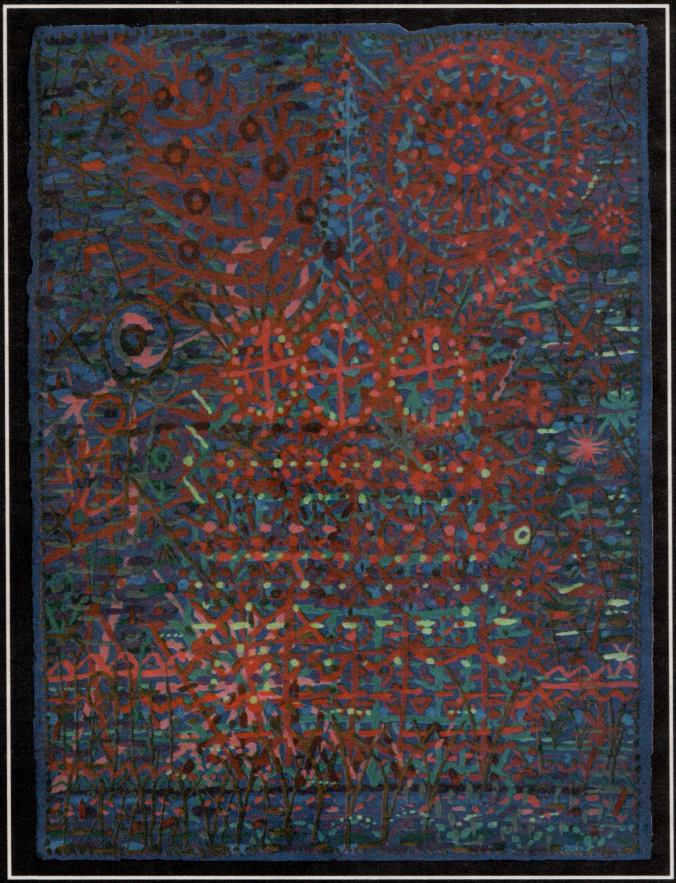
СРАВНИТЕЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Запад
Восток
Россия

Философия
Религия
Духовность

Оппозиция
Синтез
Поликультурность



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

СРАВНИТЕЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ



МОСКВА
Издательская фирма
«ВОСТОЧНАЯ ЛИТЕРАТУРА» РАН
2000

УДК 1/14
ББК в6+87.3
С75



Серия «Сравнительная философия» основана в 2000 г. Институтом философии РАН

Ответственный редактор серии
проф. *М.Т.Степанянц*

Редактор издательства
Г.О.Ковтунович

На первой стороне переплета использована работа
«Синий, синий вечер» (1986 г.) из цикла «Шедевры на Уроках»
художника *Артема Киракосова*

Сравнительная философия. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000. — 344 с. (Сравнительная философия. 1).
С75 ISBN 5-02-018111-0

Компаративистика — как сравнительный анализ философских традиций Запада и Востока — к концу XX в. окончательно оформилась в качестве самостоятельного направления философской мысли, приобретающего все большую значимость в связи с развернувшимся постмодернистским дискурсом и нарастающей потребностью предотвращения конфликта цивилизаций путем налаживания диалога культур. Первый выпуск «Сравнительной философии» состоит из трех тематических разделов, знакомящих читателя с историей философской компаративистики и ее современным состоянием за рубежом и в России.

Научное издание

СРАВНИТЕЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Утверждено к печати Институтом философии РАН

Художник *Э.Л.Эрман*. Технический редактор *О.В.Волкова*
Корректор *В.И.Мартынюк*. Компьютерная верстка *Е.В.Катышева*

ЛР № 020297 от 23.06.97. Подписано к печати 27.12.2000. Формат 60×90$^{1}/_{16}$. Печать офсетная
Усл. п. л. 21,5. Усл.-кр. отт. 22,1. Уч.-изд. л. 24,3. Тираж 800 экз. Изд. № 7855. Зак. № 1107

Издательская фирма «Восточная литература РАН — 103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21
ППП "Типография "Наука" — 121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6

ББК в6+87.3

ТП-2000-II-6
ISBN 5-02-018111-0

© Институт философии РАН, 2000

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие (*М.Т.Степанянц*) 4

Раздел I
ИЗ ИСТОРИИ ФИЛОСОФСКОЙ
КОМПАРАТИВИСТИКИ

В.К.Шохин. Становление и развитие сравнительной философии как научной дисциплины: индийский вектор 8

А.В.Ломанов. Христианская герменевтика китайской культуры и французские иезуитские миссионеры 61

Раздел II
СОВРЕМЕННАЯ ЗАРУБЕЖНАЯ
СРАВНИТЕЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

М.Т.Степанянц. Опыт компаративистского дискурса: конференции философов «Восток–Запад» 105

Мишель Юлен (Франция). Сравнительная философия: методы и перспективы 127

Роджер Т.Эймс (США). Методологические подходы к сравнительным исследованиям: направления исследований китайской философии в Америке 137

Раздел III
СРАВНИТЕЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ
В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

В.Г.Лысенко. Компаративная философия в России 146

А.В.Смирнов. Соизмеримы ли основания рациональности в разных философских традициях? Сравнительное исследование зеноновских апорий и учений раннего калама 167

Н.В.Ефремова. О рецепции аверроистской ноэтики Фомой Аквинским 213

Е.А.Фролова. Декарт и некоторые аспекты концепций человека в средневековой арабской философии 229

Н.Ю.Чалисова, А.В.Смирнов. Подражания восточным стихотворцам: встреча русской поэзии и арабо-персидской поэтики 245

Н.Ю.Чалисова, А.В.Смирнов

Подражания восточным стихотворцам: встреча русской поэзии и арабо-персидской поэтики[1]

Статья является попыткой ответить на вопрос: каким образом в средневековой арабо-мусульманской традиции мысли оказалось возможным реально сложившееся в ней соотношение между античным, прежде всего аристотелевским, пониманием поэзии, ее приемов и ее сути и тем ви́дением содержания поэтического творчества, которое можно охарактеризовать как опирающееся на собственные основания исламской традиции. Дело в том, что сама классическая арабо-мусульманская культура является весьма своеобразным и в этом плане очень выразительным примером осуществления сравнительного подхода к различным традициям мысли. Только в данном случае этот подход воплощен не на страницах философского сочинения, он практикуется самой цивилизацией на тысячелетнем этапе ее развития. Избранная тема интересна и тем, что позволяет рассмотреть вопрос и с противоположной точки зрения: как в русской (и, шире, европейской) традиции, правда уже XIX–XX вв., воспринимается арабо-мусульманская поэзия, насколько это восприятие, зафиксированное в многочисленных свидетельствах, оставленных поэтами, мыслителями и просто «рядовыми» носителями русской и западной культуры, может быть соотносимо с самовосприятием арабо-мусульманской традиции, — а для поэзии такое самовосприятие выражено поэтикой. Речь в данном случае идет не о том многократно проговоренном и ставшем уже общим местом наблюдении, суть которого обычно сводится к тому, что некий культурный феномен видится с точки зрения «своей» культуры всегда иначе, чем с точки зрения «чужой». Исследование направлено на то, чтобы увидеть сущностную основу такого

[1] Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект № 96-04-06-261.

© Н.Ю.Чалисова, А.В.Смирнов, 2000

несовпадения. Она вскрывается как предельное основание рациональности, на котором в том и другом случае строится понимание далее не обосновываемой допустимости, логичности, возможности тех или иных теоретических положений — иначе говоря, их фундаментальной осмысленности. Различие этого основания в двух рассматриваемых традициях мысли (арабской и западной) ведет к различию понимания сути поэзии в этих двух традициях и столь настойчиво воспроизводимых в культурах, выросших на основании этих двух традиций мысли, положений, свидетельствующих об этом несовпадении. Вместе с тем это основание рациональности в каждой из двух традиций проявляется отнюдь не только в области поэтики, но распространяет свое влияние на формирование всех феноменов интеллектуальной деятельности, — наблюдение, уже выходящее за рамки этой статьи, но несомненно релевантное для понимания ее замысла.

I

Представления о блистательной «надутости» и пышности «восточного» слога, об излишествах и «нелепости метафор сумасбродных» принадлежат к числу самых общих и устойчивых впечатлений, полученных европейцами от встречи с литературными традициями «мусульманского» Востока. Любители русской поэзии тут же припомнят, что «Творец любил восточный, пестрый слог» и что в России «цветы поэзии восточной» приходилось рассыпать «на северных снегах», т.е. в малоподходящих для этого условиях.

Однако цветистость и витиеватость вовсе не входили в номенклатуру основных эстетических требований, предъявляемых к образцовому художественному произведению самими арабами и персами. В трактатах об искусстве поэзии на обоих языках, активно писавшихся начиная с IX в. и составлявших методологически единую традицию, в схожих формулировках повторялась одна и та же идея: «Пусть слова у поэта будут легкие, намерения — справедливые, значения — ясные, понятные, очевидные. Некто из древних сказал: „Нет хуже поэзии, чем та, о значении которой задают вопросы“»[2]. Мысль арабского филолога XI в. продолжает его персидский коллега в XIII в.: «И пусть в плетении речи избегнет он (поэт. — *Авт.*) блеклых значений и ложных сравнений, невнятных отсылок и непонятных намеков... чуждых описаний и далеких метафор, неверных иносказаний, тяжеловесных ухищрений и неприемлемых перестановок слов. И пусть в любом разряде [поэзии] не выходит из границ необходимого и не

[2] См.: *Ибн Рашик.* Опора в красотах поэзии, ее вежестве и критике. Пер. Д.В.Фролова. — *Брагинский В.И.* Проблемы типологии средневековых литератур Востока. М., 1991, с. 314.

впадает в крайности, пусть не урезает нужного и не раздувает неуместного»[3].

Очевидно, что представление о цветистости и избыточности восточного слога (заметим, что это обозначение указывает на то общее, что видел глаз европейца в достаточно разных, на взгляд специалистов, литературах) непосредственно связано с навыками проведения границы между художественно оправданным, «нужным» и поэтически «неуместным», свойственными носителям европейской культуры нового времени.

Итак, в ситуации поэтической встречи «европейской» России с азиатским Востоком на общем фоне восхищения перлами экзотической фантазии и «усилий вживания» в порожденные ею памятники слова очерчивается и область неадекватного понимания. «Необходимые» поэтическому тексту с точки зрения восточных критиков стилистические характеристики, создающие его ясность, легкость и изящество, прочитываются как «избыточные», ведущие к тяжеловесности и затемнению смысла.

Авторы настоящей статьи видят свою задачу в рассмотрении феномена «цветистости восточного слога» с двух точек зрения: российской и восточной. Соответственно, сначала мы дадим краткий по необходимости обзор начальной истории проникновения ориентальных (арабо-персидских) мотивов в русскую классическую поэзию и формирования амбивалентного отношения к литературной культуре мусульманского Востока в ее стилистическом измерении, а затем совершим экскурс в арабо-персидскую поэтологическую традицию, призванный продемонстрировать, как понимали мусульманские филологи тот механизм иносказания, который составляет, по их мнению, существо красноречия в поэзии. Разбор основных положений традиционной арабской теории иносказания, связанных как с характером построения тропа, так и с путями его восприятия и эстетического переживания, может, по замыслу авторов работы, отчасти объяснить, почему европейцев вообще и русскую читающую публику в частности так поражала «азиатская густота иносказания». Если воспользоваться едким выражением Аристотеля, некогда упрекавшего Алкида за то, что тот употреблял эпитеты не на приправу, но в еду, речь пойдет о том, как русская поэзия, отведав с блюда поэзии Востока, ощутила нестерпимо пряный вкус приправ диковинных метафор и уподоблений, почти совсем не разбавленных «едой» поэтического нарратива.

---

[3] См.: *Шамс ад-Дин Мухаммад Ибн Кайс ар-Рази.* Свод правил персидской поэзии. Пер. с перс., исслед. и коммент. Н.Ю.Чалисовой. М., 1997, с. 318.

II

Восточные мотивы вплетались в русскую литературу на всем протяжении ее развития. Поэт и переводчик М.Синельников, посвятивший специальную работу каталогизации исламских мотивов в русской поэзии, отмечает, что «как негаданная золотая нить вплетается в белое и серебряное северное кружево, так восточная метафора срасталась с песенным русским словом»[4]. Уже в древнерусской литературе слышны голоса Востока. Через византийское посредство к нам попадают агиографические сочинения, старинные повести, сказки и притчи. Однако настоящее знакомство с литературой мусульманского Востока (не разделяемого зачастую на арабский, персидский, турецкий) начинается в XVIII в., в эпоху Екатерины. Успехи российской дипломатии, победы русского оружия (присоединение Крыма, войны с Турцией) пробуждают государственный интерес к магометанской вере, а распространение идей вольтерьянства и просвещенного абсолютизма влечет за собой потоки переводов с французского модной ориентальной литературы.

Так появляются на русском языке первые сведения о Коране: «Алкоран о Магомете или закон турецкий», перевод с франц. кн. Д.Кантемира (СПб., 1716); «Магомет с Алкораном», издал Петр Богданович (изд. 2-е, СПб., 1786), а также первый перевод Корана: «Книга Аль Коран аравлянина Магомета, который в 6-м ст. выдал оную за ниспосланную к нему с небес, себя же последним и величайшим из пророков Божиих». Ч. I–II. Перевод (с франц.) М.И.Веревкина. СПб., 1790. Именно по этому переводу знакомился со священной книгой мусульман А.С.Пушкин. Переводы ознакомительных, а также разоблачающих «лжерелигию» сочинений с французского, английского и латыни представляют русской публике новые экзотические имена (зачастую в почти неузнаваемой транскрипции), неизвестные дотоле мифы и предания.

Другим каналом проникновения восточной топики в литературу послужили так называемые «восточные повести», как переводившиеся с французского (авантюрно-фантастические и философские), так и оригинальные произведения. В.Н.Кубачева, исследовавшая историю «восточной» повести XVIII в., отмечает, что «в русскую литературу „восточное“ вошло как специфическая, условная поэзия, экзотика, как материал, знакомящий читателя с изощренной литературой фантастических приключений»[5]. Большую роль в этом ознакомительном процессе сыграли переводы сказок «1001 ночи» (печатались с 1763 г.) и

---

[4] *Синельников М.И.* Исламские мотивы в русской поэзии. — Ислам в России и Средней Азии. М., 1993, с. 60.

[5] *Кубачева В.Н.* «Восточная» повесть в русской литературе XVIII — начала XIX века. — XVIII век. Сб. 5. М.–Л., 1962, с. 302.

последовавшие затем переводы многочисленных подражаний[6]. Образное представление о характере экзотических впечатлений, получаемых читающей публикой от восточных сказок, дают стихи, помещенные в 1827 г. в «Азиятском Вестнике». Вспоминая детство, автор восклицает: «...уставши от забав, // И бросясь на постель, займусь Шехеразадой... // И вижу там и сям и карлов, и духов, // и визирей рогатых, // И рыбок золотых, и лошадей крылатых, // И в виде Кадиев волков...»[7].

Однако во второй половине XVIII в. накопленный фонд восточных сюжетов, имен и образов уже стал служить в просветительской литературе формой выражения «острых мыслей, тонкой критики и разумных наставлений»[8]. Мнимо волшебные повести объявлялись иногда еще и мнимо переводными (например, «Золотой прут» Хераскова, повесть, будто бы переведенная с арабского языка), однако речь в них шла о проблемах, волновавших российских вольтерьянцев, и сюжеты главным образом группировались вокруг личности государя, путешествия переодетого государя, узнающего о реальной жизни своих подданных, и установления «справедливого правления». Как отмечает В.Кубачева, «в процессе развития жанра выработались трафаретные образы: скучающий „от веселостей“ государь, время от времени изъявляющий желание „узнать истину“ о положении своего народа; визирь, за благородство ненавидимый придворными; его антагонист — корыстный муфтий или кадий; дервиш; добродетельный поселянин и т.д.»[9].

Естественно поэтому, что, когда в конце XVIII в. начинают появляться переводы восточных стихов и украшенной прозы, первым в поле зрения переводчиков попадает великий перс Саади (XIII в.), прославленный на всем мусульманском Востоке умением «развлекать наставляя и наставлять развлекая» как властителей, так и их подданных. Согласно «Библиографии Азии» В.Межова[10], на рубеже XVIII–XIX вв. в журналах публикуются: «Из Саадия» («Приятное и полезное препровождение времени», 1794, ч. 1), «Восточная баснь славного Саади», пер. с франц. А.Котельницкого («Приятное и полезное препровождение времени», 1796, ч. 12), «Басни восточного философа Саади» А.Котельницкого («Библиотека ученая и экономическая»,

---

[6] См., например: 1001 четверть часа. Повести Татарские. СПб., 1778–1779; 1001 день. Персидские сказки. СПб., 1780–1781 и др.

[7] Цит. по: *Эберман В.* Арабы и персы в русской поэзии. — Восток. Кн. 3. М.–Л., 1923, с. 118.

[8] *Кубачева В.Н.* «Восточная» повесть в русской литературе XVIII — начала XIX века, с. 304.

[9] Там же.

[10] *Межов В.И.* Библиография Азии. Указатель книг и статей об Азии на русском языке и одних только книг на иностранных языках, касающихся отношений России к иностранным государствам. Т. 1. СПб., 1891.

1797, ч. 14), «Заблуждение. Молодой шах. Из Саади». Перевел Павел Львов («Ипогрена, или Утехи любословия», 1801, ч. 10, № 67).

Характерным примером переклички наставлений Саади с тематикой просветительской восточной повести служит упомянутое выше стихотворное переложение «Восточная басня...», имеющее подзаголовок «Государь — дервиш — мудрец», где речь идет о пахаре (вариант «поселянина»), которому приснился сон о справедливом государе, попавшем после кончины в рай, ибо «султан в свой краткий век со всеми ласково старался обходиться», и дервише, угодившем в ад, поскольку он «у страстей всегда стенал в неволе, // Всю жизнь искал, чтоб быть ему на том [райском] престоле». Басня оканчивается моралью-наставлением мудреца: «Кто ищет в жизни сей вознесться высоко, // По смерти будет тот низринут глубоко; // А кто и с высоты престола долу сходит, // Нетленный тот венец бессмертия находит»[11].

В последние годы XVIII в. российские журналы публикуют во множестве восточные анекдоты и апологи, а также «мысли восточных мудрецов», наставляющие о пользе почтительности к родителям, щедрости и терпения, о вреде порока и рубцах от ран, наносимых ложью. Так, один только «Пантеон иностранной словесности» за 1798 г. представляет читателям восточный анекдот «Дервиш в глубокомыслии (наставление дервиша калифу Мостацему Билла о бренности богатства и тщете бытия)», «Последния слова Козроэса Парвиса, сказанные им сыну своему (Перевод из персидской книги Бостана, сочиненной поэтом Саади)», «Мысли об уединении. Переведены из той же Саадиевой книги», две арабские оды (одна — об умерении страстей и познании самого себя, вторая — о вине, «вливающем в нас и ум, и красноречие»), а также «Мысли восточных мудрецов». Переводчики не указаны, а сами переводы выполнены, скорее всего, с французских изданий.

Ориентальная поэзия девятнадцатого века получает в наследство от восемнадцатого не только фонд трафаретно-восточных фигур «тенденциозного» просветительского направления, назидательные сентенции и волшебных дивов с рогатыми визирями. В журналах второй половины XVIII в. печатались также и страноведческие заметки, дневники путешествий, этнографические наблюдения (главным образом переводные). Они знакомили публику с настоящим, невыдуманным Востоком, и, возможно, какие-то из них послужили прямо или косвенно источниками формирования в поэзии XIX в. устойчивых, «сквозных» восточных мотивов.

В «Пантеоне иностранной словесности» за 1798 г., к примеру, помещены, наряду с переложениями восточных стихов и назиданий, также переводы с французского: «Новейшее известие о Персии (из путешествия г-на Бошана, Вавилонского Генерал-Викария)» (кн. II, с. 228–

[11] Цит. по: *Эберман В.* Арабы и персы в русской поэзии, с. 110.

277) и «Описание Аравийской пустыни» Бюффона (кн. II, с. 70). В «Новейшем известии» Генерал-Викарий, излагая собственные путевые впечатления от поездки по Персии, полемизирует с Шарденом (сочинения которого были хорошо известны в России), обвиняя его в пристрастии к Персии и обильно цитируя. В частности, он приводит Шарденово описание звезд и неба: «Там звезды не сверкают, а имеют тихое лучезарное сияние... ночью при их свете можно распознавать людей в лице... все краски в Персии светлее». И далее: «Не могу умолчать о красоте воздуха в Персии... кажется, будто небо там гораздо выше, имея совсем другой цвет, нежели в нашей густой европейской атмосфере»[12]. Правда, иезуитский генерал далее высказывается в том смысле, что все это одна лишь игра воображения г-на Шардена, а исфаганская ночь ничем не лучше парижской, но приведенное поэтическое описание, возможно, останется в литературной памяти традиции. Через XIX в. проходит мотив особой лазурной голубизны, бирюзы азиатского неба, особенного света светил (ср. пушкинское «где луна теплее блещет»). А еще позже подхватывают тему восточного неба О.Мандельштам («Лазурь да глина, глина да лазурь, // Чего ж тебе еще? Скорей глаза сощурь, // Как близорукий шах над перстнем бирюзовым»), М.Цветаева («Лазурь! Лазурь! Пустынная до звона») и Аполлинер в переводе М.Кудинова («Над Исфаганью небо из плит, // Покрытое синей глазурью»).

В том же описании путешествия г-на Бошана намечена и тема ужаса европейца перед пустыней: «Еще другая мысль пришла ко мне в голову: отчего славнейшия города Востока: Испаган, Вавилон, Багдад, Пальмира, построены в пустынях? Первые два, может быть, для рек, но для чего Калифы не предпочли Текрита или Самары в Месопотамии, где горы прохлаждают воздух? Для чего столицу обширных владений основали они среди печальной, дикой пустыни, сожженной огненными лучами солнца?»[13]. Эта тема развивается в «Описании Аравийской пустыни»:

«Вообразите страну бесплодную, без зелени и без воды, огненное солнце, небо вечно раскаленное, равнины песчаныя, горы еще пустейшия (где взор теряется и не находит ни одного живого предмета), землю мертвую, изрытую (так сказать) ветрами, — землю, которая не представляет ничего, кроме костей, камней, скал стоящих или низверженных, совершенно открытую пустыню, где путешественник никогда в сени не покоился, где ничто ему не сопутствует, ничто не напоминает живой Природы — непрерывное уединение, гораздо страшнейшее уединения дремучих лесов: ибо дерева все еще кажутся нам существами — но здесь, лишенный всего, теряясь в неограниченных пустынях, человек видит в пространстве гроб свой; дневное светило,

[12] Пантеон иностранной словесности, 1798. Кн. II, с. 250–251.
[13] Там же, с. 247–248.

печальнейшее темноты ночной, восходит единственно для того, чтобы явить ему весь ужас его положения, расширяя пред ним область пустоты и бездну неизмеримости, отделяющей его от земли обитаемой. Нет выхода, нет спасения! голод, жажда и зной терзают его во все те минуты, которые еще должно ему прожить между отчаяния и смерти»[14].

Подобные сообщения путешественников могли служить как в западноевропейской, так и в русской традиции «строительным» материалом для формирования отвлеченно-романтических образов. Нет нужды приводить примеры — пустыня как образ неизмеримого одиночества человека в мире «простирается» в лучших произведениях русской поэзии. «В пустыне мрачной... влачился» лирический герой А.С.Пушкина, мечтал «в пустыне безотрадной на камне в полдень отдохнуть» герой М.Ю.Лермонтова, «из раскалившейся пустыни» извлечет нас «рука таинственной святыни» в стихах восточного стиля «Ф.Н.Г.» А.А.Шишкова и т.д.

Многие переводы с восточного via западный (главным образом французский), предложенные восемнадцатым веком, роднит реализующаяся в них стилистическая установка на переложение «смысла и истины», передачу тем и идей оригинала («вторичного» в случае переводов с переводов) «по своему образцу и покрою», с ориентацией на стилистические традиции родной литературы и с почти полным невниманием к стилистическим характеристикам переводимого текста[15]. Вопрос об особенностях восточного слога здесь еще как таковой не ставится.

В первом десятилетии XIX в. ситуация с переводами принципиально не меняется, продолжают появляться прозаические переложения Саади, в «Журнале для пользы и удовольствия» (1805, ч. 4, № 11) выходит «Нассур и Молук (Персидская повесть)», но вот в «Цветнике» за 1810 г. публикуются первые прозаические переводы «од» Джами и Хафиза, экзотическая поэзия начинает «обрастать» конкретными именами, и интерес публики к географическому Востоку пополняется стремлением познакомиться ближе с реальностью Востока поэтического. В 1815 г. «Вестник Европы», журнал, предназначенный для любознательного читателя, помещает в номерах 10–15 выборочный перевод из французского труда А.Журдена «La Perse» под названием «О языке персидском и словесности». Этот обзор истории персидской классической литературы, построенный с учетом работ европейских востоковедов, главным образом У.Джонса (в тексте — В.Джонес) и

[14] Там же, с. 70.

[15] О стилистической позиции русских переводчиков XVIII в. см.: *Николаев С.И.* О стилистической позиции русских переводчиков петровской эпохи (к постановке вопроса). — Литература XVIII в. в ее связях с искусством и наукой. М., 1986, с. 109–122.

Ф.Глэдвина, во вступительной своей части поднимает тему стилистических особенностей персидской поэзии, проистекающих, на взгляд автора, во многом из характера персидского языка.

Сочинение начинается с сетований на то, что язык персидский был осуждаем до излишества людьми, не учившимися оному, и с призыва к познанию. Приведен на первой же странице и восточный «остроумный вымысел», предлагающий различные образы трех «главных языков Востока»: «Змей, желая прельстить Еву, употребил язык арабский, сильный и убедительный. Ева говорила Адаму на персидском языке, исполненном прелестей, нежности, на языке самой любови. Архангел Гавриил, имея печальное приказание изгнать их из рая, напрасно употреблял персидский и арабский. После он начал говорить на турецком языке, страшном и гремящем подобно грому. Едва он начал говорить на оном, как страх объял наших прародителей, и они тотчас оставили обитель блаженную»[16].

Итак, запомним, что арабский — язык сильный и ясный (подходящий гордому бедуину), а персидский — нежный и мягкий (приспособленный для любовных признаний).

Далее А.Журден, со ссылкой на Джонса, называет персидский язык «италианским Азии», как обладающий «сладостию, нежностию, гармониею, пленяющею слух»[17]. Переходя к более конкретным характеристикам, автор отмечает насыщенность языка составными словами (дил-фериб — пленяющий или уловляющий сердце, гул-афшан — рассыпающий розы, дил-азар — терзающий сердце, ширин-дехен — сахарные уста, тути-кофтар — говорящий как попугай и т.д.) и делает вывод, что «сия удобность в составлении слов, способствуя богатству, а иногда краткости выражения, весьма часто вредит силе и твердости слога, который чрез то делается блистательным, надутым, но не делается приятным»[18]. Затем следует общая характеристика персидской словесности, основные идеи которой не раз повторялись впоследствии на страницах русской печати. «Персидская словесность, — замечает А.Журден, — удаляется от всех правил, принятых в Европе... Они (жители Востока. — *Авт.*) любят удивлять, а не быть понятными; до излишества предаются увеличению идей, нелепости метафор сумасбродных, странности фигур несвязных, наконец, всякому беспорядку воображения живого, блистательного и не знающего никаких правил... С жадностию ищут случая играть словами, или употребить выражение необыкновенное и имеющее множество значений... Богатство воображения заменяет силу мыслей... [Они] ищут соответственности мыслей и слов, представляют одну и ту же мысль под различными видами, стараются, чтобы каждое слово в одной части периода имело

[16] Вестник Европы. 1815, № 10, с. 29.
[17] Там же, с. 30.
[18] Там же, с. 32.

в следующей другое, ответствующее первому, такого же размеру, а иногда одинакаго окончания»[19].

Заключается эта общая характеристика похвалой прелестной книге «Анвар Согаили» (т.е. «Анвари-и Сухайли», «Свет Сухайля [звезды Канопус]» Хусайна Ваиза Кашифи, сочинения, написанного орнаментальной прозой), которая «механизмом слога и подбором слов близко подходит к стихотворным сочинениям», и выводом: «Но ежели верно перевесть сии сочинения на наш язык, то они будут несносны»[20]. Затем еще раз подчеркивается «напыщенность и многословие прелестное» персидского стихотворства и утверждается, что «заслуги Персидской Поэзии состоят почти в одних мыслях, в подробностях, но не в составлении целого, и притом такого, которого бы части были искусно расположены и зависели бы одна от другой. Но сей недостаток есть общий всем Восточным стихотворцам»[21].

Последний пассаж замечателен тем, что с точностью до наоборот повторяет одно из главных эстетических требований, предъявляемых нормативной поэтикой к образцовому арабскому или персидскому стихотворению как к «законченной вещи»: «Когда число бейтов умножится, — пишет поэтолог XIII в. Шамс-и Кайс ар-Рази о процессе создания стихов, — а значения в них обретут законченность, пусть сочинитель перечитывает все целиком раз за разом для [достижения] совершенства работы, усердствуя в критике и отделке стихов, подгоняя бейты один к другому, отводя каждому его постоянное место и устраняя погрешности в способах сочетания слов, чтобы значения не были разлучены друг с другом, а бейты — чужими друг другу. При всех обстоятельствах потребны взаимное согласие между бейтами и между полустишиями бейта»[22].

Как мы видим, основными чертами европейского «метаобраза» персидской словесности, в отличие от ее авторефлексивных представлений, оказываются, наряду с преувеличениями и «нелепостями метафор сумасбродных», «беспорядок» воображения и — как следствие — поэтического изложения, противопоставляемый «европейской» силе мысли, а также страсть к подробностям при неумении выстроить целое. Отмечено и свойственное персам пристальное внимание к возможностям поэтического слова: склонность к употреблению составных слов, объединяющих в одно целое несколько метафорических атрибутов и способствующих «густоте» слога, пристрастие к «увеличению идей», т.е. гиперболическому описанию, к многозначным выражениям и игре словами, смысловым и формальным соответствиям (параллелизму).

---

[19] Там же, с. 33–34.

[20] Там же, с. 35.

[21] Там же, с. 37.

[22] См.: *Шамс ад-Дин Мухаммад Ибн Кайс ар-Рази.* Свод правил персидской поэзии, с. 319.

В следующем далее рассказе об истории классической персидской поэзии начиная с эпохи Саманидов (X в.) и до конца XV столетия, от Анзария и Фирдусия (Ансари и Фирдоуси) до Джамия (Джами), А.Журден щедро раздает «компаративные» эпитеты, устанавливающие ценностно-стилистические соответствия между поэтами Востока и Запада: Фирдоуси именуется персидским Гомером (предполагается также, что слог его «Шах-Намега», т.е. «Шах-наме», мог иметь такие прелести, «коих не может приметить вкус европейца»[23], о «вкусе европейца» впоследствии не раз упомянет А.С.Пушкин); Анверий (Анвари) представлен как персидский Катулл; Саади, пишущий о любви, — порой Тибулл, а иногда — Катулл; Гафиз, житель Афин Персии (Шираза), — Анакреон персидский и, наконец, Джамий — персидский Петрарка. Такие сопоставления станут весьма модными на страницах русских журналов 20-х годов XIX в.

И последнее, что важно подчеркнуть, рассказывая об этой своего рода программной статье, ориентированной на просвещение широкого круга читателей (ее перевод на русский язык, конечно, был не случаен), это данные там пояснения о жанровой природе персидских стихов. Кроме «Шах-наме», названной, хотя и с некоторыми оговорками, эпосом, рассказано о двух основных формах, кассидеге (касыде) и газеле (газели), причем автор выражает мнение, что поэмы восточных писателей получают разные названия «не столько по слогу, каким оне написаны, не столько по чувствованиям, которыя в них изображаются, сколько по мере, порядку и числу стихов»[24]. Кассидег, считает Журден, заключает в себе и оду, и идиллию, и элегию, а иногда употребляет и тон сатиры, содержит от двенадцати до сотни двустиший. Газель «есть род поемы, похожей на оду и песню. От Кассидега разнится он тем, что не может быть менее пяти двустиший и более тринадцати»[25]. В отличие от кассидега, где предполагается порядок в предложении мыслей (что либо противоречит утверждению автора, цитированному выше, о свойственном персидской поэзии «беспорядке» воображения и изложения, либо означает, что жанровым синонимом для словосочетания «персидская поэзия» с самого начала являлась газель, а не касыда), в газели можно изображать мысли отдельно одну от другой. «Беспорядок воображения составляет главную красоту газеля, в сем отношении он много походит на нашу оду»[26]. Надо отметить, что в первых переводах на русский язык газели Хафиза и Джами именовались именно одами.

В последующие годы «Вестник Европы» знакомит читателей со словесностью и языками разных народов, появляются статьи схожего

---

[23] Вестник Европы. 1825, № 10–15, с. 295.
[24] Там же, с. 39.
[25] Там же, с. 119.
[26] Там же, с. 120.

характера об исландском языке и словесности (в связи с интересом к Оссиановой теме), о санскрите (в связи с исследованиями в области индоевропеистики), а в 1825 г. в номерах 5 и 7 публикуется переведенный с польского и читанный в ученом заседании Виленского университета доклад «Исторический взгляд на книжный язык Арабов и на литературу сего народа» г-на Бобровского. Такое «отставание» на десять лет от представления персидского языка соответствует и более позднему обращению русских переводчиков к образцам арабской поэзии. В первые десятилетия XIX в. Восток в целом ассоциировался со сказками «1001 ночи», персидская поэзия — с Саади и Гафизом, а арабская поэзия — с бедуинами и Кораном Магомета, оставаясь по преимуществу безымянной.

