

А. В. Смирнов

СЛОВО
И СМЫСЛ



ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

А.В. СМИРНОВ

СЛОВО И СМЫСЛ



Москва
2024

УДК 821.411.21.09:81'23
ББК 83.3(0)=611.31 + 81.003
С50

*Утверждено к печати решением
Учёного совета Института философии РАН 19 октября 2023 г.*

Рецензенты:
докт. филос. наук Р.В. Псху,
докт. ист. наук Д.В. Микульский

Смирнов А.В.

С50 Слово и смысл / А.В. Смирнов. — М.: ООО «Садра», 2024. — 160 с.

ISBN 978-5-907552-70-8

На материале классической арабской литературы проверена гипотеза вариативности базовых, как правило, неосознаваемых механизмов работы сознания, обеспечивающих понимание текста и, шире, связность картины мира и теоретических построений. Интенциональность сознания схематизирована как способность полагания «что-и-какое». Вариативность осуществления этой способности обеспечена, во-первых, различием исходных интуиций пространства либо времени и, во-вторых, приоритизацией единства либо множественности. Понимание любого отдельного высказывания или текста предполагает задействование данной схематики в каком-то из её вариантов, причём текст как таковой никогда не обеспечивает решающего преимущества того или иного варианта. Понимание текста не может быть объяснено на основе традиционных теорий значения, развивавшихся в европейской философии начиная с Аристотеля или в арабо-мусульманской философии начиная с классической эпохи, поскольку эти теории оставляют нас с замкнутым кругом и дурной бесконечностью объяснения значения через другое значение. Предложенное теоретическое объяснение позволяет преодолеть замкнутый круг и показать, каким образом человеческое сознание способно придавать смысл словесным конструкциям.

УДК 821.411.21.09:81'23
ББК 83.3(0)=611.31 + 81.003

ISBN 978-5-907552-70-8



© Институт философии РАН, 2024
© Смирнов А.В., 2024
© ООО «Садра», 2024

ОГЛАВЛЕНИЕ

К ЧИТАТЕЛЮ	5
«Между водой и огнём»	9
Экскурс в арабистику	12
Немного о <i>хаммām</i>	13
Вновь о халифе и его астрологе.	20
Процессуальное (П-) и субстанциальное (С-) понимание «между»	24
Процесс как изменение субстанции и как протекание действия . .	33
Логика действия и логика субстанции как альтернатива	35
«Между водой и X»	41
«Между» в классических арабских словарях	49
«Между ними преграда»	69
«Он смешал два моря встретившиеся».	73
Априорные С- и П-истолкования текста.	76
Как вещи связываются в ситуации	81
«Бог и два моря» в толкованиях Корана	83
Муджāхид б. Джабр ал-Маккī (ум. 720)	83
Муқāтил б. Сулаймāн (ум. 767).	84
‘Абд ар-Раззāқ ас-Сан‘āнī (ум. 827)	84
‘Абӯ Джа‘фар Муҳаммад б. Джарīр ат-Ṭабарī (839–923). . .	85
Ибн ‘Абī Хāтим ар-Рāзī (854–938)	87
‘Абӯ Джа‘фар б. Муҳаммад б. Исмā‘ил ан-Наҳхāс (ум. 949). .	88
‘Абӯ Бакр ал-Джаṣṣāс (917–981).	89
‘Абӯ ал-Лайс Наṣр ас-Самарқандī (ум. 983).	89
Ибн ‘Абī аз-Заманайн (936–1009)	90
‘Абӯ ‘Абд ар-Раҳмāн ас-Суламī (ум. 1021)	91
‘Абӯ ‘Исхāқ ас-Ṣа‘лабī (ум. 1035)	91
‘Абӯ ал-Хасан ал-Мāвардī (974–1058)	92
‘Абӯ ал-Қāсим ал-Қушайрī (986–1072)	94
‘Абӯ ал-Хасан ‘Али ал-Вāхидī (ум. 1076).	94
‘Абӯ ал-Музаффар ас-Сам‘āнī (1035–1096)	95

'Абӯ Муҳаммад ал-Бағавӣ ал-Фаррā' (ум. 1122)	95
Ибн Барраджāн (ум. 1141)	97
'Абӯ ал-Қāсим аз-Замаҳшарӣ (1075–1144)	104
Ибн 'Атиййа ал-'Андалусӣ (1088–1146)	105
'Абд ар-Раҳмāн б. 'Алӣ Ибн ал-Джавзӣ (1126–1200)	108
Фаҳр ад-Дйн ар-Рāзӣ (1149–1209)	110
'Абдаллāх б. ал-Ҳусайн ал-'Укбарӣ (1143–1219)	112
'Абӯ 'Абдаллāх ал-Қурғубӣ (ум. 1272)	113
'Абӯ ал-Баракāt ан-Насафӣ (1223–1310)	113
'Алā' ад-Дйн ал-Ҳāзин (1280–1341)	113
'Абӯ Ҳаййāн ал-Андалусӣ (ум. 1344)	113
Логика С- и П-толкований	114
Слово и смысл	125
Что такое «значение»?	127
Мир, сознание, язык	127
Платонизм	128
Аристотелизм	128
Произвольность знака и мистичность значения	128
С-понимание значения	129
Синтаксис и логический атомизм	130
Текст и корпус	131
Три черты С-понимания значения	131
Как возможно другое понимание значения?	131
Процесс	132
П-понимание значения	132
Свобода <i>то же иначе</i>	133
Три черты П-понимания значения	134
Приоритет единства в С- и П-логиках	136
Три уровня значения	136
Разворачивание	136
Значение как <i>то же иначе</i>	137
Начало	138
Значение через другое значение	138
Значение через связность	138
Тропинки	139
Послесловие	144
ЛИТЕРАТУРА	150

К ЧИТАТЕЛЮ

Эта книга обязана своим появлением двум обстоятельствам.

Первое. После выхода «Логика смысла» в 2001 г. я не раз принимался, в том числе по предложению издателей, за второе издание. Но не складывалось; не ладился текст. И всё же второе издание, с исправлениями (хотя и без дополнений), состоится, я надеюсь, в ближайшее время. Все идеи «Логика смысла» 2001 г., в том числе те, что были высказаны, что называется, «на вырост», оправдали себя: если они и нуждаются в чём-то, то не в пересмотре, а в развитии и уточнении. Такое развитие они и получили за время, прошедшее после 2001 г., в том числе, что мне особенно радостно отметить, в работах моих коллег. Но из этого утверждения есть одно крайне важное исключение. Когда я писал «Логика смысла», я ещё не понимал, во всяком случае, не понимал ясно и с достаточной степенью адекватности, что в основании процессуальной логики лежит интуиция протекания действия, *исключающая пространственность как основу воображения и схематизации*. Это затрагивает и вопрос о связочной функции и её осуществлении в арабском литературном языке. Поэтому сегодня «Логика смысла» 2001 г. надо читать в обратной перспективе, т.е. с точки зрения того, что было сделано после её выхода в свет. Положения о процессуальной логике, неадекватно там сформулированные, т.е. сформулированные с опорой на пространственную интуицию, требуют переинтерпретации. Таково исправление, крайне важное, которое должно быть внесено в «Логика смысла» 2001 г.

Когда писалась та книга, средства работы с архивом арабо-мусульманской большой культуры были крайне ограничены. За прошедшую четверть века мы получили в своё распоряжение бесценные инструменты, прежде всего — профессиональные базы данных арабских текстов с возможностью поиска и почти безбрежные интернет-хранилища отсканированных текстов, не говоря уже о классических арабских словарях и современных исламоведческих энциклопедиях в электронном виде. Всегда под рукой, всегда доступен для поиска

и обработки практически весь текстовой архив арабо-мусульманской большой культуры — такого четверть века назад нельзя было даже помыслить. История предсказания о гибели «между водой и огнём», с которой начиналась «Логика смысла», теперь могла быть рассмотрена всесторонне, на новой текстовой базе и с применением всего арсенала арабистики.

Я сделал это довольно давно, поскольку хотел для себя понять, устоят ли мои ключевые выводы перед максимально честным, без подгонки «под результат», анализом всего доступного текстового материала. Устояли; и не только устояли, но и укрепились. Ведь той «завязью», из которой выросла книга 2001 г. и благодаря которой логика смысла получила развитие, было ощущение неловкости, от которого я никак не мог отделаться: оно возвращалось и требовало своего разрешения. Неловкость эта возникла при чтении истории предсказания о гибели «между водой и огнём» в пересказе уже, к сожалению, покойного нашего коллеги, известного арабиста Александра Александровича Игнатенко. С обсуждения этой истории начинался текст «Логики смысла», и эту историю читатель найдёт в самом начале книги, которую держит в руках. А неловкость возникла оттого, что так, как представил эту историю Игнатенко, — так просто не может быть; не может быть, чтобы смысл предсказания (гибель в бане) оказался настолько оторван от словесного выражения (между водой и огнём), что путь от слов к смыслу не проложил никто: ни тот, кому предназначалось предсказание, ни пересказавший эту историю Игнатенко, ни, наконец, мы, прочитавшие этот пересказ.

Кто знаком со стандартным для классической арабской мысли положением о том, что словесное выражение (*лафз*) всегда является (номинально) иным, нежели смысл (*ма'нан*), но связано с ним неразрывно и закономерно через указание (*далāла*), тот поймёт, о чём я говорю и в чём исток той не оставлявшей меня неловкости. В поэтических метафорах и иносказаниях, в суфийских прозаических и поэтических текстах смысл может довольно далеко уходить от словесного выражения, но он никогда не бывает примысливаем произвольно или по прихоти автора, дорога к нему всегда может быть проложена закономерно, а значит, рационально.

