются ли они собой лишь аспекты подлинности, равно необходимые и равно истинные, не сводимые напрямую друг к другу, но находящие свое единство на ином, равно относящемся к ним уровне?

Если иллюстрации, приведенные на Рис. 8 и Рис. 9, вскрывают альтернативность условий очевидности, или различных логик смысла, то они в меньшей степени способны показать и обусловленность — как будто безусловных — аксиом формальной логики, а следовательно, возможность альтернативных систем логики, описывающих тот же предмет (естественно, с необходимым переосмыслением понятия «то же», о чем уже неоднократно говорилось). Что иная логика смысла требует иного, альтернативного понимания формально-логических законов, не раз было отмечено по ходу исследования. Системы аксиом формальной логики, имплицитные различными логиками смысла, действительно альтернативны (не допускают прямого сравнения) потому, что используют различные и несводимые друг к другу напрямую связки. Альтернативность связок, в свою очередь, является отражением различий базовых интуиций смыслополагания в разных логиках смысла, проявляющихся на поверхности сознания как ощущение очевидности. Экспликация такой альтернативной формальной логики, имплицитной логикой смысла, характерной для арабской культуры, равно как и нахождение в самой этой культуре примеров ее функционирования (не важно, формализованы они или нет), составляет еще одну задачу будущего исследования.

## Заключение

Я дам здесь краткий очерк сделанного в этой книге, собирая воедино идеи, высказанные на разных этапах исследования. Это можно рассматривать как резюме выработанной позиции. Я смогу отметить только принципиальные моменты, но их будет достаточно, чтобы развить и те следствия, которым было уделено меньше внимания или которые не были упомянуты вовсе.

Главное, что достигнуто в этой книге, — формулировка основ теории, объясняющей закономерности формирования значения языковых знаков. Существенная оговорка состоит в том, что выявленные на данном этапе закономерности объясняют формирование значения лишь частично, или, что то же самое, не «из ничего»: необходим некоторый «сырой материал», чтобы показать, каким образом он закономерно перерабатывается в то, что постигается нами как значение речи. Вместе с тем даже само поле действия таких закономерностей, не говоря уже о них самих, до сих пор вовсе не попадало в сферу внимания теоретиков и не осознавалось как наличное. Я описал действие этих закономерностей и проследил его вплоть до их интуитивных оснований, делающих возможным возникновение значений как преобразование определенных «очевидностей», безошибочно усматриваемых нашим сознанием.

Основной чертой теории является возможность сформулировать различные типы закономерностей, регулирующих формирование значения. Выдвинутая на основе эмпирического материала гипотеза заключается в том, что для разных культур характерны разные типы таких закономерностей. Речь в этой работе идет о двух типах закономерностей, характерных для западной и арабской культур. Вопрос о принципиальном количестве таких типов (и, возможно, их носителей) остается открытым до будущих исследований, призванных его прояснить.

В таком виде теория могла бы быть названа семантической. Ее импликация, однако, выходит далеко за сферу семантики как таковой. Кратко суть дела можно выразить так: значение рассматривается здесь не как присваиваемое, но как формируемое; логика и обусловленность этого формирования и занимают меня. Для того, чтобы понять основа-

ния формирования значения, пришлось модифицировать традиционный фундамент понимания объективности мира и соотношения с ним познающего человека, вести речь о том, что такое «вещь» и как следует понимать ее представленность познанию.

Поэтому предложенная теория имеет общефилософское звучание; не будет ошибкой сказать, что она не может быть адекватно воспринята в отрыве от названной проблематики. Соответственно и центральное понятие этой теории не является чисто семантическим или семиотическим, хотя отнюдь не исключает эти сферы из области своего содержания. «Смысл» в моем понимании предполагает обращенность к названным общефилософским вопросам, и уже на основе их решения — к проблемам, традиционно именуемым семантическими (семиотическими). Поэтому всякие ассоциации с теми или иными значениями категории «смысл», отделяемой от «значения» или противопоставляемой ему, которые она приобрела в современной лингвистике и философии языка, окажутся вводящими в заблуждение. Изначальная причина этого — в том, что сфера формирования смысла, как она очерчена мной, никак не может быть вписана в систему представлений, неотъемлемых от названных дисциплин: здесь открывается область, которая оставалась до сих пор за пределами рефлексии.

Этим определяется и выбор основной терминологии. Излагая собственные положения (а не описывая чужие), я использовал термин «смысл», избегая ненужного мне «значения», за исключением немногочисленных контекстов, где употребление последнего понятия было оправданным или даже необходимым. Формирование смысла названо мной «смыслополаганием». Поскольку смыслополагание подчинено неизменным закономерностям, определяющим содержание формируемого смысла, закономерностям, которые могут быть эксплицированы и сформулированы, я назвал свою теорию «логико-смысловой», или просто «логикой смысла». Последний термин имеет два значения. С одной стороны, он указывает на данную теорию как на отображение в нашем знании закономерностей смыслополагания. С другой стороны, он обозначает сами эти закономерности, лежащие в основании смыслоформирования и действующие независимо от рефлексивного схватывания их нами. Имея в виду это, второе значение, я говорил о разных логиках смысла, характерных для разных культур.

Смыслополагание описано как процедура, понимаемая в самом общем плане в соответствии с основным значением термина — независимостью от содержания, которое подвергается «обработке» и возникает в результате ее осуществления. Именно в своем процедурном аспекте смыслополагание является закономерным: смысловое содержание, возникающее как результат осуществления процедуры, поддается «просчету»; если это и метафора, то сдвиг значения в ней невелик.

Для смыслового содержания, сформированного в разных логиках смысла, может быть показан «контраст». Это понятие имеет прямое отношение к той методологии, которая способствовала открытию логики смысла. Говоря, что смысловые структуры, созданные в разных логиках смысла (=разными культурами), контрастируют, я имею в виду следующее. Всякий смысл (понятие, термин, обычное слово) включает в себе — помимо того, что называют его «языковым значением» — закономерную соотнесенность с другими смыслами, которые как бы окружают его (всегда одинаково) и создают таким образом его смысловую ауру. То, о чем я говорю, не имеет никакого отношения к ассоциативно-вербальным связям (АВС), которыми занимались лингвисты, и смысловая аура, сопровождающая любой смысл, — это нечто совершенно иное, нежели «карты» языков, составляемые на основе экспериментального изучения АВС. Любой смысл имеет соотнесенность с другими смыслами (и не может ее не иметь) потому, что неизбежно предполагает в самом себе наличие отношений, названных мною логико-смысловыми.

Таким образом, любое слово помимо своего языкового значения (которое по-разному описывается в менталистских и антименталистских теориях значения, но в любом случае полагает, если вести речь о наиболее простом случае, соотнесение с внешним независимым объектом как решающее закрепление такого значения за словом) обладает тем, что можно назвать логико-смысловым значением. Последнее образовано никак не отнесением слова как знака к внешним объектам и не соотнесением его с ментальными образами или идеями, независимыми от данного языкового знака. Логико-смысловое значение выстраивается как бы изнутри самого слова, — а вернее, смысла, ибо тот, кто даст себе труд продумать совершенно необходимые и неизбежные метафизические импликации описываемой позиции (о чем речь время от времени заходила на протяжении книги, но что получило особое развитие в Главе III), увидит, что под «смыслом» я понимаю отнюдь не только входящее в сферу вербального или ментального.

Как уже говорилось, я не могу на данном этапе сказать, что языковое значение *полностью* сводится к логико-смысловому; однако я показал, что оно в значительной мере *определяется* логико-смысловыми факторами. Вот почему в Предисловии говорилось, что мы вряд ли вполне вольны *давать значение* языковым знакам: то, какое значение мы за ними закрепим, определяется не только нашим желанием соотнести данный знак с тем или иным объектом внешней действительности или той или иной идеей в нашем сознании, но также и тем, какое логико-смысловое содержание так задаваемое языковое значение неизбежно будет нести в себе — просто в силу того, что никакое присвоение значения не может быть свободно от влияния логики смысла.

Вот почему я говорю, что может быть показан контраст смысловых структур, созданных в разных логиках смысла: даже если две культуры

захотят придать неким языковым знакам одно и то же значение (предельным случаем такого желания является заимствование, например, восприятие одной культурой философских учений, созданных в другой культуре, чему классическая арабская цивилизация являет едва ли не лучший пример), они не смогут не вложить в них и различие, если следуют разным логикам смысла. Такое различие и названо мною контрастом: при совпадении намеренно вкладываемых в вербальные структуры «языковых значений» оно безусловно сводится к логико-смысловому; с другой стороны, сам контраст в этих случаях неопровержимо свидетельствует о наличии того, что я назвал логикой смысла.

Контраст может быть показан, таким образом, как закономерный. Демонстрация контраста (наиболее развернутый пример ее читатель найдет в конце Главы III) представляет собой показ объективных результатов, имеющих формально-логический характер, и опирается при этом на формально-логические критерии. Поэтому наличие контраста может быть продемонстрировано любым исследователем (и любому исследователю) для двух вербальных структур, созданных в разных логиках смысла, — но не обязательно на разных языках: логико-смысловые закономерности не зависят от конкретного языка. Восприятие логико-смысловых закономерностей не требует никакой специальной «герменевтической» подготовки (хотя ее безусловно требует их открытие): когда такие закономерности эксплицированы, их показ совершенно объективен и не зависит ни от какого «вчувствования» в другую культуру.

Отдельно следует сказать об эмпирическом материале. Во-первых, приведенные в книге примеры далеко не исчерпывают иллюстративный фонд, релевантный для показа действия логики смысла в арабской теоретической мысли. Я ограничился отдельными моментами, простой перечень которых даже не представляет номинально (не говоря уже о том, чтобы исчерпать по сути) всех областей теоретической культуры. Между тем такие примеры действительно были собраны в ходе работы над книгой; скорее даже они своим появлением в моем исследовательском горизонте, в течение многих лет все настойчивее требуя внимания и объяснения, привели к ее созданию. Отбор тех из них, что приведены здесь, объясняется скорее потребностями изложения и внутренней логикой развития текста, нежели желанием представить исчерпывающую картину действия логико-смысловых факторов в построении арабской культуры. Книга делает акцент на изложении теории и ее доказательстве, а не на ее приложении. Это казалось мне естественным, поскольку взгляды, развитые здесь, слишком необычны, чтобы приступать к их применению без подробного изложения и обоснования. Умножение примеров приложимости теории к анализу смыслоорганизации арабской культуры должно последовать в недалеком будущем; оно, однако, вряд ли будет отклоняться от того пути, что уже прочерчен здесь.

Во-вторых, этим эмпирическим материалом отнюдь не исчерпывается сфера приложения логико-смысловой теории. Верно, что она возникла из потребности строго описать феномены классической арабской культуры, неустраимо контрастирующие с «нашим» пониманием. Но так же верно и то, что она не является описанием специфики мышления одной культуры. Более того, эта теория, видимо, не подпадает под известную необходимость разделения знания на науки о природе и науки о культуре. И объекты культуры, и объекты внешнего мира могут рассматриваться как «смысл», и логико-смысловые закономерности определяют формирование и того и другого. Если первым были посвящены Главы I и II, то в Главе III речь шла о вторых.

Логика смысла различаются как различные трактовки одних и тех же процедур смыслополагания. Процедура смыслополагания раскрыта в книге как осуществление логико-смысловых отношений. В разных логиках смысла логико-смысловые отношения осуществляется по-разному, сохраняя номинальное единство. Возможность разного осуществления логико-смысловых отношений предоставлена различием базовых интуиций смыслополагания. Это интуиции упорядочивания, которые различаются для рассмотренных двух логик смысла как интуиции «совместности» и «смены». В метафорическом плане они названы мною «пространственно-временными».

Логико-смысловые отношения могут получить разные названия, многие из которых были использованы в ходе исследования. На языке, наиболее приближенном к философской традиции, они описываются как отношения единства, множественности, противоположности и др. На языке, близком к языку теории множеств, эти отношения могут быть описаны как отношения объединения и других теоретико-множественных операций. Их можно называть и общеаналитическими терминами, такими, как «включать» или «состоять из», поскольку подлинное понимание этих терминов предполагает показ логико-смысловых отношений. Наконец, наиболее компактным способом описать их было указание на них как на раскрытие смысла «и». В последнем случае я имел эффективную возможность показать различие между тем, что было названо «содержательной» и «процедурной» трактовками смысла: контраст между пониманиями, отраженными на Рис. 6 и Рис. 7, — это контраст содержательных трактовок «и» в одной логике смысла, а контраст между Рис. 6/8 и Рис. 9 — логико-смысловой.

Логико-смысловые отношения представляют собой единый комплекс, который может быть раскрыт в разных аспектах; одна из возможностей такого раскрытия — построение рассуждения с участием понятий, соответствующих этим отношениям и описывающих их. Единство комплекса логико-смысловых отношений означает, что ни одно из них не может быть изменено без того, чтобы это не повлекло изменение и других. В наиболее полном виде такой единый и в этом плане недели-

мый комплекс логико-смысловых отношений вместе со связываемыми ими смыслами назван логико-смысловой конфигурацией.

Логико-смысловая конфигурация в разных логиках смысла имеет разное строение. В конечном счете это строение определяется интуитивными основаниями смыслополагания. Логико-смысловая конфигурация описывает соотношение смыслов, которое может выступать в более развитой форме в нескольких теоретических моделях (целое—часть, род—вид, общее—единичное), поскольку отношения смыслополагания равно обосновывают все эти модели. Касаясь общепhilosophических вопросов, я говорил, что референция может быть выстроена только к целостной логико-смысловой конфигурации, но никак не к тому, что именуется единичным и простым «объектом» внешнего мира, даже если обстоятельства создают видимость такой отсылки. Были показаны следствия этой позиции для понимания того, что такое «вещь внешнего мира» и как должно быть изменено понятие «объекта», чтобы соответствовать новому взгляду.

Стоит отметить еще один момент. Для меня представлялось крайне важным обнаружить — а обнаружив, продемонстрировать читателю — объясняющие и эвристические потенции логики смысла. В самом деле, если это — теория, открывающая закономерности формирования смысловых единиц и смысловых структур, она должна быть способна априори показать, какое содержание в принципе может и какое в принципе не может быть сформировано (заимствовано, сохранено, изобретено, т.д.) при осмыслении тех или иных проблем при условии следования данной логике смысла. Если первая половина исследования была построена как отображение и анализ отобранного материала, то начиная с § 1.4.5. Главы II я применил подход, скорее соответствующий так понимаемой задаче. К этому моменту основные понятия логико-смысловой теории уже были введены, и вместо их формулировки и обоснования я мог приступить к их применению. Поэтому вторая половина второй главы и значительная часть третьей представляют собой пример активного применения логико-смысловой теории для анализа смыслового содержания.

Знакомясь с этой частью книги, читатель мог видеть, что логика смысла позволяет представить содержание философских теорий как результат разработки ограниченного числа понятий, названных «процедурными». Это, напомним, единство в его соотношении с множественностью, противоположность, отрицание, утверждение и связка. Процедурные понятия — это то, что непосредственно концептуализирует логико-смысловую конфигурацию, описывая на понятийном языке процедуру ее формирования. Эти понятия составляют единый комплекс постольку, поскольку и логико-смысловая конфигурация по сути своей едина: в этом комплексе нельзя изменить что-то одно, не поменяв тем самым все остальное.

Именно здесь зависимость, названная мною зависимостью содержания от процедуры его формирования, выступает наиболее ясно. Ведь концептуализация, то есть наполнение процедурных понятий конкретным содержанием, непосредственно определяется строением логико-смысловой конфигурации. Эта зависимость никогда не может быть устранима, и на более высоких «этажах» смыслоформирования она может лишь стать менее заметной, но отнюдь не исчезает вовсе: любое понимание в конечном счете доводит анализ смысловой структуры до этого базового уровня. Именно эту зависимость я и стремился демонстрировать на протяжении всей книги, разбирая примеры из разных областей культуры и показывая, что несводимый и необъяснимый «остаток» любого содержательного анализа оказывается представлен именно этими процедурными факторами, которые таким образом фундируют формирование содержательности на любом уровне и во всех областях культуры.

Поэтому логико-смысловые факторы более фундаментальны, нежели смысловое содержание, — то содержание, по поверхности которого обычно скользит наше внимание, содержание, обсуждению которого посвящены историко-философские работы и выработкой которого занимаются философы. Что верно для философии, верно и для любой другой области теоретической деятельности. И не только теоретической: всякая структура, воспринимаемая нами как осмысленность, может быть *выведена* как результат логико-смыслового описания. В этом я вижу принципиальное отличие своей работы от других, в том числе и тех, которые как будто говорят о чем-то очень похожем и иногда пользуются близкими (а то и совпадающими) терминами: их авторы в своих теориях остаются на уровне анализируемого содержания, не задумываясь (а значит, и не демонстрируя), каким образом это содержание может быть показано как закономерный результат применения ограниченного числа стандартных нормативных процедур.

Прямая зависимость процедурных понятий от логики смысла имеет и другой аспект. Она означает, что никакое из таких понятий не может считаться чистой формой. Напротив, каждое из них, постольку, поскольку определено данной, и только данной логикой смысла (здесь, напомним, речь шла о двух), априори пригодно для структурирования (то есть для того, что называют «формализацией») только того смыслового содержания, которое сформировано в данной логике смысла, и не способно адекватно структурировать (формализовать) смысловое содержание, сформированное в альтернативной логике смысла. Однако процедурные понятия — это понятия, непосредственно задействованные на базовом уровне логического формализма и составляющие самую суть аксиоматики формальной логики. Высказанная мной позиция заключается, таким образом, в том, что параллельность логик смысла означает и параллельность формальных логик.