Именно в этом ключе представлены арабский язык и словесность в сочинении г-на Бобровского. Арабский язык отличает, по мнению автора, «неизменность в сущности своей» в течение 5000 лет (?), мужественность, первобытная красота, богатство слов, речений, оборотов. Доисламские арабы, бедуины, обитатели Счастливой Аравии и Геджаза (Хиджаза) создали, уделяя много труда «обработанию языка и стихотворного искусства», золотые, или привешенные, стихи (т.е. му'аллаки). «Многие из них достойны занять место наравне с образцовыми стихотворениями Греции, ежели только не превосходят их высокостию стиля и живостию картин своих»[27]. Му'аллаки (доисламские касыды), а также «Гамасса» Абу-Темама (т.е. «Хамаса» Абу Таммама) «удивляют знатоков своим совершенством» (заметим кстати, что именно му'аллака Лабида и отрывки из стихов Абу Таммама принадлежат к числу первых переводов на русский язык образцов арабской поэзии).

Доисламскую поэзию автор именует «золотым веком» арабского языка, а об Алкоране, язык и слог которого адепты мусульманской веры «признали и приняли за небесный образец языка и поэзии»[28], он отзывается с позиций собственной религии как о сочинении, которое «имеет все признаки посредственности», чему виною «не век, а голова, в которой оно образовалось»[29]. В раннеисламское время, когда стихотворцы, следуя образцовому стилю Корана, стали удерживать «стремление пиитического своего гения»[30], наступил серебряный век, от которого, впрочем, тоже осталось несколько славных стихотворений (упомянуты имена Мутанабби, Абу-л-'Ала [ал-Ма'арри], Харири, Ибн Дурайда). Далее автор статьи рассказывает о том, как в то время, когда Европу с VIII по XI в. «покрывал густой мрак невежества», «музы нашли убежище себе у Арабов», а ученые арабы «препирались

[27] Вестник Европы. 1825, № 5, с. 23.
[28] Там же, с. 24.
[29] Там же.
[30] Там же, с. 25.

о славе с древними Греками и Римлянами»[31]. Эти ученые, в частности, при помощи примечаний к древним стихотворениям, грамматик и словарей «дали языку более твердости, подкрепив его ученым авторитетом» и сохранили присущую языку тягучесть, гибкость и силу на будущее время[32].

Как особое качество арабского языка г-н Бобровский (рассуждения которого уснащены большим количеством ссылок на труды ведущих европейских ученых-ориенталистов — Сильвестра де Саси, Хаммера, Шнуррера и др.) выделяет его лексическое и экспрессивное богатство, способствующее появлению в поэзии «гибких выражений» и «счастливых оборотов первобытного изящества»[33]. «Сие богатство, — заключает он, — состоит не только в образных словах переносного значения, но сверх того еще и во множестве выражений, которые с первого взгляда кажутся однозначительными, но, в самом деле, заключая в себе большую или меньшую разность, служат удивительным средством к представлению различных оттенков и к верному изображению множества мыслей»[34]. Все эти восхваления ясности, красоты и силы арабского языка носят в статье скрыто (а иногда и явно) полемический характер, имея целью «переубедить» тех многочисленных «культурных европейцев», у которых уже сложилось мнение насчет его дикости, грубости и невразумительности. «Он совсем не так груб, каким его себе представляют», и имеется немало причин «к преодолению всех трудностей, встречающихся европейцу» на пути его понимания[35].

Главную пользу от изучения арабского языка и словесности автор видит в расширении вследствие этого источниковедческой базы священной филологии, т.е. библейской экзегетики. Во-первых, при помощи языка Корана и древней поэзии возможны уточнения значений hapax legomena (слов, по одному разу встречающихся в Библии) и определения границ слов многозначительных; во-вторых, «Книги Священного Писания самые древние озаряются новым светом перед глазами знакомого с поэзиею Аравитян», узнающего из нее «образ мыслей восточных народов»[36].

Мы вовсе не утверждаем, что именно две пересказанные выше публикации повлияли на образные представления русской читающей публики о «главных» восточных языках. Однако, учитывая, что содержащиеся в них (но далеко не только в них) идеи получили дальнейшее развитие в истории формирования и стилистического оформ-

[31] Там же, с. 27.
[32] Там же, с. 28.
[33] Вестник Европы. 1825, № 7, с. 193.
[34] Там же, с. 194.
[35] Там же, с. 193.
[36] Там же, с. 197.

ления восточных мотивов в русской поэзии, а также обсуждались в «познавательных» статьях, рассыпанных по толстым журналам, и литературной критике, они представляются в достаточной степени репрезентативными.

Итак, уже на уровне филологической экспликации в единое семантическое поле литературного Востока помещаются, наряду с джиннами Шехеразады, мудрыми дервишами Саади и любовно-винными песнями Гафиза, гордыми бедуинами и внушающим конфессиональный ужас лжепророком Магометом, сюжеты хорошо знакомых библейских сказаний. Все это, переплетаясь, находит выражение в восточном стиле русских романтиков. Если восточные повести XVIII в. использовали восточную топику и ономастику в качестве экзотических декораций, в которых развертывался душеполезный «просветительский» сюжет, то в поэзии русского романтизма, собственно, начинается стилистическая работа с восточными мотивами в отечественной литературной традиции, получившая название «восточный стиль».

Использование восточных мотивов с самого начала протекало под знаком двух противоположных мнений, наиболее яркие формулировки которых находим у А.С.Пушкина. С одной стороны — это радость и восхищение необычностью, высотой полета восточной фантазии. В примечании к «Подражаниям Корану», V:

Земля недвижна — неба своды,
Творец, поддержаны тобой,
Да не падут на сушь и воды
И не подавят нас собой.

А.С.Пушкин дает свою оценку описанной космологии: «Плохая физика, но зато какая смелая поэзия!»[37]. Это же настроение выражает тремя десятилетиями позже А.Фет, автор лучших в XIX в., по мнению многих знатоков, переводов Хафиза. Он сопровождает строки своего перевода: Гафиз убит. А что его убило, — // Свой черный глаз, дитя, бы ты спросила. // Жестокий негр! Как он разит стрелами! // Куда ни бросит их, — везде могила — пояснением к метафоре «негр»: «Черный глаз красавицы. Вот истинный скачок с 7-го этажа, зато какая прелесть!»[38].

Эти цитаты хорошо известны, как и те, что выражают противоположное настроение. А.С.Пушкину принадлежит не один отрицательный отзыв об интересующем нас предмете. Так, в письме П.А.Вяземскому от 2 января 1822 г. он пишет по поводу стихотворения В.Жуковского «Лалла-Рук»: «Жуковский меня бесит — что ему понравилось в этом Муре, чопорном подражателе безобразному восточ-

[37] *Пушкин А.С.* Полное собрание сочинений. Т. 1. М., 1949, с. 418 и 421.

[38] Цит. по: *Иванов Вяч.Вс.* Темы и стили Востока в поэзии Запада. — Восточные мотивы. Стихотворения и поэмы. М., 1985, с. 465–466.

ному воображению?» Позднее в письме Вяземскому от 1825 г. Пушкин определяет отношения европейца с восточной (мусульманской) эстетикой еще более жестко: «...знаешь, почему я не люблю Мура? — потому что он чересчур уже восточен. Он подражает ребячески и уродливо — ребячеству и уродливости Саади, Гафиза и Магомета. — Европеец, и в упоении восточной роскоши, должен сохранить вкус и взор европейца»[39].

Кстати, в более поздней, но хорошо известной всем иранистам-литературоведам, учившимся по советским учебникам, формулировке Ф.Энгельса эта мысль была выражена с предельной четкостью. «Персидская проза убийственна», — написал классик, комментируя пример «он кусал пальцы ужаса зубами отчаяния» и находя язык персидских авторов «образным, но совершенно бессмысленным»[40].

Чтобы продемонстрировать, сколь широко было уже в 20-е годы XIX в. распространено стилистическое неприятие «восточности», злоупотреблявшей иносказаниями и сравнениями, приведем цитату из статьи о восточной поэзии в «Сыне Отечества» за 1826 г., уже берущуюся оправдывать «Азиятцев в частом употреблении сравнений»:

«Такова Восточная поэзия, взятая в целом, попеременно величественная и тихая, ужасная и пленительная, разнообразная и полная красоты веков первобытных. Язык ее есть язык страсти; от того он силен, обилует фигурами и метафорами, если даже, как иные утверждают, иногда излишествует сравнениями, то это потому, что он есть излияние сердца преисполненного, которому недостает слов для выражения всех своих чувствований, — беден, слишком недостаточен для него язык обыкновенный, неспособен для передачи созвучий каждого особенного ощущения, каждого отдельного чувства — и потому-то оно прибегает к пособию предметов, существующих в природе, говорит ими и говорит красноречиво»[41].

Мы видим, что отдельные образы вызывают восхищение, а такие характеристики, как «ребячество» и «уродливость», относятся, по-видимому, к «беспорядку» и «туманности», возникающим из плотности иносказательного ряда, из задевающего вкус европейца неправильного соотношения между «едой» и «приправой» поэзии, движением смысла и его поэтическим «торможением» в тропе.

Каковы же оказались стилистические признаки восточного стиля романтиков, что захотела почерпнуть русская поэзия из литературной сокровищницы Востока? Какими стилистическим приемами имитировался восточный слог? По мнению Вяч.Вс.Иванова, он предполагал «прежде всего уподобления и метафоры, изысканную образность,

---

[39] Цит. по: Зарубежная поэзия в переводах В.А.Жуковского. Т. 1. М., 1985, с. 598.

[40] См.: Литература Востока в средние века. Ч. II. М., 1970, с. 187.

[41] *Эберман В.* Арабы и персы в русской поэзии, с. 112.

отчасти имитировавшую арабскую и персидскую»[42]. Однако, добавим сразу, что соединялись метафорические образы в лирике таких ценителей Востока, как В.Жуковский, Ф.Глинка, А.Шишков, К.Батюшков, А.Пушкин, М.Лермонтов (этот ряд, естественно, можно продолжить), вовсе не в том «курчавом беспорядке», который виделся у восточных поэтов, а подчиняясь нормам развертывания лирического сюжета, установившимся в русской традиции (подробнее это будет показано ниже на примере стихов о соловье и розе).

Г.А.Гуковский в книге «Пушкин и русские романтики» анализирует приметы восточного стиля главным образом в контексте «освободительной» поэзии декабристской эпохи. В его характеристике этот стиль «не был точно дифференцирован ни национально, ни географически, ни исторически. Это был „пестрый“ и „роскошный“ стиль неги, земного идеала страстей и наслаждений, соединенного с бурной воинственностью и неукротимой жаждой воли, которые гражданский романтизм искал и в других первобытных культурах. Это был стиль Корана и стиль Библии вместе и в то же время стиль иранской поэзии и кавказских легенд»[43]. Наиболее выпукло, по мнению ученого, признаки восточного стиля определились в лирических стихотворениях поэта[44]. Прежде всего, это широкое и подчеркнутое использование церковнославянизмов и библейских оборотов (Библия, известная читателю в церковнославянском переводе, — образец поэзии восточного народа). Славянизмы парадоксальным образом становятся внешними знаками Востока. Затем это сгущение великолепных сравнений, параллелизмы, контрасты, анафоры (но, заметим в скобках, сгущение по сравнению с ощущаемой носителями традиции нормой, не затрагивающее композиционной схемы стихотворения) и скопление «роскошных» слов, «вроде розы, неги, лобзаний, знойный и т.д.», скопление страстных слов и формул, употребление восточных имен, названий, т.е. внешних знаков стиля[45].

По мнению Гуковского, А.С.Пушкин уже в 1821 г. пародировал этот стиль в «Гаврилиаде». Не дерзая самостоятельно анализировать стихи великого поэта, приведем разбор «любовного псалма Господа Бога», предложенный пушкинистом.

Он сочинял любовные псалмы
И громко пел: «Люблю, люблю Марию,
В унынии бессмертие влачу...
Где крылия? к Марии полечу
И на груди красавицы почию!..»
И прочее... все, что придумать мог. —
Творец любил восточный, пестрый слог.

---

[42] *Иванов Вяч.Вс.* Темы и стили Востока в поэзии Запада, с. 456.
[43] *Гуковский Г.А.* Пушкин и русские романтики. М., 1965, с. 258.
[44] Там же, с. 267.
[45] Там же.

Гуковский перечисляет его основные признаки: «Тут и славянские формы окончаний: уныние, бессмертие, крылия, и славянизмы вообще (почию), и имя — символ системы (Марию), и повторение (люблю, люблю), и восточная нега (на груди красавицы почию), и изысканный синтаксис (смена вопроса восклицанием)»[46].

Скопление строк с начальным «и» также причисляется исследователями к приметам восточного стиля. Так, Б.Томашевский, отмечая в ходе рассказа о «Подражаниях Корану» А.С.Пушкина общую стилистическую ориентированность цикла на язык русской Библии[47], рассматривает обилие строк с начальным «и» (в Подражаниях III и IX) как использование поэтом библейского синтаксиса для имитации стиля Корана. Речь идет о таких, например, строках:

Но дважды ангел вострубит;
На землю гром небесный грянет:
И брат от брата побежит,
И сын от матери отпрянет.
И все пред Бога притекут,
Обезображенные страхом;
И нечестивые падут,
Объяты пламенем и прахом.

(Подражание III)

Сходный синтаксис представлен в «Подражании IX», а также в «Пророке», где из 30 строк 15 начинаются с «и». В Коране, по ошибочному мнению Б.Томашевского, такие конструкции не встречаются. На самом деле, союз «ва» («и»), маркирующий начало предложения или синтагмы, а также передающий через паратаксическое перечисление разные оттенки гипотаксического соподчинения, является наиболее приметной чертой коранического синтаксиса, а также арабской и персидской украшенной прозы и касыдной поэзии. Приведем лишь один пример из Корана, тематически сходный с пушкинскими «Подражаниями», из суры 50 «Каф»:

(18) И придет опьянение смерти по истине: вот от чего ты уклонялся!

(19) И возгласили в трубу: это — день обещанный!

(20) И пришла всякая душа, а с нею погонщик и свидетель (Перевод И.Ю.Крачковского).

Перевод И.Ю.Крачковского известен среди арабистов своим пословным следованием оригиналу. В переводе с французского М.Веревкина (1786 г.), которым пользовался А.С.Пушкин, а также в переводе Г.С.Саблукова (1907 г.), который считался лучшим, когда Б.Томашевский писал свое исследование, начальные «вавы» не переданы.

---

[46] Там же, с. 274–275.

[47] *Томашевский Б.В.* Пушкин. Т. 2. М., 1990, с. 279–303.

Использование лексических библеизмов (церковнославянизмов) в восточном стиле было чисто имитационным приемом, в том смысле, что атмосферу Востока здесь создавали не специфические для восточной поэзии приемы, а лексические архаизмы русского языка. С синтаксическими библеизмами дело обстоит сложнее. В ряде конструкций (таких, как построение фразы с паратаксическим союзом «и», обороты типа «и было так, что», «и стало так, что», «нет ... кроме») отражены особенности семитского синтаксиса, равно характерные и для стиля Библии, и для стиля Корана. Как показал С.Лезов, многие типично библейские обороты «высокого стиля» в русской культуре являются семитскими синтаксическими кальками, донесенными до наших времен через Септуагинту и традицию «пословного» перевода[48]. Те же синтаксические конструкции встречаются в Коране, джахилийской и исламской поэзии, а также в испытавших их влияние памятниках персидской словесности.

Таким образом, стилизация восточных мотивов в русской поэзии под библейский стиль может оказаться при внимательном исследовании не только имитационным приемом (в указанном выше смысле), но и — в какой-то мере — реальным приближением к некоторым особенностям арабского поэтического синтаксиса, повлиявшего на словесную культуру всего мусульманского мира.

Если стилизация «под Библию» особенно сильно ощущается в круге поэтических текстов, связанном с героико-освободительными сюжетами и мотивами (В.Кюхельбекер, Ф.Глинка), то в любовной лирике «восточного» направления существенную роль играет также сближение с античностью. Выше мы упоминали о том, что при знакомстве с творениями поэтов Востока устанавливались восточно-античные соответствия (Фирдоуси — Гомер, Хафиз — Анакреонт и т.д.). Знакомство развивалось и укреплялось под общим лозунгом, повторявшимся во многих публикациях: «Настанет время, когда Восток сделается таким же классическим, как Греция и Рим»[49]. Литература Востока должна была, по мнению просвещенной публики начала XIX в., со временем занять место второй античности. В 20–30-е годы журнальные статьи о восточной литературе уже пестрят сравнениями поэтов Востока с их собратьями из Эллады, Древнего Рима и Италии времен Ренессанса. При этом Персия уподобляется Элладе, а арабы — римлянам. Так, востоковед Ознобишин писал в «Сыне Отечества» в 1826 г., отчасти повторяя мысли А.Журдена (см. выше):

«Первые (т.е. персы) подобно Грекам находят особенное удовольствие в словах сложных, другие же (т.е. арабы), как Римляне, стараются избегать их; из сего заключить можно, что Персы были наклонны

[48] *Лезов С.В.* История и герменевтика в изучении Нового Завета. М., 1996, с. 197–211.

[49] *Эберман В.* Арабы и персы в русской поэзии, с. 108.

к искусствам, арабы — к подвигам воинским, ибо искусства, по многообразию своему, обыкновенно требуют в словах сложности, между тем как дела воинские выражаются просто и чуждаются всяких украшений. Отсего персы представляются нам сладострастными, роскошными и беспечными; арабы, напротив того, важными и строгими»[50].

Внимательное прочтение «восточных» стихов первой половины XIX в. показывает, что «персидское» в самом деле иногда стилизовалось под «греческое», а арабское — под «римское», т.е. учитывался стилистический опыт переводов классики и так называемых антологических стихов. У Жуковского Фирдоуси поет немножко голосом Гомера, заголовок «Цветы Востока» (см.: Вестник Европы. 1825, № 5, 6 и 8, прозаические переводы с подлинников арабских и персидских авторов) напоминает о «Цветниках анакреонтики», пери из «Лаллы Рук» Т.Мура у Жуковского становится «гением», «скалы» у Батюшкова слушают голос «свирели». Некоторые поэты сознательно выбирали такой путь. Ю.Тынянов, к примеру, писал, что В.К.Кюхельбекер «настаивал на возможной стилистической близости в передаче античного и восточного материала»[51].

Но в оформлении восточных мотивов опыт переводов античной поэзии оказывается, естественно, дополнительным фильтром, не пропускающим в стих большие дозы вычурного иносказания.

Одно из самых изящных «восточных» стихотворений XIX в., принадлежащее К.Н.Батюшкову, «Скалы чувствительны к свирели», включено им в цикл «Подражания древним» (1821 г.), состоящий из шести фрагментов. Этот цикл, относящийся, как и сделанные несколько раньше «вольные» переводы «Из греческой антологии», к последнему периоду творчества поэта, долгое время считался оригинальными стихами, «отражающими мотивы античной лирики»[52]. Однако в издании 1989 г., в примечаниях, выполненных В.А.Кошелевым, уже говорится (со ссылкой на мнение А.Карпова), что стихи восходят к переводам И.Г.Гердера «Цветы греческой антологии» (фрагменты 1 и 5) и «Цветы восточной поэзии» (фрагменты 2, 3 и 6)[53]. «Подражания древним» были вписаны поэтом в авторский экземпляр «Опытов в стихах и

---

[50] См.: там же, с. 112. Ознобишин не отмечает важной детали, непременно упоминаемой в восточных сочинениях, посвященных сравнениям арабов и персов, — арабского дара красноречия. Ср. «Прение араба и перса» Асади Туси, где араб–участник спора завершает перечисление арабских доблестей утверждением, что из всех людей нет никого выше арабов по языку и что бывают вещи, для которых у персов не больше одного слова, а у арабов для них триста разных имен (см.: *Бертельс Е.Э.* История литературы и культуры Ирана. М., 1988, с. 219).

[51] *Кюхельбекер В.К.* Сочинения. Т. 1, Лирика и поэмы. Л., 1939, с. XXXII.

[52] *Батюшков К.Н.* Полное собрание стихотворений. Вступит. ст. и примеч. Н.В.Фридмана. М.–Л., 1964, с. 49.

[53] *Батюшков К.Н.* Сочинения. Т. 1. Сост., подгот. текста, вступит. ст. и коммент. В.А.Кошелева. М., 1989, с. 483.

прозе», но вышли из печати лишь в 1883 г. А в № 5 «Вестника Европы» за 1826 г. в разделе «Смесь» появляется анонимный перевод с арабского (?) подлинника того отрывка, который в немецком переводе Гердера, вероятно, вдохновил Батюшкова. Приведем для сравнения оба текста.

Батюшков (1821 г.):

Скалы́ чувствительны к свирели;
Верблюд прислушивать умеет песнь любви,
Стеня под бременем; румянее крови —
Ты видишь — розы покраснели
В долине Йемена от песней соловья...
А ты, красавица... Не постигаю я.

Анонимный перевод с подлинника (1826 г.):

«Звуки флейты отражаются в скалах; дикой верблюд внимательно слушает музыку своего вожатого; расцветают тюльпаны, распускается алая роза среди колючих тернов, когда внимают нежным трелям соловья. Тверже шиповника и скалы, грубее дикого верблюда должны быть чувства людей, которых не восхищает пение»[54].

Возможно (это нуждается в дальнейшей проверке), что данный перевод печатался и до 1821 г. и был уже известен Батюшкову. Однако если источник «Подражаний древним» указан А.Карповым верно, то перед нами, с одной стороны, «подстрочник», автор которого стремился (учитывая формирующийся интерес к стилю поэзии Востока) с возможной точностью передать характерные черты оригинала, а с другой — поэтическое подражание «восточному», выполненное по немецкому переводу И.Г.Гердера, предвестника немецкого романтизма, и помещенное в единую рамку с подражаниями «античному».

При их сравнении мы видим, как работает каждая отобранная поэтом художественная деталь на создание неопределенно-восточного колорита. Два архаизма — «скалы́» (с «церковнославянским» ударением на втором слоге) и «стеня под бременем» (условно-библейская тема), верблюд и долина Йемена (тема араба-бедуина, подкрепленная аравийским «именем системы»), розы, краснеющие от песней соловья (тема любви в персидском вкусе). А красавица, скрыто уподобленная розе, соединяет Восток с антологической лирикой, цветущей «минутными розами» и «розами юными», ибо «девица юная подобна розе нежной» («Из греческой антологии», «Подражание Ариосту» Батюшкова).

Не прошли через двойной фильтр Гердера–Батюшкова такие единицы смысла, зафиксированные в прозаическом переводе, как дикость верблюда — верблюд и сам по себе достаточно дик для русского стиха, фигура вожатого (или всадника), поющего песню, — верблюд и

[54] Вестник Европы. 1826, № 5, с. 63.

романтическое клише «песнь любви» образуют ироническую антитезу в античном вкусе, которую упоминание о певце только утяжелило бы. Тюльпаны и колючие терны исчезают как растения не вполне «роскошные» (на самом деле, с персидской точки зрения, колючий терн или шип присутствует в сравнении «румянее крови», ведь розы покраснели, обагренные кровью соловья, льющейся из его пронзенного шипом сердца). Наиболее показателен пропуск финального сравнения: чувства людей (жестокосердых красавиц или красавцев), которых не восхищает пение, в подстрочнике сравниваются по твердости с шиповником и скалой, а по грубости — опять же с диким верблюдом. Всему этому у Батюшкова соответствует обращение-упрек «А ты, красавица...» и заключение «не постигаю я», в котором на фоне прозаического пересказа того же текста словно бы слышится: не постигаю я, как о чувствах столь музыкально-воздушных можно говорить на языке таких громоздких и тяжеловесных сравнений.

Серьезное влияние на стилистическое оформление восточных мотивов в русской поэзии первой половины XIX в. оказала поэзия европейского романтизма. Этой проблеме, в частности приемам и причинам создания местного колорита у романтиков, посвящена большая исследовательская литература. Для нашей темы, связанной с отношением к «цветистости», существенно отметить, что поэтика романтизма служила еще одним фильтром, пропускавшим через себя лишь тот Восток, который удовлетворял вкус и радовал взор европейца.

Русская поэзия, как известно, уже с XVIII в. ориентировалась на Запад. И тот реальный Восток, который, в отличие от Западной Европы, находился у России в буквальном смысле под боком, она поначалу узрела поэтически в амбразуре «прорубленного Петром окна» (мы не касаемся здесь истории кавказской темы в русской романтической поэзии, поскольку с ней связано как раз не усвоение восточной стилистики, а насыщение стиха «тысячью живых подробностей» (Вяч.Вс.Иванов), почерпнутых из личных впечатлений). Наряду с проникновением восточных мотивов, переодетых в «западное романтическое платье», в оригинальную поэзию (Т.Мур — В.Жуковский, Парни — Батюшков, которого друзья называли «Парни Николаевичем», Байрон — Пушкин), важным каналом, по которому «розы и соловьи» попадали в российскую литературу, оставались в первой половине XIX в. переводы восточного «с западного».

Жуковский переводил «Ростам и Зораб» Фирдоуси с немецкого перевода Рюккерта, в переводе с французского на русский знакомился с Кораном Пушкин, с французского и немецкого делались многочисленные переводы отдельных стихов, рассыпанные по номерам «Приятного и полезного препровождения времени», «Азиятского вестника», «Вестника Европы», «Молвы», «Казанского вестника», «Литературной газеты».

И во второй половине столетия ситуация остается во многом той же: с немецкого сделаны в 1860 г. переводы из Гафиза Фета, его последователя М.Прахова («Персидские песни») и В.Соловьева. Восточные мотивы оказались во многом «вчитанными» (образ-термин В.Ходасевича) в русскую традицию из произведений западных романтиков, а европейские поэтические переводы с восточных языков сыграли роль своеобразных и далеко не буквальных подстрочников. Не эта ли рано сформировавшаяся культурная привычка к тексту-посреднику породила уже к середине XX в. мощную школу советских переводчиков-кентавров, состоящих из «тела» анонимного «подстрочникиста», осуществляющего якобы механическую часть — перевод с восточного, и «головы» творца-поэта, обращающего подстрочник в «художественную единицу» русской поэзии?

И если, вспомнив Дон Кихота, уподобить перевод стихов на другой язык фламандскому ковру, увиденному с изнанки, то понятно, что в «двойных» русских переводах восточной поэзии via Запад оказывается еще труднее разглядеть плетение нитей поэтической мысли оригинала и различить особенные краски иносказания. Сложная судьба ориентальных мотивов в русской поэзии с замечательной полнотой выражена в истории с «гением чистой красоты». Под этим именем прекрасная пери из поэмы английского романтика Т.Мура «Лалла Рук» попадает в «восточное» стихотворение с тем же названием В.Жуковского. А процитированная Пушкиным в стихотворении, обращенном к А.П.Керн, эта метафора становится эмблематической формулой русской любовной лирики.

Существовал, однако, и канал, по которому переводы с восточных языков непосредственно проникали в русскую культуру. Это труды русских филологов-ориенталистов.

Собственно переводческая деятельность в России связана с основанием Азиатского музея Академии наук (1818 г.), деятельностью академика Френа (труды, посвященные использованию арабских источников для изучения истории Древней Руси) и преподавательскими усилиями ориенталистов А.Болдырева в Москве (1811–1836) и О.Сенковского в Петербурге (1822–1847), создавших школу филологического перевода. В 1825–1827 гг. выходил журнал «Азиятский вестник» (издатель Г.Спасский), где публиковались фрагменты переводов непосредственно с «азиятских» языков.

Первыми в поле зрения русских востоковедов-переводчиков попали стихи джахилийских (Лабид) и несколько позже — халифатских (Абу Таммам) арабов, наставления Саади и «пьяные» песни Хафиза. Эберман приводит образец такого перевода (ученика Сенковского И.Ботьянова, ок. 1826 г.) из му'аллаки Лабида:

«Я остановился на сих любезных сердцу развалинах, чтобы вопросить оные о судьбе древних обитателей; но, увы, почто вопрошать

утесы, глухие и недвижимые, которые способны издавать одни токмо грубые, неправильные отголоски...»[55].

Приведем для сравнения стиля перевода подстрочник бейта Абу Таммама, где использован тот же мотив:

> Свойство жилищ развалин — не отвечать,
> А глазам пристало проливать слезы.
> Спроси эти развалины — ответят тебе только твои слезы
> И тем, кто спрашивает, и тем, кто отвечает[56].

Этот перевод, выполненный коллегой И.Ботьянова Б.Я.Шидфар 150 лет спустя, наглядно показывает, какой стилистический путь прошло русское востоковедение, работая над памятниками словесности, совершенствуясь в понимании, но — вместе со всей гуманитарной традицией — теряя в «культурной» лексике.

Для нас важно отметить то обстоятельство, что большинство филологических переводов в России осуществлялось на первом этапе в отрыве от поэтической традиции, как в том смысле, что стихи поэтов Востока рассматривались в качестве материала для филологических и исторических штудий, а не в качестве актов творчества, так и в том смысле, что поэты в России не шли в востоковеды (исключая разве что Грибоедова). В европейском востоковедении ситуация складывалась иная: У.Джонс в Англии, Фр.Рюккерт в Германии, О.Эрбен во Франции, изучая поэзию мусульманского Востока, давали и собственные поэтические переводы. Эти переводы, основанные на личном знакомстве с текстами, оказали определенное влияние на формирование эстетики европейского романтизма. В России же деятельность ориенталистов, для ознакомления с которой необходимо было обращаться к специальным журналам, не отразилась в такой степени в творчестве российских поэтов первой половины XIX в.

Однако, в 20–30-е годы XIX в. интерес к Востоку был столь велик, что переводы «филологического» направления с арабского и персидского публиковались время от времени и в журналах для широкой публики. В них еще нет того трепетного отношения к форме оригинала, которое стало нормой столетием позже, когда на страницах журнала «Восток» помещались образцы переводов, точно следующих особенностям подлинника и поражающих «чуждостью образов, мысли и композиции». В честной передаче строк, «нанизанных как бы независимо друг от друга», без лукавой попытки связать их в поэтический сюжет и приглушить чуждость образов, В.Эберман видел рождение «экзотики перевода»[57].

---

[55] *Эберман В.* Арабы и персы в русской поэзии, с. 111.

[56] *Шидфар Б.Я.* Образная система арабской классической литературы (VI–XII вв.). М., 1974, с. 199.

[57] *Эберман В.* Арабы и персы в русской поэзии, с. 116.

В период, о котором идет речь, обращение с подлинником было гораздо более свободным. Переводчики как бы следовали формуле Гумбольдта, называвшего перевод искусством сохранить чужое, убрав помеху чуждого, и легко переодевали чуждые образы, окропляя их для аромата «розовой водой примечания» (выражение В.Эбермана). Однако эта общая тенденция порою нарушалась, и читатели получали возможность узнать, «как было на самом деле».

Если в 1815 г. «Вестник Европы» еще публикует «Отрывки персидской поэзии» («Сатира» Фирдоуси на Махмута, три газели Гафиза, отрывок из Саади и ода Анвари) в переводах с французского (того самого Журдена, статья которого пересказана выше), то в 1825–1826 гг. в разных номерах журнала появляются переводы как с французского, так и с подлинников.

В разделе «Смесь»[58] помещены, вероятно, первые переводы на русский язык «Изречений и анекдотов» Джами с французского, причем с характерным предуведомлением: «Предлагая несколько цветов, сорванных в саду певца восточного, предваряем читателей, что под чужим небом они лишатся первобытного блеска и свежести»[59].

А в седьмом номере за тот же год опубликованы две персидские повести — «Спор о красавице» и «Купеческая дочь и паша», переведенные Н.Коноплевым с персидского[60]. Следует отметить, что сюжет первой повести уже был известен русской публике и приводится, как следует из редакторского примечания, чтобы читатель мог увидеть, как предлагает ее персидский автор. Н.Коноплев представлен как молодой переводчик, упражняющийся под руководством А.Болдырева, преподающего арабский и персидский.

В девятом номере за 1825 г. напечатан фрагмент «Кончина Джафара» в переводе с арабского, а в номерах 21–22 за 1826 г. — «Золотых дел мастер и столяр» из «Тути-наме или Попугаевых сказок» в переводе с персидского того же Н.Коноплева. В это время печатаются «Беседа животного»[61], а в пятом, шестом и восьмом номерах за 1826 г. — «Цветы Востока» с пометкой «Из арабских и персидских писателей. Перевод с подлинников». Все перечисленные переводы с подлинников, кроме «Цветов Востока», — это выдержки из развлекательно-наставительных, «адабных» прозаических сборников. Переводы в целом можно охарактеризовать словами В.Эбермана, они стремятся передать «одну идею и как можно меньше образов»[62]. Однако непосредственное знакомство с оригиналом сказывается в первых приметах интереса к реальной образности подлинника, к тому первобытному

---

[58] Вестник Европы. 1825, № 21, с. 61–67.
[59] Там же, с. 62.
[60] Вестник Европы. 1825, № 7, с. 225–232.
[61] Вестник Европы. 1826, № 1, с. 25–27 (пер. с араб. И.С.).
[62] *Эберман В.* Арабы и персы в русской поэзии, с. 112.

блеску и свежести, который жаль потерять в переводе. Наряду с примечаниями, объясняющими реалии (типа «кутваль — полицейский чиновник», «На Востоке собаку почитают животным гнусным»), появляются и немногочисленные стилистические отметки. Переводчик И.С. в «Беседе животного» к фразе «лежу на гноище, довольствуясь малым, когда другие пресыщаются» дает примечание «В подлиннике: довольствуюсь малым дождем подле большого дождя»[63]. Н.Коноплев, переведя «жен его и жен соседей», поясняет: «В подлиннике: под одной тенью живущих»[64].