Показа этой закономерности перехода от словесного выражения (между водой и огнём) к его смыслу (баня) мне и не хватало в тексте Игнатенко, а потому неловкость была смешана с ощущением

загадки, которая требовала своего разрешения. Надо было понять, как от «между водой и огнём» перейти к «бане», перейти так, чтобы увидеть закономерность и обусловленность этого перехода, — а не так, что значение «в бане» выпрыгнет неизвестно откуда и неизвестно почему. Иначе говоря, «между водой и огнём» должно иметь какое-то, пока для нас неизвестное, прямое значение, от которого можно перейти к «бане» как к его допустимому и понятному (опять-таки — рационально объяснимому) истолкованию.

Разгадыванию этой загадки, которую я впервые отчётливо сформулировал именно как вопрос, подлежащий разрешению, в одном докладе 1997 г., и посвящена, по сути, «Логика смысла». В общем, эта история с истолкованием предсказания о гибели «между водой и огнём» — не занятный эпизод, который можно опустить, а исток (и исторически, и по существу) всего дальнейшего развития логики смысла, а потому и отношения к себе он потребовал самого серьёзного.

Я рад, что пришло время опубликовать данное крайне важное дополнение к книге 2001 г. Этот арабистический материал распадается на три основные части. Прежде всего — всестороннее, с привлечением всего доступного мне материала обсуждение предсказания о гибели «между водой и огнём». Поскольку ключевым здесь является понимание слова «между» (вода и огонь имеют понятные прямые значения), необходимо было, во-вторых, посмотреть, что же говорят нам классические арабские словари об этом — таком с виду простом — слове. И наконец, оказалось полезным рассмотреть историю толкования известного коранического положения о двух слитых, но не смешивающихся морях, солёном и пресном, между которыми — перешеек (*барзах*), поскольку и здесь ключевым оказывается понимание слова «между». Для этого я привлёк, с наибольшей доступной мне полнотой, классические толкования Корана начиная с самых первых, проследив разъяснение в них этого «между».

Во всех этих случаях текст — чистая номинальность, лишённая жизни и действительности: бездыханное тело, если использовать известную суфийскую метафору, в руках омывальщика мёртвых. Жизнь этой мёртвой букве всегда придаёт читающий текст человек. В этом нет никакого открытия; открытие в другом — в том, что путь от мёртвой буквы к живому смыслу можно проложить, во-первых, всегда закономерно, и во-вторых, не путь, а пути, как минимум два. Закономерность смыслополагания, в том числе — неустраняемая

вариативность смыслополагания: вот о чём логика смысла. В этой книге речь пойдёт о двух логиках смыслополагания, хотя их, конечно, больше, как минимум четыре, по числу больших культур, сполна развернувших себя в истории человечества: дальневосточная (китайская), южноазиатская (индийская), арабо-мусульманская и европейская. О логиках смыслополагания, лежащих в основании последних двух больших культур, и пойдёт речь в этой книге: о процессуальной, основанной на интуиции протекания действия, и субстанциальной, основанной на интуиции пространства.

Таково первое из двух обстоятельств, обусловивших появление на свет этой книги. Второе заключается в следующем. Важнейшей чертой философии служит способность рефлексии, т.е. способность обратить свой критический взор не только на любой предмет исследования, разыскивая его основания и отвечая на вопрос «как это возможно?», но и на саму себя, подвергая критическому разбору свои собственные основания. А самым первым основанием, без которого нет ничего прочего, является способность говорить, способность использовать слова. Это настолько очевидно и обыденно, что на это не обращают внимания.

Между тем любая другая критика всегда надстраивается над этим первым, исходным основанием; и если мы не поймём, что такое слово и почему оно «выражает смысл» (этот вопрос попросту снимается знаковой теорией, которая не видит различия между словом и знаком, как некоторые биологи не видят различия между человеком и любым живым существом), все прочие критики будут если не бесполезны, то во всяком случае не обоснованы.

Это можно выразить иначе, сказав, что рефлексия означает способность дать отчёт в том, почему мы используем те или иные теоретические инструменты и какие ограничения или обязательства это накладывает на нас; например, если, по Канту, наш опыт всегда замкнут в априорных формах пространства и времени, это накладывает на него определённые ограничения, вскрываемые кантовской философией. Но ведь самый общий инструмент, без которого нет никакой критики и вообще никакой философии, — это слово. Значит, прежде чем приступить к философствованию, нужно дать ответ на вопрос «как возможно слово?», иначе говоря, как возможен путь от слова к смыслу.

На этот вопрос и отвечает логика смысла. Именно об этом у нас пойдёт речь в заключительном разделе данной книги, и именно поэтому я назвал её «Слово и смысл».

«МЕЖДУ ВОДОЙ И ОГНЁМ»

В книге А. А. Игнатенко «Как жить и властвовать» поведена следующая история:

Как халиф аль-Мансур нашёл свою смерть между огнём и водой. В знаменитой «Книге песен» Абу-аль-Фараджа аль-Исфахани рассказывается, что аббасидский халиф Абу-Джаафар аль-Мансур погиб именно так, как предсказал его придворный астролог. Абу-Сахль аль-Фадль Ибн-Навбахт, совершив однажды полагающиеся для гороскопа действия, огорчил халифа безмерно. Приговор звёзд гласил, что аль-Мансур оставит этот дольний мир в возрасте сорока лет и случится это между огнём и водой. Можно представить, как опасался правитель проходить между рекой и разожжённым на берегу костром, в других подобных местах. Смерть же от руки убийц настигла его в бане («между огнём и водой»). И был он тогда сорока лет от роду... [Игнатенко 1994: 73].

Рассмотрим эту историю более подробно. Несомненно, она имеет целью поразить читателя. Поразить не только и даже не столько тем, что предсказание астролога сбылось, сколько тем, что сбылось оно столь *неожиданным* — для самого главного персонажа истории и для нас, читателей, — образом. Астролог, обладатель особого, эзотерического знания, совершив понятные ему одному манипуляции, и предсказание своё оформил одному ему понятным образом. Точнее, он выразился совершенно ясно и однозначно относительно самого события и его срока, но зашифровал место его наступления. Предсказание, точно определяющее, что и когда должно произойти, но оставляющее нас в неведении относительно того, где это случится, приобретает характер загадочности, которая соответствует профессии астролога. Нет сомнения в том, что астролог знал, что произойдёт, знал совершенно точно, но не хотел (или не мог) столь же точно определить место этого события. Зная развязку и, следовательно, разрешение загадки, загаданной астрологом халифу, мы видим, что предсказание носило характер *намёка*. Ошибка прямолинейного халифа состояла, совершенно очевидно, в том, что этот намёк он попытался истолковать буквально и избегал совсем не тех мест, которых следовало опасаться. Приняв все меры предосторожности относительно всего, что расположено «между

огнём и водой», он не разглядел, что «между огнём и водой» было метафорой. Загадочный намёк, расплывчатый символ, который может быть истолкован и так и этак, который не обманывает нас, но и не говорит прямо, — вот что такое это «между огнём и водой» придворного астролога. Поняв это, мы в качестве следующего шага поймём и неизбежность облечения предсказания именно в такую, расплывчато-труднорасшифровываемую форму. Ведь предсказание, содержащее вердикт, которого можно избежать, тем самым оказывается ложным; единственный, наверное, способ избежать парадокса и сохранить правдивость предсказания, приоткрывающего будущее и, следовательно, возможность изменить его, — предсказать так, чтобы неложное вместе с тем не могло быть понято однозначно, став основанием для действия, которое свело бы само предсказание на нет в части его содержания.

Экскурс в арабистику

Попробуем разобраться в этой истории с халифом и предсказанием астролога.

Должен сразу сказать, что в тексте «Книги песен» ал-Исфакхāни [Исфакхани 2008, русский перевод отрывков: Исфакхани 1980] мне не удалось найти источник истории, пересказанной А.А. Игнатенко. Зато в классической арабской литературе разных жанров присутствуют многочисленные упоминания удивительно похожего сюжета, где также фигурирует предсказание астролога и халиф и где «между водой и огнём» также оказывается баней (*хаммām*). Правда, подробности этой истории и даже действующие лица хоть и похожи, но всё же не те же. Во-первых, устойчиво употребляется выражение «между водой и огнём» (*байна mā' wa-nār*), а не «между огнём и водой», как у А.А. Игнатенко; исключений я не нашёл, более того, и в других случаях, когда вода и огонь соединены словом «между» или даже «и», порядок именно такой (вода, затем огонь). Во-вторых, речь идёт об аббасидском халифе ал-Ма'муне (786–833), а не об ал-Мансуре (между 709 и 713–775). В-третьих, в качестве автора предсказания выступает ал-Фадл б. Сахл (а не «Абу-Сахль аль-Фадль Ибн-Навбахт», как у А.А. Игнатенко), знаменитый и могущественный визирь ал-Ма'муна, действительно занимавшийся астрологией. Умерщвлён в бане оказывается не халиф, а сам предсказатель, причём по приказу халифа.

Наконец, в тексте «Книги песен» действительно фигурирует 'Абū Сахл Ибн Навбахт, но вне контекста истории про астролога и халифа...

Конечно, нельзя исключать, что на деле имели место оба события: и то, о котором поведано у А.А. Игнатенко, и то, о котором рассказывают многочисленные арабо-мусульманские авторы. Однако для нашего вопроса эта историческая деталь, безусловно важная сама по себе, не имеет никакого значения. Ведь мы разбираем не историю умерщвления (то ли астролога, то ли халифа), а исключительно понимание выражения «между водой и огнём». Разница в порядке слов у А.А. Игнатенко и в арабских источниках привлекает внимание, но мы сможем высказаться по этому поводу только после того, как разберёмся во всех обстоятельствах. Посмотрим, что представляли собой бани в арабском мире того времени, кто такой ал-Фадл б. Сахл и чем он прогневал халифа, а затем познакомимся с вариантами этой истории в арабских источниках.

