

ПРЕДИСЛОВИЕ

Исследование логико-смысловых оснований различных сегментов арабо-мусульманской культуры опирается на теоретические положения, выдвинутые в «Логике смысла» и ряде других работ и, в свою очередь, развивает эти положения.

Эта книга посвящена интерпретации семиотики и изобразительного искусства. Такое совмещение «разнородного» материала может показаться странным. Но дело в том, что логико-смысловые основания фундаментальнее различия рефлексивного и дорефлексивного, рационального и чувственного, и увидеть их единство для разных областей — значит обнаружить существенное единство культуры.

Я рад возможности выразить признательность моим старшим товарищам, коллегам и друзьям В.В. Бычкову, Е.А. Мамчур, М.Дж. Назарли, Т.Х. Стародуб, Н.Ю. Чалисовой и Г.Б. Шамилли, которые познакомились с разными частями этой работы и высказали существенные замечания. Им я обязан исправлением многих (к сожалению, наверняка не всех) недостатков, и хотя не все они разделяют развиваемый здесь подход, их идеи всегда стимулировали мою работу.

ЛОГИКО-СМЫСЛОВАЯ ГРАММАТИКА АРАБСКОЙ СЕМИОТИКИ: ОСМЫСЛЕНИЕ ИНОКУЛЬТУРНОЙ ТЕОРИИ

Рассмотрим процесс интерпретации инокультурной теории. Под «инокультурной» будем понимать теорию, созданную иной культурой, нежели собственная культура исследователя. Обозначим инокультурную теорию через $T^И$. Интерпретация проходит как «прочитывание» инокультурной теории через призму той теории, что создана в собственной культуре исследователя и описывает ту же предметную область. Обозначим такую собственную теорию исследователя как $T^С$. В таком случае интерпретация инокультурной теории $T^И$ — это попытка ее сведения к собственной теории $T^С$. Под «сведением» я не имею в виду редукцию, когда отбрасывают все элементы $T^И$, не совпадающие с $T^С$, или искажают их так, чтобы они соответствовали $T^С$. «Сведение» может требовать и наращивания собственной теории $T^С$ с целью включить элементы $T^И$, обнаруженные в ходе интерпретации и прежде отсутствовавшие в $T^С$. Я предполагаю, таким образом, что интерпретация инокультурной теории проходит по сценарию достижения максимальной адекватности.

Будем считать, что субъективные условия срабатывания такого сценария налицо: мы, во-первых, достаточно компетентны и в материале $T^И$, и в материале $T^С$, чтобы провести адекватное сведение $T^И$ к $T^С$, и, во-вторых, искренне стремимся именно к адекватному сведению, а не редукции, $T^И$ к $T^С$. Что касается объективных условий, то они, по-видимому, также распадаются на две части. Во-первых, это наличие $T^С$, к которой может быть сведена $T^И$: в собственной культуре исследователя должна иметься теория, которая описывает ту же предметную область, что и интерпретируемая. Во-вторых, это принципиальная сводимость $T^И$ и $T^С$: положения инокультурной теории должны оказаться в принципе сводимыми к положениям собственной.

Что касается субъективных условий, то я могу удостоверить лишь свою добрую веру в их наличие: я предполагаю, что мой анализ арабских¹ текстов достаточно правилен и что я достаточно ориентируюсь в пространстве той теории, которая предоставлена мне в распоряжение моей собственной культурой и с помощью которой я буду интерпретировать арабские тексты; вместе с тем я могу подтвердить, что делаю все возможное, чтобы такая интерпретация была не редукцией арабского материала к положениям «нашей» теории, а его максимально адекватным сведением.

Первое из объективных условий адекватной интерпретации можно считать выполненным. В качестве $T^И$ мы будем рассматривать арабскую теорию о видах «указания» (*далāла*). Эта теория повествует о том, как и с помощью чего можно указать на что-то другое, каковы условия построения правильного указания и т.д. В качестве $T^С$ мы будем использовать семиотическую теорию, как она была развита в западной мысли. По мере интерпретации $T^И$ через $T^С$ станет ясно, что арабская теория о видах «указания» должна интерпретироваться — если мы вообще желаем ее интерпретировать — именно как семиотическая.