«Цветы Востока» — это прозаические переложения персидской и арабской поэзии, однако авторы произведений не упоминаются, а какие бы то ни было примечания отсутствуют. Вперемежку даны и бейты из сатиры Фирдоуси, и кусочки из наставлений Саади, и бейты из арабской классики. В целом эта «Смесь» очень показательна как подводящая итог стилю перевода «идей», «перелицовывающего» оригинал.

Зачатки меняющегося отношения к языку оригинала заметны в переводе отрывка из арабских «Макамат» Харири[65], принадлежащем серьезному востоковеду Ознобишину, подписывавшему свои работы псевдонимом «Делибюрадер». Этот филолог, изучавший восточные языки под руководством ученого муллы и принадлежавший к школе Болдырева, а также казанского востоковеда Эрдманна[66], обладал несомненным литературным талантом и не побоялся выйти за рамки принятой эстетической нормы. Он в ряде случаев как бы меняет местами (по сравнению с И.С. и Н.Коноплевым) перевод и примечание, вставляя в текст сам образ, а под строкой растолковывая его значение. Причем такие пояснения даются лишь в случаях, когда переводчик не уверен, что текст будет понят адекватно, в остальных местах экзотические по форме, но понятные по смыслу обороты остаются без комментариев.

Фраза «Тогда благословил я руку удаления» комментируется: «я радовался, что удалился из моей отчизны»[67], а предлагая обороты «мы разорвали узы препятствий», «мое золото кажется вам только металлическим выгаром», «рука притеснителя», «ключи побед», «одежда сетования и раскаяния» и т.д., Делибюрадер полагается на прозорливость читателя. Стихотворные вставки в украшенную прозу макамы переведены здесь стихами, при этом строки «Какой-то тайный гений // О жизни будущей твердит» перекликаются с небесными гениями Жуковского и Пушкина.

---

[63] Вестник Европы. 1826, № 1, с. 26.
[64] Вестник Европы. 1826, № 21–22, с. 21.
[65] Сын Отечества. 1826, ч. 107, № 11, с. 251–263.
[66] См.: *Эберман В.* Арабы и персы в русской поэзии, с. 112.
[67] Сын Отечества. 1826, ч. 107, № 11, с. 252.

В 30-е годы характер переводов продолжает меняться, в журнальных публикациях усиливается внимание к изобразительным средствам подлинника. В 1830 г. «Казанский Вестник» помещает на своих страницах оду Джами и четыре оды Хафиза в прозаическом переводе с персидского Н.Моисеева[68]. Это серьезные и достаточно точные переводы, однако хитрость переводчика состоит в том, что все четыре газели Хафиза он переводит не полностью, опуская те бейты, которые кажутся слишком уж посторонними угадывающемуся общему смыслу (такое утверждение мы делаем, сравнив переводы с оригиналами газелей, но приведение наших подстрочников вместе с публикацией Моисеева заняло бы слишком много места).

Здесь также имеются примечания, как «реального», так и «стилистического» характера. Одно из них даже «углубляет» образ, понятный читателю и так, проецируя его на материал мусульманских преданий. Строки: «Великие земли! С благоговейным трепетом приближайтесь к порогу сего жилища: здесь составлялась грязь, из которой сотворено тело Адама» сопровождаются пояснением: «В преданиях магометан сказано, что Бог, для сотворения тела Адама, повелел взять по горсти всякого рода земли и по небольшой частичке воды из всех вод. Стихотворцы утверждают, что в эту грязь влито было и воды из моря любви»[69]. Такого рода комментарий к бейту уже призван погрузить читателя в «культурный контекст» переживания поэтического образа, но подобные примеры в то время единичны.

К 30-м годам XIX в. относятся и первые опыты передачи формальных признаков газели и маснави в поэтических переводах. Упомянем «Из Саади (на кусок янтаря)» в переводе А.С.Хомякова[70], где представлена форма попарной рифмовки полустиший (маснави), а также превосходный перевод с подлинника газели Хафиза, принадлежащий неизвестному нам востоковеду под инициалами П.П.[71]. Эберман считает, что это первый эксперимент по введению в русскую литературу формы арабо-персидской газели. Переведена газель (соответствующая № 56 по изданию Х.Рахбара)[72] полностью, с сохранением схемы рифмовки (аа ба ва...) и большой доли образов, хотя характер их обработки ясен уже на примере двух первых бейтов.

Наш буквальный перевод:

(1) Сердце — царский шатер, [где обитает] любовь к ней (нему),
Глаза — слуги-хранители зеркала для ее (его) лика.
(2) Хоть я и не склоняю головы перед обоими мирами,
Моя шея — под бременем признательности ей (ему).

---

[68] Казанский Вестник. 1830, ч. 28, кн. II, с. 185–190.
[69] Там же, с. 186–187.
[70] Московский Вестник. 1830, ч. 2, № 5, с. 8.
[71] Молва. 1835, № 24–26, с. 387.
[72] *Хафиз Ширази*. Диван-и газалиййат. Изд. Халила Хатиба Рахбара. Тегеран, 1373/1994, с. 79.

Перевод П.П.:

Он почил в моем сердце, как гость под шатром,
Он как в зеркале чистом во взоре моем.
Ни в одном из миров я награды не жду,
Но я весь под Его всемогущим ярмом.

Эта газель переведена как однозначно «небесная», при том что в оригинале ее адресатом может равно являться и земная возлюбленная или возлюбленный (что обеспечивается общим для мистической и любовной газели словарем образов, а также отсутствием в персидском языке категории рода).

Но важнее другое. Одиннадцать бейтов, каждый из которых представляет собой, как и полагается в газели, законченное смысловое целое, вместе образуют в переводе лирический «рассказ», последовательную смену поэтических эпизодов, связанных друг с другом так, как два приведенных выше бейта: Он в моем сердце и глазах (1-й бейт) — [поэтому] мне ничего не нужно от других, Он — мой единственный владыка (2-й бейт). В хафизовском тексте связи такого рода между бейтами могут быть восстановлены при соответствующей направленности интерпретации, однако гораздо более существенную роль играют «словесные» сцепления образов в соседних бейтах. В данном случае обоснование для образа второго бейта «не склоню головы — шея [склонена] под бременем признательности» заключается в упоминании сердца — царского шатра, в котором поселилась владычица-любовь, и глаз, несущих службу хранителей зеркала, в первом бейте. Связь между бейтами обеспечивают «вассально-сюзеренные» обертоны образов: шатер — дом господина, держатель зеркала — слуга, а хороший слуга не станет глядеть в сторону других хозяев. При этом господин обитает в шатре сердца, но не явлен взору. Глаза-слуги только хранят зеркала на случай, если господин пожелает в них поглядеться (т.е. описана ситуация разлуки, а не встречи), но и за это надлежит быть благодарным, как слуге, которого взяли на службу.

Подобный способ нанизывания поэтических строк, при котором единство целого обеспечивается сцеплением валентностей отдельных бейтов в поле иносказания (уловить движение такого сюжета, правильно истолковать образные связи способен, конечно, лишь знаток конвенционального языка поэзии), менее всего отразился в переводах. Зачастую персидские жемчужины становились в русском языке кирпичиками, из которых переводчики возводили здание последовательного и логически обусловленного описания «смены переживаний и состояний лирического героя».

В целом переводы с подлинников, печатавшиеся в популярных литературных журналах 20–40-х годов XIX в., были, конечно, следствием сложившегося в русской культуре заинтересованного отношения к Востоку. При довольно малом количестве они вряд ли оказали

сколько-нибудь заметное влияние на оформление или усвоение восточных мотивов в поэзии. Однако они поставляли свежий материал, укреплявший читателя в том, что ему уже было известно: в убеждении, что «восточный поэт жадно ловит сравнения, которые ему встречаются, часто мало заботясь о верности их»[73].

Описанию корпуса и основной топики стихов на восточную тему в русской поэзии первой половины XIX в. посвящен ряд специальных работ, как филологических, так и обращенных к широкому читателю. Мы уже упоминали об анализе восточного стиля[74], об описании специально исламских мотивов[75], о работах Ю.Тынянова, посвященных творчеству Грибоедова и Кюхельбекера. Особое место занимает статья Вяч.Вс.Иванова, заключающая сборник «Восточные мотивы»[76], в которой восточные мотивы золотого века русской поэзии, а также их дальнейшая судьба в поэзии серебряного века и советского времени рассматриваются в контексте проблемы различий и связей, «соединяющих или разъединяющих поэтов и поэтические направления внутри одной и той же традиции»[77]. Свою лепту в разработку темы Востока внесли и ученые-востоковеды. Так, К.С.Кашталева исследовала вопрос о первоисточнике «Подражаний Корану» Пушкина и доказала, что поэт пользовался переводом Веревкина (1790 г.)[78].

Замечательный русский иранист и арабист В.Эберман, труды которого, разбросанные по малодоступным теперь журналам, к сожалению, не переиздавались до сих пор, написал статью, уже многократно цитированную в нашей работе, «Арабы и персы в русской поэзии», опубликованную в 1923 г. в журнале «Восток». В ней впервые русским востоковедом поставлен вопрос о характере процесса усвоения восточных мотивов в русской поэзии. Эберман выделяет во «встрече с чужой поэзией» два этапа — усвоение и переработку, при этом к усвоению он относит «переводческую сторону знакомства», а к переработке — творческую. На границе им помещаются поэтические подражания. По этим трем линиям в статье прослеживается история вживания восточных мотивов в русскую литературную культуру. Ученый приходит к выводу, что арабы и персы имеют в русской поэзии два изображения: филологическое (т.е. вычитанное из книг) и географическо-этнографическое (основанное на личных впечатлениях). Касается он и проблем, возникающих при переводе. О введенном им

---

[73] *Лерх П.* Семизвездие на небе персидской поэзии. — Библиотека для чтения. Т. 105, 1851, отд. 3, с. 266.

[74] *Гуковский Г.А.* Пушкин и русские романтики, с. 258 и сл.

[75] *Синельников М.И.* Исламские мотивы в русской поэзии, с. 60–92.

[76] *Иванов Вяч.Вс.* Темы и стили Востока в поэзии Запада, с. 424–470.

[77] Там же, с. 424.

[78] *Кашталева К.С.* «Подражания Корану» Пушкина и их первоисточник. — Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее Академии наук СССР. Серия В. Л., 1928, № 8, с. 157–162.

термине «экзотика перевода» было сказано выше, а к основным проблемам, стоящим перед переводчиком арабской и персидской поэзии, Эберман причисляет как раз сложность передачи вычурных на европейский вкус образов и тропов («различие направлений поэтического гения особенно заметно в тропах», — писал в 1851 г. П.Лерх, объясняя, какими тяжелыми и натянутыми представляются зачастую персидские сравнения[79]), а также необходимость «для близости к подлиннику» строить каждый стих так, чтобы он «был законченным целым и мог рассматриваться независимо от предыдущих и последующих стихов»[80]. Как видим, Эберман отмечает именно те два подводных камня, которые, как следует из нашего предыдущего изложения, мешали европейскому читателю в полной мере наслаждаться стихией восточной поэзии: избыточность образов и тропов и недостаток сквозного сюжета.

Если рассматривать русские стихи о Востоке как своего рода метатекст (такой подход частично реализован во включенной в антологию «Восточные мотивы»[81] статье Вяч.Вс.Иванова «Темы и стили Востока в поэзии Запада»), легко заметить, что наряду с перекличками на уровне мотива (гарем, пустыня, Коран, пророк, минарет, восточное небо, луна и звезды, мечеть, муэззин, паломник и т.д.) возникают, начиная с эпохи романтиков, и своеобразные «жанрово-тематические» цепочки, которые протягиваются через весь XIX в., а порой продолжаются и в XX в. Наиболее популярными «цепочками» стали «Подражания Корану» (Пушкин, Лермонтов, Полонский), варианты «Подражания арабскому», (Пушкин, Полонский в «Молитве бедуина», Апухтин), «Подражания древним, восточным стихотворцам» (Батюшков, Фет, Мей), «Из Гафиза» (Пушкин, Якубович, Фет, Майков, П.Гнедич, В.Соловьев), «Соловей и роза» (Пушкин, Одоевский, Фет, Апухтин в «Летней розе»).

Мотив, представленный в последней цепочке, наиболее тесно связан именно с представлениями о любви «в чисто персидском вкусе». В обзорной статье П.Лерха «Семизвездие на небе персидской поэзии» (1851 г.) поясняется, что «соловей — это муза персидских поэтов, которую призывают они в начале своих поэм и отдельных песен»[82], а сам мотив представлен так: «Пышно цветет радостная, беззаботная роза, между тем как соловей, умильно плача, жалуется по ночам о своей несчастной любви, от чего он и прозван певцом ночи. Где цветут розы, там беседует с ними и соловей, тысячею различных переливов чудной своей песни объясняя розе любовь свою; но та, не обращая внимания на меланхолические звуки соловья, наслаждается жизнью»[83].

---

[79] *Лерх П.* Семизвездие на небе персидской поэзии, с. 265.
[80] *Эберман В.* Арабы и персы в русской поэзии, с. 121.
[81] Восточные мотивы. Стихотворения и поэмы, с. 424–470.
[82] *Лерх П.* Семизвездие на небе персидской поэзии, с. 265.
[83] Там же, с. 264.

Именно эта история *рассказывается* с большей или меньшей степенью подробности в русских стихах о соловье и розе. О каждом из них можно *рассказать*: у Пушкина в «Соловье и розе» соловей поет, роза не внемлет, но дремлет. Так и поэт поет для хладной красоты, но та не слушает поэта, цветет и не отвечает (приносим свои извинения за надругательство над лирическим шедевром). У Фета в одноименном стихотворении излагается история сложных и драматических взаимоотношений «кустарника» и «серой птички», полная сюжетных перипетий («Ты поешь, когда дремлю я, // Я цвету, когда ты спишь»). Апухтин представляет еще один «поворот сюжета»: Дочь Востока (роза) не цвела в пору весны, когда соловей в песне изливал свои чувства. Если бы она цвела в урочную пору, песня соловья оживилась бы, а небеса смотрели бы на это с одобрением. А теперь — намекает стихотворение — время ушло...[84].

Стихи этого «жанра» характеризует последовательная смена внутри каждого из них поэтических эпизодов, позволяющая пересказать, «про что» написано стихотворение, ответить на вопрос «что было дальше?», к примеру, так: а дальше роза проснулась и говорит соловью: «Закачаю тебя, зацелую, но боюсь над тобой задремать» и т.д. В них практически не встречаются «вычурные» метафоры, сама тема «соловья и розы» уже обеспечивает «восточный» колорит стихов, и их стилистическое оформление не выходит за рамки изобразительной нормы русской поэтики.

В персидской газельной традиции цепочки газелей, касающихся взаимоотношений соловья и розы, можно продолжать ad infinitum. Однако газели, хоть в какой-то мере сюжетно излагающие эту вечную драму, немногочисленны и среди лучших образцов жанра встречаются редко.

События, которые происходят с розой и соловьем в персидской газели, разыгрываются чаще в пространстве конвенционального языка поэзии, ее образного словаря, и поэтический сюжет как совокупность «случаев из языка»[85] выстраивается по законам логики этого языка. На вопрос «что было дальше» персидская газель может ответить: а дальше для метафоры «[красная] роза», обозначающей румянец, поэт нашел еще один, никем не проторенный, путь сцепления с мотивами винопития и кровавых слез. Он сказал:

> Поскольку от пурпурного вина на твоих ланитах распустились алые розы,
> Соловей моего сердца поранился о шип, и кровь полилась через глаза.

---

[84] Тексты см., например: Восточные мотивы. Стихотворения и поэмы, с. 18 (А.Пушкин), с. 62 (А.Фет) и с. 89 (А.Апухтин).

[85] Ср. название книги Л.Рубинштейна «Случаи из языка» (М., 1998), отражающее интерес автора именно к приключениям слова в среде современной массовой культуры.

Подводя итоги первой части нашей работы, повторим, что восточные мотивы вплетались в течение первой половины XIX в. в ткань русской поэзии под двойным знаком пленительного и ужасного. И здесь пора уже очертить задачу, которую мы ставим во второй части статьи. Она сводится к попытке выяснить причины того одновременного притяжения и отторжения, которым сопровождался процесс знакомства русского (и шире — европейского) художественного сознания с поэзией мусульманского Востока. О притяжении написано немало. Классицисты стремились приблизить к себе нравы древних и подравнять под Европу, романтики — показать историческую и национальную самобытность Востока «в европейских языковых одеждах», а в целом европеец устал заниматься собой — как написал об этом Борхес: «Вот мой Восток, где я скрываюсь от неотступных мыслей о себе». Отторжение освещено гораздо слабее. При этом, на наш взгляд, причины его кроются не столько в каком-то особом устройстве «восточных» образов (вспомним хотя бы исландские кеннинги «коршун крови» — ворон, «обитель зубов» — рот и т.д., которые звучат вполне по-восточному) и не в экзотичности мотивов (Европа пленялась экзотикой и желала «цветов фантазии восточной»), сколько в особом характере эстетического переживания разных видов иносказания в поэзии, выработанном мусульманской традицией и частично эксплицированном в арабо- и персоязычных трактатах по теории поэзии и литературной критике. А особый характер переживания тропа или образа как восстановления этапов «пути», соединяющего его с истинным, неиносказательным «прообразом» поэтической строки, и позволял восточному читателю наслаждаться жанрами, в которых произведение скреплялось не столько развертыванием нарратива, сколько увязыванием «событий» отдельных поэтических образов.

О незнакомом (как нам представляется) прямым наследникам Стагирита пути восприятия и выстраивания образа в пространстве, «со всех сторон ограниченном словом», когда метафора осуществляется не как перенос *значения*, а как перенос целиком *слова*, как «заимствование» (*исти'ара*), не исключающее, а, наоборот, предполагающее присутствие в поэтической ситуации «постоянного владельца» данного смысла, мы расскажем в следующей части работы, привлекая арабский и персидский материал.

III

Поэтика — органичная часть того комплекса знаний, который в средневековой мусульманской мысли именовался «науками о языке». В целом филология как дисциплина включала[86] грамматику

[86] Естественно, что это не единственный вариант классификации филологических наук; их более подробное разбиение на жанры дает, например, Гиргас (см.: *Гиргас В.Ф.*

(*наҳв*), риторику (*ʻилм ал-байāн*, *ʻилм ал-маʻāнӣ*) и поэтику (*ʻилм ал-бадӣʻ*)[87]; с теми или иными вариациями, частичными добавлениями или частичными изъятиями эти науки входили и в дисциплину, именовавшую себя собственно «поэтология», или «критика поэзии» (*нақд аш-шиʻр*). Исламская поэтология поэтому базируется (во всяком случае, в части, касающейся рассмотрения «приемов поэзии», связанных с организацией «смысла» — *маʻнан*) непосредственным образом на положениях, которые не являются собственно поэтологическими в узком смысле этого слова. В нижеследующем изложении нас будут интересовать скорее общефилологические тезисы в их поэтологическом преломлении; эти фундаментальные положения, как мы увидим, вплетены в суждения критиков поэзии.

Эта непосредственная связь дает о себе знать уже в определении поэзии. Один из выдающихся персоязычных представителей интересующей нас науки, Шамс-и Қайс пишет: «„Поэзия“ в изначальном языковом [значении] — это знание, а также уразумение смыслов путем правильного предположения, размышления и приведения прямых доказательств, а терминологически это речь задуманная [как поэзия], упорядоченная, передающая значения (*маʻнавӣ*), мерная, повторяющаяся, равновеликая, конечные *харфы* которой подобны друг другу»[88].

Определение дано согласно традиции арабо-мусульманских наук, которые вводят понятие через его «смысл в языке», который затем «приспосабливается», делается «пригодным» для использования в какой-то конкретной науке. Заметим, что речь не идет об «уточнении», поскольку в «языковом смысле» не видится, собственно, никакой

Очерк грамматической системы арабов. СПб., 1873). Вместе с тем при всей текучести таксономических сеток на протяжении развития классической филологии оставался, по-видимому, неизменным принцип построения классификаций от наук, описывающих прямое употребление слов (*ҳақīқа*, см. ниже), к наукам, описывающим их переносное употребление (*маджāз*).

[87] Последний термин буквально означает «наука о нововведениях»; И.Крачковский переводит его как «наука о новом стиле». Название связано с развернувшейся в первые века ислама полемикой вокруг допустимости поэзии и применявшихся в ней средств выражения. Поскольку Коран и сунна являются для классической исламской культуры абсолютным авторитетом не только в содержательном плане (непререкаемые установления Закона), но и в плане выражения (приемы и формы речи), защитникам легитимности поэзии было важно показать, что приемы иносказания встречаются и в Коране, и в высказываниях Мухаммеда и его сподвижников; именно так поступает один из основоположников арабо-мусульманской поэтики Ибн ал-Муʻтазз в своей *Китāб ал-бадӣʻ* («Книга о новом стиле»). В связи с этим, принимая перевод Крачковского, следует помнить, что сами создатели *ʻилм ал-бадӣʻ* вовсе не стремились показать *новизну* исследуемого ими стиля, но, напротив, пытались возвести его к авторитетным источникам. В результате полемики эти приемы выражения все же получили статус не порицаемого, хотя и не похвального «нововведения» (*бидʻа*).

[88] *Шамс ад-Дин Мухаммад Ибн Кайс ар-Рази*. Свод правил персидской поэзии, с. 76–77.

неточности или размытости. Арабский «термин» — *мусṭалаḥ* — не определяет, не проводит *границу* (*terminus*), а *приспосабливает*: таков и смысл самого слова (корень *ṣ-л-ḥ*, от которого образовано понятие, переводимое словом «термин», передает именно смысл «пригодности»), и суть процедуры выработки терминологии. Как правило, арабская наука устанавливает содержание понятий так, что «общеязыковое» их звучание не диссонирует с «приспособленным» к использованию в конкретной науке. Суть понятия поэтому раскрывается не только в специальном терминологическом разъяснении его смысла, но равно и в общеязыковом толковании, составляющем основу для первого.

Общеязыковое звучание понятия «поэзия» (*ши'р*) адресует нас как к базовому к понятию «знание». «*Ши'р*» — это такой тип знания, который можно было бы назвать ве́дением; «поэт» — ведун, человек, «чующий» «смыслы». Понимание ве́дения — непосредственного проникновения — как сути или, во всяком случае, истока поэтического творчества обще для многих культур. В отношении того, что́ именно ведает поэт, в данном случае вряд ли можно высказаться с той же определенностью. Ни общеязыковое, ни собственно научное разъяснения слова «поэзия» не сообщают нам о ве́дении *вещей*; в том и другом случае речь идет о знании «смыслов» (*ма'ānин*). Что такое «смысл» (*ма'нан*), ве́дением и особым искусством выражения которого отличается поэт? Наши дальнейшие рассуждения и будут по сути попыткой ответа на этот вопрос.

Понимание поэзии как ве́дения смыслов, о котором зашла речь, дано в русле того, что можно — с определенными оговорками — назвать собственно исламской традицией поэтологии, которая, как было отмечено, непосредственно связана с комплексом филологических наук, разрабатывавшихся арабскими и другими исламскими учеными. Вопрос о том, насколько арабо-мусульманская филология в целом обязана наследию античности и насколько она является плодом самостоятельного творчества исламских ученых, достаточно сложен и составляет отдельный предмет исследования[89]. В том, что касается интересующего нас предмета — поэтологии, — можно, кажется, с достаточной долей уверенности утверждать, что античное наследие не было воспринято как безусловная база для построения собственных теорий. Вряд ли будет ошибкой сказать, что классическая исламская культура менее всего страдала ксенофобией; благодаря широкому переводческому движению классические тексты античности были хорошо известны арабским интеллектуалам (иногда существовало более одного варианта их перевода), и отторжение тех или иных элементов античной

---

[89] См., например: *Киктев М.С.* Абу-л-Хасан ал-Джурджани (вторая половина X в.) о метафоре («арабское» и «греческое» в средневековой арабской филологической теории). — Проблемы арабской культуры. М., 1987, с. 38–53.

мысли всякий раз имело совершенно определенное основание[90]. «Поэтика» Аристотеля была одним из текстов Первого Учителя, на протяжении всего классического периода развития исламской науки входивших в поле зрения ученых и философов. Более того, существовала *традиция* комментирования этого произведения; столпы арабоязычного перипатетизма, ал-Фāрāбī, Ибн Сīнā и Ибн Рушд, нашли необходимым высказаться по поводу этого текста[91].

В данном контексте для нас интересен тот факт, что сосуществование двух традиций осмысления сути поэзии, античной (текст «Поэтики» и тесно привязанные к нему комментарии) и собственно арабо-мусульманской (ал-Джурджāнī, Ибн Рашīқ, ас-Саккāкī, Шамс-и Қайс, если ограничиться только некоторыми из наиболее известных имен), лучше всего может быть охарактеризовано как параллельное[92]. Дело, кажется, обстоит так, как если бы авторы, принадлежащие двум традициям, не замечали сказанного своими коллегами и не считали необходимым отреагировать на это. Такое незамечание высказываемого другой традицией по поводу *начала* (вопрос о том, чем является поэзия) оказывается тем более красноречивым, что в отдельных более частных вопросах можно обнаружить весьма существенные взаимные связи и заимствования, когда арабо-мусульманская поэтология использует положения аристотелизма[93] или комментаторы перипатетической традиции пользуются некоторыми терминами, выработанными арабо-мусульманской наукой, вместо принятых транслитераций и переводов грече-

---

[90] Чаще всего то, которое мы сегодня назвали бы идеологическим: аристотелизм, например, не принимался большинством исламских ученых именно в той части, которая связана с проблематикой вечности (а значит, несотворенности) мира, хотя это отношение вовсе не распространялось на перипатетическое учение в целом. Неприятие, иначе говоря, было вполне избирательным и обоснованным.

[91] См.: *Аристӯтāлīс.* Фанн аш-ши'р. Ма'а ат-тарджама ал-'арабиййа ал-қадīма ва шурӯҳ ал-Фāрāбī ва Ибн Сīнā ва Ибн Рушд. Тарджама-ху 'ан ал-йӯнāниййа ва шараҳа-ху ва хаққақа нуṣӯṣа-ху 'Абд ар-Раҳмāн ал-Бадавī. Мактабат ан-нахда ал-миṣрииййа [Б.м., б.г.].

[92] Анализируя западные исследования по арабской поэтике, У.Хендрикс пишет, что ни «Риторика», ни «Поэтика» Аристотеля не оказали серьезного *доказанного* влияния на арабскую мысль, несмотря на ставшее общим местом обратное утверждение, кочующее из работы в работу и остающееся неаргументированным (см.: *Heindrichs W.* Literary Theory: The Problem of its Efficiency. — Arabic Poetry: Theory and Development. Wiesbaden, 1973, с. 32–33).

[93] К примеру, ал-Джурджāнī, а вслед за ним ат-Тафтазāнī и ал-Баннāнī во все более пространной форме воспроизводят в поэтологической (*'илм ал-бадī'*) части излагаемого ими комплекса «наук о языке» аристотелевское учение о видах противоположения, которое, видимо, было им известно из переводов соответствующих текстов Стагирита и его комментаторов; ср., например: *Dunlop D.M.* Al-Farabi's Paraphrase of the Categories of Aristotle. — The Islamic Quarterly. A Review of Islamic Culture. Vol. V. L., 1959, с. 27–29, и *ат-Тафтазāнī, Са'д ад-Дīн.* Таджрīд ал-'аллāма ал-Баннāнī 'алā Муҳтаṣар ас-Са'д ат-Тафтазāнī 'алā матн ат-Талхīṣ фī 'Илм ал-ма'āни. Ч. 2. 2-е изд. Булак, 1879, с. 314–317.

ских понятий[94]. Дело совершенно не в том, что одна или другая традиция *не хочет* воспринять сказанное своими партнерами; дело, очевидно, в том, что она этого *не может* сделать (речь, напомним, пока что идет только о понимании сути поэзии). Как замечает один из авторов этой статьи, говоря о путях развития персидской поэтики, лишь к XV в. произошла «как бы встреча двух типов определений» поэзии, «примеры чему можно найти в сочинениях Хусайна Ва'иза Кашифи и Джāмӣ, рассматривающих обе точки зрения. При этом 'Абдаррахман Джāмӣ „заглядывает" в далекое прошлое, замечая, что „поэзия в понимании древних мудрецов — это прежде всего речь, основанная на воображении и фантазии". Далее гератский старец отводит „подобающее место" филологам арабской школы: „Более поздние ученые берут во внимание лишь метр и рифму. И вообще, большинство принимает во внимание лишь метр и рифму". Итог у Джāмӣ таков: „Итак, поэзия — это метрическая рифмованная речь, наличие воображения или отсутствие его, истинность или ложность понятий в ней не столь важны"»[95]. Заметим, что определение, к которому приходит Джāмӣ, скорее эклектично, нежели синтетично; признание «неважности» воображения (один из *существенных* элементов поэзии, согласно перипатетической традиции) и отсутствие внимания к гносеологическому анализу поэтической речи сближают Джāмӣ скорее с исламской, нежели античной традицией поэтологии. По поводу разбираемого нами определения поэзии Шамс-и Ḳайса можно сказать, что в нем «не затронуты два главных вопроса, волновавшие ученых-философов: роль воображения в поэтическом творчестве и наличие „прекрасной лжи"»[96]; добавим, что если эти вопросы и затронуты в определении Джāмӣ, то совсем не так, чтобы можно было говорить о слиянии (пусть даже на столь поздней стадии) двух традиций.

В чем основание такого избегающего сближения параллелизма и не имеет ли это отношения к разбираемым нами вопросам?

Не будет неожиданным наблюдение, что перипатетическая традиция толкования «Поэтики» в арабской культуре стремится связать, с одной стороны, следуя самому Аристотелю, поэтические и поэтологические проблемы с этическими (проблематика поэзии как побуждения к действию, похвальному или порицаемому, связанному с добродетелью или пороком) при непосредственной опоре на базис гносеологических представлений (поэзия как «подражание» — *муḫāкāт* и «воображение» — *таḫйӣл*), а с другой — показать, что комментируе-

[94] См., например, комментарий Ибн Рушда на «Поэтику» Аристотеля, где он стремится истолковать понятия комедии и трагедии в терминах жанров арабской поэзии.

[95] *Шамс ад-Дин Мухаммад Ибн Кайс ар-Рази.* Свод правил персидской поэзии. Коммент., примеч. 3 к разд. 1, с. 347.

[96] Там же.

мый текст имеет прямое отношение к культуре, к которой принадлежат сами комментаторы, и сложившимся в ней приемам поэтического творчества. Обе цели достигаются одним и тем же приемом — утверждением, что поэтика в том виде, какой придал ей Стагирит, изучает общие для разных языков и культур закономерности, тогда как частности, исключительно касающиеся поэзии, созданной на том или ином языке, попадают в поле зрения частных поэтологических дисциплин, у разных народов не совпадающих. Поскольку общее, несомненно, имеет приоритет над частным, аристотелевская поэтика тем самым мыслилась как вырабатывающая *начала* для подчиненных ей частных поэтологических наук. Установление такой субординации было бы лишь одним из направлений выполнения общей программы соподчинения наук, намеченной в арабском перипатетизме и исходившей из того, что науки более общие должны устанавливать принципы, служащие недоказываемыми началами наук более частных.

Естественно, что исполнение этой программы (в той ее части, которая касается поэтики) требовало сохранения античного понимания сути поэзии. Неуступчивость арабоязычных продолжателей аристотелевской традиции в вопросе о том, что́ есть поэзия, совершенно не случайна и основывается не просто на желании во что бы то ни стало сохранить верность положениям Первого Учителя, но прямо связана с наиболее существенными сторонами учения данной школы.

Но если последовательность перипатетиков проистекает из нежелания поступиться своими принципами, то последовательность арабо-мусульманской традиции теоретического осмысления поэзии объясняется, очевидно, нежеланием эти принципы принять. Результирующее взаимное несоприкосновение выглядит порой чрезвычайно контрастно. Ибн Рушд в своем комментарии на «Поэтику» считает совершенно очевидным, что одно из центральных понятий, используемых в арабо-мусульманской риторике и поэтике, «уподобление» (*ташбӣх*), есть лишь иное выражение принципа «фантазийного подражания вещам», на котором и зиждется (в его понимании) поэзия. Если бы это было так, то арабо-мусульманское поэтологическое учение действительно в значительной своей части (во всяком случае, в том, что касается содержания поэзии, а не учения о метрике или рифме, которые, безусловно, непосредственно связаны с особенностями каждого конкретного языка) могло бы быть представлено как частное воплощение общих, установленных Аристотелем, начал. Утверждая, что воображение или его отсутствие не составляют существенного признака поэзии, Джа̄мӣ (хотя, вполне вероятно, и ненамеренно) разрушает концепцию перипатетической школы поэтологии в самом ее основании, просто не признавая сути такого сведения «уподобления» к «имитации вещей». (Чтобы не создавалось впечатления, что перипатетическая и арабо-мусульманская поэтологическая традиции противопоставлены во всем,

отметим, что второй, согласно Аристотелю, существенный признак поэзии, метризованность, безусловно признавался обеими школами.)

Вероятно, столь серьезное взаимное противление двух школ в пункте «соотнесение с вещами — соотнесение со „смыслом“» — тем более, что оно не всегда было результатом сознательной целенаправленной полемики, но иногда возникало и прямо в пределах усилий, направленных на сближение двух традиций, — должно иметь не менее серьезные основания. Поэтому вопрос, который мы должны задать сейчас, звучит следующим образом: является ли для арабо-мусульманской традиции адресация к «смыслу» столь же принципиальной, как для перипатетической — адресация к вещам?

Прежде чем отвечать на него, нам необходимо попытаться прояснить само используемое здесь понятие «смысл».