Немного о *хаммām*

Обстоятельная статья Ж. Сурдель-Томин в «Энциклопедии ислама» [Сурдель-Томин 1986] со всей возможной полнотой описывает строение и функционирование бань в городах исламского Халифата. Они появляются, согласно археологическим данным, в период правления Омейядов в VIII в. (как раз перед нашей историей) в уже «готовом» виде и происходят, возможно, от античных терм. На это указывает и использование подземных печей, и прокладка труб для обогрева в стенах. Однако строение арабских бань разительно отличается от строения терм: здесь нет ни характерной для терм последовательности помещений, ни их пропорций, — да и использовались арабские бани по-другому: холодное помещение не содержало галерей, бассейнов, гимназиума, равно как оба тёплых помещения использовались иначе, чем в Античности.

Несмотря на различия в пространстве (в разных частях Халифата) и во времени, *хаммām* на протяжении истории сохранил своё строение, соответствовавшее целям, которым служили бани и которые, в общем и целом, оставались неизменными. Баня использовалась прежде всего для совершения полного омовения, а потому нередко располагалась недалеко от мечети. В дальнейшем бани стали служить и целям общей гигиены. Всё это определило распространённость бань,

которые дошли в мало изменившемся виде и в большом количестве практически до нашего времени. Бани были городскими, где мужские и женские дни или часы чередовались, и частными¹. Они различались только размерами, но не строением или функциями. В крупных городах классического периода могло насчитываться до сотни и более бань.

В целом строение бани, как его описывает Ж. Сурдель-Томин, таково: сначала комната для переодевания, которая служит также комнатой отдыха; затем — второе неотапливаемое помещение, значительно более тёплое, чем первое, в силу соседства с отапливаемыми частями бани; затем — первое отапливаемое помещение, и наконец — второе отапливаемое, собственно парная. Эти помещения имели примерно одинаковое строение и площадь. Все гигиенические процедуры банщики совершали с посетителями в четвёртом, самом горячем и наполненном паром, помещении. В этом помещении обычно не было ни окон, ни отверстий в стенах, а свет проникал только через небольшие вставки толстого стекла в куполе.

Приведу теперь, после обстоятельного академического изложения, две зарисовки из арабской литературы, которые послужат неплохой иллюстрацией.

Известный египетский мистик ‘Абд ар-Ра’уф ал-Мунāвī (1545–1621) в своём сочинении «Благодать Всемогущего» (*Файд ал-қадір* — комментарий на «Малое собрание» (*ал-Джāми‘ ас-сагъир*) хадисов ас-Суйуṭī) сообщает, что первым, кто заговорил на правильном арабском языке, был Исмаил, сын Авраама, а первым, кто вошёл в баню и кому приготовили специальное средство для удаления волос на теле (*нӯра*), был Соломон, сын Давида. Войдя в баню и почувствовав её жар и темень, он молвил: «Ох, мука Божья, ох, не случилась бы!» Баня своим жаром и тьмой напомнила Соломону, поясняет ал-Мунāвī, жар и тьму геенны, ведь

¹ В Евпатории можно посетить музейный объект — баню-*хаммām*. В советское время она функционировала в качестве городской бани. Тогда, по рассказам очевидцев (и сейчас среди посетителей можно встретить тех, кого детьми приво-дили туда мамы), сохранялся белый мрамор, которым она была отделана. После 1991 г. мрамор был варварски расхищен, с частичным разрушением конструкций (зато теперь можно заглянуть внутрь инженерных сооружений бани). Над входом менялись сохранившиеся в музее мужская и женская деревянные фигуры, обозначающие соответствующие дни.

бани куда как схожа с геенной: внизу — огонь, вверху — тьма. А совершенный знающий ни в какой миг не забывает о том мире, ибо око своё от оного не отводит, так что всё, что зрит, будь то вода, огонь или ещё что-то, принимает как указание и увещание [Мунави 1972, 3: 92–93].

Отметим, что вода упомянута перед огнём: огонь в топке внизу, под полом, скрыт от глаз, тогда как вода явлена глазу.

Если всё в мире суфий расценивает, согласно ал-Мунāвī, как указание на мир потусторонний, так что баня оказывается схожа с геенной, то противоположное по настроению описание бани даёт человек, внимательный к красотам этого мира:

Упомянув о банях, я припомнил рассказ лекаря Бадр ад-Дйна б. Зафйра ал-'Ирбийлī, рассказывавшего: В Багдаде, в доме властителя Шараф ад-Дйна Хārūна, сына *вазйра с̄ахйба* Шамс ад-Дйна ал-Джувайнī, видел я баню, прекрасно устроенную, слаженно выстроенную, очень светлую, окружённую цветами и деревьями. Ввёл меня в неё её управитель (*с̄а'ис*) по ходатайству *с̄ахйба* Бахā' ад-Дйна б. ал-Фахра 'Йсы ал-Мунши' ал-'Ирбийлī.

Управителем той бани был огромный старый слуга-абиссинец. Он провёл меня по ней. Увидел я много воды, увидел окошки той бани, трубы — какие из серебра позолоченного, какие из не позолоченного, некоторые в форме птицы, и когда вытекает из них вода, то издаёт приятные звуки. Там и мраморные водоёмы, искусно устроенные. Из всех труб вода стекает в водоёмы, а из них — в озеро, изумительное своим совершенством, и далее — в сад.

Потом показал он мне около десятка отдельных, уединённых покоев, каждый краше предыдущего. Так дошли мы до помещения, на двери которого висел железный замок. Он отомкнул его и повёл меня по длинному коридору, покрытому чистейшим белым мрамором. В конце коридора — квадратное помещение, где поместятся четверо сидя или же двое лёжа.

Сколько чудесного увидел я в том помещении! Все четыре стены его отполированы до зеркального блеска, так что можно видеть всё своё тело [отражённым] на любой из стен. На полу там выложены фигуры красными, жёлтыми, зелёными и позолоченными плитками. Сделаны они из плавленого хрусталя, жёлтого и красного, зелёные же, говорят, — это камень, что привозят из Византии, а позолоченные — стекло, оправленное золотом. Те фигуры — необыкновенно красивые и ладные, различные цветом и прочим, там

и действующие, и претерпевающие. Взглянешь на них — тут же страсть твоя пробудится.

Слуга-управитель сказал: Вот как это устроено для моего господина. Как только взглянет он на эти фигуры: кто в соитии, кто целуется, кто кому возложил руку на ягодицы, — вскипит в нём страсть, и соединится он с тем, с кем захочет. Рассказчик добавил: Этот покой — особый, не такой, как прочие, предназначен только для этого. Когда властитель Шараф ад-Дин Хārūn желает уединиться в бане с красивыми наложницами и прекрасными женщинами изумительной красоты, делает это только здесь, поскольку лицезреет все красоты прекрасных фигур и на стенах, и каждую из них — во плоти в руках своих, и так видит другого каждый из них двоих.

В центре того помещения увидел я водоём полосатого мрамора, в середине его — труба, другая труба даёт холодную воду, а первая — тёплую. Справа и слева от водоёма — столбики, выточенные из хрусталя. На них ставят кадилашницы с алоэ и деревом. Видел я покои блестящие, совершенные убранством, и потрачены на них немалые средства. Я спросил слугу, из чего изготовлены те сверкающие, светоносные стены, но он сказал, что не знает. Рассказчик добавил: Никогда в жизни не видел я и не слышал ни о чём подобном [Маккари² 1988, 3: 348–350].

Таковы два рассказа о бане в арабской литературе, в каком-то смысле крайние: в одном она наводит на мысли о неземных страданиях, в другом — о земных или даже неземных наслаждениях. Но в обоих случаях остаётся верным, что в бане — и вода, холодная и тёплая, и огонь, согревающий два тёплых помещения и нагревающий воду и даже превращающий её в пар, и сам этот пар в парной — главном помещении бани, по отношению к которому все прочие выполняют подготовительные функции. Баня — это, собственно, четвёртое помещение, заполненное горячим паром.

Так как же понять «между водой и огнём»?

С одной стороны, человек, находящийся в парной или в каком-то другом помещении, где струится вода (как в описании роскошной багдадской бани), располагается «между» этой водой — и огнём,

² Ал-Маққарй, Сихāб ад-Дйн (1577, Тлемсен — 1632, Каир) — писатель и биограф. Его обширный труд «Аромат нежной андалусийской ветви (*Нафх ат-тайб мин ҳусн ал-'андалус ар-ратйб*)», содержащий выдержки из многочисленных ныне утраченных сочинений других авторов, считается одним из важнейших источников по истории и культуре мусульманской Испании. Последние полтора десятилетия жизни провёл в Египте, Мекке и Медине, Иерусалиме и Дамаске.

разожжённым в топке. Топка может быть внизу, как в примере с баней у ал-Мунāвī, или же в отдельном помещении, примыкающем к парной, так что пар передаётся в парную через специальные отверстия, как на то указывает Ж. Сурдель-Томин в упомянутой статье. Это не меняет дела: в любом случае огонь скрыт, не явлен взору, тогда как вода непременно присутствует в самом помещении бани.

Если так, то никаких особых приёмов понимания нам и не требуется, чтобы расшифровать «между водой и огнём» в предсказании астролога. Как и между кострами на берегу и рекой, в бане человек оказывается между огнём внизу или сбоку — и водой, что окружает его. Здесь вода и огонь, несомненно, субстанциальны, представляют собой самостоятельные и не зависящие друг от друга сущности, к которым отправляют каждое из этих слов по отдельности («вода» и «огонь»), тогда как «между» указывает на пространственный промежуток, их разделяющий: в этом пространстве и находится человек, помещённый «между водой и огнём». Правда, в этом чувствуется некоторая натяжка: человек в бане именно что окружён водой и, строго говоря, не располагает «между» этой водой — и огнём. Отметим это обстоятельство и пойдём дальше.