В этой книге я рассматривал две логики смысла, исследуя одиночную логико-смысловую конфигурацию. Разрешенные вопросы требуют постановки новых. Логико-смысловая конфигурация представляет собой некий комплекс, который может быть выражен крайне сжато (например, как «и»), но может быть и развернут в эксплицированной форме (причем такая экспликация всякий раз закономерна, поскольку представляет собой прописывание логико-смысловых отношений). Однако возможность экспликации, по-видимому, не ограничивается одиночной логико-смысловой конфигурацией. Сжатая пружина смыслополагания в пределах одной логико-смысловой конфигурации предполагает по меньшей мере возможность своего разворачивания в рассуждение, доказательство, умозаключение, а те затрагивают уже две или несколько логико-смысловых конфигураций. Эта сторона еще не изучена; каким образом процедура доказательства, преобладающая в той или иной культуре мысли, определяется логико-смысловыми факторами — это вопрос будущего исследования, которое надлежит предпринять.

Однако уже сейчас можно со всей определенностью сказать, что представление об аксиомах формальной логики определяется логикой смысла. Среди тех комплексов, в которые разворачивается логико-смысловая конфигурация, — и комплекс аксиом формальной логики. Логико-смысловые отношения определяют и понимание связки, и, следовательно, устройства предикации, а значит, и того, каким формально-логическим аксиомам должно отвечать в данной культуре безусловно правильное рассуждение. Я подчеркивал, что параллельность формально-логических отношений к миру является следствием параллельности логик смысла (я понимаю параллельность как отсутствие соподчинения и одновременно — отсутствие возможности пересечения, то есть прямого конфликта, принимающего форму, например, противоречия) и означает возможность наших параллельных отношений к «тому же» объекту, который предстает для нас по-разному в разных логиках смысла, сохраняя самоидентичность. Соотношение между логикой смысла и формальной логикой здесь лишь намечено; подробное исследование его, равно как экспликация иных систем формальных логик — дело будущего.

Вместе с тем ясно, в чем в принципе заключается это соотношение и каким образом логика смысла определяет систему формальной логики, которой следует мышление. Благодаря логико-смысловой теории мы можем видеть разное содержание там, где прежде мыслилась единственная форма; мы открываем, таким образом, содержательный, а не формальный характер основных категорий, составляющих центр формально-логического мышления. Это относится к связке, отрицанию, утверждению; очевидно, что, будучи содержательными, они предполагают возможность иного, альтернативного себе содержания, чем и определяется альтернативность систем формально-логических аксиом, которые строятся с их использованием. В этой работе было уделено большее

внимание связке и меньше говорилось о характере отрицания. Я не занимался систематически выявлением влияния логико-смысловых отношений на понимание формально-логических аксиом, хотя была отмечена определенность понимания закона исключенного третьего в арабской мысли релевантной для нее логикой смысла. Более упорядоченное исследование связи логики смысла с формальной логикой — еще одно приоритетное направление ближайших исследований.

# Библиографический словарь<sup>1</sup>

**‘Аббād** Ибн Сулаймāн ас-Саймарī (или ад-Даймарī, ум. ок. 864) — один из басрийских мутазилитов, ученик ал-Фувадийя. Критиковал положения басрийской школы, сформулированные ал-‘Аллāфом. Основной источник для изучения взглядов — *Мақālāt* ал-Аш‘арī.

**Ал-Азхарī**, Абū Мансūr Мухаммад Ибн Ахмад Ибн ал-Азхар (895, Герат — 980, Герат) — известный лексикограф. Ученик своего соотечественника ал-Мунзирī, в Багдаде испытал влияние филологов аз-Заджджа и Ибн Дурайда. Во время двухлетнего пленения бедуинами-карматами изучал их язык, сохранивший, как считалось, чистоту изначального арабского. Основные работы — по лексикологии. Автор *Тахзīb ал-луға* «Упорядочение языка», словаря, который Ибн Манзūr использовал при составлении своего *Лисāн ал-‘араб* «Язык арабов».

**Ал-‘Аллāф**, Абū ал-Хузайл (между 748 и 753, Басра — между 842 и 850, Багдад) — один из первых мутазилитов, сформулировавший свое учение в последовательной теоретической форме. Через ‘Усмāна ат-Ṭавīла познакомился со взглядами Вāсила Ибн ‘Аṭā, которого считают родоначальником мутазилитской мысли. Оппонировал Хишāму Ибн ал-Ḥакаму. Высказался практически по всем принципиальным философским вопросам. Среди учеников — ан-Наззām, аш-Шаḥḥām и др. Влияние Абū ал-Хузайла на построение своих доктрин признавал ал-Джубба‘ī.

**Ал-Аḥфаш** («Страдающий дневной слепотой») — прозвище ряда филологов и хадисоведов. Наибольшей известностью пользуется Абū ал-Ḥасан Са‘īд Ибн Мас‘ада (ум. 825 или 835). Уроженец Балха и ученик мутазилита Абū Шамра и филолога Сйбавайхи, популяризатор «Книги» (*Kitāb*) последнего. Собственные сочинения не сохранились.

---

<sup>1</sup> Статьи упорядочены в соответствии с русским алфавитом, артикль *ал-* и его фонетические варианты (*ан-*, т.д.), а также диакритики игнорируются. В словарь включены упомянутые в тексте книги персоналии, малоизвестные школы и секты. Словарь не включает передатчиков хадисов; кроме того, оказались труднодоступными сведения о Меназеме Ибн Саруке и Танхуме Ерушалми.

**Ал-Аш'арӣ**, Абӯ ал-Ҳасан (873/874, Басра — 935/936, Багдад) — первоначально видный мутазилит, ученик ал-Джубба'ӣ. В 912/13 под влиянием, как считает традиция, прямого внушения Мухаммеда, явившегося ему в видении, отказался от мутазилитских учений по ряду вопросов, сохранив (по той же причине) верность каламу как системе рационалистической аргументации. Эпоним ашаризма, позднего калама, отличающегося от мутазилизма как по ряду пунктов учения, так и фактическим запретом на обсуждение целого комплекса проблем, составлявших предмет живой дискуссии мутазилитов. Благодаря такой догматизации ашаризм утерял философский дух, присущий раннему каламу, и сблизился с вероучением ('ақӣда) и в целом с традиционалистским направлением мусульманской мысли. Автор ряда сочинений, в том числе доксографического *Мақālāt al-ислāmиййн ва ихтилāф ал-мусаллйн* «Высказывания людей ислама и разногласия вершащих молитву», основного источника по ранней мусульманской мысли и доашаритскому мутазилизму.

**Ал-Бағдādӣ**, 'Абд ал-Қахир Ибн Тāхир Абӯ Мансӯр (ум. 1037) — видный факих и мутакаллим, б́ольшую часть жизни прожил в Нишапуре, где преподавал классические (фикх, калам) и иные (арифметика) науки. Помимо *'Усӯл ад-дин* «Основы религии», содержащей систематическое изложение доктрины, вопросов калама и фикха, которые автор считает правильными, и упоминающей иные взгляды различных сект по этим вопросам, ал-Бағдādӣ написал также *Китāб ал-милал ва ан-нихал* «Вероисповедания и секты» (утрачена) и полемическое сочинение *ал-Фарқ байна ал-фирақ* «Различия между сектами».

**Ал-Бāқиллāнӣ** (Ибн ал-Бāқиллāнӣ), Абӯ Бакр Муҳаммад Ибн ат-Таййиб (ум. 1013) — видный представитель калама, считается систематизатором ашаризма. Уроженец Басры, б́ольшую часть жизни провел в Багдаде. Учился у учеников ал-Аш'арӣ, известен как преподаватель и участник диспутов. Занимал должность кади (судьи). Помимо *ал-Инсāф фӣ-мā йаджиб и 'тиқāду-ху ва лā йаджӯз ал-джахл би-хи* «Правильное изложение того, что следует исповедовать и чего нельзя не знать» сохранилось пять его трудов (известно более 50), в т. ч. *И'джāз ал-қур'āн* «Неподражаемость Корана», считающееся классическим сочинением на эту тему.

**Бишр Ибн ал-Му'тамир** (ум. 825 — 840) — уроженец Багдада и основатель багдадской школы раннего калама, учитель ал-Мурдāра. С мутазилизмом познакомился в Басре, где встречался с коллегами основателя этого течения Вāсила Ибн 'Аḡā'. По возвращении в Багдад за пропаганду своих взглядов заключен Хārӯном ар-Рашйдом в тюрьму, но вскоре освобожден. Высказывания по основным вопросам метафизики, гносеологии, физики и этики известны по сохранившимся фрагментам.

**Ал-Бухарӣ**, Муҳаммад Ибн Исма‘йл (810 — 870) — наиболее авторитетный хадисовед в суннитской традиции. С десяти лет изучал хадисы — рассказы о поступках и делах Мухаммеда. В шестнадцать отправился в паломничество в Мекку, затем много путешествовал по исламскому миру в поисках хадисов. Говорил, что записывал со слов тысячи передатчиков. Был обвинен в отходе от подлинной веры за то, что считал декламацию Корана сотворенной, признавая сам Коран несотворенным, и был вынужден уехать в Бухару. Считается, что его *ас-Сахих* «Достоверный» отобран из 600 тысяч хадисов. Сборник включает 97 книг (3450 глав). Общее число хадисов 7393, без повторов — 2762.

**Ал-Джалāлайн**, *Тафсир ал-имāмайн ал-Джалāлайн* («Комментарий двух Джалалей») — один из наиболее авторитетных филологических комментариев к Корану в суннитской традиции. Составлен двумя учеными, имя которых содержит *Джалāl ад-Дйн* «Величие религии»: Джалāl ад-Дйном ал-Махаллӣ (1389, Каир — 1459, Каир) и его знаменитым учеником Джалāl ад-Дйном ас-Суйўтӣ (1445, Каир — 1505, Каир).

**Джахм Ибн Сафвāн**, Абӯ Муҳриз (казнен 746) — ранний мыслитель, эпоним джахмизма, одного из течений в каламе. Во имя установления правления «в соответствии с Писанием и сунной» участвовал в восстании против омейядского наместника Хорасана, за что был казнен. Известен рядом экстравагантных тезисов, например, о сотворенности Корана. По-видимому, они все же были следствиями целостных учений; так, невечность рая и ада вытекает из конечности человеческих действий, автономность которых полностью отрицается. Считается, что выступал против приписывания Богу антропоморфных атрибутов. Взгляды известны по доксографическим сообщениям.

**Ал-Джубба‘й**, Абӯ ‘Алӣ Муҳаммад Ибн ‘Абд ал-Ваххāб (ум. 915/916) — глава басрийских мутазилитов, сменивший в этом качестве ал-‘Аллāфа и аш-Шаххāма. Выступал с критикой ан-Наззāма и ал-Джаҳиза. Его учениками были его сын Абӯ Хāшим и ал-Аш‘арӣ. Последний разошелся во взглядах с учителем и основал ашаритскую школу калама. Сочинения ал-Джубба‘й до нас не дошли. Основной источник для изучения его взглядов — *Мақālāt* ал-Аш‘арӣ.

**Ал-Джурджāнӣ**, ‘Абд ал-Қахир (ум. 1078) — выдающийся филолог, сформулировавший многие основополагающие положения классической арабской риторики и оказавший значительное влияние на кристаллизацию ее терминологии. Сыграл существенную роль в становлении арабской эстетики. Основные сочинения — *Асрār ал-балāга фи ‘илм ал-байāн* «Тайны красноречия в науке об изъяснении» и *Далā‘ил ал-и‘дждāз фи ‘илм ал-ма‘āнӣ* «Доказательства непревзойденности в науке о смыслах». Имеет также работы по грамматике.

**Дир̄ар** Ибн 'Амр ал-Ғатаф̄ан̄и ал-К̄уф̄й (ум. 2-й век хиджры) — один из ранних мутазилитов, жил в период до оформления басрийской и багдадской школ мутазилизма. Инициировал некоторые теории, которым была суждена долгая жизнь в каламе, в частности, теорию «двух действителей» и «присвоения» (*касб*) человеком поступков, творимых Богом. Отрицал возможность видения Бога обычными органами чувств; чтобы объяснить положения вероучения относительно видения Бога в Судный день, считал, что для этого будет сотворено шестое чувство.

**Аз-Замахшар̄й**, Махм̄уд Ибн 'Умар (1075 — 1144) — выдающийся филолог и литератор, автор известного мутазилитского «Комментария» (*Кашиш̄аф*) к Корану. Большую часть жизни провел в столице Хорезма г. Гургандж. Учился филологии и фикху, имел видных учеников-филологов. Основные сочинения — по филологии, в том числе капитальный *ал-Муфассал* «Подробное изложение», ставший авторитетным источником для последующих поколений ученых.

**Зейдиты** — ветвь шиитов-имамитов, признавших имамат Зайда Ибн 'Ал̄й (ум.732), брата пятого шиитского имама Мухаммада ал-Бақира.

**Ибн 'Араб̄й**, Мух̄йй ад-Дйн (1165, Мурсия — 1240, Дамаск) — знаменитый суфийский философ, мистик и поэт. Известен как «Великий шейх» (аш-Шайх ал-акбар) и автор концепции, названной позже «единство существования» (вахдат ал-вуджуд). Путешествовал по Андалусии и Северной Африке, затем (в 1200) совершил хадж, посетил Египет и Малую Азию, с 1223 жил в Дамаске. Был знаком с идеями и сочинениями предшественников-суфиев. Прослеживаются прямые и косвенные связи со взглядами ал-Ғазāl̄й. Сохранились свидетельства контактов с Ибн Рушдом и другими выдающимися мыслителями того времени. Влияние Ибн 'Араб̄й испытали едва ли не все известные суфийские авторы, а также представители других течений мысли, более прочих — ишракизма. Важнейшими для понимания его философии являются *ал-Футуҳāt ал-маккийя* «Мекканские откровения» и *Фусуṣ ал-ҳикам* «Геммы мудрости».

**Ибн ал-'Асир̄**, Маджд ад-Дйн Абӯ ас-Са'адāt ал-Мубарак (1149 — 1210) — известный хадисовед, факих и лексикограф. Прожив в Мосуле всю жизнь, служил у правителя этого города Ғаз̄й Ибн Мавдӯда и его преемников. Автор известного сборника хадисов *Джам̄и' ал-усул* «Сборник основ». Его *ан-Нихāйя ф̄й ғар̄иб ал-ҳадис* «Словарь редких слов и выражений, встречающихся в хадисах» был использован Ибн Манзӯром при составлении словаря *Лисан ал-'араб* «Язык арабов».

**Ибн Джанāх**, Абӯ ал-Валйд Марвāн (евр. Йōнāх) (ок. 990, Кордова — ок. 1040, Сарагосса) — средневековый еврейский грамматик и лексикограф (писал на арабском), автор работ по логике и фармакологии.

**Ибн Джинни**, Абū ал-Фатх 'Усмāн (913, Мосул — 1002) — известный оригинальностью концепций средневековый филолог. Сын греческого раба. Ученик ал-Фāрисй, друг и комментатор выдающегося поэта ал-Мутанаббй. Начальник канцелярии двух правителей. Занимал промежуточную позицию между басрийской и куфийской школами — основными направлениями классической арабской филологии. Считается родоначальником этимологии (*ал-иштиқāк ал-акбар*) и величайшим авторитетом по морфологии (*тасрйф* букв. «спряжение и склонение»). Основные сочинения — *Сирр синā'ат ал-и'рāб* «Тайна искусства и'рāба» и *ал-Хаṣā'иṣ фи 'илм 'уṣул ал-'арабийя* «Особенное в науке об основах арабского языка».

**Ибн Йа'йш**, Муваффақ ад-Дйн ал-Халабй (1158, Алеппо — 1245, Алеппо) — филолог басрийской школы. Изучал грамматику и хадисоведение в Алеппо, Мосуле и Дамаске. У него учились историки Ибн Халлиқāн и Йāқūt. Наиболее известное сочинение — обширный *Шарх ал-Муфасṣал* «Разъяснение “Подробного изложения”» аз-Замаḥшарй.

**Ибн Каṣйр**, 'Имāд ад-Дйн (1300, Босра, Сирия — 1373, Дамаск) — известный историк и хадисовед. Его «Комментарий» (*Тафсйр*) к Корану носит в основном филологический характер.

**Ибн Манзūr**, Муḥаммад Ибн Мукаррам (1233 — 1311/1312) — автор наиболее известного словаря средневекового арабского языка. Занимал должность кади (судьи) г. Триполи в Северной Африке и чиновника правительственной канцелярии. Отличался склонностью к составлению кратких версий обширных сочинений (*Китāб ал-ағāнй* «Книга песен» ал-Исфакāнй и др.). Его *Лисāн ал-'араб* «Язык арабов» (1290) опирается на лексикографические работы предшественников: ал-Азхарй, Ибн Сйды, ал-Джавхарй, Ибн Баррй, аз-Захабй и др.

**Ибн ар-Рāвандй**, Абū ал-Хусайн Аḥмад (IX в. — X в.) — противоречивая фигура в ранней мусульманской мысли. Первоначально приверженец мутазилизма, затем отошел от него и подверг критике за непоследовательность и абсурдность выводов, характерные, по его мнению, для этого течения. Некоторые приписывают ему переход в шиизм, а затем и принятие вольнодумия (*зандака*), хотя мутазилиты утверждали, что под конец жизни он вернулся в лоно их учения. Основное полемическое сочинение против мутазитов — *Фадйхат ал-му'тазила* «Позор мутазитов», ответом на которое стала книга ал-Хаййāта ал-Интиṣār «Победа». Опровержению Ибн ар-Рāвандй посвящены сочинения многих мыслителей (ал-Джубба'й, ал-Аш'арй, ал-Мāтурйдй и др.).