Что касается второго из объективных условий, то именно оно и станет, по сути дела, предметом нашего исследования. Если наша интерпретация $T^И$ через $T^С$ будет успешной, то его можно считать выполненным по меньшей мере в данном случае. Если успешное сведение $T^И$ к $T^С$ окажется невозможным, нам придется поставить вопрос о принципиальной выполнимости этого условия.

1. Изложение и интерпретация

Приступим непосредственно к изложению арабской семиотической теории. Я буду на этом этапе давать слово только самим арабским авторам. Ведь правильность перевода арабской семио-

¹ Прилагательное «арабский» обозначает здесь языковую, а не этническую принадлежность. В дальнейшем я буду без оговорок употреблять выражения типа «арабская теория», «арабская цивилизация» или «арабские авторы» именно в этом смысле.

тической теории на «наш» понятийный язык составляет для нас проблему, следовательно, я не могу просто излагать эту теорию «своими словами», тем самым как будто предполагая данную проблему решенной. Иначе говоря, моя цель на данном этапе — максимально избежать вмешательства в эмпирический материал, предстоящий изучению.

Однако в определенной мере такое вмешательство неизбежно. Оно касается двух моментов.

Во-первых, это отбор материала. По понятным причинам я не могу представить здесь все тексты, так или иначе излагающие арабскую семиотическую теорию. Выбирая для изложения те, с которыми читатель будет иметь возможность познакомиться, я стремился соблюсти верность двум критериям. Это компактность материала (массив текстов должен быть легко обозримым) и его представительность (тексты должны содержать только основополагающие моменты теории, устойчиво повторяющиеся на протяжении достаточно длительного времени).

Во-вторых, это перевод текстов на русский язык. Как и в первом случае, я могу лишь просить читателя принять на веру правильность такого перевода. Это необходимо для того, чтобы создать исходные условия для интерпретации арабской семиотической теории средствами «нашего понятийного языка»: дабы такая интерпретация могла начаться, арабские семиотические тексты должны быть представлены «лингвистически правильно» на русском языке, и только опираясь на эту правильность, мы можем приступить к их переводу на наш понятийный язык¹.

Вместе с тем принятие на веру отмеченных двух условий не вносит существенной произвольности в это исследование, поскольку правильность их выполнения может быть проверена любым арабистом.

Итак, сначала я представлю арабские семиотические тексты как таковые, а затем приступлю к их интерпретации.

¹ Под «языком» я понимаю здесь то, что входит в словосочетания типа «язык теории», «язык науки», «язык философии». Это и есть «понятийный язык»: в этом смысле можно говорить на одном языке, выражаясь на английском и русском, и на разных языках, говоря только на русском.

1.1. Тексты арабских авторов, излагающие семиотическую теорию

Я выбрал четыре текста, в которых, на мой взгляд, компактно изложены принципиальные положения арабской семиотической теории, оставшиеся таковыми на всем протяжении ее развития. Не случайно их авторы: Сйбавайхи, ал-Джаҳиз, ат-Тафтāзāнī и Ибн Йа'йш — представляют практически весь временной диапазон интеллектуального развития классической арабской цивилизации, от зарождения наук до позднего средневековья.

1.1.2. Сйбавайхи

Сочинение Сйбавайхи¹ открывается главой о классификации слов как частей речи. Исходя из опыта западной семиотической науки, мы можем ожидать, что увидим в этой классификации начальные положения об обозначении, поскольку слова, вероятно, будут делиться в соответствии с тем, как именно они выполняют эту семиотическую функцию.

Эта глава — о том, чем являются слова (*калим*)² в арабском языке. Слова — это имя, глагол и частица (*харф*), которая применяется ради смысла (*ма'нан*), не являющегося ни именем, ни глаголом.

Имя — это «муж», «лошадь», «стена».

Глагол — это подоби́я, взятые от выговоренностей (*алфа'з*) событнй (*ахдāс*) имен и сконструированные для того, что прошло, для того, что бывает, но [еще] не случилось, и что существует и еще не кончилось³. Конструкция прошедшего — это *захаба*, *сами'a*, *макуса*,

1 Сйбавайхи (ум. 796?) — автор *Kitāb* «Книги», первой грамматики арабского языка. Изучал хадисы и фикх в Басре. Передают, что слабое знание арабского заставило его обратиться к грамматике. Влияние греческих и индийских источников на формирование арабской грамматики документально не зафиксировано.