С другой стороны, «в бане» значит прежде всего — в парной. Конечно, убийцы могли настичь свою жертву в любом из четырёх помещений бани, и в первых трёх сделать своё чёрное дело им даже легче, чем гоняться за несчастным в клубах пара в четвёртом, главном помещении бани. И всё же невозможно исключить, что «в бане» значит «в парной» — там, где горячий пар. Как быть с этим значением; действительно ли получить его так же легко и естественно, как в первом случае?

Вряд ли можно ответить на этот вопрос утвердительно. «Пар» как значение для выражения «между водой и огнём» не выглядит как нечто само собой разумеющееся. Даже если принять во внимание, что арабское *байна* «между» означает, согласно арабским словарям, не только «разделять» (то, между чего нечто находится, — *фирāq* и тому подобные значения), но и «соединять» (*джам*'), в нашем случае такая словарная подсказка ясности не прибавит: вода и огонь несоединимы³, они уничтожают друг друга. Да и в бане вода и огонь

³ Речь, само собой разумеется, о воде и огне как о вещественных, не как о первоэлементах.

никак не соединяются, разве что в том смысле, что огонь нагревает воду. — Но в таком случае выражение «между водой и огнём» указывает не на «пар», а на процесс нагревания!

Совершенно очевидно, что вода в бане нагревается огнём, что она или превращается в пар, заполняющий главное помещение бани, или циркулирует в нагретом, равно как и в не нагретом виде. Думаю, это ясно любому, кто знаком с тем, как устроена баня, по собственному опыту или приведённому описанию. В этом смысле то, что называют «внешний мир», «объективная реальность» или «действительность», одинаковы. Но эта *одна и та же* действительность — строго, арифметически одна и та же — предстаёт в двух вариантах. В первом случае «между водой и огнём» — это пространство, снизу или сбоку от которого наличествует скрытый от глаз огонь, а где-то справа, слева, позади — неважно — имеется явленная глазу и прочим чувствам вода. Во втором случае «между водой и огнём» — это нагревание воды огнём, процесс, протекающий как действие, обеспеченное действующей стороной, огнём, и претерпевающей стороной — водой.

В первом случае, опираясь на интуицию пространства, нетрудно визуализировать ситуацию, нарисовав картинку происходящего на бумаге или в своём воображении. Во втором случае интуиция пространства не только не помогает, но и мешает: «нагревание» как действие не расположено в пространстве. Как и в первом случае, мы можем нарисовать воду и огонь, но не можем нарисовать нагревание. Протекание действия имеет непространственную природу, интуиция пространства не только не способствует, но и препятствует тому, чтобы пробиться к подлинности протекания действия: вспомним требование А. Бергсона освободиться от представления пространства, чтобы постичь подлинность действия [Бергсон 1914: 9; см. также: Смирнов 2021: 56–58].

В отличие от первого, второе истолкование исключает остенсивное определение. Нельзя указать рукой на «нагревание». Как и в первом случае, мы можем указать пальцем на нагревающий огонь и нагреваемую воду; но мы никогда не укажем на сам процесс «нагревание». «Между водой и огнём» при втором способе понимания — это «там, где происходит нагревание», «там, где протекает этот процесс».

Это расщепление на две интерпретации одной и той же действительности и одних и тех же слов, на неё указывающих, расщепление

на две картины мира, в одной из которых пространственно упорядочены субстанции «вода» и «огонь», а в другой протекает процесс «нагревание» воды огнём, — это расщепление выполнено нашим сознанием, оно никоим образом не «содержится» в том, что называют «объективный мир».

В первом случае мы действительно можем, как и предлагает А.А. Игнатенко, дать равнозначный ряд толкований выражению «между водой и огнём»: «то, что расположено в пространстве, ограниченном водой с одной стороны и огнём — с другой». Это может быть берег между рекой и кострами и т.д. В таком случае останется принципиально неясным, на какой именно из возможных синонимов указывает выражение «между водой и огнём». Во втором случае выражение «между водой и огнём» указывает на протекание процесса и означает «нагревание». Но где именно происходит нагревание: в бане ли или где ещё — это уже элемент гадания, неопределённости предсказания, присущий астрологическим прогнозам.

Таким образом, мы наблюдаем параллель между двумя способами истолкования. В обоих случаях мы задаём область значений, из которых будем выбирать, разгадывая предсказание астролога. Но задаётся эта область по-разному. Это — разная схематика, предполагающая разную онтологию и разную логику.

Приведу один пример, подтверждающий сказанное. Опровергая оппонентов, известный полемист Ибн Таймийя (1263–1328) прибегает к простым примерам, чтобы показать, что без Действителя не может происходить то, с чем мы имеем дело постоянно. В частности, человек не может родиться сам собою, «по природе». Чтобы убедить в этом читателя, Ибн Таймийя приводит очевидный пример бани. Именно природа воды и огня показывает, что необходим действитель, который и обеспечит «нагревание»:

Вот метафора от природы воды, огня и земли: возьмём баню, внизу которой — огонь, в помещениях которой — вода, целиком уравновешенную и умеренную по жару и влаге, причём у неё нет ни строителя, её возведшего, ни истопника, её нагревающего (*мусаххин сухна-ху*), ни управителя, ею управляющего; и поскольку это невозможно, то точно так же невозможно их утверждение, будто бы из сгустка собирался бы полностью состав человека без Мудрого Управителя, всё устраивающего [Ибн Таймийя 1426, 1: 505].

Действие «нагревание» подчёркнуто выражением *мусаххин сух-на-ху*, которое буквально следует передать как «нагревающий её (т.е. бани) нагревание». Нагревание — то воздействие, которое производит огонь на воду, но, по мысли Ибн Таймийи, не сам по себе, а только потому, что имеется некий действитель, *мусаххин* «нагреватель» (=истопник), который обеспечивает условия протекания процесса нагревания. На этом примере мы видим, очень ясно, два понимания процесса: как происходящего «по природе», сам собою, и как требующего действителя. Обычно это трактуют как научный и «теологический» подход. Но это не так: второй подход может быть не менее научным, чем первый, и в качестве действителя выступает совсем не обязательно Бог. Различие здесь логическое: в первом случае нам довольно понятия субстанции и её свойств, во втором требуется действитель, претерпевающее и действие, протекающее между ними. Упомянутый в самом конце цитаты «сгусток» (*нуṭфа*)⁴ либо сам собою превращается в человека, так что субстанция человека обретает свою полноту, либо такое превращение — процесс, протекающий между Действителем и претерпевающим; точно так же огонь по своей природе не нагревал бы воду без того, кто устраивает нагревание.

Вновь о халифе и его астрологе

Вернёмся к нашей истории. Как я сказал, в арабской литературе она рассказана и пересказана многократно. Вот один из наиболее полных её вариантов:

«О походе ал-Ма'мұна в Ирак и умерщвлении обладателя обоих главенств (*зў ар-ри'асатайн*)»

В том году ал-Ма'мұн отправился из Мерва в Ирак, оставив Гассāна б. 'Ибāда управлять Хорасаном. Причиной же послужило вот что. 'Али б. Мўсā ар-Ридā сообщил ал-Ма'мұну, что после убийства ал-'Амина народ объят враждой и смутой, а ал-Фадл б. Сахл скрывает это. Семья его и прочий люд клеветуют, говоря, будто он (ал-Ма'мұн. — А.С.) околдован и одержим. Они присягнули Ибрāхиму б. ал-Махдї как халифу. Ал-Ма'мұн возразил:

⁴ См.: Коран 16:4, 18:37, 22:5, 23:13 и др. Речь о том, как возникает, согласно кораническим представлениям, человек в утробе матери: сгусток крови постепенно трансформируется и обретает строение человека.

«Как сообщил ал-Фадл, ему не присягали как халифу, его сделала *'амйром* — управителем их дел». Но тот сказал: «Ал-Фадл солгал. Между ал-Хасаном б. Сахлем и Ибрāхймом разразилась война. Люди питают к тебе злобу из-за него, из-за его брата ал-Фадла, из-за меня и из-за того, что ты поклялся сделать меня своим наследником». Ал-Ма'мун спросил: «А кто ещё это знает?» Тот ответил: «Йахйā б. Му'āз, 'Абд ал-'Азйз б. 'Имрāн и прочие воины». Ал-Ма'мун распорядился привести их.

На вопрос относительно сообщённого 'Алй б. Мусой те ответили, что ничего не скажут, пока халиф не гарантирует им защиту от посягательств ал-Фадла. Ал-Ма'мун им это гарантировал письменно, собственноручно. Тогда они ему сообщили, что Ибрāхйму б. ал-Махдй присягнули [как халифу] и что багдадцы называют того «суннитский халиф», а ал-Ма'мұна обвиняют в рафидитстве, ибо 'Алй б. Мусā занимает при нём такое положение. Они рассказали, что происходит с людьми и как ал-Фадл скрыл от него всё, что касается Харсамы: Харсама явился дать ему добрый совет, а ал-Фадл умертвил его. Ал-Ма'мұну следует исправить положение, иначе он упустит халифат... Они просили ал-Ма'мұна отправиться в Багдад: «Увидев тебя, багдадцы тебе покорятся».