**Ибн Рушд**, Абū ал-Валйд Муḥаммад (1126, Кордова — 1198, Марракеш) — крупнейший представитель арабского перипатетизма на Западе арабского мира. Под руководством отца, занимавшего должность кади (судьи), Ибн Рушд изучал фикх, филологию, позже — медицину, математику и философию. Был кади Севильи и Кордовы. В традиции из-

вестен как «Комментатор» Аристотеля. Среди собственных сочинений выделяются «Опровержение “Опровержения”» — полемическое сочинение против ал-Газали в защиту философии — и «Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией», повлиявшее на теорию «двух истин» на средневековом Западе. Полемицировал с ал-Фараби и Ибн Синоу, защищая «подлинный» аристотелизм.

**Ибн Сина**, Абӯ ‘Али ал-Хусайн (980, ок. Бухары — 1037, Хамадан) — выдающийся представитель арабского перипатетизма, известный врач. Отец и брат находились под влиянием исмаилизма, в частности «Братьев Чистоты». Изучал математику, логику, фикх. В раннем возрасте самостоятельно приступил к занятиям философией. Жил в столице Хорезма г. Гургандж, затем в Рейе, Хамадане (где провел в тюрьме четыре месяца и написал *Хайй Ибн Йақзан*) и Исфагане. Основное произведение — *аш-Шифа* ‘Исцеление». Меньшие по объему *ал-Ишарāt ва ат-танбихāt* «Указания и наставления» написаны под конец жизни. Ряд его идей, в т.ч. учение о разделении самости и существования, учение об интуиции оказали существенное влияние на развитие философии на Востоке арабского мира, особенно в школе ишракизма (философии озарения). Доктрина разделения самости и существования была подвергнута критике Ибн Рушдом.

**Ибн ал-Хакам**, Хишām Абӯ Мухаммад (ум. 795/796 или позже) — противоречивая фигура раннего периода. Считается, что беседы с ним стимулировали теоретизирование ал-‘Аллафа. По некоторым сообщениям, первоначально придерживался взглядов джахмитов (приверженцев учений о вечности материального мира), по другим — дуалистов. Перешел в шиизм и стал видным представителем шиитского (имамитского) калама. Жил в эпоху шиитских имамов Джа‘фара ас-Сāдиқа и Мӯсы ал-Кāзима (последнего признал немедленно после смерти Джа‘фара). Как считается, сформулировал основы шиитской концепции имамата. Исходя из того, что только тела обладают существованием, утверждал, что Бог — лучезарное трехмерное безместное тело. В его концепциях взаимопроникновения (*мудāхала*) тел, скачка (*таффа*), антиатомизме исследователи видят источник схожих идей ан-Наззāма. По мере роста популярности мутазилизма влияние школы Хишāма Ибн ал-Хакама угасло. Сочинения не сохранились.

**Ибн Ханбал**, Ахмад (780 — 855) — известный хадисовед, эпоним ханбализма, одного из четырех ныне действующих суннитских мазхабов фикха (правоведческих школ). Его последователем считал себя Ибн Таймийя. Автор *Муснада*, одного из «шести достоверных сборников» хадисов, универсально признаваемых суннитской традицией.

**Ибн Харб**, Джа‘фар Абӯ ал-Фадл ал-Хамазāни (ум. 850) — представитель багдадской школы мутазилизма, ученик ал-‘Аллафа и ал-Мурдāра. Следуя примеру своих учителей, придерживавшихся аскетизма,

раздал значительное наследство бедным. Высказывания сохранились в фрагментах.

**Ибн Хишām**, Джамāl ад-Дин Абū Муḥаммад ‘Абдаллāх (1310 — 1360) — известный факих и грамматик. Практически безвыездно жил в Каире. Пользовался высоким авторитетом как ученый. Ибн Ḥалдūн считает его редким примером совершенного знатока своего предмета. Наряду с *Муғнī ал-лабīb ‘ан кутуб ал-‘ārīb* «Заменяющий проницательному книги по и’рāбу», капитальным трудом, целью которого было охватить весь синтаксис арабского языка, написал *Қатр ан-надā ва балл ас-сада* «Капли росы, утоляющие жажду» и *Шузур аз-захаб* «Пылинки золота» с автокомментариями и др. сочинения.

**Ибн Ḥунайн**, Абū Йа‘қуб Исḫāқ (ум. 910/911, Багдад) — врач, знаток греческого, сирийского, арабского и персидского языков, подобно своему отцу Ḥунайну Ибн Исḫāку переводчик античных авторов. Основное внимание, в отличие от отца, сосредоточил не на медицинских, а на философских сочинениях. Переводил Аристотеля, Платона, Галена, Николая Дамаскина, Александра Афродисийского и др.

**Ал-Киндī**, Абū Йўсуф Йа‘қуб Ибн Исḫāқ (ок. 801, Ирак — 866, Багдад) — первый представитель арабского перипатетизма, ученик мутазилитов и поклонник неопифагорейских идей. Наиболее значительное из сохранившихся сочинений — «О первой философии».

**Ал-Кирмāнī**, Ḥамīд ад-Дин (X в. — после 1021) — систематизатор философской системы исмаилизма. Вероятно, был персом, выходцем из иранского города Кирмāн. В 1020/21 закончил *Рāхат ал-‘ақл* «Успокоение разума», свое основное и, видимо, последнее произведение. Автор трудов по отдельным философским проблемам, фикху, доктрине имамата, полемических сочинений. Для исмаилитов остается наиболее выдающимся авторитетом в вопросах философии. Фактическим комментарием на его «Успокоение разума» является *Канз ал-валад* «Сокровище отрока» Ибрāхīма Ибн ал-Ḥусайна ал-Ḥāmидī (ум. 1161).

**Ал-Кисā’ī**, Абū ал-Ḥасан ‘Алі Ибн Хамза (ок. 737 — 805) — известный филолог и декламатор Корана. Выходец из иранской семьи, рано переехал в Куфу. Наряду с Сйбавайхи, ученик ал-Ḥалīля. В отличие от своего коллеги, делал акцент на фиксации живых образцов речи, а не их теоретической систематизации. Не отказываясь от *қийās* «соизмерения» и других методологических приемов, в то же время в отличие от большинства филологов не стремился подвести все образцы речи под правила языка и не считал недопустимым то, что под них не подпадало. Этот подход составил отличительную черту методологии куфийской школы арабской филологии, основателями которой считаются ал-Кисā’ī и его учитель ар-Ру’асī и которая отличалась от господствовавшей басрийской школы, дававшей картину арабского языка как абсолютно упорядоченной системы.

**Ал-Қуртуби**, Абӯ 'Абдаллāх Муҳаммад (ум. 1272) — хадисовед и правовед маликитской школы, автор одного из наиболее известных и почитаемых комментариев к Корану (*ал-Джāми' ли-ахкām ал-қур'āн ва ал-мубаййин ли-мā тадаммана мин ас-сунна ва 'āйāt ал-фурқāн* «Собрание норм Корана и разъяснение содержащейся в нем сунны и стихов Писания»). Родился в арабской Испании, путешествовал, затем обосновался в верхнем Египте. Известен аскетизмом и благочестием.

**Куфийцы**, куфийская школа — школа классической арабской филологии, считавшая допустимыми реально существовавшие образцы речи, даже если они противоречили стройной системе правил классического арабского языка, и выступавшая в этом отношении оппонентом преобладавшей басрийской школы. См. также **ал-Кисā'й**.

**Ал-Лайс**, Ибн ал-Музаффар (ум. 748) — филолог и факих. Ученик кади (судьи) Куфы Қасима Ибн Ма'на, ученик и коллега ал-Халиля. Закончил основной лексикографический труд последнего *Китāб ал-'айн* «Книга, [начинающаяся с буквы] 'айн», являющийся первым словарем арабского языка. Многими считается его автором.

**Му'аммар** Ибн 'Аббād ас-Суламй (ум. 830) — мутазилит басрийской школы. Обсуждал все основные проблемы философии и политической доктрины. Наиболее известные ученики — Бишр Ибн ал-Му'тамир, основатель багдадской школы калама, и Хишām Ибн 'Амр ал-Фуватийй. Дискутировал с Дирāром Ибн 'Амром, ан-Наззāмом и другими мутазилитами. Сочинения по философии и естественным наукам не сохранились.

**Ал-Мурдār**, Абӯ Мӯсā 'Йсā Ибн Субайх (ум. 840/841) — мутазилит багдадской школы. Ученик Бишра Ибн ал-Му'тамира. Дискутировал с современниками, в т. ч. с ал-'Аллāфом. Писал по центральным вопросам мутазилитской мысли. Отличался аскетизмом. Ученики — Джа'фар Ибн Харб, Джа'фар Ибн Мубашшир. Из многочисленных сочинений сохранились только фрагменты.

**Мурджниты** (от араб. *мурджи'а* «откладывающие») — общее название мыслителей, не выносивших определенного суждения о зависимости веры или неверия человека от его деяний, «откладывая» эту квалификацию до Судного дня и возлагая ее на Бога.

**Муслим** — Абӯ ал-Хусайн Муслим Ибн ал-Хадждāдж (817 или 821 — 875), один из наиболее авторитетных хадисоведов в суннитской традиции. Его *ас-Сахйх* «Достоверный» считается вторым после одноименного сборника ал-Бухārй, а некоторыми, особенно на Западе арабского мира (например, Ибн Хазмом), ставится на первое место. Содержит около трех тысяч неповторяющихся хадисов, отобранных, как считается, из общего числа изначально собранных 300 тысяч.

**Ан-Наззām**, Абӯ Исхāқ Ибрāхīm (ум. между 835 и 845) — известный мутазилит, племянник ал-'Аллāфа. Учился в Басре, был причастен придворной жизни Багдада. Обладал поэтическим даром. Выдвинул ряд идей, отличающихся от общего круга мутазилитских представлений, с чем связывают падение его популярности. Выступал против атомизма. Учеником ан-Наззāма был ал-Джāхиз, знаменитый мутазилит и литератор. Сочинения, за исключением нескольких фрагментов, утрачены.

**Саадия Гаон** (Са'йд Ибн Йūsиф ал-Файйūмī) (882, Дилас, Египет — 942, Ирак) — один из первых еврейских философов средневековья. Ученик мутазилитов. Автор большого доксографического сочинения, работ по праву и теологии. Занимал должность гаона (председателя талмудических собраний) в Ираке, где в то время проживала наиболее многочисленная еврейская община.

**Аф-Ṣāлихī**, Абӯ ал-Ḥусайн Муḥаммад Ибн Муслим (IX в.) — представитель басрийской школы мутазилизма, приверженец Ṣāлиха Қуббы. В его теориях заметно стремление ограничить философский рационализм в пользу догматизации тезиса о божественном всемогуществе. Основной источник для реконструкции взглядов — *Мақālāt* ал-Аш'арī.

**Сйбавайхи** (ум. 796?) — автор *Kitāb* «Книги», первой грамматики арабского языка. Биография и даже имя точно не установлены. Считается, что был персом и умер молодым. Изучал хадисы и фикх в Басре. Передают, что слабое знание арабского заставило его обратиться к грамматике. Части *Kitāb* современные ученые считают принадлежащими ал-Ḥалйлю, учителю Сйбавайхи. Влияние греческих и индийских источников на формирование арабской грамматики документально не зафиксировано, а сам строй грамматического мышления должен быть признан оригинальным.

**Ас-Сухравардī**, Шихāб ад-Дйн Йāхйā (1154, Сухравард — 1191, Алеппо) — представитель раннего ишракизма (философии озарения). Вероятно, умершвлен по приказу айюбидского султана Ṣалāх ад-Дйна за пропаганду ишракистской политической доктрины. Основное произведение — *Ḥикмат ал-ишрāқ* «Мудрость озарения». В других: *ат-Талвйḥāt ал-лавḥийа ва ал-'аршийа* «Заметки Скрижали и Трона», *ал-Муқāвамāt* «Оборения», *ал-Машāри' ва ал-мутāраḥāt* «Истоки и вызовы» — ас-Сухравардī, по собственному признанию, стоит на позициях перипатетиков. *Хайāкил ан-нūr* «Храмы света» и *ал-Алвāḥ ал-'имāдийа* «Имадовы скрижали» написаны ишракистско-зороастрийским языком с добавлением перипатетических мотивов. Аллегорические и мистические трактаты созданы на арабском и персидском, в их числе *ал-Гурба ал-ғарбийа* «В западне Запада», *Рисāлат ат-тайр* «Трактат о птицах», *Луғат-и мūrāн* «Язык муравьев» и др. Среди последователей — аш-Шахразурī, Қутб ад-Дйн аш-Шйрāзй, Ṣадр ад-Дйн аш-Шйрāзй.

**Ат-Табарӣ**, ‘Абӯ Джа‘фар Муҳаммад (ок. 839, Табаристан — 923, Багдад) — известный историк и комментатор Корана. В молодости много путешествовал по арабскому миру, встречаясь с учеными и работая в библиотеках. Собрал и сохранил достижения предшественников в области экзегетики и истории.

**Ат-Тахāнавӣ**, Муҳаммад ‘Алӣ — уроженец Индии, автор известного *Кашишāф истилāхāt ал-фунӯн* «Тезауруса технических терминов» (1745), в котором собраны сведения по терминологии фикха, филологии, калама, перипатетизма и суфизма. Словарь остается существенным источником для современных ученых.

**Ат-Тирмизӣ**, Абӯ ‘Йсā Муҳаммад (ум. ок. 892) — известный хадисовед, автор *ас-Сунан* «Сунна» — книги, которую суннитская традиция включает в число «шести достоверных сборников», составляющих универсально признаваемую сунну. Считается учеником ал-Бухārӣ. Много путешествовал в поисках хадисов, встречался с авторитетными современниками, такими, как Ибн Ҳанбал и Абӯ Дāвуд.

**Ат-Тўсӣ**, Нафӣр ад-Дӣн (1201, Хорасан — 1274, Багдад) — известный ученый, математик и философ. Считается, что был шиитом-имамитом, хотя питал (или делал вид, что питал) и исмаилитские симпатии. Прожил богатую событиями жизнь. Основал знаменитую обсерваторию в Мараге. В философии известен прежде всего как автор *Ахлāқ-и Нафӣрӣ* «Насирова этика», продолжающей античную традицию сочинений о нравах. Комментировал *ал-Ишārāt ва ат-танбӣхāt* «Указания и наставления» Ибн Сӣны.

**Ал-Фāрāбӣ**, Абӯ Нафр (ок. 878 — ок. 950, Дамаск) — известный представитель арабского перипатетизма. Отец, вероятно, принадлежал к тюркской гвардии халифа. О роли в традиции свидетельствует почетное прозвище «Второй учитель» (после Аристотеля): ему принадлежат (или приписываются) многочисленные сочинения по аристотелевской логике. Известен как автор *Kitāb ‘ārā’ ‘ахл ал-мадīна ал-фāдла* «Трактат о взглядах жителей добродетельного города». Комментировал аристотелевскую «Метафизику», использовал неоплатонизм в конструировании системы «правильных» метафизических взглядов, однако более адекватно собственная метафизика представлена концепцией разделения самоности и существования, развитой впоследствии Ибн Сӣной.

**Ал-Фāрисӣ**, Абӯ ‘Алӣ ал-Ҳасан Ибн ‘Алӣ (900, Фаса, Иран — 987, Багдад) — выдающийся филолог, ученик Ибн ас-Саррāджа и аз-Задджāджа, в течение более сорока лет наставник Ибн Джиннӣ. Племянник ал-Фāрисӣ стал учителем выдающегося ‘Абд ал-Қахира ал-Джурджāнӣ. Питал симпатии к мутаизмизму. Автор многочисленных сочинений, наиболее известное среди которых — *ал-Йдāх фи ан-наҳв* «Разъяснение грамматики».

**Ал-Фуваṭийй**, Хишām Ибн ‘Амр (ум. до 833?, Багдад) — басрийский мутазилит, ученик ал-‘Аллāфа и Му‘аммара, учитель ‘Аббāда. Оказал определенное влияние на ал-Аш‘арй. Сочинения не сохранились, взгляды известны по доксографическим сообщениям.

**Ал-Ḥаййāt**, Абū ал-Ḥусайн ‘Абд ар-Раḥīm (ок. 835 — ок. 913) — наиболее выдающийся представитель багдадской школы мутазилитов своего времени. Активный оппонент Ибн ар-Рāвандй, опровержению книг которого посвятил несколько сочинений. Пользовался почти непререкаемым авторитетом. Против него выступил ал-Джуббā‘й, оспоривший тезис относительно утвержденности вещей до существования. Наиболее известные ученики — Муḥаммад Ибн ‘Умар ас-Ṣаймарй и Абū ал-Ḳасим ал-Ка‘бй ал-Балḫй.

**Ал-Ḥалйль**, Ибн Аḥмад Ибн ‘Амр Ибн Тамйм ал-Фарāхйдй (ум. между 776 и 791, Басра) — фактический основатель классической арабской филологии. Ученик видного факиха Аййūба ас-Саḫтийāнй. Опираясь на разработки предшественников, заложил начала грамматики, просодии, лексикологии. Сочинения немногочисленны. Как считают исследователи, ему принадлежат части «Книги» (*Kitāb*) Сйбавайхи. Помимо последнего его известными учениками были ал-Асма‘й и ал-Лайс.

**Хариджиты** (от араб. *ḫavāridj* «вышедшие») — мусульмане, не согласившиеся на решение тяжбы о власти между ‘Алй и Абū Ṭалибом на третейском суде и выступившие против обоих. В дальнейшем значение термина расширилось и он прилагался ко всем, кто выступал против узаконенных мусульманских правителей. Теоретическая разработка позиции хариджитов требовала уделить основное внимание проблемам этики, хотя они высказывались и по другим вопросам.