2 Термин *калим* выражает собирательное понятие, которое можно передать и как «словарный состав», в отличие от *калимāt* «слова» (мн. от *калима* «слово»).

3 Я даю перевод, максимально приближенный к оригиналу:

واما الفعل فامثلة اخذت من لفظ احداث الاسماء وبنيت لما مضى ولما يكون ولم يقع وما هو كائن لم ينقطع.

*хумида*¹. Конструкция того, что [еще] не случилось — когда ты говоришь, повелевая: *изхаб*, *уктул*, *идриб*², — и сообщая (*мухбиран*): *йактул*, *йаххаб*, *йадриб*³. Такова же⁴ и конструкция того, что, существуя, еще не кончилось, если ты извещаешь [о том]. Таковы подобия, взятые от выговоренностей событий имен. Для них существуют многочисленные конструкции, о которых мы с Божьей помощью поговорим. События — это, например, *дарб*, *қатл*, *хамд*⁵.

А применяющееся ради смысла, который не является ни именем, ни глаголом, — это вроде *сумма* «затем», *савфа*⁶, *ва* клятвы, *лам* идафы и тому подобное [Сибавайхи стр. 2].

1.1.3. Ал-Джәҳиз

Известный мыслитель и блестящий литератор, ал-Джәҳиз⁷ с присущим ему красноречием описывает соотношение между

Термин *ахдаџ* я перевожу как «события», соблюдая максимальную близость к непосредственному, нетерминологическому смыслу слова, поскольку Сибавайхи явно имеет в виду именно его (см. примеч. 5, стр. 10). В дальнейшем в арабской грамматике в этом значении закрепился термин *маџдар* (букв. «исток»). Об этом говорит аз-Замахшарӣ:

[Маџдар] назван так, ибо действие исходит (*йаџдур*) из него. Сибавайхи называет его «переменной» (*хадаџ*) и «возникновением» (*хидџан*); а возможно, называл его и «действием» (*фи'л*) (цит. по [Ибн Йа'иш стр. 109—110]).

- 1 Перечислены три возможные формы первой породы правильных глаголов действительного залога и общая форма глаголов страдательного залога для прошедшего времени: *пошел*, *слышал*, *пребывал*, *был хвалим*.
- 2 Три возможные формы повелительного наклонения для глаголов первой породы: *пойди*, *убей*, *ударь*.
- 3 Три возможные формы настоящего-будущего времени изъявительного наклонения для глаголов первой породы: *убивает*, *идет*, *ударяет*.
- 4 Такова же, как последняя из перечисленных.
- 5 Букв. *ударяние*, *убивание*, *хваление*. То, что Сибавайхи называет здесь «событием» (*хадаџ*, множ. *ахдаџ*), именуется в арабской грамматике также *маџдар* (см. примеч. 3, стр. 9). Наиболее близким аналогом может служить «имя действия». По мысли Сибавайхи, с предметами (они выражены именами) происходят события, меняющие их, и эти события в разных модальностях их протекания выражены глаголами.
- 6 Частица будущего времени глаголов.
- 7 Ал-Джәҳиз, Абӯ 'Усмән (776, Басра — 869, Басра) — известнейший представитель адаба (его *ал-Бай'ан ва ат-табийн* «Разъяснение и доказательство

«смыслом» и тем, что на смысл «указывает». Положение о пятиричном указании на смысл стало нормативным для арабской семиотики — той интересующей нас части комплекса арабских филологических наук, которая исследовала соотношение между указывающим и тем, на что такой указатель указывает.