Узнав всё это, ал-Ма'мун приказал ехать. Ал-Фадл узнал об этом и застал тех врасплох: одних казнил, других заточил, а иным выщипал бороду. 'Алй б. Мусā рассказал об этом ал-Ма'мұну, но тот сказал, что знает, и отправился в путь. Когда он прибыл в Сарахс, на ал-Фадла б. Сахла набросились и умертвили в бане. Он был убит по прошествии двух ночей месяца ша'бāн. Убийц было четверо... и было ему тогда 60 лет. Убийцы скрылись, и ал-Ма'мун назначил награду в 10 тысяч динаров за их поимку. Убийц привёл к нему ал-'Аббās б. ал-Хайсам ад-Дйнаварй. Они сказали ал-Ма'мұну: «Это ты приказал нам убить его». Тот отдал приказание, и они были обезглавлены [Ибн ал-Асир 1987, 5: 444–445; рус. пер.: Ибн ал-Асир 2006: 53–55; см. также: Табари, 18: 564–565].

Ал-Фадл б. Сахл был прозван «обладатель обоих главенств», поскольку обладал и гражданской, и военной властью: мы видели, что воины отказывались говорить о нём с халифом, пока тот не дал им собственноручно написанную грамоту, гарантировавшую безопасность и оберегавшую от любых посягательств со стороны ал-Фадла. История политических интриг, за которые ал-Фадл поплатился жизнью, показательна для того времени, но я намеренно не вдаюсь в детали

и не даю разъяснений относительно действующих лиц, поскольку нас здесь интересует не это.

В целом эта история, с теми или иными сокращениями или добавлениями, приводится во многих сочинениях. Убийц всегда четверо, убийство всегда совершается в бане в Сарахсе, причиной всегда оказываются интриги ал-Фадла, и дата убийства практически везде, с незначительными вариациями, совпадает. Различается возраст умерщвлённого «обладателя обоих главенств»: как и Ибн 'Асйр, 60 лет называют ат-Табарй [Табари, 18: 565], аз-Захабй [Захаби 1982: 284; Захаби 1990–2000, 14: 11], Ибн ал-Вардй [Ибн ал-Варди 1996, 1: 203], Ибн Касйр [Ибн Касир 2015, 11: 9]. 48 лет фигурирует у ас-Сафадй [Сафади 2000, 24: 32–33] и других авторов, перечисленных ниже в связи с выражением «между водой и огнём», 40 лет — у ар-Рағиба ал-Исфакхāнй [Рагиб Исфакхани 1999, 1: 185]. Помимо упомянутых авторов, историю умерщвления ал-Фадла в бане в Сарахсе рассказывают ал-Мас'удй [Масуди 2005, 4: 24], ал-Мақдисй [Мақдиси, 6: 111], Ибн ал-Джавзй [Ибн ал-Джавзи 1995, 10: 108–112], ал-Қалқашандй [Калкашанди 1985, 1: 211], ал-Химйарй [Химйари 1984: 316]. Наконец, упоминает о ней, буквально в двух словах, и автор «Книги песен» ал-Исфакхāнй («когда был убит ал-Фадл, а ал-Ма'мун казнил его убийц...» — [Исфакхани 2008, 10: 52]).

Во всех перечисленных текстах баня названа «по имени», как «баня» — *хаммām*. Вместе с тем в других текстах фигурирует и интересующее нас выражение «между водой и огнём».

Вот сжатая версия этого рассказа, которую встречаем в «Беседах литераторов (*Мухāдарāt ал-'удабā'*)» ар-Рағиба ал-Исфакхāнй и которая содержит это выражение:

من حكم بتنجيم وافق قوله القضاء

كان الفضل بن سهل حكم على نفسه أنه يعيش أربعين سنة ثم يقتل بين ماء
ونار، فعاش هذه المدة ثم قتل في حمام سرخس.

Предсказание астролога, совпавшее с предначертанием
(*қада'*)

Ал-Фадл б. Сахл предсказал самому себе, что проживёт сорок лет, а затем будет убит между водой и огнём. И он прожил это время, а затем был убит в бане в Сарахсе [Рагиб Исфакхани 1999, 1: 185].

Эту же историю приводит в деталях ас-Сафадӣ в своём монументальном «Исчерпывающем своде по датам кончин знаменитостей (*ал-Вāфӣ би-л-вафайāt*)»: ал-Фадл б. Сахл, знаменитый визирь аббасидского халифа ал-Ма'мӯна, был весьма искусен в астрологии, и многие из его предсказаний сбылись. После его смерти ал-Ма'мӯн приказал доставить всё, что осталось после него. Внутри запечатанной корзины был обнаружен запечатанный сундучок, а внутри него — свиток, на котором рукой ал-Фадла было начертано:

Именем Бога, Милостивого и Милосердного! Вот что ал-Фадл б. Сахл предсказал самому себе: он проживёт сорок восемь лет и будет убит между водой и огнём [Сафади 2000, 24: 32–33].

Выражение «между водой и огнём» встречается и в других переказах этого эпизода, которые мне удалось обнаружить: [Ибн Халликан 1978, 4: 42; Захаби 1982: 99–100; Йафии 1997, 2: 6; Амили 1427, 3: 1071; Ибн Каййим ал-Джавзийя 1432, 3: 1359]. Это «между водой и огнём» неизменно оказывается баней в Сарахсе, где, как утверждают арабские авторы, ал-Фадл б. Сахл был умерщвлён ал-Ма'мӯном.

Суммируем. Устойчивость и повторяемость истории об умерщвлении ал-Фадла в арабской литературе несомненны. Столь же несомненно, что место события обозначено и как «баня», и как «между водой и огнём». Наконец, ни в одном из перечисленных текстов — а это исчерпывающий список того, что мне удалось обнаружить в связи с обсуждаемой историей — равнозначность выражений «баня» и «между водой и огнём» не подвергается сомнению, и никто из авторов не высказывает удивления по поводу как будто бы «необычного» способа указать на *хаммām*, употребив выражение «между водой и огнём». Вполне разумно предположить, что, если бы это выражение действительно было загадочным, хотя бы кто-то из такого количества авторов не преминул бы это отметить. Это говорит в пользу высказанной гипотезы о том, что «между водой и огнём» может пониматься и процессуально, как действие «нагревание» огнём воды, и субстанциально, как пространственный промежуток между огнём и водой, разделёнными этим промежуток. Что примечательно, «сама действительность» отказывается пока высказываться как-либо определённо в пользу того либо иного толкования, оставляя открытой возможность их обоих.

Расширим круг знакомства с арабской литературой.

Процессуальное (П-) и субстанциальное (С-) понимание «между»

Уже знакомый нам автор, ал-Маққарӣ, непосредственно перед приведённым выше описанием поражающей великолепием багдадской бани упоминает несколько бейтов, принадлежащих андалусийскому поэту ал-А‘мā ат-Тутйль⁵. Эти бейты, произнесённые в восхваление некой бани, и заставили ал-Маққарӣ вспомнить о другой, не менее роскошной багдадской бане, о которой мы говорили выше. Вот эти бейты:

يا حسن حمامنا وبهجهته مرأى من السحر كله حسن
ماء ونار حواهما كنف كالقلب فيه السرور والحزن

Как красива наша баня, как великолепна!
Что за волшебство — сплошная красота!
В одной стороне и вода, и огонь,
Как в сердце — и радость, и грусть.

Ему понравился этот смысл, и он добавил:

ليس على لهونا مزيد ولا لحمامنا ضريب
ماء وفيه لهيب نار كالشمس في ديمه تصوب
وابيض من تحته الرخام كالثلج حين ابتداء يذوب

Нет радости нашей предела,
Как нет нашей бане четы.
Вода, а в ней — пламя огня,
Как солнце, попавшее в ливень.
А внизу белеет мрамор,
Будто снег, принявшийся таять [Маккари 1988, 3: 348].

Здесь очевидно, что «вода» и «огонь» совмещены, они не разделены никаким пространственным промежутком. Это подчёркнуто в обоих стихотворениях: вода и огонь содержатся вместе, пламя огня — в воде (подобно испепеляющему солнцу, попавшему в струи

⁵ Ал-А‘мā ат-Тутйль (Слепец из Туделы, ум. 1130) — арабский поэт, один из мастеров жанра *мувашиах* (более подробно о нём см.: [Штерн 1986]).

ливня). Арабская поэтика требует рационального истолкования метафор, здесь нельзя сказать «красиво и непонятно» — непонятность не проходит. Это значит, что для внешне (в плане «высказанного» — *лафз*) парадоксального выражения «огонь внутри воды» должно быть найдено внутреннее (в плане «смысла» — *ма'нан*) внятное толкование. Таким толкованием и оказывается «нагревание» воды огнём. Парадоксальное внешне (*зāхир*), т.е. по «высказанности» (*лафз*), выражение «вода, а в ней пламя огня» (второй бейт) находит своё правильное, естественное «внутреннее» (*бāтин*) выражение как «смысл» (*ма'нан*) «нагревание воды огнём». И не случайно в последнем бейте «снег», т.е. застывшая вода, начинает «таять»: таяние снега — не что иное, как нагревание замёрзшей воды огнём, как в предыдущем бейте обычная, т.е. жидкая, вода была нагрета огнём — то ли до парообразного, то ли до горячего состояния, неважно.

Отметим, что здесь разрешение «внешней» парадоксальности как «внутренней» рациональности возможно за счёт перехода от С-схематики к П-схематике. Выражение «солнце внутри воды» может быть понято в смысле пространственного включения внутрь, на основе С-схематики. Тогда это выражение парадоксально. Но его можно истолковать и на основе П-схематики. Тогда «внутри» будет означать сокрытость огня в нагретой или переведённой в пар воде — за счёт нагревания воды огнём. В таком случае «нагревание» как процесс «помещает» огонь внутрь воды — но не в смысле пространственного совмещения их субстанций, а в смысле воздействия огня на воду, когда — благодаря этому процессу — огонь как действитель *соединён* с водой.