**Аш-Шахразūrй**, Шамс ад-Дйн Муḥаммад Ибн Маḫмūd (XIII в.) — видный представитель ишракизма. Создал биографическое сочинение о 122 философах античности и исламского периода (*Нузхат ал-арвāḫ ва равдат ал-афрāḫ фй та‘рйḫ ал-ḫукамā‘ ва ал-фалāсифа* «Отрада душ и источник радостей, повествующий о жизни мудрецов и философов»), которое служит основным источником сведений о жизни ас-Сухравардй. Написал комментарии к *Ḥикмат ал-ишрāḳ* «Мудрость озарения» и *ат-Талвйḫāt ал-лавḫиййа ва ал-‘аршиййа* «Заметки Скрижали и Трона» последнего. Считал себя «хранителем» (*қаййим*) знания, содержащегося в *Ḥикмат ал-ишрāḳ*. Создал также *Расā‘ил аш-шаджара ал-‘илāхиййа* «Трактаты божественного древа» — сочинение, в котором изложил сумму современного ему философского и научного знания.

# Предметный указатель<sup>1</sup>

- Адекватность 429, 430  
Аналитическая философия 36,  
71, 400, 401, 403, 405, 406  
Антиномия 357  
Арабский перипатетизм 120, 223,  
232, 263, 291, 321, 322, 332,  
344, 351, 363  
Ашаризм, ашариты (*см. также*  
калам, мутакаллимы) 295,  
305, 307, 313, 314, 317, 387  
Бытие, существование 42, 108,  
157, 191, 198, 202, 216, 218,  
224, 264—270, 275, 280, 288,  
292, 314, 333—335, 359, 361,  
362, 418, 447  
~ в логико-смысловой configura-  
ции 80  
~ и становление 24  
Возможное, возможность 264,  
269, 320, 321, 327, 331—337,  
339—344, 349—354, 356, 382,  
387, 388  
Время — *см. пространство и время*  
Глобальная цивилизация 153  
Деконструкция 42, 71, 179  
Диалог 153, 234, 235, 320, 446  
Дихотомия 212, 304, 310, 312,  
317, 320—322, 326, 341, 356,  
373, 376, 387  
Единство 42, 89, 90, 160, 183,  
212, 213, 292, 370, 374, 376,  
383, 398, 423, 440, 442, 443,  
449  
~ вещи как *то же иначе* 439  
~ логик смысла 157  
~ мира и ~ мышления 28  
~ разума 28, 97, 99, 106, 115, 139,  
149, 154, 178, 183, 244, 443,  
446  
внеположность ~ своей множест-  
венности 79, 89, 196, 208, 251,  
310, 364, 374, 383, 384, 393,  
427  
логико-смысловые основания ~ 90,  
152  
субстанциальное ~ вещи 438  
~ и множественность 167, 194, 310,  
334, 370, 371, 375, 377, 386,  
390, 392  
~ и процедура смыслополагания 79,  
444

---

<sup>1</sup> Главная задача указателя — помочь читателю сориентироваться в терминологии этой книги и ее основных идеях. В силу этого в указатель не включены многие из терминов, которые попали бы в него при другом подходе. По той же причине он не отсылает к Предисловию и Заключение, поскольку те достаточно компактны (а значит, не представляют трудности для ориентации в собственном пространстве) и вместе с тем имеют отношение едва ли не ко всему комплексу проблем, затронутых в книге. Арабские термины *см. в Указателе арабских терминов и словосочетаний.*

Знак ~ заменяет основной элемент указателя.

- Значение 33, 34, 36, 94, 105—  
107, 109, 125, 132, 135, 136,  
145, 148—152, 160—165, 189,  
192, 205, 308, 310
- грамматическое ~ 143
- лексическое ~ 143
- простое ~ (=семантический прими-  
тив, универсалия мышления)  
133, 138, 145, 164, 193, 433,  
444
- формирование ~ 34, 36, 149, 160,  
192, 308, 425
- ~ как истинность 144
- ~ и смысл 40, 150, 189, 308
- «И» (см. также процедура) 173,  
409—413, 416—419, 427, 428,  
430, 434
- Инаковость 41, 120, 131, 153—  
155, 432
- комплексный характер ~ 158
- Инокультурность 47, 83, 84, 92,  
243, 250, 253, 254, 262, 285,  
362—364, 383
- Инологичность 31, 32, 155, 323,  
425, 438, 446
- Интуиция (см. также простран-  
ство и время) 398—400,  
408, 414, 415, 418, 420, 426,  
439, 440, 442, 449
- Исмаилизм 197, 232, 263, 271,  
291, 330, 332, 341
- Истина 84, 326, 356, 357, 386,  
387, 439, 448, 449
- ~ и утвержденность 85
- ~ как переход явное-скрытое 85,  
385
- Ишракизм (философия озаре-  
ния) 197, 232, 291, 317, 324
- Калам (см. также ашаризм, му-  
тазилизм, мутакаллимы) 89,  
197, 232, 263, 280, 295, 363,  
371
- Категоризация 438
- Композициональность 144
- Контраст (см. также осмысле-  
ние, оснований рациональ-  
ности конфликт) 21, 47, 49,  
73, 166, 167, 172, 199, 205,  
218, 219, 226, 239, 242, 261,  
262, 314, 357, 360, 409—413,  
422, 424
- ~ный фон 22, 369
- ~ное понимание 74, 145, 146, 166,  
239, 408, 409
- описание метода ~ного понимания  
167
- ~ логик смысла 205, 262, 421
- искажение как следствие ~ логик  
смысла 421, 422, 425, 429, 430,  
432, 437—439, 445
- определение ~ 262, 421
- процедурный ~ 47, 78, 168, 169,  
172, 174, 177
- содержательный ~ как следствие  
процедурного ~ 387, 391
- ~ и рефлексия 23
- Культура 27, 32, 46, 51, 53, 64,  
108, 154, 166, 179, 180, 183,  
184, 193, 194, 245, 246, 251,  
257, 262, 293, 308, 318, 360,  
399, 413, 435, 443
- ~ как способ осмысления мира 446
- ~ и понимание 63
- ~ и смыслообразование 30, 31, 47,  
74, 206, 234, 261
- ~ и формальная логика 154
- ~ и язык 173, 360
- Логика смысла (см. также кон-  
траст) 34, 37, 38, 57, 91, 100,  
105—107, 132, 146, 150, 158,  
205, 213, 235, 242, 244, 245,  
248, 255, 258, 261, 263, 292,  
293, 295, 301, 311, 328, 329,  
344, 360, 363, 383—386, 390,  
398, 431, 434, 435, 446—449
- объективность ~ 300, 309
- определение объективности ~ 310
- ~ и гипотеза языковой относителъ-  
ности 359
- ~ и кантовский априоризм 443
- ~ и репрезентационная теория язы-  
ка 96
- ~ и солипсизм 127
- ~ и традиционная семантика 95,  
127, 129
- ~ и формальная логика 28, 90, 154,  
211, 247, 355, 421, 449
- ~ и язык 269, 360, 398
- ~ как определяющая содержатель-  
ность 184, 185, 190, 192, 196,  
204, 213, 276, 285, 293, 301,

- 343, 350, 354, 358, 364, 373, 376, 386, 390
- Логико-смысловая конфигурация 71, 72, 77, 79, 95, 109, 110, 112, 115, 148, 167, 172, 211, 213, 244, 248, 250—252, 292—294, 301, 306, 307, 310, 313, 374, 376, 393, 432, 434, 444
- комплексность ~ 72, 176, 292, 444
- концептуализация ~ 213
- общее описание ~ 195
- смысл второго уровня в ~ 195, 196, 204, 212, 248, 251, 252, 294, 341, 355, 373, 374, 393, 443
- смысл первого уровня в ~ 195, 196, 198, 204, 212, 251, 252, 294, 341, 355, 373, 374, 382, 393, 443
- ~ и содержательность 79, 90, 97, 192, 195, 304, 311, 312, 341, 381, 382
- ~ и часть-целое 138, 139, 433
- ~ как результат процедуры смыслополагания 75, 79
- Логико-смысловая эквивалентность 116, 120
- Метафизика 216, 274, 275, 442
- ~ и основания логики смысла 43, 407
- Минимальная грамматика 97, 232, 234, 235, 239, 241—243, 247, 248, 261, 263
- Мир 164, 246, 247, 402, 414, 417, 419, 435
- внешний ~ 162, 163, 246, 407, 412, 428, 434, 436, 448
- объективный ~ 163, 165, 207, 407, 448, 449
- ~ и логики смысла 163, 207, 247
- Множества (см. также теория множеств) 206
- объединение ~ 413, 415—419, 424, 427, 428, 430, 434, 445
- пересечение ~ 204, 206, 207, 212, 414, 416—419, 422, 424, 430, 445
- Морфология культуры 26, 29, 86, 252
- Мутазилиты, мутазилизм 89, 197, 273, 296, 302—305, 309, 313, 314, 317, 321, 324, 330, 332, 340, 341, 370—372, 376, 377, 381, 387, 413
- Мутакаллимы (см. также мутазилиты) 202, 320, 338—340, 377
- Наличие 191—193, 195—198, 335, 336, 343, 347, 351, 356, 362, 418, 423, 424, 439, 447, 448
- неодновременность пространственного ~ 423
- пространственная одновременность ~ 417, 418
- ~ и осмысленность 191
- Необходимое, необходимость 264, 269, 321—335, 339, 344
- Новое 45, 54, 55, 382
- Обобщение 24, 219, 244, 256—259, 261—263
- Означающее и означаемое 36, 66, 94, 103, 104, 126, 128, 142, 146
- Оность (см. также утвержденность) 252, 270, 273—275, 280, 281, 287, 292, 294, 323, 329, 361, 376
- Осмысление 330, 337, 339, 377, 383, 448
- способ ~ 21, 22
- способ ~ и культура 21, 446
- способов ~ контраст 21
- Осмысленность (см. также наличие) 22, 32, 35, 43, 54, 98, 108, 109, 111, 139, 141, 145, 151, 157, 189, 235, 236, 239, 241, 242, 244, 247, 261, 294, 301, 336, 374, 404, 405, 407, 413, 430, 443
- мир как ~ 129, 206
- ~ и философия 181
- Основания рациональности 421, 424, 427, 441
- конфликт ~ (см. также контраст) 420
- Отрицание 158, 423, 424, 430, 432, 433
- Очевидность 87, 113, 138, 151, 180, 343, 442, 445, 448
- обусловленность ~ логикой смысла 343, 441—445, 447, 449

- Параллельность 78, 149, 156, 167, 270, 317, 320, 321, 344, 345, 432, 435, 437
- определение ~ 156, 421
- ~ логик смысла 318, 329, 344, 349, 405, 407, 411, 425
- ~ процедур смыслополагания и логико-смысловых конфигураций 78, 432
- Перевод 92, 98, 114, 115, 118, 119, 129, 133, 135, 136, 160—165
- машинный ~ 99
- Поверхностные и глубинные структуры 95, 97, 98
- Позитивизм 158, 159
- Полисемантичесность 308, 309, 383
- Понимание 92, 106, 108, 151, 161—164, 166, 172, 180, 189, 206, 242, 243, 245, 262, 360, 408, 425, 433, 446
- кардинальное ~ 405
- ~ и логико-смысловые процедуры 92, 163, 173, 244, 361
- Постмодернизм 159, 167
- Предикация 113, 117, 210, 269, 270, 278, 286, 287, 292, 294, 327, 328, 351, 355, 362, 375, 437
- Пространство и время (*см. также* смена) 147, 148, 155, 157, 167, 207, 417, 422, 423, 426, 428, 431, 434, 439, 440, 442, 448
- интуиция ~ как основание смыслополагания 148, 151, 153, 155, 175, 414, 439, 440, 442
- неформальный характер понятий ~ 157, 158
- ~ и процедурные понятия 146
- Противоположность (*см. также* отрицание) 158, 167, 173, 176, 195, 211, 213, 292, 310, 376, 398, 430, 444
- Процедура 65, 95, 109, 145, 309, 389
- ~ная закономерность формирования значения 311, 321, 375, 376, 383, 431
- ~ное понятие 81, 145, 364, 433, 437, 441, 444
- ~ное различие 219
- ~ное различие *vs.* содержательное различие 200, 431
- содержание и ~ 53, 83, 90, 91, 137, 269, 270, 292, 296, 309, 420
- номинальность, содержание и ~ в разных логиках смысла 79, 92, 96, 108, 120, 121, 242, 250, 431
- ~ и «и» 434
- Процедуры смыслополагания 35, 67—70, 72, 74, 92, 94, 96, 99, 100, 109—111, 133, 145, 148, 161, 183, 206, 287, 309, 349, 357, 364, 384, 414, 444, 447
- объективность ~ 47, 68, 70, 71, 74, 294
- переводимость ~ 92
- универсальность ~ в пределах культуры 73, 86, 92, 323, 361, 362
- ~ и грамматика 143
- ~ и содержательность 45, 71, 91, 109, 202, 312, 323, 369, 392, 393
- ~ и язык 98, 100, 110, 134, 173
- Референт 408—412, 415, 417, 418, 428, 430
- Референция 65, 109, 124, 137, 143, 157, 400, 407, 408, 415, 418, 419, 422, 427, 435, 436, 438, 439
- процедурная обусловленность ~ 66, 79, 138, 172, 444
- трансляция ~ий 439
- ~ и перевод 135, 160
- ~ и понимание 163
- ~ и утвержденность 80
- Связка (*см. также* универсальность связки) 45, 117, 118, 131, 157, 158, 199, 208, 213, 216—220, 223, 224, 229, 238, 242, 251, 252, 270, 292, 359, 361, 362, 375, 411, 437, 449
- ~ «быть» 101, 112—115, 117, 131, 142, 201, 208, 209, 211, 212, 216—219, 223, 224, 232, 238, 253, 269, 275, 277—279, 286, 287, 359, 373, 437
- ~ «быть» и совпадение 201

- ~ «он» 224, 229, 231, 232, 235, 238, 251, 254, 270, 275, 277, 279, 286, 287, 294, 373
- ~ «утвержденность» 201, 204, 232
- отсутствие формального характера ~ 244
- различие ~ в логиках смысла 118, 157, 206
- формальный vs. содержательный характер ~ 115, 158, 244, 245
- Скрытое (=бáтин; см. также явное-скрытое) 292
- Смена (см. также пространство и время) 423, 426, 427, 429, 430, 443, 444
- ~ и неизменность 427, 428
- Смысл (см. также значение, логика смысла, осмысление) 22, 35, 38, 43, 91, 94, 99, 100, 105, 108, 120, 127, 128, 138, 143, 145, 160, 161, 189, 206, 241, 242, 247, 294, 400, 414, 425
- ~овой континуум 105, 145, 161
- определение ~ 43, 91, 189
- отличие ~ от традиционного понимания «значения» и «смысла» 35
- слово и его ~ 64, 72, 92, 98, 105, 161
- содержание vs. формирование ~ 20, 45, 67, 145, 183, 184, 243, 244, 311
- субстантивная трактовка ~ 45, 399, 406, 408
- ~ и бытие 24, 38
- ~ и структура 24
- Смыслообразование, смыслополагание (см. также процедуры смыслополагания) 28, 31, 32, 79, 250, 292, 414, 434
- основание ~ 429, 430
- способ ~ 32, 99
- способность ~ и языковая способность 100
- ~ и мышление 23
- ~ и рефлексия 23
- Смыслообразующее 27
- Совместность 442, 443
- Совпадение 76, 79, 176, 177, 195, 199, 201, 204—206, 208, 211, 218, 257, 260, 265, 274, 285, 294, 307, 309, 312, 313, 364, 373, 382, 384—387, 389—391, 398, 413, 418, 432
- Содержательность (см. также контраст, логика смысла, логико-смысловая конфигурация, логико-смысловая процедура, процедура, процедуры смыслополагания, смысл) 24, 53
- Солипсизм 127, 129, 159, 407
- Сравнительные исследования 23, 234, 364, 390
- методология ~ 22, 83, 178, 320
- роль ~ 73
- Становление (см. также бытие) 32, 33
- ~ и ставшее 33, 34, 128
- Структура 25, 26, 403
- ~ и индивидуальное 25
- ~ и форма 26, 27, 142
- Структурализм 26
- Суфизм 197, 232, 263, 270, 289, 322, 332, 351, 381, 387, 439
- Существование и несуществование (см. также бытие) 196—198, 202, 204, 208, 212, 269, 270, 294, 299, 302, 304, 307, 309, 310, 312, 320, 322, 323, 326—328, 330, 332, 336, 340—342, 345, 347, 351, 352, 355, 376, 388, 398, 420
- Сущность 271, 292, 334, 361
- Теория множеств (см. также множества) 205—207, 211, 413, 414, 417, 418, 420—422, 426, 428, 439, 445
- То же, то же иначе (см. также единство, тождество) 29, 30, 45, 91, 92, 115, 118—124, 127, 130, 131, 152, 153, 155, 156, 158, 178, 199, 411, 432, 447, 448, 449
- ~ и объектная эквивалентность 129, 134
- ~ как возможность трансляции 89
- Тождество (см. также то же) 195, 196, 199, 251, 277, 279, 287, 312, 341, 342, 384, 389, 423