Смыслы, что гнездятся в груди человека, запечатлены в его уме, разлиты в душе, вплетены в его думы, произведены его мыслью — эти смыслы укрыты и спрятаны, далеки и отчуждены, таятся, отделенные завесой. Они имеются так, что их нет: неведома человеку душа другого, неизвестна нужда брата и соседа и смысл сотоварища, ему в делах пособляющего, удовлетворить нужды его, без посредничества других недоступные, помогающего. Смыслы эти оживают, когда он упоминает их, сообщает о них, использует их. Вот это-то и приближает их к пониманию (*фахм*) и выявляет для разума, превращая скрытое в явное, отсутствующее в зримое, далекое в близкое. Именно так кратко выражается запутанное и развязывается заплетенное, неопределенное (*мухмал*) делается связанным (*мукаййад*), а связанное — абсолютным, неизвестное — познанным, отчужденное — послушным, непризнанное помечается, а помеченное узнается. Сколь ясным будет указание (*далāла*) и правильным намек (*шиāра*), сколь хорошо сокращение и точен подход, — столь и выявлен будет смысл. Чем яснее и красноречивее указание, чем светлее и точнее намек, тем лучше и полезней. Ясное указание на скрытый смысл — это разъяснение (*байāн*), которое, как тебе известно, Всевышний (славен Он и велик!) одобряет и ставит в пример. Об этом говорит Коран, этим прославлены арабы, в овладении этим — честь иностранцев...

Далее, знай (да хранит тебя Бог!), что смыслы не таковы, как выговоренности, ибо смыслы раскидываются без предела и простираются, не зная границ, тогда как имена смыслов ограничены и сочтены, известны и определены.

Всего же видов указаний на смыслы, как посредством выговоренности, так и иначе, пять, не более и не менее: во-первых, посредством выговоренности (*лафз*), во-вторых, жеста (*шиāра*), далее, пальцев (*‘ақд*), далее, письмен (*хатт*), и наконец, такого состояния (*хāй*), которое именуется «состояние вещей» (*насба*). Состояние вещей — это такое указующее состояние, которое [может] замещать прочие виды указания, не умаляя и не устрняя их. Ведь каждое из пяти

во» Ибн Халдун называет в числе четырех классических произведений этого жанра) и мутазилитский мыслитель.

имеет свою форму, отличную от других, свое убранство, с прочими не схожее. Эти указания открывают тебе воплощенности (*a' yān*) смыслов в целокупности, разъясняя, далее, их истинности (*ḥaḥā' iḥ*), их роды и величие, каковы они в частности и в общем, что из них приносит радость и что — горе и какие из них обманчивы и ложны, пусты и ненадежны [Джахиз стр. 75].

1.1.4. Ат-Тафтāзānī и ал-Баннānī

Положение о пятеричном указании на смысл повторяют многие авторы, в том числе и ат-Тафтāзānī¹; не будем воспроизводить эти практически идентичные цитаты. Более интересным представляется разработка положений о видах указания, которую встречаем у этого позднего автора и его комментатора ал-Баннānī:

В «Длинном [комментарии]» он (ат-Тафтāзānī. — А.С.) вместо «непрерывно следует» (*yālzam*) употребляет «получается» (*yāḥṣul*) и говорит: Указание — это когда вещь такова, что из знания о ней получается знание о другом, пусть даже и со временем, ибо столпы арабского языка принимают во внимание указание в целом (*би-л-джумла*), в отличие от людей Весов², для которых указание — это целокупное разъясненное указание (*dalāla kuḥlīyya muḥassara*), когда вещь такова, что из знания о ней непременно следует знание о другом. Сочинения по арабскому языку дают неподходящее определение указания. Это определение само себя разрушает, поскольку практически нет такого указывающего, знание о котором необходимо влекло бы знание о том, на что указывают. Правильным было бы сказать: Это когда вещь такова, что из знания о ней непременно следует знание о другом, если известна [их] связь (*'alāqa*). В целом же [скажем]: первое — указывающее, второе — то, на что указывают. Одно может указывать на другое и в то же время быть тем, на что первое указывает, с двух разных точек зрения. Таковы огонь и дым: каждый из них указывает на другого и служит тому тем, на что тот указывает. Что касается связи, то если она по установлению (*wad'*), то и указание — установленное; если же естественная обусловлен-

¹ Ат-Тафтāзānī, Са'д ад-Дйн (ум. 1390) — известный мутакаллим и филолог, знаток логики и геометрии. Много путешествовал по исламскому миру и преподавал в его различных уголках. Известен своими обобщающими трудами по каламу, ставшими предметом многочисленных комментариев.

² Факихов, представителей религиозно-правовой мысли (фикха) в исламе.