М. Джонсон, один из зачинателей «отелеснённого» подхода к познанию (*embodied cognition*), указывает только одно толкование слова «в» [Джонсон 1987; Бородай 2020]. Это показывает, что объяснение когнитивиста строится пока что в С-схематике и «не замечает» возможности применить П-схематику для *иного* осмысления *той же* когнитивной операции. Ведь смысл того, о чём говорит Джонсон, заключается в том, чтобы показать схематику когниции, проступающую сквозь языковое употребление слова «в». Он говорит о схеме локализации одного предмета в ограниченном пространстве, которое самим фактом своей ограниченности отделено от внешнего пространства. Крайне важно, что Джонсон не замыкается в вопросе употребления языка, он говорит о том, что эта схематика локализации предмета в ограниченном пространстве обосновывает и логику

Аристотеля. Это верно, и при некотором развитии схематики, предложенной Джонсоном, в том числе — в направлении, давно открытом Л. Эйлером, мы действительно получаем наглядное представление того, как интуиция пространства обосновывает нашу веру в законы тождества, противоречия и исключённого третьего, равно как аристотелевскую силлогистику [см.: Смирнов 2021: 69, 88-89, 197 и др.]. Но ведь объяснение этой веры не может не строиться на представлении о связности «что-и-какое»: именно такую связность демонстрируют круги Эйлера как основание аристотелевской силлогистики, и именно такая связность, при небольшой доработке схематики, предложенной Джонсоном, обосновывает три названных закона, открытых Аристотелем. Значит, дело в конечном счёте заключается в том, как именно обеспечивается связность «что-и-какое». Она может обеспечиваться интуицией пространства, обосновывающей субстанциальную логику, но может обеспечиваться и интуицией протекания, которая задаёт схематику процессуальной логики.

Описанию бань посвящено немало страниц в арабских сочинениях в жанре *'адаб*. 'Алā' ад-Дйн ал-Ғузӯли⁶ в своих «Новолуниях в стоянках радости (*Мағāли 'ал-будӯр фī манāзил ас-сурӯр*)» сообщает:

Ибн Бақийй⁷ зашёл в баню, а там ат-Туғйли ал-А'мā⁸. Он ему сказал:

حمامنا كزمان القيط محترم وفيه للبرد برد غير ذي ضرر

Баня наша почитаема, как время зноя,
В ней холод холодит, вреда не причиняя.

Тот дополнил бейт:

ضدان ينعم جسم المرء بينهما فالغصن ينعم بين الشمس والمطر

Два супротивника, меж коими нежится тело,
Как ветвь нежится меж солнцем и водой

[Гузули 1299–1300, 2: 10].

⁶ Ал-Ғузӯли, 'Алā' ад-Дйн (ум. 1412); Брокельман сообщает, что он был берберского происхождения и создал антологию в жанре *'адаб*, в своём роде выдающуюся; о нём см.: [Брокельман 1991].

⁷ 'Абӯ Бақр б. Муҳаммад б. 'Абд ар-Рахман б. Бақийй (Ибн Бақийй, ум. между 1145 и 1150) — известный магрибинский и андалусийский поэт.

⁸ См. примеч. 5.

Здесь также малоестественным будет понимание «между» в смысле пространственного промежутка, разделяющего самостоятельные сущности воды и огня: тогда тело вряд ли бы «нежилося», поскольку с одной стороны было бы поджариваемо огнём, а с другой — заливаемо водой. Скорее уж это «между» имеет смысл нагретости воды: потому и холод в бане не вредит, и зной почитаем. Да и ветвь вряд ли зацветёт на полоске земли, справа от которой будет светить солнце, а слева — выпадать дождь: нужно, чтобы солнце и вода соединились так, как у ал-А‘мā ат-Тутйли в выражении «солнце, попавшее в ливень» (в предыдущей цитате в передаче ал-Маққарй). Ведь субстанциально вода и огонь несоединимы:

ومكلف الايام ضد طباعها متطلب في الماء جذوة نار

Кто тщится дням придать не их природу,
Тот хочет огненный уголёк найти внутри воды
[Хамави 2005, 1: 339].

Природу нельзя поменять, природа огня и воды несоединима — это ясно подчёркнуто в процитированном бейте ат-Тихāми⁹, приведённом в «Сокровищнице словесности (*Хизāнат ал-’адаб*)» Ибн Хидджа ал-Хāмави (1366–1434). Ал-Джāхиз¹⁰ приводит красноречивую арабскую поговорку, перечисляющую невозможные события:

Арабы говорят: не бывать этому, пока не сойдутся в одно козёл и страус, вода и огонь, пока не поседет ворон, не побелеет смола и небо не упадёт на землю [Джахиз 2011, 5–6: 279].

Невозможность субстанциального соединения огня и воды подчёркнута в выразительном пространном стихотворении ал-Мутанаббй (915–955). Как свидетельствует Бахā’ ад-Дйн ал-’Амили в своей «Сумé (*ал-Кашкӯл*)» [Амили 1427, 2: 611], написано оно было по печальному поводу. Поэт получил письмо, посланное его матери его бабушкой, проживавшей в Куфе, тосковавшей по внуку и жаловавшейся на его долгое отсутствие и невнимание. Взволнованный ал-Мутанаббй немедленно отправился в Ирак, но не смог попасть в Куфу.

⁹ Видимо, ’Абӯ ал-Хасан ’Али б. Мухаммад ат-Тихāми (ум. 1025; см. о нём: [Хайнриш 2000]).

¹⁰ Ал-Джāхиз, ’Абӯ ’Усмāн (776–869) — выдающийся литератор, примыкавший к мутазилизму.

Остановившись в Багдаде, он написал бабушке с просьбой приехать к нему; получив письмо, старушка скончалась от переполнивших её чувств. В сокращённом виде эта история фигурирует и в «Диване» ал-Мутанаббй [Мутанаббй 1936, 4: 102]. Почти в конце стихотворения, оплакивающего её смерть, поэт утверждает:

وما الجمع بين الماء والنار في يدي بأصعب من ان أجمع الجذ والفهما

Удержать в ладони воду и огонь

Мне не труднее, чем свести удачу с пониманием

[Там же: 108].

Счастливым удел в земной жизни и знание не сопутствуют друг другу — такова мысль ал-Мутанаббй. Как пишет ал-‘Укбарй (1143–1219) в своём комментарии на этот бейт, разумности и знанию дел не сопутствует успех в дольней жизни, а глупец, которому везёт, счастливее умника — такова мысль поэта [Там же]. Этот бейт приводит отдельно, среди нескольких прочих, ал-Қадй ‘Алй б. ‘Абд ал-‘Азйз ал-Джурджанй (933–1001) в своём «Посредничестве между ал-Мутанаббй и его противниками (*ал-Висāта байна ал-Мутанаббй ва-хуṣūми-хи*)» как пример выдающегося мастерства, доступного прежним поколениям, когда арабы ещё были арабами и не смешались с прочим людом, когда они жили отдельно от оседлых наций и не знали постигшей их позже порчи и когда арабский язык ещё был настоящим [Джурджани: 162–163].

О невозможности соединить воду и огонь Мискавайх (932–1030) говорит:

Между водой и огнём — вражда и неприязнь, так что каждый из них стремится убежать от другого как можно дальше [Мискавайх 1951: 131].

Ал-Ғазālй (1058–1111) как будто вторит ему; приводя пример взаимной вражды (*та ‘āдин*), он берёт именно воду и огонь:

Я имею в виду то, что между водой и огнём. Ведь они враждебны друг другу по своей природе: либо вода потушит огонь, либо огонь, взяв верх над водой, превратит её в пар [Газали 1971: 120].

‘Абӯ Хилāl ал-‘Аскарй (920–1005) в «Диване смыслов (*Дивāн ал-ма ‘āнй*)» в разделе «Преувеличение (*мубāлаға*)» приводит примеры

стихов, преувеличенно восхваляющих любовь, и среди них — два бейта собственного сочинения:

احبك يا شبيهة الشمس حبا تفرد بالتمام فلا تمام
فلو القيتها ما بين ماء ونار كان بينهما التمام

О Шабйат аш-Шамс, моя любовь к тебе —
Единственное, что есть совершенного в мире:
Брось её между водой
И огнём — и те срastутся [Аскари 1352, 1: 223].

Любовь побеждает даже природную невозможность: её сила такова, что вода и огонь сливаются в гармонии.

Приведу пример схожего высказывания, где осуществляющееся, хотя и невозможное, соединение воды и огня подчёркивает описываемое величие. Ал-Мақрйзй (1364–1442) приводит два бейта, которые произнёс, испуская дух, пронзённый стрелой воин:

يا مصر ما كنت في بالي ولا خلدي ولا خطرت باوهامي وافكاري
لكن اذا قالت الاقدار كان لها قوى تؤلف بين الماء والنار

О Египет! Ни ум, ни душу мою ты не тревожил
И мыслей, дум моих не занимал.
Но если судьбе будет угодно, у тебя объявится
Сила примирить воду и огонь [Макризи 1996, 3: 278].

В антологии «Нетронутая жемчужина для дворца и свидетель века (Харйдат ал-қаср ва джарйдат ал-‘аср)» ‘Имād ад-Дйн ал-Иқбахāнй (1125–1201) приводит стихотворение, автором которого является дамаский поэт ‘Арқала ал-Калбй (1087–1171) и в котором красавица сравнивается со взошедшим на небосвод полумесяцем. Там есть такой бейт:

الماء والنار في خديه قد جمها جل المؤلف بين الماء والنار

На щеках его вода и огонь сочетались.
Да славится Подруживший воду и огонь!
[Исбахани 1955: 205]

Другому дамаскому поэту, Фитйāну аш-Шāғūrй (1139–1218), принадлежат такие бейты:

يبدو بضدين في خديه قد جمعا ماء الشباب ونار الحسن فاصطحبا
فذلك الماء ابكى ناظريّ دما وذلك الجمر اذكى في الحسا لها

Две противоположности на щеках сошлись:

Вода молодости и огонь красоты. Друг с другом они.