Этим словом мы передаем арабское понятие *ма нан*, используя наиболее заурядное из словарных значений термина, которое в то же время оказывается, пожалуй, и наименее интерпретационным. Попытки толковательных переводов, призванные проявить суть этого термина в различных вариантах его употребления, напротив, как показывает практика, совершенно запутывают дело, так что сам термин вконец исчезает среди десятков замещающих его понятий[97]. И если в отдельных контекстах употребления понятия *ма'нан* некоторыми арабскими авторами можно найти параллели тем или иным категориям, выработанным еще в античности (например, «природа» или «идея»[98]), то их все же совершенно не удается распространить не только на все, но даже на сколько-нибудь значимую долю примеров употребления термина. В то же время обращает на себя внимание тот факт, что термин *ма'нан* относится к числу наименее раскрываемых в сочинениях самих арабо-мусульманских теоретиков. Для них он служит, кажется, одним из базовых понятий, через которые раскрывается содержание прочих. С этой точки зрения термин *ма'нан* («смысл») может, очевидно, стоять в одном ряду с такими понятиями, как «вещь» (*шай'*) или «нечто» (*'амр*).

Если это так, то вместо поиска соответствия — всякий раз оказывающегося так или иначе неполным — реалиям мысли, выработанным западной традицией, стоит, видимо, попытаться ввести это понятие так, чтобы сохранить в нашем понимании отмеченную его фундаментальность. Это, с нашей точки зрения, может быть достигнуто

---

[97] См.: *Chittick W.* The Sufi Path of Love. The Spiritual Teachings of Rumi. N.Y., 1983, с. 15, 352. Речь идет о том, что Р.Никольсон и А.Арберри, не придерживаясь принципа однозначности передачи терминов, передают *ма'нан* целым набором понятий, среди которых — meaning, reality, spiritual reality, essential reality, spirit, spiritual truth, spiritual principle, spiritual thing, essence, idea, ideal thing, truth, heavenly truth, abstraction, verity.

[98] См.: *Wolfson H.A.* Mu'ammar's Theory of Ma'na. — Arabic and Islamic Studies in Honour of Hamilton A.R.Gibb. Leiden, 1965, с. 673–688.

следующим образом. Во-первых, путем рассмотрения типичных ситуаций, в которых употребляется этот термин; во-вторых, благодаря анализу того его понимания, что было развито в классической арабо-мусульманской филологической теории. Первое даст нам представление о реальности бытования термина, второе — о том, как этот термин понимался в науке, рассматривающей его в фундаментальном контексте функционирования языка.

Вначале приведем несколько примеров такого употребления *ма'нан*, когда оно без труда может быть понято в его «обычном» (словарном) значении — «смысл», «значение». Не составляет труда отыскать такие примеры практически в любом классическом сочинении, так что их выбор может быть вполне случаен. Ниже мы будем говорить о контекстах употребления термина «смысл» в произведениях ведущих представителей философских школ исламского средневековья: арабоязычного перипатетизма (Ибн Сӣнā), суфизма (Ибн 'Арабӣ), исмаилизма (Ҳамӣд ад-Дӣн ал-Кирмānӣ), калама.

«Мир иллюзорен и не обладает истинным бытием: таков смысл воображения»[99]. «Он (Бог. — *Авт.*) — Изначальный по смыслу и Конечный по форме»[100]. «Всякого дошедшего до нас имени, коим Он поименовал Себя, смысл и дух находим мы в мире»[101]. В этих фразах истолкование слова «смысл» в его привычном значении, как оно понимается в русском языке, не вызывает особых затруднений: в первом случае оно может быть интерпретировано как «значение слова», в двух других — как «суть». Подстановка этих слов вместо слова «смысл» в приведенных фразах не только не мешает их прочтению, но даже облегчает его.

Но далеко не всегда понимание может быть достигнуто столь просто. Признаки некоторого затруднения возникают при истолковании следующей фразы: «Абсолютным прославление может быть только в выговоренности (*лафз*), в смысле же его обязательно связывает состояние»[102]. Речь идет об одном из центральных положений суфийского учения — о прославлении Бога сущим, о том, что, являя в бытии божественные имена, или атрибуты, сущее тем самым являет славу Бога. Божественная самость для Ибн 'Арабӣ — это абсолютная полнота, абсолютная возможность всего, что может обрести бытие, поэтому божественные атрибуты бесконечны. Каждое отдельное сущее воплощает только некоторые из них, и лишь мироздание в целом адекватно этой бесконечности. Поэтому понятно, что только на словах можно прославлять Бога абсолютно, тогда как онтологическое про-

---

[99] *Ибн Араби.* Геммы мудрости. — *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма. М., 1993, с.190. Перевод дан в новой редакции автора.

[100] Там же, с. 214.

[101] Там же, с. 266.

[102] Там же, с. 156.

славление (т.е. воплощение божественных атрибутов: именно об этом речь идет во второй половине фразы) никогда не бывает безграничным для отдельного существа: оно «связано» «состоянием» сущего, т.е. тем, каково это сущее в данный момент, какие именно из бесконечного многообразия божественных атрибутов оно воплощает сейчас.

Итак, фраза совершенно понятна в контексте философии Ибн ʻАрабӣ; высказанная в ней мысль повторяется в его произведениях неоднократно, что не оставляет сомнений в правильности приведенного ее истолкования. Но именно эта ясность делает, кажется, не вполне оправданным использование понятия «смысл» в данном случае. Его употребление затрудняет понимание фразы: в ней словесное прославление (называние божественных атрибутов) противопоставлено онтологическому прославлению (воплощению их в сущем), тогда как выражено это как противопоставление «выговоренности» (*лафз*) «смыслу» (*маʻнан*). Впрочем, в данном случае остается, пожалуй, одна возможность такого истолкования фразы, которая сохранила бы понимание слова «смысл» в его привычном значении: абсолютное прославление возможно только в словах, тогда как означаемое этих слов (их смысл) не воплощено в сущем абсолютно.

Вот еще один пример создающего трудность для понимания употребления понятия «смысл». Ал-Кирмāнӣ говорит о «видениях и подобиях, которые обладают явленными чувству смыслами»[103], так что «смысл» оказывается чем-то, что постигается не только разумом, но и чувствами. Встречаются случаи, составляющие подлинную герменевтическую загадку, когда ни одно из возможных значений термина *маʻнан* как будто не подходит для перевода. Вот подобный пример из текста ал-Кирмāнӣ: «...мудрый и умелый геометр выверяет, чтобы от множества движений разных тел произошло одно движение одного тела, каковое тело сможет сдвинуть некоторую тяжесть, которую множественные тела поодиночке подвинуть неспособны; однако движения их, соединившись, двигают смыслы того все их приемлющего тела, благодаря чему оно и сдвигает ту неимоверную тяжесть»[104]. Что такое, далее, те «смыслы существования» (*маʻанӣ ал-вуджӯд*), познание которых составляет, согласно нашему автору, задачу философов[105]? Наконец, сам Бог может быть назван «Смысловым Духом» (*ар-рӯҳ ал-маʻнавийй*)[106], и можно говорить о том, что Он является для нас в виде бесконечного многообразия «смыслов»[107].

---

[103] *Аль-Кирмани, Хамид ад-Дин.* Успокоение разума. Предисл., пер. с араб. и коммент. А.В.Смирнова. М., 1995, с. 434.

[104] Там же, с. 424–425.

[105] Там же, с. 138.

[106] *Ибн Араби.* Геммы мудрости, с. 217.

[107] *Ибн ʻАрабӣ.* Ал-Футӯҳāт ал-маккиййа (Мекканские откровения). Т. 3. Каир, 1859, с. 198.

Эти примеры, выбранные почти наугад (их можно было бы умножить многократно, и в данном случае они служат лишь иллюстрацией), показывают нам, что категория «смысл» позволяет соединить понятие «высказывание» с понятием «реальность», соединить прямо и непосредственно: высказываемый смысл и есть сущий смысл, вернее, и в высказывании, и в реальности явлен один и тот же смысл. Понятие «смысл» здесь избегает разделения онтологического и гносеологического, выражает такой взгляд, который как будто не считает необходимым строго разводить эти два аспекта.

С одной стороны, смысл есть, с точки зрения наших мыслителей, действительное качество или свойство вещей. В языковом плане это выражается в том, что в отношении смысла оказывается возможным употребление инструментального предлога «*би-*» (выражающего значение, аналогичное значению творительного падежа в русском языке): мы можем говорить, что нечто имеется или возникает «посредством», «благодаря» смыслу. Вот некоторые примеры. Разъясняя вопросы натурфилософии, ал-Кирмāнӣ говорит, что гипс «с точки зрения полученного им смысла, благодаря которому (*би-хи*) он оказался порошкообразным, отличается» от земли[108]; что высший вид некоторого рода сущего имеет сходство с низшим видом вышестоящего рода, причем эти виды «сходны с вышестоящим родом благодаря своим смыслам»[109]; что животная душа выше растительной, поскольку «стоит выше оной во всех смыслах, что делают растущего растущим»[110]; что «хоть и говорят о ней (душе. — *Авт.*), что она душа или же дух, но тот смысл, благодаря которому она есть то, что она есть, — это жизнь»[111].

С другой стороны, «смысл» — это содержание нашего знания. Классическое понимание цели логического познания Ибн Сӣнā выражает как «запечатление смысла таким, каков он на самом деле»[112]. Но «смысл» равно служит предметом и чувственного познания; еще в каламе зафиксировано положение, согласно которому органы наших чувств постигают именно те «смыслы», которые наличествуют в вещах. Поэтому понимать смысл значит обладать понимаемым (запечатлеть в себе понимаемое). Этот нюанс объясняет логику многих высказываний, которые при первом прочтении вызывают недоумение, а при переводе — желание как-то обойти и сгладить возникающие «шероховатости». Например: «Как известно, слух не может принять и по-

---

[108] *Аль-Кирмани*. Успокоение разума, с.287.

[109] Там же, с. 344.

[110] Там же, с. 320.

[111] Там же, с. 328. Жизнь в философии ал-Кирмāнӣ понимается как истечение из мира Разумов в мир Природы: именно эта эманация и есть «смысл», о котором здесь идет речь.

[112] *Ибн Сӣнā*. Ал-Ишāрāт ва-т-танбӣхāт (Указания и наставления). Ч. 1. Каир, 1960, с. 251–252.

нять смысл другого звука, если уже занят каким-то звуком; или же гемма не может принять другое изображение, пока не стерто первое»[113]. В этом рассуждении понимание смысла явно отождествляется с «принятием звука» (т.е. «запечатлением» его) и уподобляется нанесению надписи на камень; поэтому понимает смысл чувство слуха как таковое — ибо именно оно принимает воздействие понимаемого. Понимание с этой точки зрения не является произвольной процедурой до-мысливания или при-мысливания значения.

Существует ли возможность истолкования понятия «смысл», которое преодолевало бы ощущение «неестественности» его употребления, вызываемое приведенными выше примерами? Попытаемся представить, как такое истолкование было бы возможно.

Смысл, как подсказывает нам наш язык, — это то, что с-мыслю, то, что сопровождает мысль и делает вещи ос*мысл*енными. Но то, что бывает с мыслью, самой мыслью не является. Поэтому смысл — это не сама мысль, или, во всяком случае, не только сама мысль. Говоря, что мы мыслим, мы подразумеваем, что мы мыслим что-то. Это «что-то», то, что мы мыслим, называется «вещью» или «предметом». Мысль поэтому оказывается противопоставленной своему предмету, вещи, которая в силу такой противопоставленности не есть мысль. Но смысл — это именно то, что придает вещи осмысленность, т.е. способность стать предметом мысли.

Таким образом, смысл равно относится и к мысли, и к ее предмету — вещи. Смысл — это то, что принадлежит равно и сфере «мысли», и сфере «вещи». Мы можем говорить о «смысле вещи» и «смысле высказывания». Совпадение мысли с вещами возможно как совпадение этих двух смыслов. Если смысл высказанный и смысл, находимый в вещи, суть один и тот же смысл, мысль о вещи адекватна этой вещи. Именно в смысле мы находим основание, позволяющее нам говорить о тождестве идеального и реального.

Но то, что составляет основание тождества, логически предшествует отождествляемому при его посредстве. Иными словами, мы имеем возможность говорить о смысле еще до того, как мы произнесем слова «мысль» и «вещь». Как представляется, такая возможность и продемонстрирована приведенными выше примерами.

Обратимся теперь к рассмотрению того, как понимался термин *ма'нан* «смысл» в науках о языке, точнее, в базовой дисциплине этого комплекса, именуемой «грамматика» (*наḥв*). В отличие от средневекового Запада, филологическое знание в арабо-мусульманском мире не было непосредственно включено в состав философских наук, во всяком случае, в полном объеме. Переходя к рассмотрению положений об «указании на смысл» (*далāла 'алā ал-ма'нā*), развитых в классиче-

---

[113] *Аль-Кирмани*. Успокоение разума, с. 328.

ской арабо-мусульманской филологии, мы затрагиваем область, о которой не шла речь при анализе понимания термина «смысл» философскими школами арабского средневековья. Конечно, здесь отнюдь не будут исчерпаны все теоретические нюансы рассуждений о «смысле» в той их полноте, в какой они были разработаны классической наукой. Мы ограничимся лишь разбором принципиальных положений, выработанных в этой области.

Начиная с одного из основателей классической арабо-мусульманской филологии Сӣбавайхи, едва ли не любой грамматический трактат открывался рассмотрением того, что есть слово (*калима*). Но если Сӣбавайхи, открывая главу «О том, каковы слова (*калим*) в арабском языке», лишь перечисляет подвиды слов и констатирует, что «слова — это имя, глагол и частица»[114], не раскрывая содержание самого термина, то в дальнейшем понятие «слово» традиционно объяснялось как единство двух элементов: «выговоренности» и «смысла», обеспечиваемое связью между ними. Эта связь и именуется «указанием». Рассмотренные с точки зрения своей роли в установлении данной связи, «выговоренность» и «смысл» оказываются соответственно «указывающим» (*дāлл*) и «тем, на что указывается» (*мадлӯл*).

Указание выговоренности на смысл — не единственный вид выявления смысла. Вот что пишет один из столпов арабской филологии ал-Джāḥиз: «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 отчужденны, таятся, отделенные завесой. Они имеются в том смысле, что их нет: неведома нам душа другого, неизвестна нужда брата и соседа и смысл его сотоварища, ему в делах его 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 (*ишāра*), сколь хорошо сокращение и точен подход, — столь [хорошо] и выявлен будет смысл. Чем яснее и красноречивее указание, чем светлее и точнее намек, тем лучше и полезней. Ведь 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...

---

[114] *Сӣбавайхи.* Китāб (Книга). Ч. 1. Булак, 1899, с. 2.

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 (*ишāра*)[115], далее, пальцев (*ʻақд*[116]), далее, письмен (*хаттṭ*), и, наконец, такого состояния (*хāл*), которое именуется „состояние вещей" (*наçба*). Состояние вещей — это такое указующее состояние, которое [может] замещать прочие виды указания, не умаляя и не устраняя их. Ведь каждое из пяти имеет свою форму, отличную от других, свое убранство, с прочими не схожее. Эти указания открывают тебе воплощенности смыслов в целокупности, разъясняя, далее, их истинности (*хақā'иқ*), 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»[117].

Изложенная со свойственным этому автору красноречием, теория пятеричного указания на смысл была устойчивым, если не сказать стандартным, элементом арабо-мусульманской филологии; Ибн Йа'ӣш, например, комментируя «ал-Муфаççал» аз-Замахшарӣ, констатирует, что «вещей, что указывают [на смысл], пять: письмо, [счет на] пальцах, жест, состояние вещей, выговоренность»[118].

Существенным моментом такого понимания указания на смысл является тот факт, что отношение «указание» оказывается не внешним отношением между словом и вещью, но, связывая «выговоренность» и «смысл», оно составляет отношение *внутри* слова, параллельное отношению вещи к смыслу. В отличие от лежащей в основе западной традиции платоновско-аристотелевской гносеологии, выстраивающей линейное отношение слово⇒идея-представление⇒вещь, в данном случае слово как бы и не соотносится с вещью. Вместо этого теория вводит «всеобщий эквивалент» — смысл, на который *равно* указывают и выговоренность и вещь, благодаря этой эквивалентности смысла способные замещать одно другое. Логическое предшествование понятия «смысл» понятиям «мыслимое» и «реальное», о котором мы говорили выше, вполне подтверждается и на рассматриваемом материале.

---

[115] Перевод «жест» для *ишāра* условен, поскольку под *ишāра* понималась и мимика.

[116] Имеется в виду весьма сложная система счета на пальцах, развитая среди доисламских арабов.

[117] *Ал-Джāхиз*. Ал-Байāн ва-т-табйӣн (Разъяснение и доказательство). В четырех частях. Ч. 1. Бейрут, 1990, с. 75–76.

[118] *Ибн Йа'ӣш*. Шарḥ ал-Муфаççал (Комментарий на «ал-Муфаççал»). Ч. 1. Каир, 1938, с. 18–19.

Отметим два принципиальных положения теории указания, касающиеся двух элементов слова — выговоренности и смысла.

Первое — непроизвольность выговоренности, закрепленной «за» (*би-'изā'*) любым данным смыслом.

Слово *лафẓ* буквально означает «выплюнутость», передавая идею отторгнутости, некоторой завершенности: выговоренное отделяется от говорящего, который уже теперь не властен изменить звукосочетание, им же порожденное. Вероятно, переводя *лафẓ* как «выговоренность», мы не превысим допустимую долю интерпретационности, вносимую в перевод. Заметим, что, хотя арабо-мусульманские науки о языке излагаются так, как если бы имелось в виду только устное бытование языка (так, речь идет о «голосе», «слушателе» и «выговоренностях»), термин *лафẓ* «выговоренность» фактически стал родовым для обозначения всякой формы словесного носителя смысла, так что выражение «*алфāẓ китāбиййа*» («письменные выговоренности») не воспринимается как оксюморон.

Углубляя характеристику термина *лафẓ*, можно сказать, что «выговоренность» не является материальным *знаком* идеи, случайно за ней закрепляемым. Положение о ненормальности произвольного именования, при котором теряется *обоснованное* постоянство смысла, передаваемого «выговоренностью», было достаточно настойчиво высказано теоретиками при анализе имен собственных, где выговоренность и оказывается такой «меткой», или «знаком» (*'алам*). Этот случай специально оговаривается теорией как отступление от нормативного указания выговоренности на смысл. Чтобы это неочевидное утверждение не осталось голословным, приведем высказывание такого столпа средневековой арабской филологической науки, как Ибн Йа'йш: «Автор книги[119] говорит: „Это (имя собственное. — *Авт.*) то, что связывается с вещью как таковой (*би-'айни-хи*), не затрагивая ничего, что с ней схоже. Такое является либо именем, как Зайд или Джа'фар, либо *куньей*[120], как Абӯ 'Умар или 'Умм Кульсӯм, либо *лақабом*[121], как Баттāт Ваḳфа". Комментатор[122] говорит: „Знай, что имя собственное (*'алам*, букв. „знак") — это имя частное (*хāṣṣ*), такое, что более частного не бывает. Оно придается именуемому для того, чтобы очистить его от номинального рода и тем самым отделить от многочисленных именуемых тем же именем. Оно не охватывает подобных ему (именуемому. — *Авт.*) по истинности (*ḥаḳīḳа*) и форме (*ṣӯра*), ибо это — именование некоторой вещи именем, которым она в принципе (*'аṣл*) именоваться не должна. Дело в том, что оно (имя-метка. — *Авт.*)

---

[119] Имеется в виду аз-Замахшарӣ, которого комментирует Ибн Йа'ӣш.

[120] Своеобразная метонимия, когда человека называют по имени ребенка («отец Омара» или «мать Кульсум»).

[121] Прозвище, часто почетное, которое могло заменять собственные имена.

[122] Т.е. сам Ибн Йа'ӣш.

не установлено против общей истинности (*ḥaḳīḳa šāmila*), не [установлено] также и благодаря какому-то смыслу в имени. Поэтому наши коллеги и говорили, что [имена-]знаки не передают смысла. Разве не видишь ты, что они одинаково накладываются и на некоторую вещь, и на отличное от нее? „Зайд", например, на черного накладывается так же, как на белого, и на коротышку так же, как на долговязого"»[123]. Приведенная аргументация явно исходит из ощущения *естественности* такого указания, когда выговоренность имеет свою собственную, для нее определенную смысловую нагрузку (свой «смысл», свою истинностную переформулировку — *ḥaḳīḳa*), что исключает, во-первых, *произвольное обозначение* как принцип именования, а во-вторых, указание на единичное.

Второе принципиальное положение теории указания состоит в том, что если выговоренность единична, то смысл, на который она указывает, оказывается непременно множественным, составным.

Эта множественность, или, как выразился в приведенной выше цитате ал-Джāḥиз, «разъясненность», является существенным и неустранимым моментом, мыслимым в понятии «смысл». Она проистекает от того, что смысл строится как определенная вычлененность из некоторой более широкой области. Смыслом выговоренности «лев», например, оказывается «особый зверь» (*саб' маḫṣūṣ*), для выговоренности «молитва» смысл — «особое поклонение» (*'ибāда маḫṣūṣa*), и т.п.[124]. Вычленение из более широкой сферы, конституирующее смысл, производится благодаря указанию особого признака, выделяющего данную область. Нетрудно заметить, что эта процедура похожа на аристотелевскую родо-видовую схему. Более того, ниже, разбирая виды указания выговоренности на смысл, мы увидим, что некоторыми авторами смысл объявляется «истинным» (*ḥaḳīḳa*) для выговоренности тогда и только тогда, когда он выстроен по примеру классического родо-видового определения формальной логики. Например, «разумное животное» — это истинный смысл выговоренности «человек», тогда как «смеющееся животное» уже не будет для нее истинным смыслом, поскольку «способность смеяться» — собственный, но не видоотличительный признак «человека». Это именно та «истинность» смысла, которая раскрывается, как пишет ал-Джāḥиз, для нас благодаря указанию. Именно поэтому, в частности, «смысл» не может быть сопоставлен с «идеей» как чем-то принципиально простым. Для античной и основанной на ней средневековой теории языка на Западе принципиально понимание тождества *простого* слова и

---

[123] *Ибн Йа'ӣш*. Шарḥ ал-Муфаṣṣал. Ч. 1, с. 27. О том, что «указание» (*далāла*) не понимается в арабской филологии как «обозначение» (т.е. однонаправленное указание посредством знака), см. также примеч. 132.

[124] Примеры заимствованы из: *ат-Тафтазāнӣ*. Таджрӣд ал-'аллāма ал-Баннāнӣ, с. 241–243.

столь же *простой* вещи, восходящее к платоновско-аристотелевским представлениям. Если идея и может быть с чем-то сопоставлена, так это с видовым отличием, т.е. лишь одной из составных частей «смысла». Слову «человек» соответствовала бы идея «человечность» (или, что то же самое, «разумность»), но никак не «смысл» «разумное животное», где разумность, с точки зрения арабских теоретиков, составляет лишь «часть» (*джуз'*) смысла[125].

Множественность, многосоставность смысла является существенным элементом арабо-мусульманской теории указания, который утверждается независимо от хорошо известных платоновских положений о простоте идеи (или вопреки им). Скажем, если в одном месте Ибн Сӣнā настаивает на том, что смыслы являются простыми, явно следуя императиву именно этого платоновского положения[126], то в других местах вполне традиционно говорит о «сложности» (*таркӣб*, букв. «сложенность») смысла, состоящего из отдельных частей (*аджзā'*). А когда у аз-Замахшарӣ мы встречаем определение слова как «выговоренности, указывающей по установлению на некоторый одиночный смысл» (*ма'нан муфрад*), то выясняется, что под «одиночностью» автор подразумевает приблизительно то же, что ал-Джāхиз под смысловой «целокупностью» (*джумла*), поскольку речь у аз-Замахшарӣ идет о противопоставлении «одиночного» смысла такому, к которому присоединен *'алиф-и-лām* — определенный артикль (аналогичный *the* в английской языке); как разъясняет Ибн Йа'ӣш, «то, что таким образом приобрело определенность (*му'арраф*) благодаря *'алифу* и *лāму*, указывает на два смысла: определенность и определенное; в произнесении это — одна выговоренность, но два слова, ибо составлено из *'алифа* и *лāма*, указывающих на определенность, а они — слово, ибо суть частица (*харф*) смысла, а определенное — другое слово»[127], так что, как оказывается, речь в данном случае идет об одиночности слова, а не смысла.

Сказанное до сих пор касается двух элементов, входящих, согласно арабо-мусульманской филологической теории, в состав слова. Перейдем теперь к более подробному рассмотрению связи между ними. Эта связь — отношение «указания» (*далāла*).

«Указание» обычно понимается как такая связанность «выговоренности» и «смысла», благодаря которой восприятие одного безусловно влечет знание другого. Такое узнавание смысла по выговоренности и

---

[125] См. в связи с этим интересные рассуждения ат-Тафтазāнӣ (*ат-Тафтазāнӣ*. Таджрӣд ал-'аллāма ал-Баннāнӣ, с. 241–242).

[126] См.: *Ибн Сӣнā*. Ал-Ишāрāт. Ч. 1, с. 283 и др. Вслед за Ибн Сӣной о «части смысла» как о чем-то самостоятельном и, во всяком случае, отделимом от смысла как целого ведет речь и его комментатор Насӣр ад-Дӣн ат-Тӯсӣ, хотя, когда речь заходит о собственно аристотелевской онтологии и гносеологии, выдвигается положение о принципиальной простоте смысла.

[127] *Ибн Йа'ӣш*. Шарх ал-Муфаççал. Ч. 1, с. 18–19.

называется «пониманием» (*фахм*). Термин «понимаемое» (*мафхӯм*) отсылает нас, таким образом, к тому «смыслу», на который указывает «выговоренность». Благодаря «указанию», связывающему «выговоренность» и «смысл» в единую структуру — слово, «понимание» наступает в принципе беспрепятственно.

Как уже говорилось, отношение «указание» связывает со смыслом не только выговоренность, но и вещь. Указание, беспрепятственно открывающее нам смысл за выговоренностью, также выявляет для нас и смысл в вещах. Это открывание смысла есть равно «понимание», и в таком случае и вещь, а точнее, раскрываемый в ней смысл, оказывается «понимаемым». Герменевтическая терминология, таким образом, имеет в арабо-исламской мысли едва ли не универсальную сферу приложения. Смысл, раскрываемый благодаря выговоренности, и смысл, «понимаемый» в вещи, — это один и тот же смысл. Говоря о смыслах, как они представлены для нас выговоренностями, мы как бы можем говорить о вещах. Это «как бы» существенно; слово не оказывается аналогом вещи, оно заключает в себе фиксируемый в вещи смысл, тогда как *самой* вещи оно не касается.

Вот как определяет «указание» ат-Тафтазāнӣ, комментируя положения, высказанные ал-Джурджāнӣ: «Указание — это когда вещь такова, что из знания о ней непременно следует знание о чем-то другом; первое — это „указывающее“ (*дāлл*), второе — „то, на что указывают“ (*мадлӯл*). Далее, если указывающее — это выговоренность, то указание — выговоренностное, а если иное, то невыговоренностное, каковы указание письмен, пальцев, состояния вещей и жестов»[128].

Впрочем, беспрепятственность понимания смысла по выговоренности не равнозначна его естественной *обусловленности*. Наши авторы считают необходимым опровергнуть существовавшее мнение о том, будто выговоренность указывает на смысл сущностно: «{Утверждение о том, что выговоренность самостно (*ли-зāти-хи*) указывает [на смысл], несостоятельно в своем внешнем [значении]}. Иначе говоря, некоторые считали, что для того, чтобы выговоренности указывали на свои смыслы, не требуется установление (*вад̣‘*) и что между выговоренностью и смыслом существует естественная соотнесенность, в результате которой каждая выговоренность указывает на свой смысл самостно. Автор [этой книги] и все постигшие истину считают, что если это высказывание толковать в его явном [значении], оно неверно. Ведь если бы выговоренность указывала на свой смысл самостно, так, как она указывает на говорящего, то у всех народов был бы один и тот же язык и все понимали бы смысл любой выговоренности, ибо то, на что указывают (*мадлӯл*), было бы неотделимо от указываю-

[128] *Ат-Тафтазāнӣ.* Таджрӣд ал-‘аллāма ал-Баннāнӣ, с. 149–150. Данное рассуждение представляет собой еще один пример положения о пятеричном указании на смысл.

щего (*далāл*). В таком случае невозможно было бы заставить выговоренность посредством сопровождающего обстоятельства (*қарīна*) указывать на переносный, а не истинный смысл, поскольку самостное не устраняется иным (т.е. не-самостным. — *А.С.*), и тогда невозможно было бы перемещать (*нақл*) его с одного смысла на другой, когда при произнесении понимается только второй смысл»[129].

Таким образом, отношение «указание», хотя и не есть нечто произвольно устанавливаемое, тем не менее не является и естественно-обусловленным «природным» (или, в собственных терминах теории, «самостным» — *зāтийй*) свойством выговоренности[130]. Этим, очевид-

---

[129] *Ат-Тафтазāнī.* Таджрīд ал-'аллāма ал-Баннāнī, с. 228–230 (в фигурных скобках приведен текст ал-Джурджāнī). Арабский язык действительно дает больше оснований, нежели, скажем, современный русский, для развития теорий естественного обозначения смысла, критикуемых нашими авторами. Поэтому небезынтересно продолжение процитированного рассуждения, где как раз и обсуждаются подобные теории: «{Его}, это утверждение о том, что выговоренность указывает самостно, {рассматривает ас-Саккāкī}, толкуя его не в явном [смысле]. Он говорит, что это утверждение просто предупреждает нас о том, чего держались крупнейшие авторитеты науки об *иштиқāқ* (вывод одних слов из других. — *Авт.*) и науки о *таṣрīф* (склонение, спряжение. — *Авт.*), — что у *ḥарфов* (здесь „звук". — *Авт.*) самих по себе есть различающие их особенности, такие, как звонкость (*джахр*) и глухота (*хамс*), сила (*шидда* „взрывной характер"), слабость (*раḫāва* „фрикативность") и среднее [состояние] между ними, и так далее. Эти особенности требуют, чтобы тот, кому они известны, назначая нечто, из них составленное, для [указания на] некоторый смысл, отдавал бы дань мудрости и не упускал из виду соотнесенность между ними (между особенностями *ḥарфов* и смыслом. — *Авт.*). Например, [назначая] *фаṣм* через *фā'* (а *фā'* — слабый *ḥарф*) для такой поломки, которая не явна, и *қаṣм* через *қā'* (а *қā'* — сильный *ḥарф*) для такой поломки, которая явна (первое означает „сделать в чем-либо трещину", второе „разнести на куски". — *Авт.*). А также — что формы сочетания *ḥарфов* также имеют свои особенности, например, [парадигма] *фа'алāн* и *фу'лā* для приведения в движение того, что имеет движение, скажем, *назавāн* „прыгание" и *ḥайадā* „шатание", или, что касается глаголов с *даммой* [у второго *ḥарфа*], например, *шаруфа* „быть благородным" или *карума* „быть щедрым" для [обозначения] естественно-присущих действий» (там же). Читая эти строки, как не вспомнить развивавшиеся не так давно теории изобразительности языка (см. например: *Газов-Гинзберг А.М.* Был ли язык изобразителен в своих истоках? Свидетельство прасемитского запаса корней. М., 1965; *он же.* Символизм прасемитской флексии. О безусловной мотивировке знака. М., 1974), как не удивиться еще раз воспроизведению аргументации спустя столетия и как будто бы в совсем другой научной парадигме?

[130] Дж. ван Эсс в своей фундаментальной статье пишет о том, что термины *далāл, мадлūл, далāла, истидлāл*, появившиеся еще в раннем каламе, имеют стоическое происхождение и являются «точным переводом» соответствующих греческих прототипов (*van Ess J.* The Logical Structure of Islamic Theology. — Logic in Classical Islamic Culture. Ed. by G.E. von Grünebaum. Wiesbaden, 1970, с. 27–29). Этот тезис, впрочем, остается у него, по его собственному признанию, не окончательно доказанным. Но даже если это и так, употребление этих терминов в арабо-мусульманской культуре явно не ограничивалось чистым воспроизведением положений логики стоиков. Они имели гораздо более широкую сферу применения (например, те же арабские перипатетики пользовались ими в разъяснении начал логики, излагая положения о слове, высказывании, и т.п.), а их смысловая нагрузка никак не может быть сведена к значениям их античных прототипов (см. об этом ниже, примеч. 132).

но, отношение указания внутри слова и отличается от того, как указывают на смысл вещи: второе указание естественно. Далее, сам ат-Тафтазāнī, по свидетельству его комментатора ал-Баннāнī, углубляет положение о сложности отношения «указание». «...В „Длинном [комментарии]“ он вместо „непременно следует“ (*йалзам*) употребляет „получается“ (*йаḥṣул*) 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 Весов[131], для которых указание — это целокупное разъясненное указание (*далāла куллиййа муфассара*), 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 (*ʻалāḳа*). 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[132]. Что касается связи, то если она по установлению, то

---

[131] Факихов, представителей религиозно-правовой мысли (фикха) в исламе.

[132] Например, если мы рассматриваем указание причины на свое следствие, то огонь — это «указывающее», а дым — «то, на что указывает» огонь как на свое следствие. Занимая вторую возможную точку зрения (следствие указывает на свою причину), мы скажем, что «указывающее» — это дым, а «то, на что указывает» дым — это огонь. Поскольку указание — это способность сделать смысл «понятным» (*мафхӯм*), в первом случае огонь дает нам понять, что «существует его следствие — дым», а во втором, видя дым, мы понимаем, что «есть его причина — огонь»: именно эти смыслы выявляются, согласно теории указания, огнем и дымом соответственно.