- Трансляция 24, 121, 122, 129, 131, 157, 257, 263, 291  
~ логико-смысловых конфигураций 121, 158, 449  
способность ~ 24  
~ и самоидентичность 127, 130  
~ как переход эквивалентности 84, 89
- Универсальность, универсализм (см. также минимальная грамматика) 27, 41, 141, 178—182, 234, 244, 368, 408, 413, 415, 420, 421  
~ глубинных структур 101  
~ процедур смыслополагания 73  
~ связки 112, 114  
~ формальной логики 28, 101  
~ формальной логики как следствие ее формального характера 154
- Утверждение 158, 172, 265, 267, 277, 286, 327, 374, 375, 382
- Утвержденность 81, 84, 86, 87, 103, 197, 198, 202—204, 208, 212, 216, 218, 265—267, 269, 273, 274, 280, 281, 287, 292, 294—296, 298—301, 303, 305—307, 310, 311, 313—323, 325, 326, 328—330, 332, 333, 336, 339—341, 345, 347, 349, 351, 356, 358, 361, 362, 373, 376, 420, 447  
~ и бытие 204, 205, 219, 264, 270, 273—276, 278, 282  
~ и несуществование 203  
~ и оность 282
- Феноменология 33, 35
- Формальная логика (см. также культура, логика смысла, связка, универсальность) 401
- отсутствии подлинно формального характера ~ 158
- закон исключенного третьего в ~ 156, 209, 327, 355, 377, 436
- Эстетика 176
- Я, не-Я 25, 130, 159
- Явное (=зāхир) 252
- Явное-скрытое (см. также явное, скрытое, истина) 76, 77, 81, 84, 86, 176, 250, 251, 291, 385, 386, 389  
~ и истинность 84, 177  
~ и красота 177  
~ и явление-сущность 83—85

## Указатель имен<sup>1</sup>

- 'Аббād Ибн Сулаймāн 265, 266,  
280, 312, 313, 378
- Абӯ Бакр 174
- Абӯ Зарр 352
- Абӯ Мӯсā 174, 175
- Абӯ Салама 170
- Авиценна см. Ибн Сйнā
- Адам 110—118, 121, 123, 128,  
130, 131, 133, 172, 290, 315
- ал-Азхарй 227, 237
- Айдукевич К. 156
- Аквинат см. Фома Аквинский
- ал-'Аллāф, Абӯ ал-Хузайл 264,  
265, 267, 376—378, 380, 381
- ал-Ахфаш 220
- ал-Аш'арй, Абӯ ал-Ҳасан 198,  
203, 209, 210, 214, 264—267,  
280, 295—299, 302, 303,  
305—308, 312, 313, 371, 376,  
380, 381
- Аристотель (Стагирит) 39, 40,  
102, 125, 156, 232, 264, 268,  
269, 271, 318, 333, 344, 390,  
402
- Арутюнова Н. Д. 270
- ал-Бағдādй, 'Абд ал-Қāхир 313,  
314
- ал-Бāқиллāнй 314—317
- Баранов Х.П. 177, 227
- Бишр Ибн ал-Му'тамир 381
- Боас Ж. 254—258
- ал-Бухārй 170, 174, 175
- Вежбицкая А. 103, 106, 107,  
132, 133, 399, 405, 406
- Витгенштейн Л. 57, 94, 103, 114,  
401—404, 415
- Ғāлиб, Мусṭафā 272, 275
- Гамкрелидзе Т. В. 101, 102
- Гессе Г. 128, 130
- Гийом Ж.-П. 254
- Грайс П. 425
- Гранде Б. М. 221, 249, 256, 257
- Грэм А. 359
- Гумбольдт В. 33
- Гуссерль Э. 97, 105
- Декарт Р. 50
- Делёз Ж. 16, 38, 39—42, 67, 122,  
152, 158—160, 403, 437
- Деннет Д. 94
- Деррида Ж. 16, 42, 43, 93, 178—  
183, 189, 363
- Джабр Ф. 268
- Джахм Ибн Ҷафвāн 296
- ал-Джалāлайн 315, 386
- Джа'фар Ибн Ҳарб 381
- Джеймс У. 93

<sup>1</sup> Имена упорядочены в соответствии с русским алфавитом, артикль *ал-* и его фонетические варианты (*ан-*, т.д.), а также диакритики игнорируются.

- ал-Джубба'й 198, 203, 266, 296—  
310, 313, 314, 339, 377, 379,  
380
- ал-Джурджанӣ, 'Абд ал-Қахир  
240—242
- Дирар 377, 379
- Дэвидсон Д. 94
- Евклид 54, 56
- Ельмслев Е. 398
- аз-Замаҳшарӣ 215, 218, 221, 236,  
237, 241, 248, 249, 284, 366
- Зиммель Г. 25
- Ибн 'Арабӣ 289—292, 314, 319,  
325, 327, 328, 339, 345—353,  
355—358, 382—388, 390—  
393
- Ибн ал-'Асӣр 227
- Ибн Джанāх 259
- Ибн Джиннӣ 258—261
- Ибн Йа'йш 233, 236, 237, 241,  
247—250, 284, 285, 366, 368
- Ибн Касӣр 315
- Ибн Манзӯр 170, 177, 227, 228,  
237, 240, 272, 279
- Ибн Навбаҳт, Абӯ Сахл 61
- Ибн ар-Равандӣ 303—305
- Ибн Рушд 268, 269
- Ибн Сӣнā (Авиценна) 223, 225,  
229, 230, 238, 264, 268, 276,  
300, 320, 321, 330, 333—  
345, 350, 351, 359, 366
- Ибн ал-Ҳакам, Хишām 266
- Ибн Ҳанбал 174, 176, 177, 352
- Ибн Ҳишām 215—218, 220, 222,  
236, 241, 282
- Ибн Ҳунайн, Исҳāқ 267—269
- Иванов Вяч. Вс. 101, 102, 125
- Игнатенко А. А. 61
- ал-Исфаканӣ, Абӯ ал-Фарадж 61
- Кант И. 30, 43, 111, 157, 443
- Карнап Р. 405
- Кассирер Э. 24, 25, 32, 53
- ал-Киндӣ 268, 272, 345
- ал-Кирманӣ, Ҳамӣдад-Дйн 271—  
284, 286—291
- ал-Кисā'й 227
- Куайн У. 94, 406—410, 432, 434,  
435
- ал-Қуртубӣ 315
- ал-Лайс 227
- Лакан Ж. 16
- Лакофф Дж. 438
- Лейбниц Г. 105, 122, 145, 399,  
405, 406, 413
- Лепор Э. 93, 94, 109
- Майзель С. С. 259—261
- ал-Мансӯр, Абӯ Джа'фар 61, 62
- Меназем Ибн Сарук 259
- Милитарев А. Ю. 259
- Моррис Ч. 126
- Му'аммар 380
- ал-Мурдār, Абӯ Мӯсā 381
- Муслим 174, 349
- Мухаммед 110, 111, 115, 133, 168,  
169, 172—175, 290, 352, 412
- ан-Наззām 264, 377, 381
- Николай Кузанский 54—57, 391,  
392
- Ницше Ф. 39
- Омар 174
- Осман 174
- Остин Дж. 425, 432, 433
- Патнэм Х. 37, 94
- Паскаль Б. 87, 88
- Парменид 87, 152
- Пирс Ч. 93, 126, 138, 143, 158—  
160
- Платон 25
- Плотин 152, 365, 390, 391
- Поппер К. 169
- Рассел Б. 93, 161, 401—403
- Рикёр П. 50
- Риккерт Г. 24
- Родин А. 200
- Рорти Р. 94, 182
- Рош Э. 131

- Саадия Гаон 259  
Сагадеев А. В. 47  
ас-Ҷалиҳӣ, Абӯ ал-Ҳусайн 305, 379  
Сартр Ж.-П. 33, 57  
Сепир Э. 131, 140, 141, 173, 234, 239, 359  
Серль Дж. 425  
Сйбавайхи 214, 221, 227  
Стагирит см. Аристотель  
ас-Сухравардӣ 202, 226, 228, 230—232, 238, 300, 314, 317—333, 336, 341, 344, 345, 349—351, 358, 361  
Танхум Ерушалми 259  
Тарский А. 403  
ат-Ҷабарӣ 315, 386  
ат-Тахāнавӣ 280  
Теньер Л. 26, 142  
ат-Тирмизӣ 176, 177, 352  
Тойнби А. 28  
Толанд Д. 87  
ат-Тӯсӣ, Нафӣр ад-Дйн 330, 338, 339, 341, 343  
Уорф Б. 131, 173, 359  
ал-Фāрāбӣ 264, 268, 333, 359  
ал-Фāрисӣ 260  
Фихте И. Г. 130  
Фодор Дж. 93, 94, 97, 109  
Фома Аквинский (Аквинат) 282, 283, 287, 359  
Фреге Г. 37, 40, 64, 93, 134, 136, 140, 160—162, 164, 199—201, 389  
ал-Фуватийй, Хишāм Ибн ‘Амр 302—305  
Фуко М. 28, 30  
Хайдеггер М. 23, 38, 39, 152  
ал-Ҳаййāt, Абӯ ал-Ҳусайн 198, 202, 273, 293, 295, 297, 300, 301, 303—305  
ал-Ҳалӣл 227, 228, 340  
Хомский Н. 97, 98, 100  
Хомяков А. С. 86, 87  
ал-Ҳудрӣ, Абӯ Са‘йд 170  
аш-Шахрзӯрӣ, Шамсад-Дйн 330  
Шехади Ф. 226, 233, 268—270  
Шпенглер О. 26, 28—30, 32, 252  
Эко У. 25, 126  
Эразм Роттердамский 88  
ван Эсс 202  
Якобсон Р. 138, 139, 142  
Ясперс К. 181

# Указатель арабских терминов и словосочетаний<sup>1</sup>

## термины

- 'аввалиййа начальность 387  
'адад число 393  
'адам несуществование 197, 202, 203, 272, 275, 293, 302, 303, 306, 307, 314, 317, 320, 322, 340—342, 350, 351, 356, 358  
— 'адам замāнийй временное несуществование 351  
— 'адам махд чистое несуществование 351  
— 'адам субўтийй утвержденностное несуществование 351  
а'дама уничтожил 302  
'адамиййа несуществовательность 275  
'азал безначальность 314  
'айн (мн. ч. а'йāн) воплощенность 267, 271, 285, 291, 319, 323, 328, 349  
'айн с̄абита утвержденная воплощенность 349  
— мавджўд ал-'айн воплощенно-сущее 266  
— с̄абит ал-'айн утверждено-воплощенное 266  
'аййаса превращать в «ничто» 276  
'айс нечто 228, 272, 274, 275  
'айсиййа свойство «ничто» 272, 275, 277  
'ақд завязывание (см. также ин'иқад) 250, 251  
'алам (мн. ч. а'лām) знак 237, 284, 285  
'алам мир 385  
'āлим знающий 266, 365, 371  
'āмир отдающее приказание 382  
'амр приказание; миропорядок (см. также ша'н) 298, 382, 383, 385, 389  
'амр 'āмм общее 326  
'āн момент [времени] 325  
'асл основа 215, 222, 223, 240, 255—258, 285, 350, 367, 383  
'аслийй основной 222  
асмā' муфрада одиночные имена (см. также 'исм) 236

<sup>1</sup> Элементы указателя упорядочены в соответствии с русским алфавитом, при этом артикль ал- и его фонетические варианты (ан-, т.д.), а также диакритики игнорируются.

- 'ахириййа *концовость* 387  
 байна *между* 106—109, 136, 137, 143, 145—148, 162, 164, 165, 175  
 бақā' *пробывание* 197, 330  
 барзах *перешеек* 352  
 бақыра *видение* 348  
 баҗин *скрытое* 81, 83—85, 88, 89, 176, 250, 291, 385, 386, 389  
 би-лā кайфа *не задавая вопрос «как?»* 305  
 буғун *скрытость* 81, 250  
 ваджиб *необходимое* 321, 331, 332, 334, 352  
 — ваджиб ал-вуджуд *имеющее необходимость существования* 331  
 — ваджиб ал-вуджуд би-ғайрихи *имеющее необходимость существования благодаря другому* 337  
 — ваджиб ал-вуджуд би-ғайрихи вақтан мā *имеющее необходимость существования благодаря другому в течение некоторого времени* 337  
 — ваджиб ал-вуджуд би-ғайрихи дā'иман *имеющее необходимость существования благодаря другому постоянно* 337, 338  
 — ваджиб ал-вуджуд би(ли)-зāти-хи *влекущее необходимость существования своей самостью* 276, 333, 338, 343  
 ваджид *дающий существование* 266  
 ваджх *лик* 264, 265, 267  
 вақт *время, момент времени (см. также замāн)* 440  
 валийй *угодник* 290  
 васф *атрибут (см. также сифа)* 249, 316  
 ваҳда *единство* 370  
 вуджуб *необходимость* 229, 332  
 вуджуд *существование* 197, 198, 202, 203, 228, 265, 266, 268, 272, 280, 293, 296—299, 303, 317, 320, 321—323, 330, 335, 336, 340, 356, 358  
 ғайр *не-; иное* 229, 273, 297, 299, 337, 338  
 давām *постоянство* 330  
 дā'ира *круг* 383  
 далāла *указание* 215, 225, 284  
 — далāла 'алā ал-ма'нā *указание на смысл* 284  
 дарўра *необходимость* 307  
 джāрр *тащащее (=предлог как частица, ставящая имя в родительный падеж)* 221  
 джам' *соединение* 148—151  
 джумла *фраза* 215, 221, 236  
 — [джумла] зарфиййа [*фраза*] *обстоятельства* 221  
 — [джумла] 'исмиййа *именная [фраза]* 220  
 — джумла муфйда *осмысленная фраза* 249  
 — [джумла] фи'лиййа *глагольная [фраза]* 220  
 — джумла шартиййа *фраза условия* 221  
 завā'ид *добавки (см. также фадла)* 233  
 завāl *прекращение* 197  
 замāн *время, момент времени (см. также вақт)* 440  
 зарф *обстоятельство* 221  
 зāt (*мн. ч. завāt*) *самость* 266, 267, 271, 276, 277, 333, 335, 337, 349, 353, 355, 356, 367, 372, 378, 379

- қā'им би-з-зāt *самостоятельное* 330
- қийām би-з-зāt *самостоятельность* 330
- зāхир *явное* 81, 83—85, 89, 176, 250, 291, 385, 386, 389
- зāхириййа *явленность* 81
- зухūr *явленность* 81, 176, 250
- и'āда *воспроизведение* 197, 323
- ибдā' *творение* 197
- ибтидā' *полагание начала; начало* 197, 387
- и'дām *уничтожение* 197
- йджāб *утверждение* 229, 230, 281, 284, 322
- изхār *выявление* 251
- иктисāб *стяжание* 355
- 'илла *причина* 298, 299, 334, 344, 345
- 'иллā *кроме* 227, 228
- 'ймāн *вера* 31
- имкāн *возможность* 332, 335, 340, 350, 359
- ин'адама *становиться несуществующим* 323
- ин'иқād *завязывание (см. также 'ақд)* 233, 251
- 'инна *'инна (частица, не имеющая собственного значения)* 249
- иншā' *творение* 197
- интихā' *предел* 386
- и'рāб и'рāб (=синтаксис флексий) 215, 237, 249, 250
- исбāt *утверждение* 81, 264—266, 281, 284, 315, 316, 327, 350, 355, 380
- 'исм *имя (см. также асмā' муфрада)* 224, 284, 285
- 'исм 'алам *имя-знак (=имя собственное; см. также 'алам)* 284
- 'исм фā'ил *имя действующего* 365
- 'исм маф'ӯл *имя претерпевающего* 365
- иснād *опора (см. также истинād); иснад* 170, 219, 236, 237, 239, 241, 249
- истақарра *обрел незыблемость* 217, 224
- исти'дād *подготовленность* 350
- истиқлāl *независимость* 330
- истиқрār *незыблемость* 216, 217, 282
- истиқрār махзӯф *опущенная незыблемость* 216, 221, 238
- истиқрār муқаддар *подразумеваемая незыблемость* 216, 221
- истинād *опора (см. также иснād)* 274
- исти'нāф ал-вуджӯд *восстановление существования* 323
- истиҳқāқ *заслуженность* 320, 321
- и'тибār 'ақлий *умозрительное понятие* 321, 329
- и'тидāl *уравновешенность* 316
- ифāда *сообщение [смысла] (см. также фā'ида)* 248
- ифтирāқ *отличие* 320
- ихбār *сказывание* 328
- ихтийādж *потребность* 338
- иштиқāқ *словообразование* 227, 368
- йакӯн *есть (см. также кāна)* 217, 220, 224, 226, 232—234, 238, 276, 278, 279
- йӯджад *существует, находится* 217, 224, 232—234, 238
- ка-'анна *как* 240, 340
- қаблиййа *преждевость* 325
- кавн (*мн. ч. аквāн*) *существование-возникновение* 197, 203, 279, 280, 296—299, 306, 307, 312, 340, 347
- қадар *судьба* 346