Та вода из очей моих кровью слёзы пролила,

Тот уголёк внутри меня пламень разжёт

[Исбахани 1955: 254].

«Вода молодости» — принятая метафора расцвета молодости, её пика; это разъяснение, цитируя поэтический пример, приводит Ибн Дурайд (837–933) [Ибн Дурайд 1987–1988, 1: 70], и оно устойчиво повторяется в литературе. А о щеке ёмко сказал Ибн Ҳабйб ал-Ҳалабй (ум. 1377):

Щека — как цветок граната, соединяет воду и огонь, вино сквозь стекло её просвечивает, лучами её светильника потерявший-ся руководствуется, ярк нежный красный цветок её, и повинна она, думается мне, в крови влюблённых [Халаби 1993: 64].

Наверное, этих примеров достаточно, чтобы сделать следующий вывод. Оказаться «между» водой и огнём в субстанциальном смысле, когда «между» понимается как их соединение, невозможно: устроить такое по силам лишь Богу или же бескрайней силе любви, благодаря которой эти несходящиеся противоположности усмирены гармонией либо, как в стихах Фитйāна аш-Шāғūrй, раздирают поэта, страдающего от лицемерия их соединения в предмете восхваления. Враждующие субстанциально, «по природе», вода и огонь побеждают друг друга, если совмещаются: либо вода уничтожает огонь, либо, наоборот, огонь побеждает воду, уничтожает её и испаряет. Это — однократное действие, уничтожающее одну из двух противоположных субстанций. Но не так в других наших примерах: там «между водой и огнём» не уничтожает ни воду, ни огонь. Как же это возможно? Только как протекание процесса «нагревание» между воздействующим огнём и претерпевающей водой. Принятие этой парадигмы как основы понимания делает осмысленным и, главное, не парадоксальным, а вполне понятным, понятным до обыденности, выражение «между водой и огнём» или ему подобные в вышеприведённых примерах.

Интересный исторический анекдот добавляет новые нотки нашему разговору о том, как можно оказаться «между водой и огнём».

В своём «Наставлении в религии (*ат-Табсър фй ад-дйн*)» ал-Исфараййнй (ум. 1027) передаёт, со ссылкой на ал-Джәҳиза, следующее:

В своей книге¹¹ ал-Джәҳиз рассказывает о безбожии Сумāма¹² следующее. Слуга сказал ему: «Встань и помолись!» Тот не обратил внимания. Он ещё раз сказал: «Встань и помолись, тогда отдохай!» На это Сумāма ответил: «Я отдохну, если ты отстанешь!»

Вся вражда его к суннитам проявилась в том, что он награвил ал-Вāсиқа¹³ на суннита, выходца из бану хузā‘а¹⁴ Аҳмада б. Нафра ал-Марвазй, поскольку тот выступал против кадаритов¹⁵. В этом ему помогли Ибн аз-Заййāt и Ибн ‘Абй Дāvūd. Казнив ал-Марвазй, ал-Вāсиқ раскаялся и упрекнул их. Тогда, чтобы смягчить сердце ал-Вāсиқа, Ибн аз-Заййāt сказал: «Пусть Бог убьёт меня между водой и огнём, если его казнили неправомерно!» ‘Абӯ Дāvūd сказал: «Пусть Бог заточит меня в моей собственной коже, если его казнили неправомерно!» А Сумāма сказал: «Пусть Бог прольёт на меня дождём мечи, если его казнили неправомерно!» И Бог ответил на их призывы.

Когда Ибн аз-Заййāt зашёл в баню, пол под ним провалился, он упал в топку и погиб в ней между водой и огнём. Ибн ‘Абй Дāvūd разбил паралич: он так и остался до самой смерти заточён в собственной коже. А бану хузā‘а, увидев Сумāма в Мекке, вскричали: «Вот тот, кто пролил кровь нашего Аҳмада б. Нафра!» Окружив, они обрушили на него свои мечи. Умертвив Сумāма, они вытащили его труп за пределы запретного места на съедение львам. Такое наказание постигло его в этом мире, а в том

¹¹ Ал-Исфараййнй ссылается на «Анекдоты (*ал-Мадәхик*)» ал-Джәҳиза, ученика Сумāма [Захаби 1982: 204]. Мне не удалось обнаружить сведений об этом произведении. Издатели [Исфараини 1983] и [Исфараини 2008] также ничего о нём не сообщают.

¹² Сумāма б. ‘Ашрас (ум. 828 или позже), мутазилит.

¹³ Аббасидский халиф, правил 842–847. Ал-Исфараййнй называет Сумāма «главой кадаритов во времена ал-Ма‘мūна, ал-Му‘тасима и ал-Вāсиқа» [Исфараини 1983: 79]. В других исторических источниках мне не удалось обнаружить сведений о контактах Сумāма и ал-Вāсиқа (напр., об этом не упоминают ал-Қādй ‘Абд ал-Джаббār [Қади Абд ал-Джаббар 2017: 255–258] и аз-Захаби [Захаби 1982: 201–206]), обычно приводятся сведения о его контактах с Хārūном ар-Рашидом и особенно — с ал-Ма‘мūном. Обращает на себя внимание несогласованность дат смерти Сумāма и ал-Вāсиқа. Однако нас здесь интересует не историческая точность сообщения ал-Исфараййнй, а лишь выражение «между водой и огнём».

¹⁴ Одно из старейших арабских племён.

¹⁵ *Кадариты* (*ал-қадариййа*) — уничижительное обозначение мутазилитов со стороны их оппонентов.

мире получит он сполна за свои нововведения, как того заслужил [Исфараини 1983: 80].

Эту же историю пересказывает в своём доксографическом сочинении современник ал-Исфараййинī ‘Абд ал-Қадир ал-Бағдādī [Багдади 1995: 174–175]. Оставим в стороне обострённую антимутазилитскую риторику этих авторов, которая объясняется полемической направленностью их сочинений. Нас интересует здесь другое. Ибн аз-Заййāt призывает Бога умертвить его «между водой и огнём», явно подразумевая, что это невозможно, и подчёркивая этой невозможностью другую — невозможность того, что казнь ал-Марвазī была напрасной. Это ясно из того, что две другие клятвы также построены как якобы невозможное: «в собственной коже» заточить человека нельзя, как нельзя представить, что Бог «прольёт дождь» из мечей, а не из капель влаги. Но паралич и коллективное убийство на заповедной территории, т.е. территории Бога (это территория хаджа), становятся исполнением этих якобы невозможных действий. Точно так же невозможное соединение (слово *байна* здесь имеет значение «соединять»¹⁶) огня и воды, невозможное само по себе, становится возможным, когда Ибн аз-Заййāt проваливается в топку: там и огонь, там и, наверное, вода, которая не могла не попасть туда из помещения бани.

Таким образом, выражение «между водой и огнём» в данном случае означает соединение, причём соединение субстанциальное, воды и огня — чего не бывает, как всем известно из опыта и как о том свидетельствуют некоторые из приведённых выше примеров. Но это соединение осуществляется потому, что Ибн аз-Заййāt не предусмотрел возможности такого весьма редкого события, как разрушение под собой пола бани, из-за чего он и провалился в её топку.

Наша гипотеза об истолковании слов «между водой и огнём» начинает обретать более ясные очертания. Загадочность, неотъемлемая от астрологических предсказаний, заключалась в нашем случае не в том, что надо было угадать то место, которое располагалось «между» пространственно разделёнными водой и огнём. Видимо, предсказание ал-Фадла б. Сахла показалось бы — если бы о нём узнали до того, как оно осуществилось, — загадочным в том случае, если слово «между» (*байна*) в выражении «между водой и огнём» было бы

¹⁶ Иначе выражение «между водой и огнём» нельзя понять как указание на невозможное.

понято в значении «объединять», а не «разделять». Тогда «соединение воды и огня» является парадоксальным, невозможным по природе, — в том случае, подчеркну ещё раз, если такое соединение понимается субстанциально, как в вышеприведённых цитатах из ал-Газāли и ал-Джаҳиза, или у ал-Мутанаббī и других поэтов, или как в клятве Ибн аз-Заййāта.

Приведённые примеры свидетельствуют также, что «между водой и огнём» может пониматься процессуально. Но надо сразу договориться с читателем о правильном понимании слова «процесс» и «процессуальность». О правильном не в смысле единственно возможном или единственно правильном. Нет. В том-то и дело, что и возможны, и правильны по меньшей мере два понимания этих слов.

Процесс как изменение субстанции и как протекание действия

В одном случае процесс понимается как изменение субстанции во времени. В нашем обыденном словоупотреблении мы подразумеваем под процессами, которые обозначаем глаголами или отглагольными существительными, именно такое постепенное или скачкообразное изменение свойств (атрибутов) субстанции во времени. Например, мы говорим «Поезд *движется* из Москвы в Нижний Новгород» или «*Движение* поезда из Москвы в Нижний Новгород». Этот процесс движения выражается в изменении местоположения поезда («место», одна из акциденций субстанции «поезд», если выразить это в терминах аристотелевской метафизики), равно как многих других акциденций (если поезд на паровозной тяге, изменяется его вес с расходом топлива, и т.д.). Более глубокое понимание процесса в субстанциальной перспективе — представление об изменении самой субстанции, а не её атрибутов. Ведь поезд остаётся тем же самым, той же самой субстанцией, в любой точке пути — меняются только его акциденции. А вот человек, рождаясь младенцем, становясь подростком, затем взрослым, меняется субстанциально в том смысле, что обретает полноту своих субстанциальных черт, тогда как прежде был её лишён. Взросление — тоже процесс. Классическое метафизическое понимание процессуальности в этом смысле — аристотелевская парадигма перехода из потенции в акт как достижение максимального субстанциального совершенства вещи.