Отметим, что ал-Баннāнī вслед за ат-Тафтазāнī говорит о *взаимном* указании дыма на огонь и огня на дым. Возвращаясь к тезису ван Эсса о заимствовании терминов *далīл*, *мадлӯл* и т.д. из логических учений стоиков (см. примеч. 130), стоит вспомнить, что одним из аргументов, которые этот ученый приводит в пользу своей гипотезы, служит тот факт, что «даже знаменитый пример дыма и огня упоминается Секстом Эмпириком» (*van Ess J.* The Logical Structure, с. 27). На нескольких последующих страницах ван Эсс, объясняя арабские термины через их греческие прототипы, отсылает нас к различным вариантам использования именно этого примера в античных источниках. И в самом деле, коль скоро арабские авторы воспроизводят даже примеры, приводившиеся античными мыслителями, как можно говорить о каких-то существенных отклонениях от стоических источников (разве что за счет неточностей воспроизведения оригинала)? Но знаменательным оказывается тот факт, что во всех приводимых ван Эссом примерах дым трактуется как указывающий на огонь, но никак не наоборот. В силу этого он переводит *далīл* как «знак»: дым является знаком (признаком) огня (вспомним наше: дыма без огня не бывает; на память придет и известный пример индийского силлогизма, в котором дым служит признаком огня). Нигде в ци-

тируемых им источниках не идет речь о том, что огонь является знаком дыма, — да и, собственно, такое утверждение было бы довольно странным, поскольку бывают и бездымные огни, а во-вторых, вряд ли поднимающийся от костра дым нуждается в том, чтобы назначить для него огонь в качестве его знака или признака: знак ведь мыслится как нечто, привлекающее внимание к тому, что не заметно или во всяком случае менее заметно. Однако для арабского автора, спустя несколько веков после эпохи раннего калама (и принадлежащего к традиции калама позднего), как будто воспроизводящего все тот же пример с дымом и огнем, оказывается принципиальным именно *взаимное* указание одного на другое. Если наше понимание стоических источников нас не подводит и если в данном случае мы в самом деле имеем контраст между арабской и античной традициями, то возникает вопрос: как отнестись к этому «отклонению» от античного оригинала, которое допускает как будто полностью копирующий его арабский автор? Считать ли его странной случайностью и игнорировать как незначительную специфическую черту в пользу акцента на том как будто безусловно общем в содержании обсуждаемых терминов? Просто «не заметить»? Соблазн «подогнать» текст под привычные схемы интерпретации, подсказываемые нашим мышлением, велик, тем более что для этого требуется всего лишь не обратить внимание на несколько слов, на часть фразы. Однако то, что будет выпущено в таком случае из поля зрения как несущественное, может оказаться как раз наиболее существенным для самой арабо-мусульманской традиции: как мы убедимся ниже, именно *взаимный* перевод «указывающего» и «того, на что указывают» принципиален для понимания сути иносказания и сложных метафор, и без него филологическая теория в этой части просто немыслима. Чтобы такой взаимный перевод был возможен, *далӣл* «указывающее» и *мадлӯл* «то, на что указывают» должны быть способны меняться местами, вставать на место друг друга; но именно этого, как правило, не могут сделать «знак» и «означаемое», поскольку если знак отсылает к означаемому, то означаемое вовсе не обязательно отсылает к знаку. Представление это весьма основательно и являет свою силу в традиции западного мышления во многих моментах. Скажем, когда Аристотель говорит, что слово является знаком представления в душе, а то в свою очередь — знаком и отпечатком вещи, существующей вовне, то связь знака и означаемого в этой схеме принципиально однонаправленна и не может быть с тем же основанием прочерчена в обратном порядке: вещь трудно счесть знаком представления в душе, а представление в душе не обязательно обозначает некое данное слово, поскольку может быть выражено разными словами. Здесь в знаке мыслится бóльшая произвольность, чем в означаемом, и это является одной из причин, почему они не могут меняться местами, пусть даже связь между ними будет достаточно причинно-обусловленной, как связь между отпечатком в душе и вещью вовне. Мы останавливаемся на этих как будто тривиальных моментах потому, что они окажутся принципиальными в дальнейшем, при разборе способов построения и понимания иносказания в западной и арабо-мусульманской традициях. Здесь же заметим, что *далӣл* «указывающее» и *мадлӯл* «то, на что указывают» как раз и отличаются от знака и означаемого тем, что могут занимать место друг друга без всякого труда. Вспомним, что тем, на что указывает выговоренность слова, является, согласно арабо-мусульманской филологии, не вещь, а смысл, и в этом состоит в конечном счете основание такой способности «перемены мест», в отличие от аристотелевского понимания соотношения слова, мысли и вещи. Интересно, кстати говоря, что ван Эсс, несмотря на всю свою скрупулезность филолога, допускает существенное искажение, переводя арабское *далӣл* («указывающее») как «знак»: арабская теория как раз *не* считает *далӣл* «знаком» и принципиально отличает «указывающее» от «знака» (см. выше с. 288). Так скрупулезное исследование источников заимствования терминологии, имеющее целью прояснить их происхождение и тем самым содержание, достигает обратных целей, искажая их подлинное звучание.

и указание — установленное; если же естественная обусловленность заключается в том, что указывающее существует, только если есть то, на что оно указывает[133], то эта связь — естественная (*ṭабӣ'иййа*); во всех прочих случаях — разумная (*'аḳлиййа*). При этом в каждом [случае] имеется выговоренностное [указание], если указывающее — выговоренность, и невыговоренностное в других случаях"»[134].

Таким образом, оказывается, что само «указание», обеспечивающее понимание, нуждается в свою очередь в некотором априорном знании. Такое априорное знание закрепленности смысла за выговоренностью именуется «установлением» (*вад'*). «Установление» указаний происходит в момент возникновения языка, точнее, в момент его конституирования «основателем», или «дарителем языка» (*вāди' ал-луḡа*); этот процесс явно мыслится по аналогии с «установлением Закона», которое осуществляет «законодатель» (*вāди' аш-шарӣ'а*). Отметим, что положение об искусственном возникновении языка прямо связано с фундаментальным тезисом о неприродной обусловленности указания выговоренности на смысл.

«Установление» известно всем носителям данного языка и, очевидно, совершенно одинаково для всех. Теория не рассматривает вопрос о том, как оно становится известным, ограничиваясь утверждением, что поскольку известно «установление», «понимание» смысла, соответствующего данной выговоренности, происходит беспрепятственно; более того, оно не может не происходить, так что мы, вообще говоря, понимаем без нашего на то согласия.

«Установленное» указание составляет базис для других типов указания: «Указание выговоренностное либо включает, либо не включает установление. Именно первое рассматривается здесь, а именно такое положение, когда по выговоренности при ее произнесении тот, кому известно установление, понимает смысл. Такое указание {бывает либо на всю полноту [смысла], для которой установлена} выговоренность: так „человек" указывает на „говорящее животное"; {либо на часть оного}: так „человек" указывает на „говорящее" или на „животное"; {либо на нечто выходящее за пределы оного}: так „человек" указывает на „смеющийся". {Первое}, т.е. указание полностью на то, для чего установлена [выговоренность], {именуется установительным}, ибо установление — это установление выговоренности для полного смысла, {а каждое из двух других}, т.е. указание на часть и на выходящее [за пределы установленного смысла], именуется {разумным}, — ведь на часть [смысла] и на нечто выходящее [за его пределы] выго-

---

[133] Речь идет о причинно-следственной связи. Отношение «указание» не ограничивается такими случаями и включает любую связь, благодаря которой одно может быть понято как «смысл» другого.

[134] *Ат-Тафтазāнӣ*. Таджрӣд ал-'аллāма ал-Баннāнӣ, с. 149–150.

воренность указывает постольку, поскольку разум выносит суждение, что наличие целого или того, чему нечто сопутствует (*малзӯм*), влечет наличие части или сопутствующего (*лāзим*). Логики же все три [вида указания] называют „установительными", основываясь на том, что установление входит в каждое из них, а „разумным" называют только то [указание], которое противостоит (*туḳābил*) [указаниям] установительному и естественному, такому, как указание дыма на огонь. {Первое} из трех [видов] указания {определяется через совпадение}, ибо выговоренности и смысл совпадают (*таṭābuḳ*), {второе — через включение (*таḍаммун*)}, поскольку здесь часть включена в смысл, для которого установлена [выговоренность], {а третье — через сопутствие (*илтизāм*)}, поскольку выходящее сопутствует (*лāзим*) тому [смыслу], для которого установлена [выговоренность]»[135].

Мы говорили о том, что принципиальной особенностью категории «смысл» в понимании классической филологической теорией является его множественность. Именно благодаря этой множественности отношение указание оказывается столь разнообразным, включая не только фиксированное в «словарном составе» языка нормативное соответствие, но и случаи урезанного (указание на часть смысла) или расширенного (указание на сопутствующее установленному смыслу) указания. Заметим, что «вербальный солипсизм» классической филологической теории вполне проявляет себя и на данном этапе: понимание того, что чему сопутствует и соответственно на что указывает данная выговоренность, не требует, по-видимому, обращения к вещам, поскольку для определения сопутствия достаточно принимать во внимание только смысл.

Итак, вслед за особенностями понимания выговоренности и смысла, отмеченными выше, мы можем отметить и особенность понимания связывающего их «указания». Эта особенность заключается в том, что смысл оказывается не чем иным, как *переформулировкой* выговоренности. Указывать на смысл — значит быть переформулированным в этот смысл. В случаях указания по установлению такая переформулировка называется «истинной» (*ḫāḳīḳa*). Одно из пары «выговоренность–смысл» всегда может быть подставлено вместо другого; и более того, именно тогда, когда одно вполне заменимо другим, мы имеем указание по установлению, или «правильный», «истинный» смысл выговоренности. Истинная переформулировка выговоренности достигается как «полный смысл» (*ма'нан тāмм*), в который может быть переведена данная выговоренность.

Для удобства обозрения сведем классификацию видов указания, о которых говорят наши авторы, в единую таблицу:

---

[135] Там же, с. 150–152.

Таблица

указание (*далāла*) посредством

выговоренности (*лафз̣*)	письма (*х̱аṭṭ*)	пальцев (*ʻаḳд*)	состояния вещей (*наçба*)	жеста (*ишāра*)

указание выговоренности (*далалат ал-лафз̣*)

включает установление (*ваḍʻ*)	не включает установление

указание выговоренности,
основанное на установлении

установительное (*ваḍʻиййа*)	разумное (*ʻаḳлиййа*)	
на смысл целиком	на часть смысла	на внешнее смыслу

в них между «указывающим» (*далӣл*)
и «тем, на что указывают» (*мадлӯл*)

совпадение (*муṭāбаḳа*)	включение (*таḍаммун*)	сопутствие (*илтизāм*)

Именно последний вид указания, указание благодаря сопутствию, составляет основу иносказательного выражения смысла (*маджāз*), развитием которого оказываются поэтические приемы. Поэтому, переходя непосредственно к рассмотрению понимания сути иносказательного выражения смысла в классической теории, скажем несколько слов и о «сопутствии» (*лузӯм*), на котором оно основано.

«И в иносказании (*маджāз*), и в метонимии (*кинāйа*) имеется переход (*интиḳāл*) от того, чему нечто сопутствует (*малзӯм*), к сопутствующему (*лāзим*)»[136]; «...иносказание строится на переходе (*интиḳāл*) от того, чему нечто сопутствует, к сопутствующему»[137]. От ал-Джурджāнӣ до ат-Тафтазāнӣ, через классический период развития риторики, проходит неизменным тезис о переходе от *малзӯм* к *лāзим* благодаря *илтизāм* (или *лузӯм*). Для того чтобы увидеть сущность иносказательного выражения (и понимания) смысла, необходимо прежде рассмотреть процедуру этого перехода.

Начнем с того, что попытаемся несколько расширить представление об этих терминах. В переводах, приведенных выше, они были переданы как «то, чему нечто сопутствует», «сопутствующее» и «сопутствие». Попробуем разобраться, что означает «быть сопутствующим» и в чем суть «сопутствия».

Конечно, можно было бы обойтись и без этого, ограничившись «очень простым» наблюдением, рассматривающим вещи с позиции

[136] Там же, с. 160. Это мнение ал-Джурджāнӣ в изложении ат-Тафтазāнӣ.
[137] Там же, с. 238.

здравого смысла. Если взять одну из наиболее очевидных метафор (во всяком случае, встречающуюся равно в западной и исламской поэзии и разбираемую в обеих поэтологических традициях), обозначение «смельчака» как «льва», можно было бы сказать: «лев» — это смысл, которому *действительно сопутствует* другой смысл, «смелость», и воспринимая один, мы легко осознаем и другой. Такое объяснение «от здравого смысла» стремится свести сопутствие к ассоциации. В ряде случаев оно действительно имеет шансы на успех. Но теория, о которой мы ведем речь, совершенно без колебаний наряду с сопутствием «смелости» «льву» называет примеры, в которых, скажем, «возникновение» (*худӯс*) — точно так же и ровно в том же смысле — сопутствует «миру»[138]. Вряд ли смысл «мир» и смысл «возникновение» действительно осознаются как именно ассоциативные, тем более что в сочинениях тех же авторов доказательство сотворенности мира занимает немало страниц (кто стал бы *доказывать*, что лев смел?). Речь идет все же не просто о том, что представление об одном влечет представление о другом, а о том, что это «влечение» всегда и обязательно имеет свои основания, которые могут быть раскрыты. О том, каковы они, и идет у нас речь.

Корень *л-з-м* в арабском языке передает идею неразлучности, неотделимости одного от другого[139]. *Лāзим* — то, что неотделимо от чего-то, *малзӯм* — то, от чего что-то неотделимо[140], и *лузӯм* — неразделимость, или связь между этими двумя. Термин *лāзим* был использован в классической арабской мысли для передачи аристотелевского понятия «собственное вещи» (признак, неотделимый от вещи и характерный только для нее, хотя и не входящий в ее чтойность, как, например, «способность смеяться» для «человека»). В этом смысле он широко употреблялся арабскими теоретиками, и с этой точки зрения *лāзим* можно переводить как «присущее»; *малзӯм* соответственно оказывается тем, «чему нечто присуще», а *лузӯм* — «присущностью». Далее, в теоретических построениях и доказательствах оборот *йалзам мин-ху* маркирует логически неизбежное следование (наше «отсюда вытекает, что...»). В этом смысле *лāзим* можно переводить как «вытекающее», *малзӯм* — то, «из чего нечто вытекает», а *лузӯм* — «следование» («вытекание»).

---

[138] Там же, с. 153. Приводимый ал-Баннāнӣ пример вполне традиционен для ашаритской школы калама.

[139] И наряду с ней — идею разделенности, полного размежевания (см.: *Ибн Манзӯр*. Лисāн ал-ʻараб); этот второй аспект, впрочем, не входит в смысловое поле обсуждаемого термина.

[140] При этом неразделенность понимается в самом общем смысле, а не как актуальное сопутствие материальных предметов: например, «гибель от руки врага», когда она предначертана человеку Богом или судьбой, а значит, неизбежна, оказывается «неотделима» от человека.

О том, какова именно логика следования, обозначаемая теорией как *лузӯм* (или однокоренное и синонимичное *илтизӑм*), и должна пойти сейчас речь. Мы попытаемся ответить на этот вопрос, оставаясь в пределах весьма заурядного иносказательного обозначения «смельчака» как «льва». Разобрав его, мы перейдем к другим, более своеобразным, типам иносказаний и метафор, выделяемым классической арабо-мусульманской филологической теорией.

Классическое определение иносказания звучит так: «{Иносказание} в основе (*'аṣл*)[141] — это имя действия от *джӑза ал-макӑна йаджӯзу-ху* „перейти за пределы некоторого места“: [так говорят], когда выходят за его границы... Это было перенесено (*нуḳила*) на „переходящее слово“ (*калима джӑ'иза*), т.е. слово, перешедшее за свое изначальное (*'аṣлийй*) место... Так [сказано] в *Асрӑр ал-балӑ̄ға* [ал-Джурджӑнӣ]»[142].

Что является «местом» для слова — местом, в которое оно может точно «попадать», оказываясь истинным (*ḥаḳӣḳа*), но которое оно может и перейти, став в таком случае иносказанием (*маджӑз*)?

Мы говорили, что для отношения указания, как оно понимается в арабской филологической теории, характерен тот факт, что оно строится внутри слова, а не между словом и чем-то внешним ему. Например, выговоренность «лев» указывает не на льва как животное, а на свой смысл «данный зверь». Таково, как уже говорилось выше, нормативное указание, или указание по установлению, в котором выговоренность и смысл «совпадают» (*таṭӑбуḳ*). Об этом совпадении мы говорили как о возможности «истинной переформулировки» выговоренности в смысл. Далее, арабо-мусульманская филологическая теория достаточно ясно и устойчиво фиксирует тот факт, что смысл

---

[141] Речь идет об «общеязыковой» основе смысла термина, или его «смысле в языке».

[142] *Ат-Тафтазӑнӣ.* Таджрӣд ал-'алла̄ма ал-Баннӑнӣ, с. 230. В этом определении мы встречаемся с парой *'аṣл-фар'* «основа-ветвь» (хотя «ветвь» не упомянута в процитированном отрывке, употребление этого термина безусловно подразумевается), которая наряду с парой *ẓӑхир-бӑṭин* «явное-скрытое» служила базисом категориального мышления классической арабской культуры. Под «основой» подразумевается изначальное и, как правило, ассоциируемое с понятием истины (*ḥаḳḳ*, *ḥаḳӣḳа*) состояние, под «ветвью» — некоторое производное, причем переход «основа⇔ветвь» мыслится как поддающийся закономерному описанию, т.е. не как произвольная замена элементов «основы». Благодаря этому по «ветви», как правило, можно восстановить «основу», даже если сама основа более не существует, и напротив, от наличных «основ» переходить к «ветвям» в результате некоторых формально описываемых процедур. Такое понимание соотношения «основа-ветвь» сближает его в определенных моментах с пониманием соотношения «явное-скрытое» (см. ниже, с. 300. 327: о понимании соотношения «основа-ветвь» см. также: *Смирнов А.В.* Справедливость (опыт контрастного понимания). — Средневековая арабская философия: Проблемы и решения. М., 1998, с. 272–275).

выстраивается как некоторая «вычлененность» из более широкого смыслового поля. Это вычленение происходит как «обособление» (*тах̱с̣ӣс̣*). Например, «лев» — это *саб' мух̱ас̣с̣ас̣* «особый зверь»; эта особенность и может быть эксплицитно указана как «смелость».

Заметим, что мы рассматриваем отношение «указание на смысл», не выходя за пределы собственно слова. Слово оказывается целостной и самодостаточной структурой: слово может быть определено как «нечто обладающее смыслом», причем, чтобы обладать смыслом, слово не нуждается во внешних коррелятах — вещах, с которыми оно было бы сопоставляемо в качестве знака оных. Понимание (*фахм*) — это, собственно, исполнение (полное осуществление) сущности слова, когда смысл вполне выявляется благодаря выговоренности. Слово не может *быть*, если оно не понято. Слово не существует как знак вещи; слово существует как понятость (и понят*н*ость) смысла благодаря выговоренности.

Сделаем небольшое отступление и (суммируя изложенное) скажем: как выговоренность указывает на смысл, точно так же на смысл указывает и вещь. Отношение к смыслу оказывается изоморфным для вещи и для слова. Кроме всего прочего, это означает, что вещь в своем отношении к смыслу (т.е. в своей осмысленности) может описываться в той же терминологии, что и слово. Именно поэтому «вещь» столь часто в арабской мысли оказывается «понимаемым» (*мафхӯм*). Понимание вещи и есть придание ей осмысленности: вещь как явленное (*з̣āхир*) обретает благодаря этому свое внутреннее (*бāт̣ин*). При этом внутреннее вещи, т.е. ее смысл, есть ровно тот самый смысл, на который указывает выговоренность (правильного, т.е. «истинного») слова. Понимание вещи и понимание смысла выговоренности оказываются существенно изоморфными процедурами.

Теперь рассмотрим истинное высказывание, в котором употреблено сравнение (*ташбӣх*): «Я встретил смельчака — мужа, отважного как лев». Мы можем сопоставить два слова, которые оба истинны (в смысле филологической теории), т.е. оба суть выговоренность, установленная против своего смысла. Эти два слова — «лев» (выговоренность) / «отважный зверь» (смысл) и «смельчак» (выговоренность) / «отважный муж» (смысл).

Предположим теперь, что вместо истинного высказывания мы имеем дело с иносказательным. Оно будет звучать так: «Я встретил льва». Каким образом теперь будет наступать понимание?

Прежде всего покажем, чем такое указание на смысл (и соответственно понимание) *не* является.

Для нас будет достаточно естественным стремиться объяснить указание на смысл так, как то предполагается схематикой теории обозначения: некоторый знак указывает на свое означаемое; сдвиг значения — это сдвиг стрелки указания с одного означаемого на другое;

таким образом, метафорическое указание предполагает триаду *знак–означаемое–означаемое*$^{\otimes}$. Такой триадой в нашем случае будет «лев» — «отважный зверь» — «смельчак».

Понятно, что в иносказании («я встретил льва») *означаемое*$^{\otimes}$ («смельчак») опущено. Оно, если рассматривать иносказание с точки зрения знаковой теории, как раз и восстанавливается за счет того, что арабо-мусульманская филологическая теория называет «указанием по сопутствию»: это — указание на смысл «отважный муж». Слово, ставшее иносказательным, указывает тем самым на свой метафорический (переносный) смысл.

Построив такое объяснение переносного указания (еще раз повторим, вполне соответствующее аристотелевской модели: здесь «указание по сопутствию» и оказывается, собственно, метафорическим указанием в его полном объеме), сравним его с определением иносказания в классической арабо-мусульманской теории. Нам нетрудно будет заметить ряд расхождений.

Если рассматривать наше гипотетическое объяснение сути иносказания, которое мы только что выстроили, с точки зрения классической арабо-мусульманской теории, трактуя использованные термины так, как их понимает эта теория, то окажется, что мы построили отношение «указание» не между *словом* и его коннотатом, а между выговоренностью иносказательного слова («лев») и смыслом («отважный муж») истинного слова (того слова, место которого и должно занять иносказательное слово). Такое построение, однако, нарушает саму суть понимания отношения «указание на смысл» в классической арабо-мусульманской теории — и как следствие, суть понимания иносказания.

Начнем с первого. Отношение «указание на смысл» понимается как *внутреннее* отношение слова. Выговоренность указывает на свой смысл внутри слова, а никак не «вовне» его. Теория различает три типа указания: установительное, указание благодаря включению и указание благодаря сопутствию. Только в третьем случае смысл, на который указывает выговоренность, называется «внешним» (*хāридж*). В каком, однако, смысле «внешним»? Из пояснений[143] становится ясно, что сопутствующий смысл (как в нашем случае смысл «отважный человек» сопутствует выговоренности «лев») является внешним для смысла по установлению: он «выходит» за его «пределы». Между тем выходить за пределы установленного смысла не значит выходить за пределы *слова* — в том случае, конечно, если слово включает в себя не только смысл по установлению, но и некоторую *иную* (не обязательно *более широкую*, может быть, и более узкую[144] — в данном слу-

---

[143] См.: *Ат-Тафтазāнӣ*. Таджрӣд ал-ʻаллāма ал-Баннāнӣ, с. 149–160.

[144] Это существенный момент теории. «Указание включения» (как, например, «лев» указывает на смыслы «зверь» или «отважный», включаемые в его смысл по установлению) также является иносказанием (*маджāз*), причем теория не отождествляет

чае важно лишь, что иную, нежели «установленная») область смысла. Но именно это и является, согласно теории, условием для иносказательного понимания: слово (целиком слово, а не только выговоренность или отношение «указание») должно перейти за пределы своего места и занять чужое, ему не принадлежащее. Не принадлежащее по установлению, по тому закреплению смысла за выговоренностью, которое устанавливается дарителем языка.

Мы видели (см. Таблицу), что любое слово как структура, образованная связью указания между элементами «выговоренность» и «смысл», *всегда* предполагает наличие не-прямого, не-истинного (в отмеченном выше смысле понятия «истинность») указания на смысл. Иначе говоря, слово как таковое *всегда* несет в себе метафорические смыслы. Это положение достаточно устойчиво фиксировалось как в самой филологической теории, так и за ее пределами[145]. Суть иносказания поэтому не собственно в таком указании на некий не-истинный смысл, а в том, что благодаря наличию такого указания *слово целиком перенесено на «истинное место» другого слова.*

Именно этого переноса *слова* и не произошло в выстроенной нами триаде *знак-означаемое-означаемое*$^{\otimes}$. Слова остались каждое на *своем* месте, а значит, назвать первое слово иносказательным с точки зрения арабо-мусульманской филологической традиции нельзя. Нам необходимо найти иное объяснение иносказания.

Вместо того чтобы сдвигать отношение указания, мы должны, в соответствии с определением, даваемым арабо-мусульманской теорией, «сдвинуть» целиком слово таким образом, чтобы иносказательное слово «находилось» там, где находилось бы истинное слово, если бы оно было употреблено. В этом плане иносказание принципиально эквивалентно истинной речи (речи, основывающейся на указании на истинный смысл выговоренностей). Произнося «лев», мы понимаем «смельчак»; это понимание является результатом достаточно длинного пути, который выстраивается как цепочка указаний. Иносказательное понимание с этой точки зрения являет собой как бы противоположность истинностному пониманию: мы идем *к* явленному (*зāхир*), каковым является выговоренность «смельчак» — от явленного же (выговоренность «лев»), которое, однако, явлено так, что перестает быть явленным (согласно теории, *ḳарīна* «сопровождающее обстоятельство» блокирует нормативное понимание выговоренности «лев»). Ситуация иносказательного понимания в этом плане являет собой обратный переход: от скрытого (в результате воздержания от нормативного понимания выговоренность «лев» перестает быть явленной выговорен-

---

такое «включение» с тем, что Аристотель называет метафорическим указанием вида на род или рода на вид.

[145] См., например: *Ибн Сīнā*. Ал-Ишāрāт ва-т-танбīхāт. Ч. 1, с. 187–189, где речь идет о бесконечности смыслов, сопутствующих истинному.

ностью, превращаясь в скрытое — скрывая свое звучание) к явленному (выговоренность «смельчак»).

Слово, употребленное не в прямом значении (в нашем случае «лев»/«отважный зверь»), оказывается как бы наложенным на истинное слово («смельчак» / «отважный человек»). Внутри этой структуры может быть построена цепочка «указаний». Более того, связанность элементов этой структуры отношением указания является основанием для их единства — для их объединения в пределах *одного* иносказательного слова. Иначе говоря, мы не имеем права объединить все четыре элемента в единых рамках, если не покажем, что они предполагают друг друга как обязательные. Поэтому цепочка «указаний» внутри нашего слова не только может, но и должна быть выстроена.

«Лев» (выговоренность) указывает на «отважный зверь» (смысл) по установлению; «отважный зверь» указывает на «отважный муж» (указание смысла на смысл) по сопутствию; «отважный муж» (смысл) отсылает нас к «смельчак» (выговоренность) как перевернутое отношение указания по установлению (в каковом указании выговоренность «смельчак» указывала бы на свой смысл «отважный муж»). Отметим два обстоятельства, которые характерны для ситуации иносказания. Во-первых, последний переход является обратным в отношении любых «обычных» переходов: вместо перехода от выговоренности к смыслу или от смысла к смыслу, т.е. от явленного к скрытому или от одного скрытого к другому скрытому, мы переходим от скрытого к явленному. И во-вторых, указание по сопутствию оказывается не самим метафорическим указанием в его целостности, как то предполагалось нашей первой реконструкцией, а лишь одним из его звеньев; для того чтобы указание в ситуации иносказания состоялось, не менее важны и другие звенья. Далее, само сопутствующее указание может быть рассмотрено как сложное отношение, распадающееся на ряд указаний. Здесь, впрочем, мы делаем достаточно рискованный шаг к рекурсии и потому должны вполне отдавать себе отчет в опасности порочного круга: объяснение указания по сопутствию как сложного отношения предполагает использование одного из видов иносказательного указания, а именно указания посредством включения.

Таким образом, мы получаем четырехэлементную, а не трехэлементную (как в нашей первоначальной гипотетической реконструкции) структуру, объясняющую процесс построения и понимания иносказания. Иносказательное слово оказывается единством сложной и многоступенчатой цепочки переходов от выговоренности к смыслу, от смысла к смыслу, от смысла к выговоренности. *Внутри* иносказательного слова мы имеем единство двух истинных указаний. Перенос (*накл*), который составляет суть иносказательного высказывания, это перенос одного истинного указания на «место» другого истинного указания. Если в описываемой Аристотелем метафоре понимание на-

ступает, когда от употребленного в переносном значении слова мы сумели перейти к подразумеваемой вещи (или ее идее), то в данном случае принципиально, что завершением понимания является выявление не только смысла, на который переносно указывает выговоренность (что и могло бы соответствовать тому месту, что занимает идея в описываемой Аристотелем метафоре), но и самой выговоренности, этому смыслу соответствующей как истинная. Понимание наступает только после перехода к состоянию истинного указания, или указания на смысл по установлению, для которого необходимы оба элемента, выговоренность и смысл. Когда понята аристотелевская метафора, мы остаемся с метафорическим словом и устанавливаем для него новый, метафорический смысл (собственно, благодаря этому метафорическому смыслу оно и является метафорическим словом). Согласно арабо-мусульманской теории, мы понимаем метафору, когда вполне переводим ее в термины *нормативного* указания по установлению, в котором уже *не* фигурируют отправные участники метафорического высказывания.

Прежде чем двигаться дальше, отметим принципиальный момент, характерный для иносказания: оно передает качество, не называя его. Качество, которое подразумевает говорящий, включено в *смысл* (как иносказательного, так и истинного слова), но — именно поэтому — не передано в *выговоренности*. Выговоренность и смысл не совпадают *номинально*; имя, которым зафиксирована выговоренность, всегда иное, нежели имена, которыми передается ее смысл. Поскольку иносказание построено на переходе от части смысла иносказательного слова к (совпадающей с ней номинально) части смысла истинного слова, понятно, что именно это, передаваемое в таком иносказании, имя не будет зафиксировано как выговоренность (ибо оно включено в смысл).

Из этого также вытекает, что иносказание не дает нам (в отличие от метафоры в ее аристотелевском понимании) никакого нового знания. Если бы мы понимали иносказание «я встретил льва» по-аристотелевски, мы бы сказали, что иносказательное слово «лев» становится здесь родом, включающим не только «отважных зверей», но и «отважных мужей». Именно такое родовое расширение понятия, благодаря которому иносказание становится понятным, мы и обозначили в нашей гипотетической «реконструкции по Аристотелю» как сдвиг значения с *означаемого* на *означаемое*$^{\otimes}$. Поскольку происходит подобное расширение, Аристотель и говорит, что иносказание дает нам прирост знания: для нас «лев» после того, как мы узнали иносказательное выражение «я встретил льва» и поняли его, — уже не тот «лев», что был известен нам до этого. Но для арабо-мусульманской теории иносказания смысл, передаваемый иносказательно, — это именно тот смысл, что передавался бы истинной формой высказывания, в которую иносказание всегда переводимо (точнее, согласно требованиям теории,

должно быть переводимо). В иносказании, однако, заключено то, чего нет в истинной форме высказывания, а именно — возможность перехода к истинному высказыванию, а значит, называния того, что не названо. То, что не названо в иносказании и что составляет цель иносказания, благодаря своей *понятности* — несмотря на невыговоренность — для слушателя обретает большую «утвержденность» (*субӯт*, *исбā̄т*) — основное качество истинности в ее понимании арабо-мусульманской культурой. Парадокс иносказания в том, что оно, оказывается, обладает большей доказательностью, нежели истинная форма выражения смысла: «{Златоусты единодушны в том, что иносказание (*маджāз*) и метонимия (*кинā̄йа*) более красноречивы (*аблаġ*), нежели истинное и прямое (*таṣрӣх*) [называния], поскольку в них совершается переход (*интиқāл*) от того, чему нечто сопутствует, к сопутствующему, а это — все равно что назвать вещь через ясное ее доказательство[146] (*баййина*)}, ведь наличие того, чему нечто сопутствует, обусловливает существование сопутствующего ввиду невозможности оторвать то, чему нечто сопутствует, от его сопутствующего... Утверждение о том, что иносказание и метонимия более красноречивы, не означает, что в них есть что-то обусловливающее в действительности какое-то дополнение смысла (*зийāда фӣ ал-ма'нā̄*), которого бы не было в истинном и прямом [называниях]. Нет, имеется в виду, что они передают дополнительное подтверждение утвержденности (*зийāдат та'кӣд ли-л-исбā̄т*). Заимствование (*исти'āра*) дает понять, что атрибут в уподобляемом достигает грани совершенства, как в том, чему уподобляют, и он никак не ущербен, как то было бы понято и из уподобления. Смысл же сам по себе не меняется, когда его выражают более красноречиво. Именно это имеет в виду шейх ʻАбд ал-Ḳāхир [ал-Джурджāнӣ], когда говорит, что выражение „я видел льва" отличается от выражения „я видел мужа, который равен со львом по отваге" не тем, что в первом передано дополнительное равенство его со львом по отваге, не переданное во втором; нет, превосходство [первого] заключается в том, что первое передало такое подтверждение утверждения этого равенства, которое не передано вторым»[147].

---

[146] Т.е. «доказательно» назвать вещь, а не просто дать ей имя. Здесь в рассмотрение привходят позитивные коннотации понятия «доказательство» (*байāн*, букв. «выяснение»).

[147] *Ат-Тафтазāнӣ*. Таджрӣд ал-ʻаллāма ал-Баннāнӣ, с. 312–314. Аналогичное утверждение находим у ас-Суйӯт̣ӣ в Итқāн, где он говорит, что заимствование — наиболее красноречивый вид высказывания, поскольку соединяет иносказание и уподобление, превосходя в этом метонимию, причем «под красноречивостью (*аблаġиййа*) подразумевается дополнительное подтверждение (*зийāдат та'кӣд*) и крайнее выражение (*мубāлаġа*) совершенства сравнения, а не какое-то дополнение смысла, которого иначе бы не было» (*Ас-Суйӯт̣ӣ*. Ал-Итқāн фӣ ʻулӯм ал-курʼāн (Совершенство наук о Коране). Ч. 1–2. Бейрут, [б.г.], ч. 2, с. 60).