- [қадиййа] ғайр муҳафсала *недостигнутое* [суждение] 229
- [қадиййа] ма'дўла *трансформированное* [суждение] 229, 230
- [қадиййа] мўджаба *утвердительное* [суждение] 230
- [қадиййа] мутағаййира *измененное* [суждение] 229
- қадиййа ҳамлиййа *предикативное суждение* 223
- қадīm *вечное* 316
- қадир *могущественное* 371
- қā'им би-нафси-хи *самостоятельное* 266
- кā'ин *бытийствующее* 266, 280, 307, 315
- калām *речь* 236, 240
- калима *слово* 223, 225, 284
- калимат нафй *отрицательное слово* 227
- kāна *быть* (см. также йакўн) 220, 249, 278—280, 302, 305, 312, 335, 336, 356, 380
- қарār *незыблемость* 249
- қасд *намерение* (см. также ниййа) 307
- қидам *вечность* 314
- қийās *соизмерение; образец* 215, 367
- қудра *могущество* 376
- куллиййāt *универсалии* 319, 328, 393
- лā-'айса 228
- лā-вуджўд *не-существование* 317, 322, 341, 342, 351, 358
- лā-вуджўдиййа *небытийность* 282
- лā-мавджўд *не-существующее* 342
- лā-хува *не-Он* 281
- лā-хувиййа *не-оность* 274
- лā-шай' *ничто* 231
- лā-шай'иййа *не-вещность* 322
- лав *если бы* 240
- лав-лā *если бы не* 240, 264
- лавниййа *цветность* 319
- лайлат ал-қадар *ночь предопределения* 169, 170
- лайса *не* 226—232, 236, 272, 297, 315, 367
- лайса хува *не он* 228—232
- лайсиййа *ничтожность* 272, 274, 275
- лафз, лафза *выговоренность* 215, 223, 225, 284, 325, 346
- мавджўд, мавджўдāt *сущее* 266, 268, 273, 275, 288, 299, 303, 305, 312, 313, 315, 320, 329
- мавдў' *субъект; субстрат* 223, 336
- мавдў' ал-ҳабар *субъект сказывания* 249
- маджāз *иносказание* 284, 285, 370
- маджрўр *тащимое* (=имя в родительном падеже) 221
- маджхўл *неизвестное* 326
- Ма'дйикариб *Мадикариб* 237
- ма'дўд *исчисляемое* 393
- ма'дўм *не-сущее* 302, 314, 315, 321, 329, 342, 353
- мақдўр *подвластное* 305, 376, 380
- ма'қўл *умопостигаемое* 326
- ма'лўл *следствие* 334, 344
- ма'лўм, ма'лўмāt *познанное* 266, 326
- ма'мўр *то, что приказано; получившее приказание* 298, 382
- ма'нан *смысл* 88, 215, 223, 225, 235, 250, 284, 285, 325, 346
- манфийй *отрицаемое* (см. также маслўб) 321, 327
- масдар *масдар* (=отглагольное существительное) 365—367

- маслѹб отрицаемое (см. также манфийй) 321
- маф'ул претерпевающее 233, 334, 365, 367, 393
- мафхѹм понимаемое; понятие 88, 319, 340
- мāхиййа чтойность 271, 276
- махдѹд ограниченное 266
- махмѹл предикат 223, 319, 340
- милла 31
- му'ад воспроизведенное 323
- му'аййин обособляющее 324
- му'аййис дающее чему-л. свойство «нечто» 276, 278
- мубтада' начсло [фразы] (=именное подлежащее) 221, 249
- мудмар подразумеваемое 240
- мукаллаф ответственный за выполнение [Закона] 315
- мумаййиз различающее 324, 326
- мумкин возможное 320, 321, 330—334, 336, 343, 349, 350, 352
- мумкин ал-вуджѹд имеющее возможность существования 335, 336
- мумкин ал-вуджѹд би-зāти-хи имеющее возможность существования благодаря своей самости 333, 337
- мумкин с̣абит утвержденное возможное 321, 350
- мумкин фй нафси-хи возможное в самом себе 337
- мумгани' невозможное 332, 341
- мунақид противоречащее 295
- мунтафин отрицаемое 315
- мурадджих дающее перевес 331, 343
- мураккаб составное 236
- мурйд волящее 371, 380
- муснад опираемое 221, 237, 240, 241, 248
- муснад илай-хи то, на что опирают (см. также санад) 221, 240, 241, 248, 249
- мустақилл би-нафси-хи самостоятельное 236
- мустақирр незыблемое 217, 224
- муста'наф вуджѹду-ху то, чье существование восстановлено 323
- мутахаррик огласованный (о харфе) 260
- муташаххис особенное 324
- муфйд сообщающее 233, 249, 250
- мухāl невозможное 321, 352, 353
- мухбар 'ан-ху то, о чем говорится (=подлежащее) 249
- мухйт окружность; окружающее 383, 386, 389
- мушаббиха уподобители 266
- муштаққ производное 367
- навāфил сверхурочные труды 290
- назм упорядоченная [речь] 240
- нақл перенос 237
- насб винительный падеж 224
- нафй отрицание (см. также силб) 227, 315, 320, 327, 350, 355
- нафс душа; сам 236, 266, 267, 298, 299, 306, 313, 314, 337, 372, 378, 379
- нафсийй самостный 314
- ниййа намерение (см. также қасд) 222, 284
- нисба (мн. ч. нисаб) соотношенность 226, 393
- нисба 'адамиййа небытийная соотношенность 349
- нуқта точка 384, 389
- рабиѹа связка 215, 223, 226
- расм описание 319

- раф' *именительный падеж* 224, 249
- сабат *утвержденность (см. также субут, та'аккуд)* 81, 265, 328, 329
- сабата *утверждать* 305
- сабит *утвержденное* 266, 273, 307, 315, 320, 321, 327, 328, 349, 350
- савадиййа *чернота* 323
- савт *звук* 250
- садр ал-джумла *начало фразы* 221
- сакин *неогласованный (о харфе)* 260
- сами', *самый слышащее* 378
- санад *опора (см. также муснад илай-хи)* 240
- сарайан *струение* 384
- сйга *формула* 367
- сифа *атрибут (см. также ваф)* 266, 314, 316, 340, 353
- силб *отрицание (см. также нафй)* 228, 322
- сима *свойство* 306
- субут *утвержденность (см. также сабат, та'аккуд)* 81, 197, 198, 216, 265, 270, 282, 293, 316, 351
- субутнийй *утвержденностный* 351
- сун' *творение* 197
- сӯра *форма* 285, 349
- та'аккуд *утвержденность (см. также сабат, субут)* 331
- та'аллуқ *связанность* 237, 343
- тавхйд *утверждение единства* 370
- тададд *взаимная противоположность* 316
- таквйн *создание* 197, 381
- тақдир *восстановление* 215, 220, 222, 240, 241
- та'лиқ *связывание* 240, 285
- танәфин *взаимное отрицание* 316
- тараф *сторона* 340, 352, 355, 356
- тарджих *перевес* 342, 343, 353
- таркйб *составление* 249, 250
- таркйб афрад *составление единичного* 237
- таркйб иснад *составление благодаря опоре* 237
- тасававур *запечатление (=обретение понятия о вещи)* 326
- тасарруф *спряжение* 227
- тасдиқ *установление истинности [или ложности суждения]* 326
- тафрий' *выведение ветвей [из основ]* 215
- тахавва *приобретать оность* 268
- тахаллул *чередование; проношение* 323, 384
- тахлиқ *творение* 197
- фадла (*мн. ч. фадалат*) *излишек (см. также завә'ид)* 233
- фа'ида *смысл [сообщения] (см. также ифада)* 221, 248, 249
- му'тамад ал-фа'ида *опора смысла [сообщения]* 249
- махалл ал-фа'ида *вместилище смысла [сообщения]* 249
- фа'ил *действитель* 334, 365, 367, 393
- файйад *изливающее [эманацию]* 329
- фанә' *гибель* 197
- фар' *ветвь* 215, 222, 256, 258, 368
- фарәг *пустота* 383, 389
- фард *единичное* 440
- фардиййа *индивидуальность* 271
- фақсала *раздробить* 391, 393
- фиқх *понимание* 48
- фиқх ал-луға *понимание языка (=языкознание)* 48

- фи'л (мн. ч. аф'āl) глагол; действие 240, 340, 365—367
- хабар сказуемое [именного предложения] 227, 237, 249
- хавва давать оность 268
- хадаc случай; возникновение (см. также худӯc) 278, 279, 367
- ҳадиc возникшее 335, 336
- ҳадис қудсий священный хадис 290
- ҳа'ир растерянное (см. также хйра) 357
- хай'а фигура 226, 306, 324
- ҳақйқа истина, истинность (мн. ч. ҳақā'иқ, см. также ҳаққ) 215, 268, 271, 276, 284, 285, 290, 291, 319, 370
- ҳаққ истина (см. также ҳақйқа) 223, 226, 250, 291, 356, 389
- ҳāl (мн. ч. аҳвāl) состояние 228, 314, 316, 319, 326
- ҳāl ал-'адам состояние несуществования 314
- халийя [\*]-ли-йность 271
- ҳалқ творение 197
- ҳарф частица; харф 221, 236, 237, 240, 249, 255, 258—260, 368
- ҳарф истиснā' частица исключения 227, 228
- ҳарф силб отрицательная частица 228
- ҳасала иметься (см. также ҳаcил, ҳуcӯл) 319
- ҳаcил имеющееся (см. также ҳасала, ҳуcӯл) 320, 335, 336
- ҳидcан перемена 367
- химма энергия 348
- ҳйра растерянность (см. также ҳа'ир) 356, 357
- хува он (см. также лā-хува) 223, 224, 226, 228—233, 235, 238, 239, 251, 252, 254, 263—265, 267, 270—272, 274, 276, 278—280, 286—288, 296, 297, 306, 320, 323, 373
- хувийя (см. также лā-хувийя) оность 251, 263, 267, 268, 270—272, 274, 324
- Ҳадрамаут *Хадрамаут* 237
- худӯc возникновение (см. также ҳадаc) 197, 279, 280, 316, 329, 330, 336
- ҳукм определяющее воздействие 352—354, 356, 391, 392
- ҳуcӯл наличие (см. также ҳасала, ҳаcил) 300, 320
- шай' вещь (см. также лā-шай') 210, 279, 299, 315
- ша'н миропорядок (см. также 'амр) 383, 385
- шарт условие 345
- шаҳсийя единичность 271, 291

### СЛОВСОЧЕТАНИЯ

- 'адам ба'да вуджӯд несуществование после существования 202
- 'āлам ал-кавн ва ал-фасād мир возникновения и порчи 279
- 'аллāх хува мавджӯд Бог он существующий 288
- ашйā' қабла анфуси-хā вещи — до самих себя 297, 306
- байна ал-мā' ва аф-тйн между водой и глиной 113, 116, 121, 174
- байна ан-нār ва ал-мā' между огнем и водой 133, 135, 136, 138, 144, 160, 161, 164

- вуджуд ба'да 'адам существование после несуществования 202
- дараба Зайд [мадрубан] Зейд побил [побитого] 252
- за'амӯ 'анна ал-ашйā' ашйā' қабла вуджуди-хā ва 'анна-хā муғбата ашйā' қабла вуджуди-хā они считали, что вещи — вещи до своего существования и что они утверждены как вещи до своего существования 198
- Зайд катиб Зейд пишущий 223, 224—226, 234
- Зайд лайса ғайр бағйр Зейд не незрячий 229
- Зайд лайса хува бағйран Зейд не он зрячий 229
- Зайд лайса хува ғайр бағйр Зейд не он незрячий 229
- Зайд лайса хува катибан Зейд не он пишущий 230, 231
- Зайд мустақирр фй ад-дār Зайд незыблемый в доме
- Зайд хува ғайр бағйр Зейд он незрячий 229
- Зайд хува катиб Зейд он пишущий 223, 226, 233
- Зайд хува лā-катиб Зейд он не пишущий 230
- Зайд мунталиқ Зейд отправился 249
- истақарра фй ад-дār Зайд Зейд обрел незыблемость в доме 217
- йакӯн Зайд катибан Зейд есть пишущий 224, 226, 233, 234
- йакӯн Зайд қā'иман Зейд есть стоящий 220, 224, 226
- ка-'анна Зайдан ал-'асад Зейд как лев 240
- қабла кавни-хā до того, как им быть 296—299, 306, 307
- кавну-хā хува вуджуду-хā лайса ғайру-хā их бытие — это их существование, не что-то иное, нежели они 297
- кавну-хā хува хийа их бытие — это они 296, 306
- кāна Зайд қā'иман был Зейд стоящим 220
- кунту набиййан ва 'āдам байна ал-мā' ва ат-тйн я был пророком, когда Адам был между водой и глиной 110, 113, 118, 123, 128
- лайса би-шай' не является вещью 315
- лайса Зайд катибан Зейд не есть пишущий 226
- лайса кулл 'инсāн катибан не каждый человек — пишущий 231
- лайса лā-шай' мин ал-'инсāн катибан не никто из людей [не] пишущий 231
- ли-нафси-хи благодаря самому себе 298, 299, 306
- мā' ва тйн, ал-мā' ва ат-тйн вода и глина 170
- ма'а 'адами-хи при своем небытии 306, 307
- нафс аш-шай' сама вещь 299
- нафсу-ху само оно 313
- турā зухӯру-хā мин бутӯни-хā ва бутӯну-хā мин зухӯри-ха, йурā зāхиру-хā мин бағйни-ха... их внешнее видно изнутри, а внутреннее — снаружи 176
- фй ад-дār Зайд в доме Зейд 215, 217, 221
- фй анфуси-хā в себе 350
- фй зāти-хи в своей самости 333
- хува хува он — он 264, 265, 274

## Литература

- Айдукевич 1999 — *Айдукевич К.* О синтаксической связности // Философия и логика Львовско-Варшавской школы. М.: РОССПЭН, 1999, с. 283—308
- Айдукевич 2000 — *Айдукевич К.* К вопросу об «универсалиях» // Логос, 2000, № 1, с. 173—185
- Аристотель — *Аристотель.* Об истолковании // Соч. в 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1978, с. 91—116
- Арутюнова — *Арутюнова Н. Д.* Язык и мир человека. 2-е изд. М.: Языки русской культуры, 1999
- Ашари — *Ал-Аш 'ари.* Мақалат ал-исламиййин ва ихтилаф ал-мусаллин (Высказывания людей ислама и разногласия вершащих молитву) / Ред. Г. Риттер. 3-е изд. Висбаден: Franz Steiner, 1980
- Багдади — *Ал-Бағдади.* 'Усўл ад-дйн (Основы религии). Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'ильмийа, 1981
- Бакиллани — *Ал-Бақиллани.* Ал-Инсаф фй-ма йаджиб и'тиқаду-ху ва ла йаджўз ал-джахл би-хи (Правильное изложение того, что следует исповедовать и чего нельзя не знать). Бейрут: 'Алам ал-кутуб, 1986
- Боас, Гийом — *Bohas G., Guillaume J.-P.* Études des théories des grammairiens arabes. Vol.1. Morphologie et phonologie. Damas: Institut Français de Damas, 1984
- Бухари — *Ал-Бухари.* Ас-Сахйх (Достоверный). CD v. 2.0. GISCO (Sakhr), 1997
- ван Эсс — *van Ess J.* Al-*Khayyāt* // Encyclopaedia of Islam. Leiden: Brill, vol. IV
- Вежбицкая — *Вежбицкая А.* Семантика английских каузативных конструкций в универсально-типологической перспективе // *Вежбицкая А.* Семантические универсалии и описание языков. М.: Языки русской культуры, 1999
- Витгенштейн 1974 — *Wittgenstein L.* Philosophical Grammar. Part 1. The Proposition and its Sense. Berkeley and LA: UCLA Press, ©1974
- Витгенштейн 1994 — *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат // *Витгенштейн Л.* Философские работы (Ч. I). М.: Гнозис, 1994

- Гамкрелидзе, Иванов — *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984
- Гессе — *Гессе Г.* Нарцисс и Гольмунд. СПб.: Азбука, 1998
- Гранде — *Гранде Б. М.* Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении. М.: Наука (Вост. лит-ра), 1963
- Грэм — *Graham A.* 'Being' in Linguistics and Philosophy // *Foundations of Language. International Journal of Language and Philosophy. Supplementary Series. Vol. 1.* Dordrecht, 1965, p. 223—231
- Делёз 1998 (а) — *Делёз Ж.* Складка. Лейбниц и барокко. М.: Логос, 1998
- Делёз 1998 (б) — *Делёз Ж.* Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998
- Деррида 1994 — *Derrida J.* Of the Humanities and the Philosophical Discipline. The Right to Philosophy from the Cosmopolitical Point of View (the Example of an International Institution). SURFACES, Vol. IV. 310 Folio 1 (1994). Montreal, <<http://pum12.pum.umontreal.ca/revues/surfaces/vol4/derridaf.html>> (14.3.2001)
- Деррида 1998 — *Деррида Ж.* Страсти // *Деррида Ж.* Эссе об имени. СПб.: Алетейа, 1998
- Деррида 1999 — *Деррида Ж.* О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только. Минск: Современный литератор, 1999
- Джабр — *Jabre F.* Être et l'esprit dans la pensée arabe // *Studia Islamica.* Vol. 32. Paris: G.-P. Maisonneuve-Larose, 1970, pp. 169—180
- Джурджани — *Ал-Джурджани.* Ал-Мадхал фй далā' ил ал-и'джāз // *Ал-Джурджани.* Китāб далā' ил ал-и'джāз фй 'илм ал-ма'āни (Введение к «Доказательствам непревзойденности» // Доказательства непревзойденности в науке о смыслах) / Ред. Мухаммад Рашйд Ридā. 4-е изд. Каир: Дār ал-манār, 1948
- Ибн Араби — *Ибн 'Араби.* Ал-Футūхāt ал-маккийя (Мекканские откровения). Т. 1—4. Бейрут: Дār сādир, б. г. (репринт 1859 г.)
- Ибн Араби 1993 — *Ибн Араби.* Геммы мудрости // *Смирнов А. В.* Великий шейх суфизма. М.: Наука (Вост. лит-ра), 1993, с. 145—315
- Ибн Джинни — *Ибн Джинни.* Ал-Ḥaṣā'is фй 'илм 'uṣūl ал-'арабийя (Особенности в науке об основах арабского языка). Ч. 1—3. 2-е изд. Бейрут: Дār ал-худā, б. г.
- Ибн Йа'иш — *Ибн Йа'иш.* Шарḥ ал-Муфаṣṣал (Разъяснение «Подробного изложения»). Т. 1—10. Каир: Идāрат ат-ṭибā'a ал-мунйрийя би-миṣр, 1938
- Ибн Манзур — *Ибн Манзур.* Лисāн ал-'араб (Язык арабов). Т. 1—15. Бейрут: Дār сādир, б. г.
- Ибн Сина 1958 — *Ибн Сина.* Ал-Ишārāt ва ат-танбихāt (Указания и наставления). Ч. 3—4. Каир: Дār ал-ма'āриф, 1958
- Ибн Сина 1960 — *Ибн Сина.* Ал-Ишārāt ва ат-танбихāt (Указания и наставления). Ч. 1. Каир: Дār ал-ма'āриф, 1960