ность заключается в том, что указывающее существует, только если есть то, на что оно указывает, то эта связь — естественная (*таби'ийа*); во всех прочих случаях — разумная (*'ақлийа*). При этом в каждом [случае] имеется выговоренностное [указание], если указывающее — выговоренность, и невыговоренностное в других случаях [Тафтазани стр. 149—150].

1.1.5. Ибн Йа'йш

Ал-Баннāнī, комментирующий ат-Тафтāзāнī, стремится к ученому всеохвату всего корпуса доступного знания; упоминает он и хрестоматийные стоические дым и огонь. Без сомнения, его текст, как и приведенные прежде, описывает семиотические соотношения. Впрочем, может показаться странным, что до сих пор мы не встретили самое главное семиотическое понятие — «знак». Вернувшись немного назад во времени и обратившись к одному из столпов классической арабской филологии, Ибн Йа'йшу¹, мы найдем у него таковое:

Автор книги² 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 *куйа*, как *Абу'Умар* или *'Умм Кулсум*, либо *лақаб*, как *Баттāt Вақфа*.

Комментатор³ говорит: Знай, что знак (*'алам*) — это имя частное (*исм хāср*), такое, что более частного не бывает. Оно придается именуемому для того, чтобы очистить его от [признаков] рода по имени (*джинс би-л-исмийа*) и тем отделить от многочисленных именуемых тем же именем. Оно не охватывает подобных ему (име-

¹ Ибн Йа'йш (1158, Алеппо — 1245, Алеппо) — филолог басрийской школы. Изучал грамматику и хадисоведение в Алеппо, Мосуле и Дамаске. У него учились историки Ибн Халлиқāн и Йақут. Наиболее известное сочинение — обширный *Шарх ал-Муфассал* «Разъяснение “Подробного изложения”» (комментарий к труду другого видного филолога — аз-Замахшарī).

² *Автор книги* — аз-Замахшарī (1075 — 1144), выдающийся филолог и литератор. Известен как автор мутазилитского «Комментария» (*Кашиф*) к Корану. 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, в том числе Ибн Йа'йша.

³ *Комментатор* — Ибн Йа'йш.

нуемому. — А.С.) по истинности (*ḥaḳīqa*) и форме (*ṣūra*), ибо сие — именование вещи именем, которым она в основе (*ḥī al-'aṣl*) именоваться не должна. Дело в том, что оно (такое имя. — А.С.) не установлено против общей истинности (*ḥaḳīqa ṣāmiḥa*), а также и не [установлено] благодаря какому-то смыслу в имени (*wa lā li-ma'nan ḥī al-'ism*). Поэтому наши коллеги и говорили, что [имена-]знаки не передают смысла. Разве ты не видишь, что они одинаково накладываются и на некую вещь, и на отличное от нее? *Zayd*, например, на черного накладывается так же, как на белого, и на коротышку так же, как на долговязого [Ибн Йа'иш стр. 27].

1.2. Замечания, предваряющие интерпретацию

Излагая тексты арабских авторов, я предполагал, что мы воспринимаем их, воздерживаясь от какой-либо интерпретации. Мы лишь ставим их в музей своей эрудиции, откуда можем при случае извлечь, чтобы похвастаться перед друзьями этакой диковиной: а есть, мол, у нас и такое, о чем вы не слыхивали. Все прочее время эти экспонаты остаются в темноте и тишине музейного хранилища: мы о них не вспоминаем и никак не соотносим со «своим» понятийным языком.

Такое отношение к тексту может показаться странным; однако стоит всерьез задуматься о том, как построены многие востоковедные исследования, чтобы признать, что они поставляют подобные «музейные экспонаты» гораздо чаще, чем нам представляется. Как ни печально, это касается в первую очередь тех областей востоковедения, которые имеют дело с понятийным аппаратом наук в изучаемых культурах, а значит, прежде всего истории философии. И если мы не осознаем этого сполна, такое замалчивание оборачивается тем, что излагаемые нами «восточные» науки воспринимаются читателем как экзотичный музейный экспонат уже по своей сути, а не просто в силу той случайной формы, в которой они представлены в нашем исследовании.

Мы теперь займемся тем, что попытаемся преодолеть эту музейную отчужденность предмета нашего профессионального востоковедного внимания от нашего же понятийного языка. Попробуем, иными словами, сделать то, что, по-видимому, должно быть