Отметим теперь существенный результат нашего исследования, который заключается в следующем. Мы рассматривали одно и то же иносказание «я встретил льва»; это совпадение не случайно, поскольку данный хрестоматийный пример приводится в арабо-мусульманских филологических штудиях, будучи, по всей видимости, заимствован именно из переводов аристотелевских текстов. Речь идет, таким образом, не просто о совпадении независимо проложенных путей, когда мы могли бы сказать, что две поэтологические традиции, античная и арабо-мусульманская, пришли к содержательно идентичным результатам, используя очевидное сравнение смелого человека и смелого зверя, но о прямом заимствовании, что как будто лишает нас права искать какие-то существенные особенности выстраивания иносказания в арабо-мусульманской традиции, — ведь если бы такие существенные особенности имелись, они бы, согласно распространенному взгляду, блокировали использование содержательно-идентичных иносказаний. Теперь, после нашего исследования, мы можем сказать по этому поводу следующее. Иносказания «я встретил льва» в двух случаях действительно идентичны *номинально*; но означает ли сам факт номинального совпадения также и *содержательную* идентичность? Мы видели, что в двух случаях использованы различные процедуры обращения с одним и тем же высказыванием, и хотя номинально совпадающее высказывание понимается в обоих случаях иносказательно, более того, сам номинальный результат понимания также совпадает (и в том и в другом случае подо «львом» подразумевается «смельчак»), от одной и той же исходной точки к одной и той же цели в двух случаях ведут разные пути. Однако не составляют ли также и сами эти пути содержание иносказания? И если это так, то можем ли мы говорить, что «я встретил льва» — это содержательно идентичное иносказание в двух случаях? Не окажется ли, что процедура обращения со словами каким-то существенным образом формирует и то, что мы бы назвали содержанием этих двух высказываний, — а значит, номинальное совпадение только маскирует содержательное расхождение? На эти вопросы следует дать скорее всего положительный ответ. Но вместе с тем может быть и так, что такая замаскированность нам только на руку, — ведь если мы смогли разглядеть за этим номинальным совпадением действительное содержательное расхождение, от этого влияние процедуры обращения со словами на их содержание стало только нагляднее и выиграло в своей доказательной силе.

Рассмотренный тип иносказательного высказывания описывается в теории как «заимствование, основанное на уподоблении» (*истиʿāра йанбанӣ ʿалā ат-ташбӣх*). Реконструированная нами схема иносказательного понимания включает все необходимые элементы уподобления (*ташбӣх*), как они описываются в классической арабо-мусульманской филологии: «лев» и «смельчак» — это «то, чему уподобляют»

(*мушаббах би-хи*), и «уподобленное» (*мушаббах*) соответственно, «отважный» — «наличествующий в них обоих смысл» (*ма'нан қā'им би-химā*), или «лик уподобления» (*ваджх ат-ташбīх*)[148]. Далее, можно утверждать, что все типы метафоры, выделяемые классической арабской теорией, описываются таким же образом. Именно поэтому они включают некоторые типы метафорического сказывания, исключаемые родо-видовым мышлением, и не включают некоторые другие, которые предполагаются тем как обязательные: «общий смысл» (*ма'нан муштарак*) не является родом для видов[149] (см. с. 319–320).

Отметим теперь другой аспект интересующей нас здесь проблемы, которую мы поставили как вопрос: является ли для арабо-мусульманской традиции адресация к смыслу столь же фундаментальной, как для западной — адресация к вещам? Рассматривая иносказание «я встретил льва», ал-Джурджāнī затрагивает интереснейший вопрос о его переводе на другие языки. В каком случае будет иметь место «перевод» (*тарджама*), а в каком «новое высказывание» (*исти'нāф калāм*) на другом языке — так ставит вопрос этот мэтр арабской риторики[150], подразумевая под переводом эквивалентную передачу высказывания на другом языке, в отличие от неэквивалентной «новой речи». Постановка этой проблемы заинтересует нас с точки зрения того, в чем арабский ученый видит основание эквивалентности двух высказыва-

---

[148] Теория упоминает также «орудие уподобления» типа «как», «вроде».

[149] В связи с этим отметим, что арабская теория стремится объяснить иносказание «лев-смельчак» в как будто бы максимально возможном согласии с Аристотелем, именно в этом сближении выявляя свое невнимание к сути аристотелевского рассуждения. Для Аристотеля обоснованием этого иносказания является наличие (или конструирование) общего рода; родовые признаки, которые будут увидены в ходе понимания иносказания, и составляют то даваемое иносказанием приращение знания, о котором говорит Стагирит. Арабо-мусульманская теория воспроизводит схему «общего рода» (см., например: *ат-Тафтазāнī*. Таджрīд ал-'аллāма ал-Баннāнī, с. 243–244; см. также с. 318 и примеч. 161 в настоящей работе), но упускает из виду то принципиальное обстоятельство, что этот конструируемый общий род должен включать метафорический и истинный предмет как свои виды. Для Аристотеля один вид так сконструированного рода указывает на другой никак не благодаря «сопутствию», является ли то сопутствие простой ассоциацией или необходимым логическим следованием, а через общие родовые признаки. Для арабской теории выстраиваемый род оказывается, если можно так выразиться, *однородным* и не распадается на виды в аристотелевском смысле — но лишь на две части по признаку «нормальности» (привычности — *та'āруф*) и «ненормальности» (непривычности) включения предмета в род; более того, род понимается не как равно общий двум предметам, а как «нормальный» род одного предмета, в который «непривычно» включается другой. Можно сказать, что *джинс* «род» понимается как качественная характеристика, а не как логический род. Такое включение, согласно арабской теории, не дает нового знания; но поскольку оно и не утверждается в иносказании как истинное, оно не является также и ложью.

[150] *Ал-Джурджāнī*. Асрāр ал-балāға фī 'илм ал-байāн (Тайны красноречия в науке об изъяснении). Бейрут, 1988, с. 27.

ний (и соответственно в чем заключается его нарушение, делающее высказывание неэквивалентным). В том случае, если в переводе употреблено слово, имеющее смысл «крайне отважный», но при этом не упомянуто имя, которое в языке перевода назначено для «льва», то это будет не перевод, а «новое высказывание», говорит ал-Джурджāнӣ, подчеркивая самостоятельный характер этого высказывания (а не его эквивалентность переводимому) тем, что изъясняющийся на другом языке высказывает его в таком случае «от себя» (*мин 'инда нафси-хи*). Что же исчезнет в таком псевдопереводе по сравнению с тем, что ал-Джурджāнӣ считает подлинным переводом?

Заметим прежде всего, что отсылка к тому, что мы могли бы интерпретировать с «западной» точки зрения, т.е. с точки зрения теории значения, как отсылку к вещам, сохраняется в том высказывании, которое арабо-мусульманская теория считает псевдопереводом. С точки зрения, высказанной Г.Фреге, как раз «я встретил крайне отважного человека» было бы именно переводом, поскольку сохраняет «значение» высказывания (отсылка к означаемому «смелый человек»), теряя его «смысл» (различные языковые средства выражения одного и того же значения)[151]. Почему же для ал-Джурджāнӣ дело обстоит ровно противоположным образом? Отвечая на этот вопрос, нам предстоит сравнить два понимания эквивалентности высказываний, высказанные в арабской и западной традициях. Непременным условием корректности такого сравнения должно быть следующее. Мы должны постоянно помнить об опасности перевести положения одной традиции на язык другой и интерпретировать их исходя не из аутентичного их понимания, но из того понимания, которое диктуется такой их транслированностью в иную традицию. Примером подобной трансляции, в которой совершается незаметная подмена терминов, стало бы в данном случае следующее объяснение. Ал-Джурджāнӣ, как и Фреге, различает два аспекта высказывания: то, к какой вещи оно нас отсылает, и то, как эта отсылка выражена. Поскольку в данном случае у ал-Джурджāнӣ речь идет о риторическом высказывании, то для него именно второй аспект представляет особую ценность, а потому он и говорит, что прямая отсылка к вещи не будет переводом, поскольку при такой передаче потеряется именно то, что здесь интересует арабского теоретика, — способ выражения. Так что по существу между арабской и западной традицией вовсе нет в этом вопросе никакого расхождения, но, напротив, наблюдается как раз полное согласие; речь идет просто о разных аспектах выражения одной и той же мысли, к тому же сформулированных в разных системах терминологии. Но коль скоро саму мысль мы уже ухватили, нам не составит труда преодолеть и терминологический разрыв. Так, в том, что ал-Джурджāнӣ называет «новой

[151] См.: *Frege G.* On Sense and Reference. — Meaning and Reference. Oxf., 1993.

речью», мы легко узнаем привычный нам «интерпретирующий перевод», а в том, что он называет «переводом», столь же легко увидим «буквальный перевод», или «подстрочник»: и то и другое на самом деле, скажем мы, является переводом, но разной степени точности; так мы выясним, что ал-Джурджāнī имеет в виду ровно то же самое, что и мы, только выражает свою мысль иначе. Мы так могли бы подытожить эти рассуждения: несмотря на номинальное расхождение, два случая описания проблемы перевода содержательно, т.е. по существу своему, идентичны. Отметим этот вывод, поскольку он понадобится нам далее.

Приведенное рассуждение, даже если оно в действительности не реализовано в сравнительных штудиях, тем не менее является, выражаясь языком синэргетики, виртуальным: оно вполне могло бы быть реализовано при определенных условиях (так, оно стало реальным в нашем тексте) и с этой точки зрения ничем не отличается от массы объяснений, которые строятся в сравнительных исследованиях подобным же образом. Мы можем, наверное, с полным основанием сказать, воспользовавшись терминологией арабского филолога, что не произвели «новую речь от себя», а лишь «перевели» столь распространенный способ работы с инокультурным «материалом» в термины обсуждаемой нами ситуации. Посмотрим теперь, что оказалось безнадежно потерянным при такой как будто весьма убедительной универсалистской трактовке и почему именно состоялась эта потеря.

Разбирая иносказание «я встретил льва», ал-Джурджāнī говорит, как мы видели выше, что по сравнению с истинной формой высказывания («я встретил смельчака») в иносказании нет никакого «дополнительного смысла»; этот тезис можно считать общепринятым, поскольку его повторяют без оговорок о каких-то разногласиях в традиции и ат-Тафтазāнī, и ас-Суйӯṭī. Этот тезис как будто весьма удачно совпадает с тем, как понимает различие между «значением» и «смыслом» Фреге, поскольку, если интерпретировать ал-Джурджāнī в терминах фрегианской теории, окажется, что он сообщает нам, что в иносказании не создается новых значений. При таком как будто бы имеющем место согласии между двумя теоретиками как мы можем интерпретировать тот факт, что они приходят к прямо противоположным выводам? Прибегнем ли мы к гипотезе жанровой разнородности материала, рассматриваемого ими (как сделали выше), или сможем увидеть что-то еще?

Зададим такой вопрос: оказывается ли наша фрегианская интерпретация рассуждения ал-Джурджāнī вполне последовательной? Если для тезиса об отсутствии «дополнительного смысла» в иносказании (формулировка ал-Джурджāнī) мы смогли обнаружить параллель во фрегианском ее толковании, сказав, что в иносказании не создается новых значений, то что в рассуждении ал-Джурджāнī станет парал-

лелью для второго, не менее важного фрегианского тезиса — тезиса о том, что различие между двумя случаями является чисто «смысловым» (во фрегианском значении термина «смысл»), т.е. чисто языковым? Ведь первый тезис у самого Фреге немыслим без второго, и наша фрегианская интерпретация рассуждения ал-Джурджāнī не может быть признана имеющей право на существование, если останется однобокой и не будет дополнена второй параллелью.

На роль такой параллели у ал-Джурджāнī может претендовать только его рассуждение о том, что в иносказании (точнее, в том его виде, который именуется *истиʿāра* «заимствование» и который мы здесь и разбираем) передается «дополнительная подтвержденность» смысла. Эта дополнительная подтвержденность, как мы уже говорили и как еще будем говорить, состоит в возможности отослать к этому смыслу не посредством истинного указания, но такого, при котором будет выполнена следующая процедура. Во-первых, будет осознано, что мы имеем дело с заимствованным словом, а не с употребленным в его истинном значении (это достигается, как говорилось, благодаря «сопровождающим обстоятельствам»); во-вторых, для этого заимствованного слова будет выстроено указание его выговоренности на его смысл по установлению (что всегда возможно для любого слова); в-третьих, от этого истинного смысла заимствованного слова будет совершен переход к истинному смыслу того слова, вместо которого употреблено заимствованное (этот переход совершается благодаря «указанию по сопутствию»); в четвертых, для этого смысла мы укажем соответствующую ему выговоренность (что также всегда возможно, если найденный нами на третьем шаге смысл действительно правильный, т.е. тот, что подразумевался автором иносказания, поскольку истинному смыслу всегда соответствует какая-то выговоренность). Эту последовательность шагов можно выразить и так: мы должны построить две параллельные структуры указания выговоренности на смысл, каждая из которых является «истинной» (выговоренность указывает на свой смысл по установлению), причем от смысла первой структуры возможен переход к смыслу второй структуры благодаря некой общности этих смыслов[152]. Вопрос, который нас теперь интересует, звучит так: составляет ли описанная процедура обращения со словами, включая ясно описанные шаги, не зависящие от конкретного содержания высказываний и в этом смысле формальные, — составляет ли эта процедура аналог тому, что Фреге называет «языковой разницей» в выражении эквивалентных значений? Можем ли мы, таким образом, счесть выполнение или невыполнение описанной процедуры параллелью для того, что было бы «смысловым различием»

[152] Что эта общность не мыслится как родовая в аристотелевском смысле, мы здесь только лишний раз отметим, отсылая читателя к более подробной демонстрации этого на с. 318.

при нашем гипотетическом фрегианском толковании рассуждения ал-Джурджāнī?

А почему бы и нет, спросит нас читатель, что помешает нам именно так интерпретировать ал-Джурджāнī? Разве то, что он описывает, не имеет дело с собственно языковыми реалиями (выговоренность, смысл, указание, связывающее их в слово)? Почему же нельзя счесть то, что он сказал, обсуждением «смыслового различия» во фрегианском значении термина?

Безусловно, можно. Отметим этот момент: до сих мы как будто не встречали признаков, заставляющих нас усомниться в оправданности нашей гипотетической интерпретации ал-Джурджāнī «через Фреге». Трансляция понятий одной культуры в понятийно-мыслительное поле другой как будто доказала свою правомерность, а тем самым и подтвердила универсальность мыслительно-теоретического аппарата этой «другой» (т.е. западной) культуры, который, как нас убеждает распространенное мнение, хотя и культурно обусловлен в плане своего генезиса, тем не менее совершенно универсален в плане приложения, поскольку задуман и способен правильно интерпретировать вовсе не только явления родственной ему культуры, но также и любые инокультурные феномены. Тем самым как будто была подтверждена возможность использовать некий культурно нейтральный аппарат, анализируя «материал» чужой культуры, «ухватывая» упрятанные в нем мысли, освобождая их от культурно-специфической шелухи и представляя на наше обозрение готовое ядрышко идеи, не зависящее от словесных оберток.

Надеемся, читатель признает как факт нашу максимальную лояльность этой точке зрения: мы сделали все, чтобы до конца провести ее, использовали любую возможность, чтобы проинтерпретировать арабо-мусульманский «материал» в терминах «чистой теории», на роль которой претендовали у нас фрегевские построения. До сих пор наша гипотетическая интерпретация была успешной. Но как и в случае с интерпретацией терминов *далīл*, *мадлūл*, *далāла* в их «межкультурном» звучании, осуществленной ван Эссом (см. примеч. 130, 132), успеху нашего истолкования положен предел. И положен он самой арабо-мусульманской теорией, будучи воплощенным в положении, которое является одним из основополагающих в обсуждении самой категории «заимствование» (*исти'āра*) и которое поэтому никак не может (по крайней мере не должно) быть намеренно проигнорировано или случайно не замечено.

Речь идет о различении понятий «выговоренностное заимствование» (*исти'āра лафзиййа*) и «смысловое заимствование» (*исти'āра ма'навиййа*), с которого ал-Джурджāнī начинает рассмотрение категории «заимствование». Определив «заимствование в целом» как такую ситуацию, когда «языковое установление для выговоренности

изначального [смысла] (*лафẓ ал-'аṣл*) общеизвестно, и свидетельства указывают на то, что именно для него оно изначально и было установлено, а затем поэт или кто-то еще используют его не для этого изначального [указания на смысл], перемещая его каким-то необязательным (*ғайр лāзим*) образом на другое место, где она становится как бы вещью, взятой взаймы (*'āрийа*)»[153], ал-Джурджāнī далее делит его на «такое, в котором перенос сообщает нечто новое (*ли-наḳли-хи фā'ида*)», и такое, в котором ничего нового слушатель не узнает[154]. Первое и оказывается «смысловым», а второе — «выговоренностным» заимствованием, причем очень скоро ал-Джурджāнī сообщает, что только первое, в отличие от второго, «по истине» является заимствованием, и далее ведет речь исключительно о нем[155]. Вопрос заключается в том, сможем ли мы, оставаясь в рамках принятых в нашей гипотетической интерпретации допущений и условностей, понять «по-фрегиански» это различие, которое ал-Джурджāнī проводит между «смысловым» и «выговоренностным» заимствованиями.

На этот вопрос придется ответить отрицательно. Ал-Джурджāнī приводит следующий пример «выговоренностного заимствования»: если вместо *шафа*, означающего «губу» у человека, будет употреблено *джаḫфала*, означающее то же самое, но у лошади, или наоборот, слушателю не будет сообщено ничего нового, поскольку выговоренности *шафа* и *джаḫфала* указывают на один и тот же смысл, а именно на тот же самый член тела, но у разных видов живых существ, и потому *джаḫфала*, употребленное для указания на «губу» человека, будет иносказанием (*маджāз*), но не даст никакого иного «смысла» по сравнению с *шафа*, вместо которого было употреблено[156]. Излагая это высказывание ал-Джурджāнī во фрегианской терминологии, мы бы сказали, что имеем в данном случае одно и то же значение («губа») и

---

[153] *Ал-Джурджāнī*. Асрāр ал-балāға, с. 22. Отметим почти дословное совпадение этого определения «заимствования» с цитированным выше определением «иносказания» (*маджāз*; см. с. 299). Это совпадение не случайно, поскольку, как отмечает сам ал-Джурджāнī, заимствование является особым случаем иносказания, что ас-Суйӯṭī образно выражает как «рождение заимствования от брака иносказания и сравнения» (*ас-Суйӯṭī*. Ал-Итḳāн. Ч. 2, с. 57).

[154] *Ал-Джурджāнī*. Асрāр ал-балāға, с. 22. Термин *фā'ида* «сообщение» означал в классической филологии, как правило, тот смысл (*ма'нан*), который слушатель понимает, воспринимая «выговоренность», неважно, в рамках ли отдельного слова, словосочетания или целой фразы. Деление на «сообщающее» (*муфīд*) и «не сообщающее» (*ғайр муфīд*) на разных языковых уровнях проводилось именно по признаку возможности понимания смысла по выговоренности. Здесь мы переводим *фā'ида* как «сообщение чего-то нового», сообразуясь с терминологией ал-Джурджāнī, который считает «сообщаемое» не собственно смыслом, а дополнительной подтвержденностью наличия смысла. Это не меняет принципиально звучания термина, но лишь приближает его к общеязыковому значению («польза»).

[155] Там же, с. 32.

[156] Там же, с. 22–23.

разные смыслы высказывания, поскольку *джаҳфала* и *шафа* отсылают нас к одному и тому же предмету, но ведут к нему разными путями, подобно тому как «утренняя звезда» и «вечерняя звезда» означают одно и то же, имея разный смысл. И вот теперь главное: с точки зрения нашей фрегианской интерпретации иносказательная подстановка *шафа⇔джаҳфала* ничем не отличается от подстановки «лев»⇔«храбрый человек», с разбора которой мы начали разговор о проблеме сохранения эквивалентности высказываний при переводе, поскольку и там и тут сохранено значение при изменении смысла. И между тем ал-Джурджа̄нӣ называет первую подстановку эквивалентной (она не меняет смысл), тогда как вторая оказывается с его точки зрения создающей «новую речь». Если бы мысль ал-Джурджа̄нӣ по сути (содержательно) совпадала с фрегевской, различаясь с ней только терминологически (номинально), мы должны были бы видеть в обоих случаях одинаковую оценку[157]. Заметим и другое: в первом из разбиравшихся случаев (подстановка «храбрый человек» вместо «лев» при переводе на другой язык) мы получили, как говорит ал-Джурджа̄нӣ, новый смысл, и этот «новый смысл» ал-Джурджа̄нӣ мы проинтерпретировали именно как «изменение смысла» по Фреге (с сохранением значения). Но теперь, обсуждая подстановку *шафа⇔джаҳфала*, для которой ал-Джурджа̄нӣ констатирует отсутствие нового смысла, мы вновь в нашей фрегианской интерпретации вынуждены говорить об «изменении смысла». Такое принципиальное несоответствие интерпретируемой системы терминологии интерпретирующей не может не насторожить: что-то должно быть не так, коль скоро одна и та же ситуация порождает противоположные интерпретации.

Положение, в которой мы оказались, допускает двоякое решение. Мы можем продолжать утверждать, что наша интерпретация была, несмотря ни на что, правильной, а значит, это ал-Джурджа̄нӣ допускает в своих рассуждениях непоследовательность в употреблении терминологии и противоречие в выводах. К этому нас могло бы побудить отнюдь не только тщеславие и желание во что бы то ни стало отстоять однажды придуманную интерпретацию. Мотивы такого упорного нежелания уступить свидетельству текста на самом деле лежат гораздо глубже и вовсе не субъективны. Ведь вместе с отказом от этой позиции мы должны, — если, конечно, хотим быть последовательны, т.е. продумывать все следствия предпринимаемых шагов и проверять

[157] Гипотеза о том, что мы имеем дело с изменением акцентов в связи с иным «жанром» обсуждаемых высказываний (риторические вместо обычных), которую мы приняли *ad hoc* выше, только начиная сопоставление построений ал-Джурджа̄нӣ и Фреге, в данном случае не спасает, поскольку жанр обсуждаемых ал-Джурджа̄нӣ высказываний одинаков в обоих случаях (иносказание), а значит, не может влиять на изменение их оценки.

на оправданность те допущения, из которых мы сознательно или неосознанно исходим, формулируя свои доводы, — мы должны подвергнуть сомнению и само право нашего разума судить о содержательной эквивалентности сравниваемых разнокультурных теоретических выкладок. Ведь именно на априорное представление о такой возможности опиралась та уверенность, с какой мы «схватили» мысль ал-Джурджāнī и принялись вертеть ее так и этак, приспосабливая к своему пониманию. Именно это представление и завело нас в тупик, когда то, что должно было бы быть с нашей точки зрения одинаковым, оказалось диаметрально противоположным. Что представление об общечеловеческом единстве разума как *сущностном единстве мышления*, позволяющем увидеть за любыми словами суть мысли (если, конечно, она там имеется и если мы достаточно прозорливы), слишком распространено, и не только среди философов, лишний раз говорить не приходится. Не просто нежелание, но также и *невозможность* отказаться от этого представления и вызывает то упорство, с каким тут и там соглашаются признать «непоследовательность» изучаемой мысли, лишь бы не остаться без этого, кажется, основополагающего тезиса, — ведь без него объективность нашего мышления как будто была бы поставлена под сомнение. И в самом деле, что значат нюансы раздумий арабского теоретика, жившего в XI в., в сравнении с этим фундаментальным обоснованием рациональности.

Второе решение, которое может быть принято в сложившейся ситуации, заключается в том, чтобы всерьез отнестись к свидетельству инокультурного текста, не уступившего нашей интерпретации. Эта серьезность будет означать, что нам придется действительно усомниться в правильности нашей интерпретации содержания разбиравшейся теории, и не просто в ее правильности, но и нашем априорном праве на такую интерпретацию. Но как при этом избежать разрушительного сомнения в самом основании рациональности, грозящего лишить нас последнего основания осмысленности высказываемых положений, последнего основания для возможности разговора с инокультурным текстом? Как мы можем надеяться понять этот текст, если отказываемся от такого права?

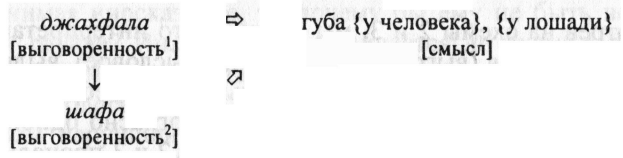
Выход видится в том, чтобы ввести в поле нашего зрения то, что не было нами замечено, точнее, что не могло быть замечено при выстраивании нашей фрегианской интерпретации рассуждений ал-Джурджāнī. Между теми двумя случаями, которые ал-Джурджāнī оценивает противоположным образом и которые мы в нашей интерпретации были вынуждены оценить одинаково, и в самом деле имеется существенная разница. Однако она не могла быть увидена постольку, поскольку мы, признавая номинальное отличие предмета нашей интерпретации от интерпретирующей теории, считали в то же время априорно возможным проникновение в содержание интерпретируе-

мой теории без всяких предварительных условий[158]. Именно игнорирование этих предварительных условий и привело в конечном счете к тому, что противоположное предстало для нас идентичным; именно оно *исказило* для нас содержание интерпретируемой теории, представив его «с точностью до наоборот», как раз тогда, когда мы были уверены, что от номинального различия перешли на уровень содержательного совпадения, отодвинули, если использовать известный образ, завесу слов, чтобы увидеть за ними чистую мысль. Оказалось, что содержательный уровень не является еще как таковой уровнем «чистой мысли», безразличной к культурно обусловленной специфике.

Что же должно быть увидено, чтобы ситуация была исправлена?

Выше (с. 310) мы говорили о том, что отличительной чертой «заимствования», как оно понимается в арабо-мусульманской филологической теории, является осуществление вполне определенной *процедуры* понимания смысла иносказания. Что это именно процедура, свидетельствует тот факт, что последовательность выполняемых шагов и их суть совершенно не зависят от конкретного содержания тех смыслов и выговоренностей, которые конфигурируются в ходе их выполнения[159]. Но не наоборот: смысл, получаемый в результате понимания иносказания вообще и заимствования в частности, как раз принципиально зависит от того, какой процедуре следует слушатель или читатель, воспринимающий текст. В «выговоренностном» и «смысловом» заимствованиях понимание, как оно описывается ал-Джурджани, наступает в результате осуществления совершенно разных процедур. Процедура, характерная для смыслового заимствования, описана выше и будет схематически отображена ниже в ходе нашего анализа одной характерной метафоры; к этой схеме (схема 6) мы и отсылаем заинтересованного читателя. Здесь же приведем схематическое изображение для той процедуры, что характерна для понимания «выговоренностного заимствования».

Схема 1



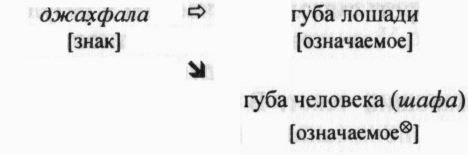
[158] Речь не идет о профессиональной компетентности интерпретатора. Это условие предполагается выполненным; но, как мы увидим ниже, его выполнение не устраняет того типа «сбоев» интерпретации, о которых мы здесь говорим.

[159] Это условие само собой подразумевает и независимость процедуры от номинальной фиксации высказываний, поскольку номинальный пласт в его понимании арабо-мусульманской филологией представлен собственно выговоренностью.

Для этой процедуры понимания принципиально, что обе выговоренности, как *выговоренность*[1], так и *выговоренность*[2], указывают на один и тот же смысл. Отличие этой процедуры от той, что управляет пониманием смыслового заимствования, таким образом совершенно очевидно: мы не имеем здесь *двух* смыслов, между которыми возможен был бы переход, как не имеем и перехода от второго смысла к выговоренности. Вместо этого у нас имеется простая подстановка выговоренностей *джаҳфала→шафа*, возможная постольку, поскольку их смысл совпадает.

Прежде чем двигаться дальше, продолжим нашу рефлексию интерпретаций и представим, как выглядело бы понимание выговоренностного иносказания с точки зрения теории значения, которая может быть охарактеризована не только как фрегианская, но и шире, как «западная», во всяком случае отражающая в интересующем нас аспекте аристотелевские интенции понимания этой проблемы ничуть не меньше, чем фрегианские.

Схема 2



Для нас совершенно не составило труда проинтерпретировать выговоренностное заимствование ал-Джурджāнī в терминах описываемого Аристотелем переноса значения с вида на вид за счет родового расширения слова: *джаҳфала* может означать то же, что и *шафа*, благодаря тому, что мы под *джаҳфала* понимаем теперь «губу вообще», а не частную «губу лошади». Благодаря такому переносу, кстати говоря, возможно сокращение числа слов в языке и устранение *ненужного* с точки зрения родо-видового мышления изобилия видовых обозначений.

Посмотрев на схемы 2 и 3, мы увидим, что интерпретация обоих типов заимствования (выговоренностное и смысловое), выделяемых и принципиально различаемых арабо-мусульманской теорией, осуществляется с точки зрения «западного» подхода согласно одной и той же процедуре и выглядит идентично. Если схемы 2 и 3 процедурно идентичны, то схемы 1 и 4 процедурно различны. Так на этом, процедурном уровне совершенно отчетливо отражается то различие, которое оказалось безнадежно спрятанным при нашем «априорно-содержательном» подходе к интерпретации инокультурной теории. Этим же продемонстрировано и *процедурное* основание того факта, что мы в нашей фрегианской интерпретации сочли тождественным то, что для аутентич-

ной точки зрения различно: процедура обращения со смыслами, воплощенная в схемах 2 и 3, отождествляет то, что различено на схемах 1 и 4 благодаря различию применяемых в них процедур.

На этом наш вопрос в том виде, в каком мы его поставили, можно считать исчерпанным. Но мы попытаемся чуть углубить понимание соотношения между процедурами, характерными для «западного» и «арабо-мусульманского» подходов к пониманию иносказаний. Зададимся теперь таким вопросом: почему, собственно, ал-Джурджāнī не применяет для понимания «выговоренностного заимствования» ту процедуру, что отражена на схеме 2, а отдает предпочтение той, что воплощена на схеме 1? Попытаемся, иначе говоря, найти основание различия процедур, отраженных на двух типах схем; хотя это не входит в непосредственные задачи этой статьи, тем не менее позволяет расширить ее горизонт.

Ближайшим образом основание различия между процедурами, отраженными на схемах 1 и 2, можно охарактеризовать как неиспользование в первом случае и использование во втором родо-видового механизма осмысления соотношения между понятиями. Для ал-Джурджāнī «губа» не может стать таким родом, каким она становится в отраженной на схеме 2 интерпретации. Для него, как это видно из его объяснений и всего хода рассуждения[160], тождество «губы-лошади» и «губы-человека» состоит в том, что они равным образом вычленяются из тела живого существа, составляя анатомически один и тот же орган. Поэтому *джаḥфала* и *шафа* именно эквивалентны по смыслу, а не составляют *разные* виды одного рода. Возможность родового расширения значения «губа-лошади» до «губа вообще» оказывается таким образом заблокированной.

Что верно для объяснения контраста схем 1 и 2, то верно и для ооъяснения процедурного различия схем 3 и 4. В самом деле, могло бы показаться, что различие между ними несущественное, поскольку пара «отважный зверь — отважный муж» фигурирует на обеих схемах, и если в первом случае она составляет нечто единое, некий новый род «отважное существо», до которого мы расширяем значение слова «лев», понимая иносказание, то почему бы ему не быть возможным во втором случае? Иначе говоря, отличается ли схема 4 от схемы 3 *произвольно* (потому что так захотелось практикам и теоретикам, поэтам и поэтологам арабо-мусульманской культуры, которые таким вот образом нарушили родо-видовую схематику и изобрели некий экзотический обходный путь) или *закономерно* (потому что применяемая ими схематика на самом деле не *дополнительна* в отношении родо-видовой, а *альтернативна* ей)? Важное для ответа на этот вопрос свидетельство находим у ас-Суйӯтī, который, разбирая наше хрестоматийное «я встретил льва», говорит, что «[выговоренность]

[160] См.: *ал-Джурджāнī*. Асрāр ал-балāға, с. 22–24.

„лев“ (*'асад*) установлена для [указания на смысл] „зверь“ (*саб'*), а не [на смысл] „храбрец“ (*шуджā'*), равно как и не для [указания на] смысл более общий, нежели эти два, каким был бы [смысл] „смелое живое существо“ (*хайавāн джарī'*)»[161]. Отображая на схеме 4 смысл выговоренности «лев» как «отважный зверь», мы должны помнить, что для собственно арабского способа понимания «отважный зверь» и «отважный муж» *не* образуют общего рода, а «отважное» является сопутствующим смыслом, который хотя и наличествует в обоих, тем не менее не позволяет сформировать единый род в смысле Аристотеля. Контраст процедур понимания смысла иносказания в обоих случаях (пары схем 1–2 и 3–4) оказывается зиждящимся на одном и том же основании: неприменении в арабо-мусульманском теоретическом мышлении (по меньшей мере в разбираемой нами здесь области) процедуры родо-видовой организации смысловых единиц, использование которой блокируется другой, столь же фундаментальной для мышления этой культуры, как родо-видовая процедура — для мышления западной. Этой констатации будет совершенно достаточно для целей данной статьи; разбор сути процедур формирования смысла в арабо-мусульманской культуре мы оставляем до другого случая.