- Ибн Сина 1980 — *Ибн Сина*. Указания и наставления // *Ибн Сина*. Избранные философские произведения. М.: Наука, 1980, с. 229—382
- Ибн Ханбал — *Ибн Ханбал*. Ал-Муснад (Муснад). CD v. 2.0. GISCO (Sakhr), 1997
- Ибн Хишам — *Ибн Хишам*. Муғнй ал-лабйб ‘ан кутуб ал-а‘арйб (Замещающий проницательному книги по и ‘рабу). Ч. 1—2. 5-е изд. Бейрут, 1979
- Иванов — *Иванов Вяч. Вс.* Очерки по предыстории и истории семиотики // *Иванов Вяч. Вс.* Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 1. М.: Языки русской культуры, 1998
- Игнатенко — *Игнатенко А. А.* Как жить и властвовать. М.: Прогресс, 1994
- Кассирер 1912 — *Кассирер Э.* Познание и действительность. Понятие о субстанции и понятие о функции. СПб.: Шиповник, 1912
- Кассирер 1998 — *Кассирер Э.* Логика наук о культуре // *Кассирер Э.* Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарика, 1998
- Кинди — *Аль-Кинди*. О первой философии // Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX—XIV вв. М.: Изд-во соц.-эк. лит-ры, 1961, с. 57—106
- Кирмани 1983 — *Ал-Кирманйй*. Рахат ал-‘ақл (Успокоение разума). Бейрут: Дар ал-андалус, 1983
- Кирмани 1995 — *Аль-Кирмани*. Успокоение разума. М.: Ладомир, 1995
- Куайн 1969 — *Quine W. V.* Ontological Relativity and Other Essays. The John Dewey Essays in Philosophy, 1. New York & London: Columbia University Press, 1969
- Куайн 1998 — *Куайн У.* Вещи и их место в теориях // Аналитическая философия: становление и развитие: Антология / Ред. А. Ф. Грязнов). М.: ДИК: Пресс-традиция, 1998, с. 322—342
- Куайн 2000 (а) — *Куайн У.* Слово и объект. М.: Логос, 2000
- Куайн 2000 (б) — *Куайн У.* Две догмы эмпиризма // *Куайн У.* Слово и объект. М.: Логос, 2000, с. 342—367
- Лакофф — *Lakoff G.* Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind. Chicago: University of Chicago Press, 1987
- Лейбниц — *Лейбниц Г.* Соч. в 4-х т. М.: Мысль, 1982—1989
- Майзель — *Майзель С. С.* Пути развития корневого фонда семитских языков. М.: Наука, 1983
- Мерло-Понти — *Мерло-Понти М.* О феноменологии языка // *Мерло-Понти М.* В защиту философии. М.: Изд-во гуманитарной лит-ры, 1996
- Муслим — *Муслим*. Ас-Сахйх (Достоверный). CD v. 2.0. GISCO (Sakhr), 1997
- Никитин — *Никитин А.* Повесть о некоей брани // Новая Юность, № 18 (36, 1996)

- Николай Кузанский — *Николай Кузанский*. О вершине созерцания // Соч. в 2-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1980, с. 417—432
- Остин — *Остин Дж.* Значение слова // *Остин Дж.* Избранное. М.: ДИК: Идея пресс, 1999, с. 308—326
- Паскаль — *Паскаль Б.* Мысли. М.: REFL-book, 1994
- Патнэм 1999 (а) — *Патнэм Х.* Значение «значения» // *Патнэм Х.* Философия сознания. М.: ДИК, 1999, с. 164—234
- Патнэм 1999 (б) — *Патнэм Х.* Как нельзя говорить о значении // *Патнэм Х.* Философия сознания. М.: ДИК, 1999, с. 146-163
- Пирс 1934 — *Pierce Ch.* Collected papers. Vol. 5. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1934
- Пирс 2000 — *Пирс Ч.* О новом списке категорий // *Пирс Ч.* Избранные философские произведения. М.: Логос, 2000, с. 96—115
- Плотин — *Плотин.* Эннеады (пер. под ред. Г. В. Малеванского) // *Плотин.* Избранные трактаты. Т. 1—2. М.: РМ, 1994
- Рассел — *Рассел Б.* Философия логического атомизма. Томск: Водолей, 1999
- Риккерт — *Риккерт Г.* Границы естественно-научного образования понятий. Логическое введение в исторические науки. СПб.: Кускова, 1913
- Родин — *Родин А.* Среда и событие // Событие и смысл (синергетический опыт языка). М.: ИФ РАН, 1999, с. 124—172
- Рорти — *Rorty R.* Justice as a Larger Loyalty // Justice and Democracy. Cross-Cultural Perspectives. Honolulu: University of Hawaii Press, 1997, p. 9—22
- Рош — *Rosch E.* Human Categorization // Studies in Cross-Cultural Psychology / Ed. N. Warren. Vol. I. London; New York; San Francisco: Academic Press, 1977, p. 1—49
- Сартр 1992 — *Сартр Ж.-П.* Тошнота // Стена: Избранные произведения. М.: Политиздат, 1992
- Сартр 2000 — *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000
- Сепир — *Сепир Э.* Форма в языке: грамматические значения // Избранные труды по языкознанию и культурологии. М.: Прогресс (издательская группа «Универс»), 1993
- Серль — *Серль Дж.* Что такое речевой акт? // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVII. М., 1986, с. 151—169
- Смирнов 1993 — *Смирнов А. В.* Великий шейх суфизма: Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби. М.: Наука (Вост. лит-ра), 1993
- Смирнов 1998 (а) — *Смирнов А. В.* Словарь средневековой арабской философской лексики // Средневековая арабская философия: проблемы и решения. М.: Изд. фирма «Вост. лит-ра» РАН, 1998, с. 379—520

- Смирнов 1998 (б) — *Смирнов А. В.* Справедливость: Опыт контрастного понимания // Средневековая арабская философия: проблемы и решения. М.: Изд. фирма «Вост. лит-ра» РАН, 1998, с. 250—295
- Смирнов 1998 (в) — *Смирнов А. В.* Что стоит за термином «средневековая арабская философия»? // Средневековая арабская философия: проблемы и решения. М.: Изд. фирма «Вост. лит-ра» РАН, 1998, с. 42—81
- Смирнов 1999 — *Смирнов А. В.* Соизмеримы ли основания рациональности в разных философских традициях? Сравнительное исследование зеноновских апорий и учений раннего калама // Вопросы философии, 1999, № 3, с. 168—188
- Сухраварди 1952 — *Ас-Сухраварди*. Ҳикмат ал-ишрāқ (Мудрость озарения) // Oeuvres philosophiques et mystiques de Shihabeddin Jahya Sohrawardi / Ed. H. Corbin. Bibliothèque Iranienne. Vol. 2. Teheran-Paris: Institut Franco-Iranien — Librairie d'Amérique et d'Orient, 1952
- Сухраварди 1957 — *Ас-Сухраварди ал-ишрāқийи*. Хайāкил ан-нур (Храмы света). Миср: Мактабат ас-са'āда, 1957
- Сухраварди 1982 — *Ас-Сухраварди*. Ал-Ламаҳāt фй ал-ҳақā'иқ (Проблески истин) // *Гāлиб М.* Ас-Сухраварди. Бейрут: Му'ассасат 'Изд ад-Дйн, 1982
- Сухраварди 1993 (а) — *Ас-Сухраварди*. Ал-Машāри' ва ал-мутāраҳāt // Маджмӯ'ат мусаннафāt шайх ишрāқ (Истоки и вызовы // Собр. соч. Шейха озарения) / Ред. А. Корбен. Тегеран: Пижухишгāх-и 'улӯм-и инсāни ва мутāла'āt-и фархангӣ, 1993. Т. 1, с. 194—506
- Сухраварди 1993 (б) — *Ас-Сухраварди*. Ал-Муқāвамāt // Маджмӯ'ат мусаннафāt шайх ишрāқ (Оборения // Собр. соч. Шейха озарения) / Ред. А. Корбен. Тегеран: Пижухишгāх-и 'улӯм-и инсāни ва мутāла'āt-и фархангӣ, 1993. Т. 1, с. 124—192
- Сухраварди 1993 (в) — *Ас-Сухраварди*. Ат-Талвйҳāt ал-лавҳийа ва ал-'аршийа // Маджмӯ'ат мусаннафāt шайх ишрāқ (Заметки Скрижали и Трона // Собр. соч. Шейха озарения) / Ред. А. Корбен. Тегеран: Пижухишгāх-и 'улӯм-и инсāни ва мутāла'āt-и фархангӣ, 1993. Т. 1, с. 2—121
- Таханави — *Ат-Тахāнавӣ*. Кашшāф истилāҳāt ал-фунун (Тезаурус технических терминов). Т. 1—2. Стамбул: Дār кахраман, 1984
- Теньер — *Теньер Л.* Основы структурного синтаксиса. М.: Прогресс, 1988
- Тирмизи — *Ат-Тирмизӣ*. Ас-Сунан (Сунна). CD v. 2.0. GISCO (Sakhr), 1997
- Толанд — *Толанд Д.* Клидофорус, или Об экзотерической и эзотерической философии // Английские материалисты XVIII в. В 3-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1967

- Уткин — *Уткин А.* Хоровод // Новый мир, 1996, № 9—11
- Фахри — *Fakhry M.* A History of Islamic Philosophy. 2nd ed. NY; L.: Columbia University Press—Longman, 1983
- Фодор — *Fodor J.* The Language of Thought. NY: Crowell, 1975
- Фодор, Лепор — *Fodor J., Lepor E.* Holism: A Shopper's Guide. Oxford; Cambridge, Mass., USA: Blackwell, 1992
- Фреге — *Фреге Г.* О смысле и значении // *Фреге Г.* Логика и логическая семантика. М.: Аспект Пресс, 2000, с. 230—246
- Фуко — *Фуко М.* Археология знания. Киев: Ника-центр, 1996
- Хайдеггер — *Хайдеггер М.* Введение в метафизику. СПб.: ВРФШ, 1998
- Хомяков — *Хомяков А. С.* Церковь одна // Собр. соч. в 2-х т. Т. 2. М.: МФФ-«Медиум»-«Вопросы философии», 1994
- Чалисова — *Чалисова Н. Ю., Смирнов А. В.* Подражания восточным стихотворцам: встреча русской поэзии и арабо-персидской поэтики // Сравнительная философия. М.: Изд. фирма «Вост. лит-ра» РАН, 2000, с. 245—344
- Шахразури — *Аш-Шахразурӣ.* Шарҳ Ҳикмат ал-ишрāқ (Комментарий к «Мудрости озарения») / Ред. Х. Зияи. Тегеран: Му'ассаса-йи мута'ала'āt ва таҳқиқāt-и фархангӣ (пичухишгāх), 1993
- Шехадӣ 1969 — *Shehadi F.* Arabic and 'to Be' // The Verb 'Be' and its Synonyms / Ed. J. Verhaar. Vol. 4. Dordrecht: D. Reidel, 1969, pp. 112—125
- Шехадӣ 1975 — *Shehadi F.* Arabic and the Concept of Being // Essays in Islamic Philosophy and Science / Ed. George F. Hourani. 1st ed. Albany: SUNY Press, 1975, p. 147—157
- Шпенглер — *Шпенглер О.* Закат Европы. Т. 1—2. М.: Мысль, 1993—1998
- Эко — *Эко У.* Отсутствующая структура. Введение в семиологию. [СПб.]: Петрополис, 1998
- Эразм — *Эразм Роттердамский.* Разговоры запросто. М.: Худож. лит., 1969
- Якобсон 1985 — *Якобсон Р.* Взгляды Боаса на грамматическое значение // *Якобсон Р.* Избранные работы. М.: Прогресс, 1985
- Якобсон 1987 — *Якобсон Р.* Работы по поэтике. М.: Прогресс, 1987
- Ясперс — *Ясперс К.* Всемирная история философии. Введение. СПб.: Наука, 2000

## Иллюстрации

Рис. 1 .....	64
Рис. 2 .....	70
Рис. 3 .....	75
Рис. 4 .....	384
Рис. 5 .....	415
Рис. 6 .....	416
Рис. 7 .....	416
Рис. 8 .....	442
Рис. 9 .....	443
Схема 1 .....	66
Схема 2 .....	73
Схема 3 .....	77
Табл. 1.1 .....	102
Табл. 1.2 .....	102
Табл. 1.3 .....	102
Табл. 2.....	136

# Summary

**A. V. Smirnov. LOGIC OF SENSE**

**Theory and Its Application  
in the Analysis of Classical  
Arabic Philosophy and Culture**

One of the ways to summarize the book is to say why it was written and what its author claims to have achieved. To my mind, Foreword and Conclusion serve this purpose best. Thus the English-speaking reader can get acquainted with the very beginning of the book and its end; the rest simply lies in between.

This Summary avoids any mention of contemporary philosophers and linguists, like Russel or Wittgenstein, Quine or Chomsky, Austin or Sepir. However, the views of these and many others were treated in the book, and their relation to the logic of sense was analyzed. I have to admit that many of their ideas served as a source of inspiration, but none as a source to draw upon. This does not deny a rapport between my position and contemporary philosophy and linguistics. It rather means that I had to explore the domain which these bright minds left unattended.

## Foreword

What is sense — something we discover behind things and after them, or something that makes our discovery of things conceivable, preceding them as the basis of their possibility? It might be true that we look for sense and seek it where it does not exist; yet this very expression might be senseless, if even the plumb nonsense is made possible only by plumbing the depths of sense, if plain no-meaning makes absence of its meaning plain only because it somehow makes sense. Is *making sense* a metaphor, or should this expression be taken in its direct meaning? The quest for sense looks like chasing a phantom which escapes right when we are about to catch it. Isn't it so only because we have no other hound to hunt it but itself?

It is common to consider the sense of words to be conventional. It depends upon our agreement<sup>1</sup>: if we agree that a language sign stands for a certain thing, or a certain idea, or a combination of other language signs, we thus define its meaning. Our common agreement binds the sign and the signified together and gives the sign its sense. This sense can be transmitted to anyone who knows the agreed-upon meaning of the sign. Thus the sign itself is devoid of sense; it is, so to say, 'empty' without our agreement which gives it all its meaning.

This concept, ancient as philosophy itself, has not basically changed nowadays. Even if we are unable to define the sign's meaning precisely, even if it is woven by an interplay of mutual references and connotations that come and go but never stay, — yet this indefiniteness *is* only because it is measured against the ideal certainty of meaning which is considered as such (and hence is still theoretically necessary) but not reached. In the past the common agreement was believed to be a way of setting precisely the meaning of language signs, whereas today we doubt the effectiveness of such an agreement and the clarity of signs' meaning comprehension provided by it. But to doubt the completeness of ability does not mean to doubt the freedom to exercise that ability, however incomplete. This leaves us still at ease with setting the meaning of language signs arbitrarily, at our will.

It is this idea of the basic possibility to set the meaning of the language signs arbitrarily that this book puts to question.

Is it true that only our agreement, albeit transformed by tradition and other external factors out of our control, defines the meaning of the language sign? And is it true that we are basically free to give the signs their meanings, thus turning them into language signs? That is the problem this book addresses.

The doubt expressed by these questions does not imply that I presume that the nature of the sign has any bearing on the signified. It rather means that I am trying to call attention to the domain *between* the sign and the signified. It is this domain that links them together, and it is this domain that is traditionally considered to be fully under our control, so that we are able to tie the one to the other in one step. This is why the relation of the sign to the signified appears *simple*, as illustrated by an arrow or a straight line. In place of this simplicity (shifted towards the horizon, sometimes endlessly, rather than eliminated by some of the modern semantic theories) I propose the concept of a process, which is, firstly, complex; secondly, logically consistent, that is, subject to formalization; thirdly, allowing variable realizations; fourthly, accountable, at least partially, for the formation of meaning.

---

<sup>1</sup> I use 'agreement' here in the widest possible sense to embrace as much of the relevant theories of meaning as possible. E.g., we can say that when a child learns his or her mother tongue, he or she 'agrees' to use certain sounds as the adults around him or her do. When I learn a new word or a new meaning of the word, I 'agree' to use it as prescribed by dictionaries or indicated by common practice; and so on.

I called the theory developed from this standpoint 'logic of sense.' It has nothing to do with what Gilles Deleuze meant by the same expression used for the title of one of his books, and the reader will have an ample opportunity to ascertain the difference between my position and that of the French philosopher. I started using this expression to denote my investigations long before Deleuze's influence could reach me, and therefore I consider myself free to treat it as my own. It was important to keep 'Logic of Sense' as the title of this book because, firstly, it reflects the place the category 'sense' holds in my metaphysics, and, secondly, suggests the possibility to analyze the sense as a logically consistent entity. Given all that, the logic of sense differs from numerous systems of formal logic. The latter proceed from the assumption that the form can be totally detached from its content, and on this basis investigate the laws of form irrespectively of the content. They are therefore compelled to treat as abstract those things which in fact are not devoid of concrete content (I mean first and foremost copula, negation and affirmation), and consequently might call for further abstraction and formalization. It is this premise that the logic of sense gets rid of. The possibility of doing so will be explained at length.