Итак, мы выяснили процедурное различие между двумя видами заимствования, которые ал-Джурджāнī называет «выговоренностное» и «смысловое». Именно это процедурное различие и оказалось совершенно невидным с нашей фрегианской точки зрения[162]. Но если от процедуры зависит смысл самого иносказания, то совершенно естественно, что и теория, адекватно описывающая такие типы иносказания, будет содержательно различать их, — в нашем случае давать им диаметрально противоположную оценку. Однако условием адекватности выступает не что иное, как учет процедур формирования смысла. Это условие может выполняться априорно и бессознательно; так, оно будет верным для любого теоретика, анализирующего феномены родной ему культуры, поскольку они «скроены» именно согласно тем процедурам обращения со смыслом, что характерны и для его собственного мышления, так что инструмент анализа не вступает в конфликт с анализируемым материалом. Но в случае анализа инокультурного материала оно может выполняться только осознанно. Эти процедуры, иначе говоря, должны быть выведены на свет и представлены нашему сознанию, которое сможет тогда при анализе содержания инокультурной теории учесть зависимость этого содержания от таких процедур.

---

[161] *Ас-Суйӯтī*. Ал-Итқāн. Ч. 2, с. 57; см. также примеч. 77.

[162] Важно подчеркнуть, что дело, конечно, не в том, была ли занятая точка зрения фрегианской или оказалась бы, скажем, витгенштейнианской или какой еще; дело в том, что она является *инокультурной* в отношении обсуждаемого феномена и потому входит в конфликт с характерной для него процедурой смыслоформирования, если не учитывает эту процедуру эксплицитно.

Именно эту зависимость мы не разглядели в нашей гипотетической интерпретации, начав с ходу проникновение в содержательность и не заметив, что мы не анализируем предстоящий нам «материал», но *полностью* формируем его. Ведь мы вовсе не избежали процедурного уровня, сразу начав с содержательного. Как раз наоборот: игнорируя его, мы при анализе содержания инокультурных смыслов *не смогли* избежать применения тех процедур формирования смысла, что характерны для нашей культуры мышления. Что в результате это инокультурное содержание оказалось безнадежно испорченным и искаженным, мы, надеемся, с достаточной убедительностью и наглядностью показали.

Попробуем, опираясь на сказанное, обогатить наше представление о конкретных путях осуществления процедуры смысловых переходов в иносказаниях, описываемых арабо-мусульманской теорией.

В качестве предварительного соображения отметим следующее. Мы видели, что понимание отношения «указание» как перевода выговоренности в ее истинный смысл предполагает невозможность понять иносказание так, как оно было бы понято в соответствии с античной традицией, — как смещение функции обозначения с одного означаемого на другое. Иносказание понимается как возможность перехода к нормативной ситуации истинного сказывания; иносказание, таким образом, выявляет для слушателя истинный смысл подобно тому, как его выявляет обычное истинное (в смысле арабо-мусульманской филологии — построенное на указании на смысл по установлению) высказывание, — но делает это иначе. Это «иначе» заключается в возможности постановки ино-сказанного слова (подчеркнем, «слова» опять-таки в понимании этого термина арабо-персидской филологической наукой, т.е. структуры *выговоренность-смысл*) на место истинного. Понятно, что иносказание может совершиться тогда, когда такая постановка на «чужое место» оставляет возможность перехода к нормативному истинному указанию на смысл. Очевидно, далее, что достаточно длительное развитие словесности хотя бы приблизительно исчерпает те случаи, когда такое иносказание в принципе возможно. Именно с этой точки зрения небезынтересно взглянуть на то, как зрелая филологическая наука систематизирует возможности иносказания.

Ат-Тафтазāнī приводит следующую классификацию иносказательных высказываний[163]:

1) общим смыслом (*ма'нан муштарак*) оказывается действенная причина (*'илла фā'илийа*); например, «рука» служит иносказанием для «благодати» или «мощи», ибо и то и другое «действуют» посредством руки;

2) общим смыслом оказывается материальная причина (*'илла мāддийа*), например *рāвийа* (это слово, поясняет ат-Тафтазāнī, изна-

[163] См.: *ат-Тафтазāнī*. Таджрīд ал-'аллāма ал-Баннāнī, с. 234–238.

чально служило названием для верблюда, которого нагружали путевыми припасами) — для «припасов»;

3) вещь названа по своей части, например, «глаз» вместо «наблюдательный человек», так как глаз — самая главная «часть» такого человека, но, отмечают теоретики, его неправильно будет назвать «рука» или еще как-нибудь;

4) вещь названа именем целого, например, «пальцы» (*аṣāби'*) вместо «верхние фаланги» (*анāмил*) в аяте «пальцами затыкали себе уши» (Коран, 2:19);

5) вещь названа по своей причине (*сабаб*), например, «мы пожали дождь», т.е. растение, причина появления которого — «дождь»;

6) вещь названа по своему следствию (*мусаббаб*), например, «небеса пролились растениями» вместо «пролились дождем»;

7) вещь названа по своему прошлому состоянию, как, например, в аяте «отдавайте сиротам имущество их» (Коран, 4:2), где сиротами названы взрослые люди несмотря на то, что взрослые уже не суть сироты;

8) вещь названа по своему будущему состоянию, например, «я выжимаю вино», т.е. сок, который станет вином;

9) вещь названа по своему месту (*маҳалл*), например, в аяте «пусть взывают к его совету» (Коран, 96:17), т.е. к людям, для которых совет — их место;

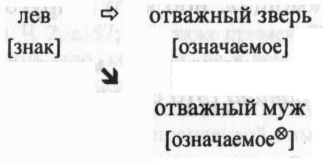
10) вещь названа именем того, для чего она служит местом, например, «в милости Божьей» (Коран, 3:107), т.е. в раю, поскольку милость угнездена (*ҳāлл*) в раю;

11) вещь названа именем своего орудия, например, «язык правды» (Коран, 26:84) вместо «хорошее упоминание» (т.е. добрая память), ибо язык — орудие поминания.

Заметим, что почти все перечисленные случаи могут быть сгруппированы в пары, которые являются взаимодополнительными. Чтобы прояснить суть этой взаимодополнительности и вместе с тем расширить наше представление о принципах построения иносказания в арабо-мусульманской филологической теории, вернемся вновь к сравнению двух истолкований нашего хрестоматийного «я встретил льва», которые условно называем аристотелевским и арабо-мусульманским, изобразив их для наглядности в виде схем.

Схема 3

«Аристотелевское» толкование



Нормативное обозначение ⇨ дополняется иносказательным обозначением ➘ благодаря расширению рода «лев», который теперь обозначает не только «отважных неразумных», но и «отважных разумных». Отметим однонаправленность отношений обозначения, которые строятся здесь «слева направо», от словесного знака к его значениям, а также отсутствие стрелки перехода между двумя значениями, нормативным и иносказательным.

Схема 4

«Арабо-мусульманское» толкование

лев [выговоренность^1]	⇨	отважный зверь [смысл^1]
		⇩
смельчак [выговоренность^2]	⇦	отважный муж [смысл^2]

Мы говорили, что арабо-мусульманская теория трактует иносказание как перенос слова, а не значения. Именно этого переноса *слова* (как структуры «выговоренность/смысл») и не произошло на схеме 3. Слова остались каждое на *своем* месте, а значит, «лев» не может, если рассматривать схему 3 «глазами» арабо-мусульманской теории, входить в иносказание: он на своем месте, и его указание не может быть сдвинуто в сторону не включенного в него смысла. В отличие от этого схема 4 иллюстрирует понимание перехода в иносказании, описываемом в арабо-мусульманской теории, как совершающегося между смыслами двух слов. Если иносказание, отраженное на схеме 3, мы выражали как *знак-означаемое-означаемое*$^{\otimes}$, то иносказание, отраженное на схеме 4, должно быть выражено как *выговоренность*^{1}*-смысл*^{1} $\Rightarrow$ *смысл*^{2}*-выговоренность*^{2} (или, для краткости, $в^1$-$с^1 \Rightarrow с^2$-$в^2$).

Именно переход $с^1 \Rightarrow с^2$ является во втором случае «произвольным сдвигом», позволяющим выстроить иносказание; но чтобы он стал возможен, а значит, чтобы иносказание состоялось, необходимо, чтобы отношение указания внутри двух слов, т.е. внутри двух структур «выговоренность⇔смысл», участвующих в нем, было *правильным* (или, в собственных терминах арабо-мусульманской филологии, «истинным»). Иносказание в его понимании арабо-мусульманской теорией, если можно так выразиться, является гораздо менее вольным, нежели с аристотелевской точки зрения, и зависит в гораздо большей степени от нормативности употребления слов. Если иносказание в аристотелевском понимании сводится *только* к сдвигу значения, т.е. к некоему произвольному акту родового расширения значения слова, то в арабо-мусульманской теории оно понимается как произвольный переход от смысла к смыслу после того, как две словесные структуры выстроены правильно. На правильность выстраивания таких структур и обращает,

как мы увидим ниже, особое внимание поэтологическая критика: ее требование состоит, вообще говоря, в том, что подразумевать подо «львом» «смельчака» можно только в том случае, если от первого ко второму можно перейти посредством правильных истинных указаний выговоренности на смысл. Истинное указание остается тем фундаментом, к проверке которого сводится критика иносказания.

Принципиальную особенность процедуры построения иносказания, как она представлена на схеме 4, в сравнении с ее представлением на схеме 3, составляют два обстоятельства.

Во-первых, здесь для построения иносказания оказываются значимыми четыре, а не три элемента. Интересно, что эта особенность не связана, по всей видимости, с тем конкретным видом иносказания, который мы в данный момент разбираем. Могло бы показаться, что известный отмечаемый Аристотелем способ построения метафоры, в котором неназванной вещи дается имя той, что относится к своему (не названному в метафоре) роду так же, как неназванная относится к своему (названному в метафоре роду), например, «щит Диониса». В самом деле, эта метафора:

Схема 5 (1)

щит	Диониса
чаша	Ареса

как будто требует для своей интерпретации построения структуры того типа, что отражена на схеме 4, а не на схеме 3. Однако на самом деле отношения между отраженными здесь четырьмя элементами существенно иные, нежели те, что зафиксированы на схеме 4. Правильной будет следующая интерпретация:

Схема 5 (2)

щит	→	Диониса
	↘	
	↗	
чаша	→	Ареса

«Щит» нормативно указывает (знак ↘) на «Ареса», а иносказательно — на «Диониса» (знак →), так же как «чаша» нормативно указывает на «Диониса», а иносказательно — на «Ареса»: на схеме 5(2) мы имеем метафору, образованную совмещением двух иносказаний, как они отражены на схеме 3, т.е. двух трехэлементных структур. Различие отношений, выраженных на схемах 4 и 5(2), выглядит теперь достаточно наглядно.

Во-вторых, особенность схемы 4 в сравнении со схемой 3 заключается в том, что она позволяет пройти цепочку $в^1\text{-}с^1 \Rightarrow с^2\text{-}в^2$ не только

в прямом, но и в обратном направлении: для этого достаточно развернуть стрелки ⇨ и ⇩, что, согласно всем нормативным положениям арабо-мусульманской филологии, возможно практически всегда. Именно в этом и состоит основание взаимной дополнительности тех пар способов иносказаний, которые могут быть увидены в приведенной выше классификации ат-Тафтазāнī. Переход от «дождя» к «растению», например, совершается точно так же, как от «растения» к «дождю», лишь движение совершается в обратном направлении. Эта возможность, кстати говоря, не предоставляется схематикой отношений, отраженной на схеме 5(2), что лишний раз подчеркивает ее отличие от схемы 4.

Мы говорили об иносказании «я встретил льва», которое по своей букве совпадает с тем, что известно западной культуре по меньшей мере со времен античности. Разберем теперь иносказание, которое вряд ли столь же известно: «голова запылала сединой». Как арабо-мусульманская теория видит понимание этого иносказания?

Предпошлем нашему разбору небольшое введение. Трактовка этого иносказания, которая отражена ниже на схеме 6, была предложена в нашем миниатюрном авторском коллективе той из нас, кто непосредственно занимается поэзией и поэтикой. Принципиальным моментом при этом было следующее. Иносказание «голова запылала сединой» встречается среди примеров на заимствование, которые Ибн ал-Му'тазз приводит в первой главе своей *Китāб ал-бадī'*, и является цитатой из Корана (19:3). Сам Ибн ал-Му'тазз только констатирует, что это иносказание представляет собой заимствование, но не разбирает его. Когда нами уже была проделана значительная часть работы по подготовке этой статьи, данный пример, анализа которого в собственно арабо-мусульманской традиции мы к тому времени еще не встречали, оказался как нельзя лучше подходящим на роль своеобразного пробного камня для проверки эффективности тех принципов объяснения, которые мы выработали для анализа интересующих нас положений поэтологической теории. Если бы наше толкование совпало или по меньшей мере не вошло в принципиальное противоречие с тем, что дала этому примеру в дальнейшем сама традиция, это послужило бы своего рода экспериментальным подтверждением правильности этих принципов, которые прошли бы таким образом независимую проверку. Мы оставляем читателю судить, насколько удачной оказалась такая проверка: он может сравнить предложенное нами толкование этого иносказания с традиционным, которое мы обнаружили уже после того, как сформулировали свое.

Поиск традиционного разбора интересующего нас иносказания мы начали с наиболее простого и очевидного предварительного шага — с просмотра имеющихся переводов Корана. Оказалось, что «голова запылала сединой» фигурирует в переводе И.Крачковского, тогда

как Г.Саблуков переводит это место «голова моя блестит сединой», а М.-Н.Османов — «заблистала [уже] голова сединой». Но самое удивительное обнаружилось, когда мы выяснили, что то же самое коранические выражение, но уже в тексте Ибн ал-Му'тазза, И.Крачковский переводит иначе — «и засияла голова сединой»[164]. Поскольку его перевод Корана является на самом деле черновиком-подстрочником, тогда как перевод Ибн ал-Му'тазза — подготовленным к публикации переводом, мы должны, выбирая между двумя вариантами, склониться ко второму. В таком случае выясняется удивительная согласованность между тремя мэтрами нашей коранистики, которые все переводят *ишта'ала* «запылала» как «заблестела» или «засияла». Можно не ограничиваться примерами из отечественной науки; Абдалла Юсеф Али переводит это место: *And the hair of my head doth glisten with grey.* Опасность интерпретации коранических слов через их современные словарные значения хорошо известна; коль скоро маститые переводчики столь единодушно отвергают «запылала» в пользу «заблестела», не является ли надуманной наша оценка метафоры «голова запылала сединой» как необычно звучащей для нашего уха, не представляет ли она собой лишь аберрацию понимания, тогда как *ишта'ала ар-ра'с шайбан* должно пониматься в своем прямом значении как «голова заблестела сединой», — а это выражение как будто бы и для нашего слуха не представляет из себя ничего необычного? Наши сомнения только усилятся, если мы обратимся к словарям. Арабско-русский словарь Х.Баранова хотя и дает для *ишта'ала* единственное значение «воспламеняться, загораться», тем не менее среди идиом упоминает и интересующее нас выражение, переводя его просто как «поседеть». Современный арабский толковый *ал-Васӣṭ* высказывается более определенно, давая для *ишта'ала* только значения «гореть, пламенеть» и цитируя интересующий нас аят как пример отдельного, особого значения «поседеть». Складывается впечатление, что «поседеть» считается нормативным значением, а оснований вести речь об иносказании остается все меньше и меньше; не совершили ли мы грубую ошибку, принявшись толковать как иносказание то, что имеет пусть редкое и особое, но все же прямое значение? Сомнения достигают своего пика, когда, открыв средневековый словарь Ибн Манзӯра, мы находим, что первым в статье на корень *ш-'-л* приводится слово *шу'ла* (в современном значении «факел», однокоренное для нашего *ишта'ала* «запылать») со значением «седая прядь в хвосте или гриве лошади, расположенная сбоку». Как будто все становится на свои места: теперь совершенно понятно, что седина в лошадиной гриве и в волосах человека — одна и та же седина, так что мы и

[164] *Ибн ал-Му'тазз.* Китāб ал-бадӣ' (1933). — *Крачковский И.Ю.* Избранные сочинения. Т. VI. М.–Л., 1960, с. 281.

в самом деле скорее всего имеем дело не с метафорой, а с прямым значением.

И тем не менее все эти свидетельства оказываются ложными. Когда в той же статье у Ибн Манзӯра находим разбор нашего выражения, обнаруживаем, что там он не допускает даже намека на возможную связь *ишта'ала* со значением «седая прядь», толкуя его исключительно как «пламенеющий» и «загорающийся» огонь. Он пишет: «*Ишта'ала аш-шайб фӣ ар-ра'с* „седина загорелась на голове" [означает] *иттаḳада* „воспламенилась", по их подобию. В Дражайшем Откровении сказано: *ишта'ала ар-ра'с шайбан* „голова запылала сединой". Здесь *шайбан* „сединой" поставлено в *наṣбе* (один из трех падежей. — *Авт.*), поскольку разъясняет [предыдущие слова]. А если хочешь, можешь считать его масдаром, по примеру мастеров-грамматиков»[165]. Для нас в этом свидетельстве важны два момента. Во-первых, интересующее нас выражение бытовало не только в коранической редакции (голова запылала сединой), но также и в обыденном языке (седина запылала на голове), что указывает на его распространенность. Во-вторых, толкование иносказания как уподобления огню и его распространению было, похоже, общепринятым. Ибн Манзӯр в подобных случаях опирается обычно на мнение традиции; так и здесь он упоминает «мастеров-грамматиков», не говоря о каких-то расхождениях среди них. Значит, традиция не воспользовалась как будто очевидным схождением значений для корня *ш-'-л* как «седина лошади» и корня *ш-й-б* как «седина человека» и не попыталась истолковать эту метафору через уподобление одной седины другой или через их родовое объединение, хотя путь этот был как будто вполне возможен (мы бы тогда имели подстановку того же типа, что обсуждавшаяся ал-Джурджа̄нӣ для *джаҳфала* «губа у лошади» ⇒ *шафа* «губа у человека»). Подтверждение этому встречаем и у ас-Суйӯт̣ӣ, который дает исключительно лапидарный разбор этого заимствования: «*ишта'ала ар-ра'с шайбан* „голова запылала сединой": здесь то, от чего взято (*муста'а̄р мин-ху*), — огонь, то, для чего взято (*муста'а̄р ла-ху*), — седина, а лик [уподобления] — распространение, а также сходство света огня с белизной седины»[166]. Этот анализ не оставляет сомнения в том, что интересующее нас иносказание понималось как параллель между распространением огня в топливе и возникновением там белого цвета и побелением темных волос головы (включая бороду, как уточняет Ибн Манзӯр) в результате распространения седины, хотя для нас эта параллель еще остается не вполне отчетливой. Интересно, кстати, что ас-Суйӯт̣ӣ добавляет: «Это [выражение] более красноречиво, чем *ишта'ала шайб ар-ра'с* „запылала седина головы", поскольку сообщает нам, что седина полностью

[165] *Ибн Манзӯр.* Лиса̄н ал-'араб, статья *ш-'-л.*
[166] *Ас-Суйӯт̣ӣ.* Ал-Итҡа̄н. Ч. 2, с. 58.

покрыла всю голову»[167]. Мы отмечаем это не только как схождение с разбиравшейся Ибн Манзӯром редакцией этого выражения, но также и потому, что данное замечание ас-Суйӯтӣ позволяет развеять еще одно возможное сомнение в том, что «голова запылала сединой» представляет собой нечто не вполне привычное для нашего слуха. Ведь мы могли бы поступить в духе цитировавшихся переводов Корана и приблизить обсуждаемое выражение к нашему привычному пониманию, передав его как «голова заискрилась сединой». В таком случае мы и сохранили бы большую, нежели во всех предложенных переводах, связь с идеей огня (искры порождены огнем), и в то же время не нарушили бы сложившихся у нас схем понимания: для нас ведь и белый снег искрится, посылая нам лучики света; так же и седые волоски будут в нашей передаче искриться в черных волосах. Заметим, что такой перевод иносказания и такое его понимание опять-таки будут основаны на построении некоего общего рода — «искры» как нечто, отражающее или посылающее свет и блестящее на темном фоне, неважно, в огне ли (один вид «искр»), или в волосах (другой вид), или на снегу (третий). Что не такова *процедура* понимания иносказания в арабо-исламской традиции, мы говорили выше. Высказывание ас-Суйӯтӣ дает нам содержательное подтверждение этому: речь идет о полном поседении головы, а не отдельных седых прядях, искрящихся на общем темном фоне.

Перейдем теперь к нашей гипотезе толкования этого иносказания, априорной в отношении обсуждавшихся свидетельств традиции. Мы считали, что это иносказание расценивается классической арабо-исламской традицией как правильное, поскольку позволяет выстроить правильную (в духе, подсказываемом схемой 4) цепочку переходов, в результате которой мы получим высказывание, в котором выговоренности будут указывать на свои смыслы истинно (т.е. по установлению, или, как мы бы выразились, в своем прямом значении), причем это будут те самые смыслы, которые поэт хотел выразить иносказательно. Кстати, эти два условия: правильность выстраиваемых переходов «выговоренность⇔смысл» и возможность получить в конце концов выговоренность, которая бы указывала на подразумеваемый в иносказании смысл истинно, — и проверяются поэтологической критикой[168]. Конкретные примеры из сочинения Шамс-и Қайса «Свод правил персидской поэзии», свидетельствующие об этом, мы приведем ниже, а здесь стоит отметить, что усиленное внимание к анализу

---

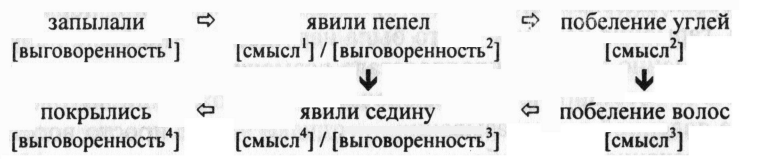
[167] Там же.

[168] Вкупе, как мы будем говорить ниже, с дополнительным критерием соответствия требованиям «здравосмысленности» того смысла, который понимается в результате истинного указания. Отмеченные два условия, как представляется, вытекают из сути процедуры обращения со словами, принятой в арабо-мусульманской культуре.

стихов именно в указанных аспектах характерно не только для рафинированной поэтологической науки, но и для произведений, представляющих более широкий пласт словесности; в том, насколько эти акценты определяют архитектуру текста, русскоязычный читатель легко может убедиться, открыв, к примеру, «Книгу песен» ал-Иṣфахāнī[169], сюжет которой соткан вовсе не из событий, во всяком случае, не из приключений, в которых участвуют люди и вещи, а из выяснения соотношений смыслов и выговоренностей, открываемых внутри слов слагаемых стихов.

Вернемся к тезису о правильности иносказания «голова запылала сединой» и покажем, каким образом может быть проиллюстрировано выполнение в отношении него названных двух требований. Прибегнем вновь к схематическому изображению:

Схема 6



Как видно из иллюстрации, разбираемая метафора может быть понята как совмещение двух иносказаний, где второе (пепел ⇒ седина) как бы встроено в первое (запылали ⇒ покрылись) и обосновывает переход «явили пепел ⇒ явили седину». Искомый переход от «запылали» к «покрылись» может быть совершен по меньшему кругу ($в^1$-$с^1 \Rightarrow с^4$-$в^4$), а может быть пройден и по большему кругу ($в^1$-$с^1$-$в^2$-$с^2 \Rightarrow с^3$-$в^3$-$с^4$-$в^4$): эта возможность продлить путь перехода и даже выбрать между двумя путями, ведущими к одной и той же цели, составляет особый источник эстетического наслаждения. Заметим, что в конце этого достаточно сложного пути происходит переход «смысл ⇒ выговоренность», который является обратным по отношению к нормальному процессу понимания слова, наступающему всегда как переход «выговоренность⇒смысл».

Эта «перевернутость», в которой явленное и скрытое меняются местами, составляет особо интригующий момент понимания любого иносказания и одновременно — момент его кульминации, когда проделанный путь наконец-то приводит к цели. «Явное», или «внешнее» (*зāхир*), и «скрытое», или «внутреннее» (*бāṭин*), являются излюбленными категориями классического мышления: явное и скрытое составляют два аспекта, выделяемые, как правило, науками в своем предмете. Не является исключением и филология: мы видели выше, что

[169] *Аль-Исфахани.* Книга песен. Пер. А.Халидова и Б.Шидфар. М., 1980.

ал-Джāḥиз называет выговоренность явленным, а смысл скрытым. Очень устойчивым и общим для разных видов классических наук было представление о том, что явное и скрытое должны, во-первых, оба непременно присутствовать в вещи, а во-вторых, находиться в балансе и гармонии. Их сбалансированность и гармоничность представлены для слова именно в той возможности однозначного перевода выговоренности в смысл, которая называется в классической философии «истиной» (*ḥаḳīḳа*).

С этой точки зрения процедура понимания иносказания — это приведение как будто «сбившегося» баланса между выговоренностью и смыслом (выговоренность, явленная в высказывании, *не* указывает на свой истинный смысл) к норме благодаря нахождению той выговоренности, которая бы и указывала на подразумеваемый смысл истинно и вместо которой была поставлена выговоренность, явно упомянутая в высказывании. Таким образом, слушатель или читатель, воспринимающий иносказание, как бы приводит к гармонии и нормативности то, гармония чего как будто была нарушена, — но была нарушена поэтом именно так, что предполагала возможность своего восстановления. Это восстановление и заключается в нахождении выговоренности, не явленной в высказывании, — однако это не просто восстановление утраченного, это *обогащающее* восстановление, восстановление, так сказать, с приростом. Слушатель, понявший иносказание, оказывается обладателем более сложной *в-с* структуры (структуры «выговоренность-смысл»), нежели та, что была бы сообщена ему в высказывании, выстроенном согласно нормативному (истинному, по установлению) указанию выговоренности на смысл. Более того, в этой *в-с* структуре он может наблюдать поистине удивительные вещи: то, что всегда бывает явным, т.е. выговоренность, здесь оказывается скрытым (как скрыта в разбираемой метафоре выговоренность «покрылись»), то, что обычно бывает выявляемым (смысл, выявляемый по выговоренности), здесь, напротив, становится выявляющим (смысл «явили седину» выявляет выговоренность «покрылись»), то, что должно быть более явным (выговоренность), оказывается более скрытым, чем скрытое (выговоренность менее явна, чем смысл), — и вся эта структура позволяет пролагать путь от выговоренностей к их смыслам и в том и в другом направлении, переходя от «запылали» к «покрылись» и наоборот.

Так слушатель оказывается в волшебном мире текущей реальности, которая завораживает своими возможностями поменять местами привычные соотношения — и вновь вернуться к исходному состоянию. Волшебство это связано не с тем, что «запылать сединой» оказывается *неожиданным нарушением* привычного и устоявшегося понимания слова «пылать», создающим красивый образ, а с тем, что это нарушение является вовсе не нарушением, но может быть приведено

к *нормативному* соотношению выговоренностей со смыслами. Как-будто-нарушенность оказывается создающей эстетический эффект, а переход от явленности к скрытости, выявление скрытого и, напротив, скрывание явного (как конечная постановка «покрылись» вместо «запылали» скрывает изначально явленную выговоренность «запылали»), т.е. игра переходов между явным и скрытым составляет содержание эстетического переживания. Возвращаясь к сухой теории, отметим, что расширения истинных («установленных») указаний выговоренностей на смыслы в нашей метафоре *не* происходит и, более того, *не должно* происходить: все дело в том, что метафора должна быть построена и понята так, чтобы истинное, установленное соотношение между выговоренностью и смыслом *сохранилось*, а вовсе не расширилось (расширение будет означать *нарушение*, а значит, и дефект иносказания). В этом и состоит неустранимый контраст с выраженным Аристотелем пониманием происходящего при восприятии иносказания родового расширения значения слова, которое благодаря этому начинает включать и дополнительные значения: в иносказании, выполненном и понятом согласно правилам арабо-мусульманской филологической теории, не происходит, как мы узнали выше от ал-Джурджāнī и комментирующего его ат-Тафтазāнī, приращения смысла, однако достигается бóльшая «подтвержденность» указания на тот смысл, на который указала бы и истинная форма высказывания, восстанавливаемая в результате понимания иносказания. Теперь мы видим, в чем заключается эта бóльшая подтвержденность: в более разветвленной прочерченности переходов, ведущих к этому смыслу, в более развитой игре скрытого и явного, этот смысл выявляющей, в том, наконец, что сам этот смысл может и стать выговоренностью, и остаться смыслом, будучи включен в разные ходы достижения понимания.

Поэтому мы можем сказать, что голова «пылает сединой» вовсе не для того же, для чего «серебрятся» виски в столь уже привычном для нас и ставшем даже тривиальным образе. Не расширение рода обозначаемого («серебро» как «белые волосы», а не только «белый металл») интересует арабо-мусульманскую поэтику, а возможность выявить то, что должно было бы быть явным при истинном (установительном) указании на смысл, но оказалось скрытым при иносказательном указании на него, — выговоренность «покрылись [сединой]». Другая цель, другая процедура ее достижения — и в результате другая эстетика.

Выше мы говорили, что номинальное совпадение случаев иносказания в двух традициях («я встретил льва»), очевидно, не следует спешить интерпретировать как совпадение содержательное. Возвращаясь к этому положению, мы можем теперь сказать нечто большее. Если бы номинальный анализ (т.е. понимание слов с точки зрения их словарных значений или значений, приобретаемых в речи) уже был бы и содержательным, то мы, рассмотрев различные виды иносказаний,

реально фигурировавших в арабо-мусульманской поэтической практике или анализировавшихся в филологических теориях, сказали бы, что между западной и арабо-мусульманской традициями имеется и частичное совпадение, если не тождественность («я встретил льва»), и частичное расхождение («голова запылала сединой»). Так понятое отношение между двумя традициями могло бы быть, далее, интерпретировано как наличие и общего, объединяющего их, и частного, различающего. Нетрудно заметить, что именно так чаще всего и описывается соотношение между арабо-мусульманской и западной традициями, — и не только между ними двумя, конечно же, и не исключительно в области поэтики, так что мы в данном случае имеем дело с весьма распространенным топосом научного мышления вообще и специальных сравнительных штудий в частности. Что на роль общего претендовало бы в данном случае совпадающее («я встретил льва»), не вызывает сомнений. Поскольку философское, если не вообще научное, мышление привыкло отдавать пальму первенства общему и прежде частного обращать на него внимание, мы и в нашем случае не замедлили бы столкнуться с проявлением этой интенции и услышали бы интерпретацию, убеждающую нас в том, что мы имеем дело и с универсальным, и со специфичным и что универсальное и здесь проявило свою власть и силу и засвидетельствовало общечеловеческое единство, пусть и в каких-то второстепенных аспектах[170]. Что это рассуждение *вовсе* не верно, выясняется благодаря той возможности различить номинальный и содержательный аспекты высказывания вообще и иносказания в частности, на которую мы указывали выше. Если содержательность высказывания определена не просто именами участвующих в нем слов, но и процедурой обращения с ними, в ходе выполнения которой и благодаря которой формируется целостный смысл высказывания, то «я встретил льва» для арабо-мусульманской традиции имеет совсем иное содержание, чем «я встретил льва» для западной традиции, а с другой стороны, иносказания «я встретил льва» и «голова запылала сединой» не являются выражением (соответственно) того же, что имеется в иной (западной), и того, что специфично для самой арабо-мусульманской традиции, но оба равным образом отражают моменты ее собственного мышления, — поскольку суть оказывается не в том, что и там и тут упомянут «лев», а в том, каким образом и при каких условиях предполагается возможным переход к «смельчаку» и, далее, что́ в таком переходе слушатель может выяснить и что почувствовать. Что заметить сходство смельчака и льва

---

[170] Подчеркнем, что это мнение характерно отнюдь не только для представителей западной традиции. Тот же ал-Джурджа̄нӣ, анализируя наше «я встретил льва», говорит, что такое иносказание может быть выполнено на любом языке и не составляет специфики арабов, отличающей их от прочих народов, в отличие от других типов иносказаний, которые иначе как на арабском выполнить невозможно.

способен человек, принадлежащий обеим сравниваемым нами культурам, у нас не вызывает сомнения; вопрос в том, *как* он обойдется с полученными в этом наблюдении смыслами и *чем* для него станет это сходство: в результате в одном случае голова будет «пылать», а в другом «серебриться», хотя и то и другое станет результатом одного и того же, вполне универсального и тривиального наблюдения за печальным фактом неизбежного старения. Так обнаружение наличия процедуры смыслоформирования и понимание ее роли дает нам возможность различить номинальный и содержательный уровни высказывания и на этой основе иначе увидеть соотношение между сравниваемыми традициями.

Мы говорили о разных вариантах перевода коранического *ишта'ала ар-ра'с шайбан* на русский и английский языки. Проведем теперь мысленный эксперимент и посмотрим на эти переводы глазами ал-Джурджāнī, оценив их с точки зрения тех критериев перевода, которые выдвигает развиваемая им теория. Останутся ли предложенные варианты перевода этого выражения как «голова блестит/заблистала/засияла/заискрилась/*doth glisten* сединой» *переводами* или их следует счесть «новой речью», которую переводчики, как сказал ал-Джурджāнī, ведут «от себя»? Нам нетрудно увидеть, что во всех этих вариантах передачи (включая предложенный нами гипотетический «заискрилась») переводчики стремились передать не возможность осуществления *процедуры* понимания иносказания, но работали на уровне передачи его *содержания*. Они, дав «интерпретирующий перевод», совершенно отчетливо выполнили фрегевскую установку на трансляцию значения оригинала, сознательно пожертвовав тем, что Фреге назвал смыслом[171] (или, если угодно, по-пирсовски передали значение одних языковых знаков их переводом в систему других языковых знаков). Что при такой трансляции потерялась *суть* транслируемого, теперь, надеемся, вполне очевидно для читателя. Вряд ли ал-Джурджāнī оценил бы названные переводы как переводы; везде здесь мы имеем дело с «новой речью», хотя и дающей нам знать о произошедшем событии (Захария уже поседел), тем не менее неизбежно теряющей нечто принципиально важное для ориги-

[171] О сознательности этой уступки говорит хотя бы факт расхождения между буквальной передачей в подстрочнике Корана и отточенным переводом текста Ибн ал-Му'тазза у Крачковского. Кстати, этот пример как нельзя лучше показывает, что «гладкий» перевод «сглаживает» совсем не то, что следовало бы, и поступает даже еще более изощренно, чем персонаж известной поговорки, поскольку выбрасывает ребенка, оставляя воду. Не служит ли это убедительным свидетельством в пользу буквализма перевода, — ведь именно подстрочник Крачковского, а не отредактированный перевод, адекватно отражает переводимое иносказание, и только его ал-Джурджāнī из всех вариантов оценил бы как подлинный перевод. Склоняясь к этому мнению, заметим, что буквальный перевод останется вместе с тем непонятным на русском языке без указания на процедуру его понимания.