The **Introduction** sheds light on the relation of the views developed in this book to the approaches to the similar problems in modern philosophy and linguistics, giving in the end a general outline of the category 'sense' as understood here and of the possibilities it opens for philosophical inquiry. **Chapter I** investigates samples of ordinary language usage in classical Arabic culture.<sup>2</sup> The method of contrastive comprehension helps to answer the question whether the verbal structures under consideration are explainable under the premises of existing theories of meaning and what theoretical assumptions are to be accepted in order to make up for the paucity of means of comprehension provided by modern philosophy and linguistics. **Chapter II** develops further the logic of sense generation on the basis of evidence provided by classical Arabic theoretical, chiefly philosophical, thought. **Chapter III** describes the ultimate intuitions that constitute the foundation for the sense generation logic. It also provides the finalizing overview of the line of argument for the whole book and gives the rigorous proof for the validity of the theory developed in it. The **Conclusion** summarizes the theory of sense generation. The subject index guides the reader to the main categories discussed in the book and its chief ideas. The biobibliographical dictionary contains brief information about classical Arabic thinkers and minor schools of thought and sects mentioned in the text; for more in-depth explanations I have to refer the reader to the special literature on the topic.

---

<sup>2</sup> 'Arabic' is used throughout the book to denote language, not ethnicity.

## Conclusion

This Conclusion provides a resume of views developed in this book, bringing together insights and ideas of its various parts.

The book sets down foundations of the theory which explains laws of language signs meaning generation. Making an important reservation, I need to say that the generation of meaning had been explained so far only partially, and not 'ex nihilo.' That is to say, a sort of 'raw material' is still needed for this theory to show how it is 'processed' into what is realized as the meaning of our speech. Yet even the domain of these laws, let alone the laws themselves, has never been described before or even perceived as a subject of theoretical investigation. I gave an account of these laws and analyzed them down to their intuitive foundation which makes it possible for the meaning to emerge as a transformation of certain evidences recognized as valid by our consciousness.

The basic feature of this theory is its ability to show various possible types of meaning generation laws. The hypothesis offered on the basis of empirical evidence analyzed in the book suggests that different cultures may follow different types of such laws. The number of these types remains unsettled until future investigations that ought to determine it.

As described so far, this theory might be qualified as semantic. Its implications, however, reach far beyond the scope of semantics as such, and by good reason. To make a long story short, it happens so because I treat the meaning not as assigned but as being generated; the conditions of this generation and its logic are the subject of my interest.

To comprehend the foundations of meaning generation, I had to question the traditional understanding of world's objectiveness and of our cognition of it, and to discuss the notion of 'thing' and its relation to our knowledge. This is why the proposed theory has a general philosophical bearing, and it is no exaggeration to say that it cannot be adequately comprehended without taking this aspect into consideration.

Accordingly, the central concept of this theory is not purely semantic or semiotic, although its content without doubt encompasses these spheres. Logic of sense, as 'sense' is understood here, addresses those general philosophical issues, and on the basis of their proposed solutions it proceeds to investigate semantic or semiotic questions. This is why possible associations with what is meant by 'sense' or 'meaning' in modern linguistics and philosophy of language might be misleading. The basic reason for that is that the domain of sense generation as described in this book does not fit within the framework of premises and concepts that distinguish those disciplines: it constitutes a new sphere that has until now remained beyond theoretical inquiry.

This determined as well my terminological choice. When speaking of my own position, and not discussing those of others, I confined myself to 'sense'

avoiding 'meaning' as unnecessary, except for a few contexts where the last term was justified or even necessary. I called the process in which the sense is generated 'sense-setting.' Since sense-setting follows certain strict rules which determine the semantic content being generated, I called my theory 'logic of sense.' The last term has two meanings. On one hand, it denotes this theory as a conceptual reflection of sense-setting laws in our consciousness. On the other, it signifies those laws as such, as constituting the basis of sense-setting objectively and regardless of being grasped or ignored by our mind. Referring to the second meaning, I spoke about different logics of sense that distinguish different cultures.

The sense-setting was described as a procedure, the last word being understood according to its generally adopted meaning, that is, implying its independence of the content which is 'treated' and which emerges as the result of the procedure implementation. It is this procedural aspect that makes the sense generation subject to explicable laws, because the semantic content which emerges as the result of the procedure can be 'calculated.' Even if this is taken as a metaphor, the meaning of 'calculation' is not shifted in it considerably.

The semantic content generated under different logics of sense can be analyzed as contrasting. The concept of 'contrast' is closely related to the methodology which helped to discover the logic of sense. When saying that semantic structures formed in different logics of sense (that is to say, by different cultures) are staying in contrast to each other, I mean the following. Any sense (category, term, ordinary word) bears in itself, in addition to what is usually called the 'linguistic meaning,' a regular relation to other senses which form its semantic aura, and presupposes these relations as logically consistent. In other words, any sense stands in certain unchangeable relation to other senses because it inevitably presupposes certain sense logic relations.

Thus any word, in addition to its linguistic meaning (the description of which differs in mentalistic and non-mentalistic semantic theories, but anyway presupposes that in the simplest case a relation to an external independent object determines the word's meaning), also possesses what can be called its 'sense-setting' meaning. It is never formed as a reference of the word treated as a sign to the signified external object or the mental image or idea independent of that language sign. The sense-setting meaning appears to be constructed as if from inside the word itself, — more strictly speaking, from inside the sense, for anyone who takes the pain to think through all the necessary metaphysical implications of the position described (they are touched upon occasionally throughout the book and elaborated in Chapter III) will see that what I understand by 'sense' fits both inside and outside the verbal and mental spheres. As it was already stated, I cannot at this point show that the linguistic meaning is *entirely* reduced to the sense-setting meaning; I showed, however, that to a considerable degree it is *determined* by sense-setting factors.

It is for that reason that the Foreword doubted whether we are in principle free to *assign meanings* to language signs. The meaning attached to this or that language sign is determined not only by our will to relate it to this or that object of external reality or to this or that idea of our mind, but also by the sense-setting meaning which the verbal expression thus defined inevitably bears in itself, — simply because no assignment of meaning can be free from the sense logic factors.

This is why I kept stressing that semantic structures created in different sense generation logics (i.e., by different cultures) are staying in contrast to each other, for even if the two cultures deliberately strive to assign the same meaning to certain language signs (the ultimate case of which is absorption of foreign teachings, and the classical Arabic civilization is a good example of it), a *definite* difference will *inevitably* be imbedded as well if these cultures follow different logics of sense. This very difference was called 'contrast.' If linguistic meanings deliberately assigned to the language signs coincide, the contrast is originated only by sense generation procedures; on the other hand, the very presence of contrast of that type testifies to the existence of what I called sense generation logic.

It means that such contrast can be demonstrated as regular. This demonstration, the most detailed example of which the reader can find in Chapter III, is represented by objective data and is based on formal logical criteria. This is why such contrast of the two verbal structures created under different sense generation logics (but not necessarily expressed in different languages, for there is no specific correlation between sense generation regularity and any concrete language) can be demonstrated by any given researcher or to any given researcher. No special 'hermeneutic' training is needed to comprehend sense generation law (although it might be necessary for its discovery), for after that law had been explicitly described, its demonstration becomes totally objective and requires no 'penetration' into a different culture.

Factual data which provided the basis for this research deserve special note. Firstly, examples analyzed in the book do not exhaust by far the instances that illustrate sense generation logic relevance for correct understanding of classical Arabic theoretical thought. I confined myself to a few points a list of which does not even represent nominally all the spheres of theoretical culture, let alone giving an exhaustive picture of them. However, such examples had been gathered during my labor on the book; and rather it was them that actually stimulated my work, as they emerged one after another within my research horizon and drew my attention with insistence increasing over years. I selected some of them for the book proceeding from the inner demands of its text development rather than from desire to present an overall picture of sense generation logic factors operation in classical Arabic culture. This book describes the theory and argues for its validity more than it applies it. This approach seemed to me only natural, because the views described here are too uncommon to start with their application without in-

depth exposition and argumentation. Other examples of this theory application in comprehension of classical Arabic culture phenomena are to be provided soon; their analysis, however, will hardly deviate from the path trodden here.

Secondly, this factual data is far from exhausting the sphere of sense generation theory applicability. It is true that this theory emerged out of necessity to give an accurate and exact description to those classical Arabic culture phenomena which stay in irreducible contrast to 'our' hermeneutic strategies. But it is true as well that it does not boil down to the account of one culture's specificity of thought. Moreover, this theory seems to escape the well-known necessity to divide our knowledge into sciences that study nature and disciplines that study culture. Objects of culture and objects of the external world can both be treated as 'sense,' hence they both are subject to the logic of sense generation. Objects of the first type were dealt with in Chapters I and II, whereas Chapter III was dedicated to the second.

Logics of sense differ because they provide different implementations for the same sense-setting procedure. I described the sense-setting procedure as a way to actualize the sense logic relations. The sense logic relations are actualized in different ways in various logics of sense while keeping their nominal identity.

The possibility of these different actualizations is provided by diversity of the basic sense-setting intuitions. Those are intuitions of ordering, which differ in the two logics of sense investigated in the book as intuitions of 'concurrency' and 'replacement.' Metaphorically I called them intuitions of 'space-time relations.' They were treated at length throughout the book.

The sense logic relations may acquire different names many of which were used in the book. The language most close to philosophy describes them as relations of unity, multiplicity, opposition, etc. The language close to the theory of sets describes them as union, intersection, and other operations. They can be denoted by general analytical terms like 'to embrace' or 'to consist of,' because ultimate comprehension of these terms presupposes reference to the sense logic relations. Finally, the most concise way to describe them is to refer to them as to the meaning of 'and.' Discussing the last case, I had an opportunity to show the difference between what I called 'content-based' and 'procedure-based' semantic approaches: contrast between comprehension strategies illustrated by Drawing 6 and Drawing 7 is a contrast between content-based approaches to the comprehension of 'and' within the same logic of sense, while the contrast between Drawings 6/8 and Drawing 9 results out of diversity of sense generation logics.

Sense logic relations constitute a complex unity which can be made explicit in many ways, and one of such possibilities is to build upon them a line of discourse or argument. The unity of these relations means that none of them can be changed leaving others intact. This complex and in that sense indivisible unity of sense logic relations in its full form including the senses

bound together by those relations was called sense logic configuration. Different logics of sense provide a different set up for the sense logic configuration. In the last analysis this set up is defined by the intuitive foundation of sense-setting.

The sense logic configuration describes relations between senses which in a more developed form can be reflected by diverse theoretical models (whole-part, genus-species, generic-individual), the foundation for which is equally constituted by sense-setting relations. Dealing with the general philosophical topics, I argued that the reference can be established only to an aggregate sense logic configuration, but not to what is believed to be a 'single object' of the external world, even when the circumstances make us believe that such simple reference is possible. I also analyzed the consequences of this standpoint for understanding of what the 'external thing' is and how the notion of 'object' is to be modified in the new perspective.

Another point is worth attention. It seemed to me utterly important to find out and to relate to the reader the heuristic potential of sense generation logic. If this is indeed a theory explaining laws of semantic entities generation, it is supposed to demonstrate a priori what semantic content can and what cannot be formed (adopted, preserved, invented, etc.) while treating this or that problem under limitations of the given logic of sense. The first half of the book describes and analyzes the 'raw material data' and thus follows empirical evidence, but starting with § 1.4.5. of Chapter II I adopted an approach which reflects the above mentioned task. The main concepts of the sense generation logic had been introduced by that moment, so I could start applying them instead of describing them and arguing for their relevance. Therefore the second half of the second chapter and much of the third are an example of a sense generation theory application for the analysis of semantic content.

While getting acquainted with that part of the book the reader could see that the logic of sense permits to present the content of philosophical theories as a result of development of a limited number of concepts which I called 'procedural.' Those are unity in its relation to multiplicity, opposition, negation, affirmation, and copula. Procedural concepts are those which immediately reflect the sense logic configuration by describing theoretically its constitutive procedure. Those concepts are a complex unity as long as the sense logic configuration is basically a unity in which no element can be changed without changing thereby all the rest.

It is at this point that the dependence which I called dependence of the semantic content on the procedure of its generation becomes most clear. Conceptualization, that is to say, filling procedural concepts with concrete content, is directly determined by the particular set up of the sense logic configuration. This dependence can never be eliminated: at the higher levels of sense generation it only becomes less obvious but never disappears altogether, and the analysis of semantic content in any act of comprehension can finally be

reduced to this basic level. It is this dependence that I was demonstrating throughout the book using examples from different spheres of culture. My goal was to show that the irreducible and non-analyzable remainder of any analysis of semantic content is represented by these procedural factors which by that virtue constitute the basis for semantic content generation at any level and in all spheres of culture.

This is why the sense generation factors are more fundamental than the semantic content, that very content on the surface of which our attention usually glides and slides, the content which is discussed in the books on history of philosophy, and which the philosophers are busily producing. What is true for philosophy, is true for any other area of theoretical activity. And not only theoretical, for any structure which we perceive as 'making sense' can be *deduced* from sense-setting description. This is what distinguishes my book from many others, among them those which seem to treat very close subjects and use similar, and sometimes even the same, terms and concepts. The theories developed by their authors remain on the same semantic level as the content analyzed, for they do not care to demonstrate this content as an objective outcome of a limited number of standard sense generation procedures.

There is another aspect of that direct dependence of procedural concepts on the logic of sense. It implies that none of these concepts may be regarded as purely formal. On the contrary, as long as the specific content of each of them is constituted by this, and only this, logic of sense (let me remind that I talked about the two in this book), it is a priori suitable for structuring, which is normally called 'formalization,' of that and only that semantic content which is produced by the same logic of sense, and is not able to structure (i.e., formalize) adequately the semantic content formed by another logic of sense. However, the procedural concepts are those that are used at the basic level of formal logic and constitute the core of its axiomatic system. My position implies that parallelism of sense generation logics entails parallelism of formal logics.

In this book I considered two logics of sense while investigating a single sense logic configuration. Questions hitherto settled demand new ones to be asked. The sense logic configuration is a complex unity which can be expressed in an extremely concise form (e.g. 'and') as well as developed explicitly in the form of discourse. However, the possibility of building up the discourse is not limited to a single sense logic configuration. The sense-setting potential of an individual sense logic configuration anticipates the development of an argument, deduction, inference, etc., which embrace two or more sense logic configurations. This aspect has not yet been studied. Another research is to be undertaken to answer the question whether the proof procedures prevailing in this or that culture are determined by sense logic factors, and if yes, in what way.

However, already now it is evident that the understanding of formal logic axioms is regulated by the logic of sense. These axioms are found among the

semantic structures which emerge as a development of sense logic configuration. The sense logic relations determine the comprehension of copula and, consequently, of how the predication is organized and what formal logical criteria it should comply with to be qualified as rationally sound in this or that culture. I kept stressing that parallelism of formal logical evaluations of the external world is entailed by parallelism of the logics of sense (I understand 'parallelism' as absence of subordination coupled with impossibility of intersection, that is, impossibility of immediate conflict which may take the form of contradiction) and means the possibility of our parallel relations to 'the same' object which is depicted differently by different logics of sense and nevertheless retains its identity. Only glimpses of the relation in which logic of sense stands to formal logic were given here. Its detailed investigation, as well as development of parallel systems of formal logic, is to be undertaken in future, although it is basically clear how this relation is constituted and how the logic of sense determines the system of formal logic which our reasoning follows.

The logic of sense permits to perceive difference of content where only a unity of form was detected before. Thus it discovers the non-formal character of the main categories which constitute the nucleus of formal logic. This applies to copula, negation, and affirmation. Since they are not content free, they presuppose the possibility of an alternative content, which entails alternative character of those formal logic axioms which are formulated on their basis. This book focused on copula and paid less attention to negation. I did not engage myself methodically in detecting the influence of sense logic relations on the understanding of formal logic axioms, although I showed how the understanding of the law of the excluded middle in classical Arabic thought is determined by the logic of sense relevant to it. A more systematic investigation of the relation between logic of sense and formal logic is another topic for future researches.

**Смирнов Андрей Вадимович**

**ЛОГИКА СМЫСЛА**

**Теория и ее приложение к анализу  
классической арабской философии и культуры**

**Издатель А. Кошелев**

**Иллюстрации подготовлены М. Смольяниновым**

**Корректор А. Назаревская**

Подписано в печать 25.04.2001. Формат 60×90<sup>1/16</sup>.  
Бумага офсетная № 1. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.  
Усл. печ. л. 31,5. Тираж 1500 экз. Заказ № 1285.

Издательство «Языки славянской культуры».  
129345, Москва, Оборонная, 6-105; № 02745 от 04.10.2000.  
Тел.: 207-86-93. Факс: (095) 246-20-20 (для аб. М153).  
E-mail: mik@sch-Lrc.msk.ru  
Каталог в ИНТЕРНЕТ  
<http://www.lrc-mik.narod.ru>

Отпечатано с оригинал-макета в ФГУП ордена «Знак Почета»  
Смоленской областной типографии им. В. И. Смирнова.  
214000, г. Смоленск, пр-т им. Ю. Гагарина, 2.

**Оптовая и розничная реализация — магазин «Гнозис».**  
Тел.: (095) 247-17-57, Костюшин Павел Юрьевич (с 10 до 18 ч.).  
Адрес: Зубовский б-р, 17, стр. 3, к. 6.  
(Метро «Парк Культуры», в здании изд-ва «Прогресс».)

Foreign customers may order this publication  
by E-mail: koshelev.ad@mtu-net.ru  
or by fax: (095) 246-20-20 (for ab. M153)