нала и заменяющее это чем-то другим, что в оригинале в принципе отсутствовало.

Вернемся к непосредственному предмету нашего разговора. Мы говорили, что сутью требования к пониманию иносказания, которое мы назвали процедурным, является построение двух параллельных цепочек выговоренность/смысл как цепочек истинного указания на смысл и нахождение «сцепления» между смыслами крайних членов этих цепочек. Оказывается, что это требование не только руководит процессом понимания иносказания, но также и структурирует изложение самой теории иносказания. Его влияние, иначе говоря, прослеживается не только в анализе собственно «материала», с которым имеет дело поэтология (конкретные случаи иносказания), но также и в упорядочивании самой поэтологической теории. В этом нетрудно убедиться, читая классические трактаты по риторике и поэтике, созданные в русле арабо-мусульманской традиции: везде здесь ситуация истинного указания на смысл (*ḫaḳīḳa*) служит тем нормативным основанием, с которым сравнивается реально употребленная фигура речи. В зависимости от того, как именно возможен переход от иносказания к истинной форме высказывания, и выделяются типы иносказания.

В максимально абстрактной форме этот принцип выражается с помощью категориальной пары *'aṣl-фар'* «основа-ветвь»: истинное указание на смысл, подразумеваемый при иносказании, считается «основным» (*'aṣl*) состоянием речи, а иносказание — «ветвью» (*фар'*), полученной с помощью более или менее длинной цепочки переходов по структурам выговоренность/смысл. Классификация иносказаний и оказывается классификацией способов такого «выветвления» (*тафрӣ'*), причем она может быть более или менее подробной в зависимости от того, какое количество дополнительных критериев привлекается[172] и к каким именно членам выстраиваемых цепочек выговоренность/смысл они прикладываются. Тот же принцип лежит в основании определения того, что *не* является иносказанием: в том случае, если никакой из возможных способов анализа реального высказывания не позволяет проложить путь к той форме, которая является формой истинного указания на смысл, это высказывание не может считаться «ветвью»: оно должно быть сочтено изначальным, истинным (*ḫaḳīḳa*) высказыванием, но не иносказанием. Так, выражение «весна плетет узоры растений» не может быть, с точки зрения ал-Джурджа̄нӣ, расценено как заимствование, именно исходя из того, что для него нельзя указать истинную форму, от которой оно было бы производным[173].

---

[172] Наиболее частым служит деление «смыслов» на сенсибельные (*маḥсӯс*) и интеллигибельные (*ма'ḳӯл*), существующие в действительности или только в воображении поэта или ритора.

[173] См.: *ал-Джурджа̄нӣ*. Асра̄р ал-бала̄ға, с. 329–332.

Рассмотренные с *этой* точки зрения, трактаты по поэтологии и риторике обретают неожиданную стройность структуры и ясность содержания. Мы говорим «неожиданную» потому, что инокультурный взгляд (взгляд из контекста нашей или западной традиции) вовсе не обязательно увидит ее, как не обязательно заметит ясность и простоту «пылающих», а вовсе не «искрящихся» сединой волос. Скорее наоборот. В качестве подтверждения приведем высказывание уже цитировавшегося в этой работе автора, намеренно сохранив его пространный контекст, чтобы дать читателю вновь почувствовать это «трение восприятия» инокультурного мышления, которое проявляет себя на страницах аналитической работы: «Наконец, можно отметить четвертую тенденцию, которая оказала влияние на ход развития литературной теории. Не расширив существенно понятий этой теории, она, пожалуй, способствовала их систематизации. Это — влияние философии, а если говорить более точно, то логической подготовки. Наиболее известный и, можно сказать, единственный (rather isolated) пример — это *Китāб нақд аш-ши'р* Қудāмы бен Джа'фара (ум. 337/958), который стремится возвести строго структурированное здание литературной теории, основываясь на четырех элементах поэзии: словесной форме (*лафз* wording), значении (*ма'нан* meaning), метре (*вазн*) и рифме (*қāфийа*), дабы тем самым иметь возможность аргументированно судить о ценности той или иной поэмы. У Қудāмы не было непосредственных последователей[174], хотя его книгу не обошли вниманием позднейшие авторы, как о том свидетельствуют многочисленные цитаты из нее у ал-'Аскарī, Ибн Рашīқа и ал-Кафаджī, а также полемическая работа ал-'Āмидī, которая, к сожалению, не дошла до нас. И только значительно позднее, во времена окончательной кодификации литературной теории в схоластической *'илм ал-балāға*, мы вновь обнаруживаем интерес к логически связному изложению, однако внутренней потребности (urge) выстроить связную систему, в которой каждый феномен занимал бы положенное ему место, мы более не обнаруживаем»[175].

В этом рассуждении наше внимание может привлечь ряд моментов. Во-первых, это та настойчивость, с которой прокладывает себе дорогу априорная убежденность: если изложение не обнаруживает логичности в том смысле, который подразумевается аристотелевским образом логики (прежде всего это родо-видовой принцип классификации понятий и соответствующий порядок изложения материала, определения понятий и т.д.), значит, оно не обнаруживает логики

---

[174] По положению в обществе и духовным интересам с Қудāмой сопоставим Исҳāқ бен Ибрāхīм Ибн Вахб ал-Кāтиб, автор *Бурхāн*. Однако его произведение охватывает гораздо более широкий круг проблем, и только небольшая часть его, можно считать, имеет отношение к литературной теории. Нет никаких признаков зависимости Ибн Вахба от Қудāмы или наоборот.

[175] *Heindrichs W.* Literary Theory, с. 31–32.

вообще, поскольку *альтернативной* логики быть не может. Что суждение, выраженное в последней фразе цитаты, абсолютно неверно, нетрудно убедиться, рассматривая сочинения главного теоретика «схоластической науки риторики», ал-Джурджāнī, в которых каждый описываемый феномен именно находит свое законное место, определенное ему классификацией, выстроенной так, как мы говорили выше, хотя это, конечно же, вовсе не совпадает с тем, что ожидало бы настроенное «по-аристотелевски» мышление. Во-вторых, это признание автором того факта, что по-аристотелевски мысливший Қудāма остался «изолированной» фигурой в истории арабо-мусульманской литературной теории, причем эта изолированность (в смысле отсутствия идейных последователей) только оттеняется фактом обильного цитирования из него у позднейших авторов[176]. Дело обстоит так, как мы говорили в начале этой части статьи: как если бы собственно арабо-мусульманская поэтика всячески стремилась, но не могла включить в свои построения аристотелианские мыслительные ходы. Что Қудāма остался одинокой фигурой, признает не один Хейндрикс; тем более удивительна та настойчивость, с какой именно Қудāма, вкупе с упоминаемым тем же Хейндриксом Ибн Вахбом рассматриваются в качестве если не единственных, то, во всяком случае, наиболее типичных представителей арабо-мусульманской риторики и поэтологии[177]. В-третьих, нетрудно заметить характерную несогласованность суждений и квалификаций, даваемых автором на протяжении половины страницы текста, так же как и зияющее отсутствие причинных объяснений. Если арабо-мусульманская риторика носит столь схоластический характер, почему она не последовала образцу аристотелевской «Поэтики» и кудамовской «Критики поэзии», — ведь воспроизводила же она аристотелевские положения там, где считала возможным и нужным, и в той же поэтике, и в собственно философии? Почему эта школа выбрала другой образец для подражания, к тому же, по мнению нашего ученого, столь алогично и хаотично организованный, что, вообще говоря, плохо сочетается со схоластическим духом? Мы не находим ответа на этот вопрос — и не случайно, поскольку ответов тут может быть два: либо признать неспособность арабо-мусульманских теоретиков к строго логичному

---

[176] Интересно, что издатель текста Қудāмы С.Бонебаккер определяет «влияние *Нақд аш-ши'р* на более поздние работы» арабо-мусульманских филологов именно частотностью цитат из этого трактата, а «влияние греческой философии на *Нақд аш-ши'р*» устанавливает исходя из поиска греческих прототипов для используемых Қудāмой терминов (см.: *Қудāма бен Джа'фар*. Китāб нақд аш-ши'р (Критика поэзии). Ред. С.А.Бонебаккер. Лейден, 1956, с. 36–59). С точно таким же подходом к анализу важнейших категорий логики и теории указания на смысл мы уже встречались в работе ван Эсса (см. примеч. 130, 132).

[177] Примером может служить фундаментальная работа авторов, давно разрабатывающих эту тему: *Bohas G., Guillaume J.-P., Kouloughli D.E.* The Arabic Linguistic Tradition. L.–N.Y., 1990.

(= аристотелевскому) типу мышления вообще, либо найти альтернативное и столь же строго логичное, как аристотелевское, основание их мышления.

Подобные аберрации, при которых западный исследователь видит не просто созданный им самим образ в зеркале изучаемой традиции, но и само зеркало также изготавливает сам из материала своих априорных и к тому же скрытых от его собственного наблюдения ожиданий, не могут быть просто следствием невнимания или субъективного пристрастия отдельного ученого. Это имеет отношение не только к рассматриваемому вопросу, но и к тому, о чем мы говорили выше, предположив, что ал-Джурджāнī вряд ли счел бы рассмотренные нами переводы коранического аята переводами. Спросим себя: в чем же основание того, что переводы признанных мастеров заслуживают такую оценку ал-Джурджāнī; почему они столь принципиально оказываются для него *не* переводами? Мы можем переформулировать наш вопрос, одновременно расширив его горизонт: служит ли 100%-ная профессиональная компетентность ученого гарантией *правильности* восприятия и передачи инокультурной традиции, если такая передача следует стратегии содержательной трансляции, не учитывающей процедурную обусловленность транслируемого содержания? Вопрос этот, конечно же, риторический; не только переводы заинтересовавшего нас коранического выражения, но также и восприятие *сути* поэтологической традиции и стержня ее развития, равно как и сам вопрос о логичности поэтологического текста и его рациональном устройстве, — все это служит примером удивительного «сбоя», к которому приводит попытка анализа и передачи собственно содержательного пласта без учета его процедурной обусловленности.

Мы постепенно заканчиваем наш анализ и движемся к заключению. Если понимание сути иносказания и, в частности, заимствования, которому и было уделено до сих пор наше внимание, непосредственно связано с существом понимания структуры слова, то и на более рафинированном уровне поэтологии, в области анализа собственно поэтических приемов, соотношение между выговоренностью и смыслом и способ его выстраивания постоянно остаются в поле зрения поэтолога. Анализ «смыслов» (*ма'āнин*)[178] стихов ведется с точки зрения принципиальной возможности перевода иносказательности в истинное указание на смысл, равно как и степени совершенства такого перевода, а также соответствия получаемого в итоге истинного смысла стиха критериям здравого смысла. В результате рационализация поэтологии достигает впечатляющей степени.

---

[178] Т.е. того, что мы назвали бы «образом» или «мотивом»; впрочем, обращает на себя внимание тот факт, что исследователь средневековой исламской поэтики А.Б.Куделин оставляет термин *ма'нан* в его поэтологическом бытовании вовсе без перевода, ограничиваясь транслитерацией (см.: *Куделин А.Б.* Средневековая арабская поэтика (вторая половина VIII — XI в.). М., 1983).

Вот лишь некоторые примеры такого рационального анализа, призванные проиллюстрировать, но никак не исчерпать эту тему.

Одним из существенных пороков поэтической речи, выделяемых выдающимся персидским поэтологом Шамс-и Қайсом, является *противоречивость* стиха. Стихотворные строки проверяются им на отсутствие несогласованностей столь скрупулезно, как если бы речь шла о научном трактате или юридическом документе; стихотворение никак не имеет права на то, чего не позволено прозе, и никакая «чушь» не может оказаться «прекрасной».

Противоречивость — *танāқуḍ* (танакуз), *мунāқаḍа*, как ее определяет поэтолог *равно* для любых видов речи, «состоит в том, что второе значение (*ма'нан*) противоречит и не соответствует первому значению.

Например, поэт сказал:

> Я дарю ей (ему) дирхем — не дает поцелуя, мучает.
> Разорву [свое] платье [от горя], что не продает поцелуя за дирхем.

Противоречие возникает в этих стихах из-за того, что сначала [поэт] упомянул о дарении дирхема, а в конце повел речь о куплепродаже. Но хотя 'аджамские критики [поэзии] приводили этот бейт как свидетельство *танакуз*, его [противоречия] можно выправить, а именно: „Если дарю дирхем, не дает поцелуя, а если хочу купить за дирхем, не продает".

И другой [поэт] сказал:

> Разлуку с тобой я приравниваю к смерти, потому что
> Хуже смерти разлука с тобой, знаешь ли ты?

То есть в первом полустишии он приравнял разлуку с ней к смерти, а во втором постановил, что [разлука] и того хуже»[179].

Роль и частотность использования критерия рациональности, восходящего непосредственно к возможности перевода иносказательного указания на смысл в истинное, при котором ничто не оказывается потерянным, наиболее ярко, кажется, проявляется при анализе порока поэзии, который «состоит в том, что [поэт] в некоторых описаниях, относящихся к восхвалению, поношению и прочему, преувеличивает настолько, что достигает границ немыслимого или проявляет неуважение к шариату.

Например, Анвари сказал:

> Пусть смерть обмажет глиной, [закрыв навсегда], дверь жизни —
> Тебе нечего бояться, не такова твоя сущность,
> чтобы клониться к смерти.

---

[179] *Шамс ад-Дин Мухаммад Ибн Кайс ар-Рази.* Свод правил персидской поэзии, с. 166.

А если бы вечности не было в мире, тебе что за беда?
Вечность благодаря твоей сущности вечна, а не твоя сущность
[вечна] благодаря [наличию в мире] вечности.

По этому вопросу между наделенными мудростью существует разногласие, вечен ли Всевышний по сущности (*ẕāt*) или вечен по [атрибуту] вечности, а он сказал [о восхваляемом]: „Вечность вечна из-за твоей сущности, а не твоя сущность из-за вечности вечна".

И Газайири сказал:

Он поступил благочестиво, что не распорядился обоими мирами,
[Ибо] Правосудный Творец — один, без равных и сотоварищей.
А не то он оба [мира] подарил бы в пору Раздачи Даров,
Не оставил бы рабу упования на Всевышнего Бога.
...

И Джамал Мухаммад ʻАбд ар-Раззак сказал:

Богохульство это, а то бы рука твоей щедрости
В начале [формулы] „нет бога..." стирала бы „нет".

Поскольку устранение этого „нет" не имеет отношения к щедрости и скупости, сие есть весьма уродливое преувеличение и слабое восхваление, и слова исповедания веры недостойно прерывать на этом слове.

А раз он сказал „рука твоей щедрости", то смысл был бы правильным в том случае, если бы он сумел описать устранение этого „нет" как подтверждение щедрости»[180].

В данном случае речь идет о стихах, так или иначе затрагивающих мотивы пристойности выражения отношения между человеком и Богом. Однако не стоит думать, что критика «чрезмерных преувеличений» зиждется исключительно на богословско-этических основаниях. Поэтолог разбирает эти примеры прежде прочих, проявляя уважение к предмету, которого они касаются, и подчеркивая его важность, но не ограничивая себя им. «Неправильное» преувеличение неприемлемо не просто потому, что задевает религиозную мораль; оно неприемлемо потому, что поэтическое иносказание, будучи переведено в истинный смысл речения, не проходит проверку разума на полную согласованность всех смысловых элементов, неважно, идет ли речь о Боге, о любимой поэта или любом восхваляемом лице.

Средневековый поэтолог продолжает (там, где мы прервали цитату):

«Такой вид самостоятельного использования [слов] (*iṭlāḳāt*) не находит одобрения у знатоков. Например, Куссайира порицали за то, что он сказал об ʻАззе: „Все, что веселит сердце и радует очи Аззы,

[180] Там же, с. 192–193.

веселит и мое сердце, радует и мои очи". Говорили, мол, ей нравится, когда с ней совокупляется [мужчина], значит, и Куссайир должен допускать тот же смысл по отношению к себе.

И так же порицали Мутанабби, который сказал: „Если бы я мог, я бы всех людей сделал верблюдами и, оседлав их, отправился бы к Са'иду, [сыну] 'Абдаллаха". Говорили, мол, если Мутанабби согласен усесться на собственную мать и отправиться к восхваляемому лицу, то восхваляемое лицо не согласилось бы, чтобы Мутанабби уселся верхом на его жену и отправился к нему»[181].

Проблемы эстетического переживания поэзии и его связи с интересующими нами вопросами в некоторой степени затрагиваются в рассуждении о том, что называется «прерыванием» (*и'тирāд*) стиха. Суть этого приема «состоит в том, что поэт вставляет внутрь бейта для довершения стихов слова, в которых значение (*ма'нан*) бейта не нуждается. Они зовутся *хашв* („начинка", „вставка"), что означает „наполнение". Вставка бывает трех видов: изящная вставка, средняя и безобразная.

Изящная вставка. Она такова, что приумножает сладость стиха и придает ему дополнительный блеск, хотя по значению (*ма'нан*) стих в ней и не нуждается. Например, Рашид сказал:

> От тягот этой безжалостной судьбы
> Вдали от тебя мне таково, каково да не будет врагу!

Слова „вдали от тебя" — это изящная вставка. И еще он сказал:

> Мысли о твоем мече — да будет он разящим —
> Стали лагерем в душах врагов.

Было бы лучше, если бы он смог сказать „стали лагерем в мозгах врагов", ибо место мысли в мозгу»[182].

Эстетическое переживание (во всяком случае, в значительной своей части) сводится к прохождению пути переформулировок, ведущих от иносказательности к истинности, тем большему, чем более «далеким» (*ба'ūд*) оказывается иносказание и, следовательно, тем большую радость понимания доставляющим. На таком пути эстетического переживания «вставки», подобные описанной, оказываются просто балластом, который может в лучшем случае не мешать. Такие отступления от пути, строго пролагаемого поэтом между выговоренностью и смыслом, могут быть терпимы и даже иногда оказываются похвальными, но в любом случае представляют собой *добавление*, в котором стих не нуждается и отсутствие которого не является ни пороком, ни изъяном. Заметим в скобках, что, анализируя последний

[181] Там же, с. 193.
[182] Там же, с. 252.

бейт, средневековый поэтолог не смог пройти мимо несоответствия между тем, что *на самом деле*, по истинному смыслу, является вместилищем мысли, и тем местом, которое попало под предполагаемые удары меча.

Соотношение между выговоренностью и смыслом лежит также в основе обобщенной классификации поэтической речи и приемов, с помощью которых она строится. Согласно Шамс-и Қайсу, поэтическая речь бывает трех типов: краткая, средняя и пространная. Степень компрессии определяется как степень «сжимания» смыслов в выговоренности, которая может быть большей или меньшей в зависимости от того, какие приемы иносказания использует поэт.

Вот что пишет об этом Шамс-и Қайс. Равномерный вид — «это вид, в котором слово (*лафз*) и значение (*ма'нан*) уравнены. Например, поэт сказал:

> Просьоа всегда направлялась к подарку, теперь же
> Подарок твой выступает навстречу просьбе».

Суть расширенного (*басṭ*) вида «состоит в том, что [поэт] излагает значение (*ма'нан*) многословно и подкрепляет его несколькими обоснованиями. Так, например, если слово обладает совмещенными значениями, он объясняет, какое из них имеется в виду, а если требуется толкование, он прибегает к удлинению речи, устраняя неясность.

Метафоры (*исти'ārāт*) и сравнения (*ташбīхāт*) целиком относятся к краткому [виду речи], а углубление (*īḍāл*), пополнение (*такмīл*), толкование (*тафсīр*), подразделение на части (*таḳсīм*), притворное нацеливание (*истиṭрāд*), ответвление (*тафрī'*) и прочие подобные приемы, которые используют для более пространного изъяснения или устранения сомнения, принадлежат расширенному [виду] речи.

Как уже было сказано, в речи краткой (*īджāз*) и равномерной (*мусāвāт*) надлежит [поэту] остерегаться повреждения значения (*ма'нан*), а в речи расширенной ему к тому же необходимо избегать бессмысленного многословия и неоправданного употребления слов, что показано на примерах к [приемам] *īḍāл*, *такмīл*, *табīīн* „объяснение" и прочих.

Вот иллюстрация пространной речи, заслуживающей порицания:

> Я и ты суть такие я и ты, что в мире нет
> У меня и у тебя [равного] по доблести, близкого и друга,
> кроме тебя и меня»[183].

Поэтолог рассуждает о видах речи так, как если бы соотношение между выговоренностью и смыслом было измеримо, причем измери-

[183] Там же, с. 251–252.

мо совершенно точно, однозначно и объективно. Эта объективность и однозначность как раз и обеспечивается «истинной» смысловой формой, в которую может быть переформулирована любая выговоренность; истинные смыслы, как мы видели, действительно представляются в теории как однозначно и объективно фиксированные. Но кроме того, и сам процесс перевода иносказательного указания на смысл в истинное должен быть столь же объективным и закономерным, дабы истинные смыслы, к которым мы приходим, всегда были одними и теми же для одних и тех же иносказаний, дабы смысл не был чем-то, хоть в какой-то мере свободно примысливаемым (или воспринимаемым, что в данном случае одно и то же), но всегда — одинаковым для любого слушателя. Принципиальная соизмеримость выговоренности и смысла, предполагаемая классической филологической теорией, предполагает и объективность понимания.

Одним из наиболее распространенных определений поэтической речи является также ее квалификация как «естественной» (*маṭбӯ‘*) и «искусственной» (*маṣнӯ‘*). Естественным при этом оказывается не тот ее вид, который, как можно было бы подумать, как-то связан со «спонтанностью» поэтического творчества, но такой, в котором выговоренности естественно и правильно соответствуют своим смыслам; такая правильность как раз (во всяком случае, так считает теория) достигается не спонтанностью, а тщательным продумыванием поэтического произведения, которое создается сначала в прозе (в своей «истинной» форме) и лишь затем переводится в поэтическую. Естество стиха, таким образом, состоит не в том, что он выражает естество поэта, а в том, что он выдерживает «естественное» соотношение между выговоренностями, которыми зафиксированы стихи, и их понимаемыми слушателем смыслами. «Искусственными» же оказываются такие произведения, в которых использованы приемы игры с выговоренностью, которые сами по себе не передают никакого смысла (правильность соотношения выговоренности и смысла, таким образом, оказывается нарушенной), например, создание стихотворения из слов, которые записываются без диакритических точек и т.п.

Вопрос, поставленный нами в начале этой части работы, должен получить положительный ответ. Адресация к смыслу (*ма‘нан*) действительно оказывается для арабо-мусульманской поэтологии принципиальным и неустранимым моментом, пронизывающим поэтологическое (и вместе с тем далеко не только поэтологическое) мышление. В связи с этим многое здесь понимается иначе, нежели в западной традиции. Для тех вопросов, которые поставлены в данной статье, быть может, наибольшее значение имеет тот факт, что понятие «истина», «истинное» (*ḫaḳīḳa*) здесь противопоставляется «воображению» (*ḫайāл*) и «воображаемому» (*таḫйīлийй*) не по критерию соответствия

или несоответствия реальности (вещам как они есть), но согласно способу соотнесения выстраиваемого смысла с выговоренностью. Мышление, требующее соблюдения логики вещей и если и играющее нарушениями, то именно этой логики, видит «буйство воображения» там, где — в том или ином виде — *не* идет речь о вещах. Между тем с аутентичной точки зрения (с точки зрения традиции, выработавшей и культивировавшей обсуждаемый способ сказывания) не только «буйство», но и само воображение в данном случае вряд ли имеет место, причем именно потому, что этот дискурс изначально устроен так, чтобы «не дотягиваться» до вещей. Вместо того, что кажется замкнувшейся в слове игрой фантазии, имеет место строгое, глубоко рационализированное и всегда сохраняющее возможность полной экспликации скрупулезное прорабатывание смыслов.

IV

Возвращаясь к существу поставленной проблемы, попытаемся обобщить наметившиеся подходы к ее решению. Причины, вызвавшие стилистическое неприятие «восточного слога» в литературной Европе и России, многочисленны и разнопорядковы, но наиболее значительными среди них нам представляются те, которые можно было бы условно обозначить как «стадиальную» и «смыслообразовательную».

Литература Европы нового времени встретилась со средневековой рафинированной арабской и персидской традицией, охватывающей период с VI в. (доисламская касыда арабов) по XV в. (персидский «Бахаристан» Джāмӣ), и увидела все это как единое вневременное целое. Причем разглядела детали уже через романтические очки, в обстановке декларируемого отказа от отношения к слову как предмету концептуальных манипуляций и стремления вернуть ему его подлинность, безнадежно потерянную в философско-богословском рационализме. Европейская смена литературно-художественной парадигмы, осуждение разных видов средневекового плетения словес совпали по времени с появлением многочисленных переводов «с восточного» и повысили градус осуждения восточной цветистости, оставив без внимания черты стадиальной общности стиля восточной и европейской средневековой поэзии.

«Смыслообразовательной» причиной художественного неприятия мы условно назвали комплекс базовых представлений о выстраивании смысла, доминантно присутствующих в европейской культуре и обусловливающих как формирование «своих» форм художественного выражения, так и неадекватное восприятие «восточных». О доминантных особенностях «методов художественного выражения у мусульманских народов» (таково название программной статьи Л.Мас-

синьона[184]) писали многие европейские ученые, усматривая их очевидное, но с трудом поддающееся вербализации единство в автономности бейтов касыды, несвязанной внешне россыпи бейтов газели, в устройстве макамного ряда музыки, графическом декоре мечети, композиции миниатюры и узорах восточного ковра. Во всем этом европейцу видится «арабеска», отсутствие линейного сюжета, невозможность ответить на вопрос «а что было дальше?». Художественные объекты, созданные Востоком, кажутся Европе слишком статичными, сонными, дремлющими, как и их ценители:

И склонясь в дыму кальяна
На цветной диван,
У жемчужного фонтана
Дремлет Тегеран.

М.Ю.Лермонтов

При этом современные искусствоведы (ср. последние работы М.Назарли о персидской миниатюре[185] и Ш.Шукурова об искусстве ислама[186]) отмечают, что за этой псевдостатичностью лежит иная культура восприятия объекта, культура медленного и тщательного разглядывания, нахождения пути от внешнего изображения к смыслу художественной вещи.

Востоковеды, активно прибегающие в ходе исследований к сопоставлению литературных традиций Востока и Запада (например, Г. фон Грюнебаум), также нередко отмечали, что в арабо-персидской традиции вроде бы есть все, что и на Западе, но граница между эстетически приемлемым и неприемлемым все время проходит «не там, где ее хотелось бы провести европейцу». Не там она проходит в вопросе об отделении заимствованных образов от авторских при определении границ плагиата[187], не там проложен водораздел между гиперболой и вульгарным преувеличением, не там проведена линия, отделяющая сюжетное произведение от бессюжетного, не те черты обеспечивают единство и цельность произведения.

Поиску подходов к этому таинственному «не там» и посвящен третий раздел нашей работы. В нем мы постарались показать, как может быть устроено воспринимающее художественное (литературное)

---

[184] *Массиньон Л.* Методы художественного выражения у мусульманских народов. — Арабская средневековая культура и литература. М., 1978, с. 46–59.

[185] *Назарли М.* Мусульманские космогонические представления в миниатюрной живописи сефевидского Ирана. — CD: Пространственные модели в традиционных культурах. РГГУ (в производстве).

[186] *Шукуров Ш.* Искусство средневекового Ирана: Формирование принципов изобразительности. М., 1989.

[187] *Грюнебаум Г.Э. фон.* Основные черты арабо-мусульманской культуры. М., 1981, с. 128.

сознание читателя (слушателя) родной арабской или персидской поэзии, на материале текстов, эксплицирующих правила построения ее художественного языка.

Такие отмеченные в ходе изложения арабо-персидской филологической и поэтологической теории ее особенности, как базисные представления о «смысле» в гуманитарной культуре, представления об адресации поэтического слова к «смыслу» (а не к «вещи»), непременная множественность и многоступенчатость полагаемого смысла, своего рода «вербальный солипсизм», при котором постулируется возможность понимания сопутствующего смысла исключительно в рамках «указания на смысл» без обращения к вещам, как бы в пределах толкований и кроссреференций толкового или конвенционального поэтического словаря[188], а также представления об иносказании как о завершении пути строго обоснованных на каждом шагу трансформаций-переформулировок истинного смысла (так что именно их обоснованность позволяет воспринимающему пройти путь в обратном направлении и, отыскав истинный смысл, пережить эстетическое наслаждение), отчасти объясняют, на наш взгляд, те характеристики «восточного» стиля, которые воспринимались на Западе как акцент на художественной детали (тропе, отдельном образе и т.д.) и пренебрежение к целому.

По-видимому, те интеллектуально-художественные усилия (вознаграждаемые эстетическим наслаждением), которые западный читатель затрачивает на выявление «линейного» сюжета, череды описанных событий из жизни внешних по отношению к слову вещей, «восточный» прикладывает к торению пути преобразований метафорического (и шире — иносказательного) смысла в истинный, увлекаясь сюжетом толкования слова, а не проживания события (речь идет, естественно, лишь о доминантных характеристиках, заметных при взгляде с нашей нынешней точки зрения на поэзию Востока и Запада; в отдельные эпохи, в частных стилях и направлениях Восток и Запад в этом измерении не раз менялись местами). Читателя, воспитанного в традиции

---

[188] Отметим, эта особенность проявилась особенно ярко в комментаторской традиции, которая расцвела начиная с XV в. Если оставить в стороне типологическое различие комментариев (отдельные строки, слова, авторы), то их общей чертой, определяющей схематику комментирования, оказывается именно анализ стиха через его «истинный смысл». Страсть к комментированию может быть увидена как общая черта арабо-мусульманской интеллектуальной культуры, где в одном ряду стоят многочисленные школы комментирования Корана, богословские комментарии, лексикография, арабская и персидская традиция комментирования поэзии, равно как и господствующий способ определения понятий через их «сцепление» с «близлежащими» смыслами (см. об этом, например: *Фролов Д.В.* Способы определения понятий в традиционной арабской грамматике. — Проблемы арабской культуры. М., 1987, с. 170–192). Все это, по-видимому, вырастает из единых оснований и представляет собой проявления единой традиции отношения к слову.

исламской словесности, потому не беспокоит «азиатская густота иносказания», что она воспринимается как насыщенный «перипетийной частью» сюжет, состоящий из микросюжетов отдельных образов и тропов, мотивирующих общую последовательность изложения (вспомним требования поэтологов о строгом порядке расположения бейтов и их окончательной подгонке друг к другу) и «цепляющихся» друг за друга своими «сопутствующими смыслами». Сюжетность иносказания, в котором сама метафора развертывается как «смысловой нарратив», имеющий свою строго определенную логику построения и понимания, составляет, видимо, существенную основу эстетического переживания, характерного для арабо-мусульманской культуры. С этой точки зрения безобразно избыточен и цветист оказывается, к примеру, как раз такой привычный, если не сказать хрестоматийно-прекрасный, для русского читателя образ, как «гений чистой красоты». Мы можем проделать мысленный эксперимент и посмотреть на эти слова глазами классической исламской поэтики. Перевод этого образа на арабский или персидский (где он превратился бы в «*пери* чистой красоты»), составляющий необходимый предварительный шаг для поэтологического анализа, тем более возможен, что образ этот генетически связан с восточными мотивами. «Гений чистой красоты» в его восприятии русским читателем передает ощущение тончайшего, но все же воплощения чистой идеи, идеальности красоты; наличие этих двух смысловых элементов, «чистой красоты» и «гения», идеи и ее — столь неплотского — воплощения, принципиально для смысловой архитектоники образа. Иначе обстоит дело в случае выстраивания смысла в арабо-мусульманской интеллектуальной культуре, где бесплотная идея не улавливается и не воплощается в слове, где «гений» (*пери*) уже (и всегда) несет в себе смысл «красота» как не названный по имени, но тем более незыблемо присутствующий в поэтическом дискурсе. Оценки, даваемые иной культуре, неожиданно могут оказаться оценкой самого себя при взгляде со стороны — взгляде, не слишком внимательном к тем существенным основаниям, которые только и позволили бы воспринять иное как чужое, но не чуждое.



В мудрости Востока и Запада
мы видим уже не враждебные,
борющиеся силы,
но полюса, между которыми
раскачивается жизнь.

Герман Гессе

Мы не желаем ни конфликта
между Востоком и Западом,
ни их слияния.
Каждая сторона должна
сохранять свою целостность
и в то же время заимствовать
друг у друга все ценное.
Благодаря такому
межкультурному оплодотворению
мы разовьем мировую
перспективу в философии.

Сарвепалли Радхакришнан

Важнейшая цель состоит
не в достижении
«синтеза Востока и Запада»,
а напротив, в уничтожении
самого представления о том,
что существуют такие понятия,
как «Запад» и «Восток»,
которые якобы
должны быть синтезированы.

Джон Дьюи