Оставаясь в рамках такого понимания процесса, мы нуждаемся только в понятии субстанции, чтобы помыслить его. Мы можем мыслить и внешние причины, производящие изменения в нашей субстанции, а можем и не нуждаться в них, если процесс «самопроизвольный» или опирается на собственные возможности данной субстанции. Так, понимание процесса прорастания колоса из семени требует учёта питательных свойств почвы, влаги, воздействия солнца и кислорода. Понять естественный процесс ядерного распада можно без учёта внешних причин. Но в любом случае мы можем отвлечься от внешних причин и мыслить процесс так, как если бы он происходил сам собою. Мы можем помыслить прорастание семени так, как если бы все питательные вещества и кислород были заключены внутри семени, как в случае формирования птенца в яйце. Субстанция и её акциденции — вот без чего мы действительно не можем обойтись, вот нередуцируемый остаток, без которого наша мысль — уже не мысль о процессе.

В другом случае процесс понимается как протекание между источником действия и претерпевающим. То место, которое в первом случае отдано субстанции, здесь принадлежит протеканию. Оно (протекание) — главное, оно и есть процесс. Оно и есть то, что рассматривается «как таковое», независимо ни от чего, и что обладает устойчивостью само по себе.

«Протекание» — разговорное слово, весьма образное, хотя вместе с тем и точное. Выраженное в терминах метафизики, протекание — это действие. В арабо-мусульманской философии были созданы изошрённые учения, разработавшие метафизику действия, которые преломлялись в вероучении и доходили, в упрощённом виде, до сознания обычных, рядовых людей, включались в их картину мира как более или менее развитые теоретические положения.

Процесс как протекание, а не как изменение субстанции, также выражается в языке глаголами и отглагольными именами («протекать» и «протекание», например), неважно, в русском ли, в арабском ли языке. Это показывает, что факты языка, имеющие, безусловно, значение для понимания того, как устроено наше сознание, могут оказаться сами по себе недостаточны. Их одинаковость — как в нашем случае, одинаковость языковых форм (глагол и отглагольное имя) — скрывает важнейшее различие между двумя пониманиями процесса. Оставаясь в пределах языка, а точнее, речи, использующей язык, и работая с ними только средствами лингвистики, это различие

уловить невозможно. Для этого нужно выйти на уровень исходных интуиций. Только это позволит заметить различие логических схематик, стоящих за одними и теми же языковыми формами. В этом и состоит задача, решаемая логикой смысла.

При втором понимании процесса нам в качестве нередуцируемого «набора» необходим источник действия, претерпевающее этого действия и само действие — протекание. Это — целиком иная парадигма, нежели в первом случае. Ведь во втором случае мы не говорим ни о субстанции, ни об акциденциях. И мы не говорим, что процесс происходит *во времени*. При втором понимании процесса «время» как понятие нам не нужно; зато мы не обойдёмся, ни в коем случае, без двух сторон протекания — без действующего и претерпевающего. Но как ни важны они, главным и основным является действие.

«Действующее», «претерпевающее», «действие» — слова, которые поворачиваются одной стороной к языку, а другой — к мышлению; они ведут нас и к лингвистике, и к метафизике. В самом деле, в фактах арабского языка мы заметим то, что подтвердит наше представление о нередуцируемости тройки действующее–действие–претерпевающее и о центральном месте категории «действие». Эти факты — общеизвестные, но придать им подлинный смысл, увидеть их подлинное значение мы сможем только в свете внеязыковых фактов. Оставаясь в пределах языка и науки о языке, мы не придадим этому должного значения и не выведем из этого необходимых следствий. Поэтому логика смысла глубже, фундаментальнее, нежели наука о языке, поскольку смыслополагание более фундаментально, нежели использование языка.

Итак, два понимания процессуальности. Они — не просто разные; похоже, что они *совсем* разные. «Совсем» — значит требующие целиком различных условий и ходов осмысления. «В нашей голове» эти два понимания как-то уживаются; в самом деле, говорим же мы о них! — но устроены они на несовместимых началах.

Логика действия и логика субстанции как альтернатива

Проведём ещё немного времени в общении с арабской литературой. Это позволит нам нарастить фонд примеров, свидетельствующих о возможности обоих пониманий процесса.

Вот два замечательных бейта, которые приводит уроженец Сантарема, андалусийский поэт и автор антологии «Кладезь прекрасных черт обитателей Джазиры (*аз-Захйра фй махāсин 'ахл ал-джазйра*)» Ибн Бассām (ум. 1147):

تلفت فما افرق بـ مين قيراط ودينار
 ذهاب الزيت في القند يل بين الماء والنار

Утратился я, не различая
 Между каратом и динаром.
 Так уходит масло в светильнике
 Между водой и огнём [Ибн Бассам 1979, 2, ч. 4: 609].

Какой-то экзистенциальной грустью веет от этих строк: утрачена жизнь — то ли в результате денежной растраты, то ли в переносном смысле, в результате растраты сил. Тоска по ушедшему и невозвратимому.

Но что же происходит «между водой и огнём» в последнем бейте? Должны ли мы понять это так, что масло светильника утекает в какое-то отверстие или пространственный промежуток между «водой» с одной стороны и «огнём» — с другой? И что это за «вода»? Собственно, *mā'* — не только «вода», но и «влага» вообще; но даже и в таком случае — что это за «влага»? Как-то всё это туманно; а главное, непонятно, как второй бейт связан с первым: ведь в первом-то всё как раз ясно! По русской поговорке, копейка рубль бережёт, а в данном случае всё получилось наоборот: карат (мелкая мера) не берёт динара (золотая монета), и всё имущество было растрчено. Тут вроде бы гадать нечего; но куда же всё-таки утекает масло светильника и при чём тут некая «влага»?

Это когнитивное напряжение будет снято процессуальным пониманием. В первом и втором бейтах речь идёт о двух процессах: «растрчивание» (выражено глаголом *тулифту* «я утратился») и «уход» (выражено именем действия *зихāб* «ухождение», в моём переводе передано глаголом «уходит»). Растрата денег протекала от карата к динару — постоянный процесс, который мы выражаем, говоря: «утекает, как вода между пальцев». И масло светильника «уходит», т.е. утрачивается, поскольку огонь постоянно сжигает жидкое (вот она, «влага») масло. Значит, во втором бейте процесс «утраты», «ухода» масла в светильнике протекает между сжигающим огнём и сжигаемой водой

(=влажгой, =жидким маслом). Два процесса утрачивания одинаковы, параллельны: так два бейта выстроены в совершенную, законченную поэтическую конструкцию.

Это — пример второго, процессуального понимания слова «процесс», когда процесс берётся как протекание.

А вот весьма красноречивые примеры первого, субстанциального понимания процесса, когда он берётся как изменение субстанции.

В книге «О животных» ал-Джаҳиз приводит ответ «одного из наших, мутазилитов», который, разъясняя вопросы запретности и разрешённости в исламском праве, говорит о взаимопревращении субстанций:

Огонь может превратиться (*татаҳаввал*) в воздух, воздух — в воду; а ведь вода куда как не похожа на огонь [Джаҳиз 2011, 5-6: 164].

Мысль здесь заключается в том, что превращение одной субстанции в другую влечёт изменение запретности или разрешённости, поскольку исходное совсем не похоже на получившееся в результате превращения, как вода — на огонь, или же мускус, утративший сходство с мышью, или же разрешённый уксус и запретное вино, разрешённое мясо козлёнка и запретная свинья, молоком которой козлёнок питался [Там же].

Здесь очевидно, что «превращение» (оно выражено глаголом *таҳаввала* «он превратился [из одного в другое]») — это именно изменение субстанции, никак не протекание. Чтобы осмыслить «превращение» как протекание действия, т.е. как процесс во втором смысле этого слова, необходимо восстановить соответствующую мыслительную среду. Задать протекание действия — значит указать две его стороны, иницирующую и восприимлющую. В данном случае «превращение» как протекание возможно между «превращающим» и «превращаемым», между действующим и претерпевающим. Но в том примере, который приводит ал-Джаҳиз, этой мыслительной среды нет, а значит, в этих словах нет и процессуального понимания процесса «превращение». Зато налицо все условия для субстанциального его понимания: речь там идёт о «субстанциях» (*джавхар*) и их «акциденциях» (*'арад*), и превращение понимается как изменение акциденций (см.: [Там же]). Как мы и говорили, понятия субстанции и акциденции — необходимый и достаточный минимум для задания процесса в его субстанциальном понимании.

Поставим теперь такой вопрос: если процессуальное понимание процесса исключает истолкование «между» как пространственно-го промежутка, разделяющего две стороны (как в случае «ухажде-ния» масла светильника не в смысле выливания в какое-то отверстие между влагой и огнём), означает ли это, что арабские авторы вовсе не приводят примеров именно такого, пространственного понимания слова «между»? Отнюдь; да и странно было бы представить, что они оказались каким-то образом неспособны освоить пространственную рядоположенность предметов или территорий. Без такой способности вряд ли можно было бы ориентироваться в мире: этот навык попросту необходим для выживания.

И в самом деле, Ибн Қутайба (828–889) сообщает в первом томе своих «Источников сведений» (*‘Уйўн ал-аҳбār*), в главе «О строительстве и зданиях», где собраны высказывания на эту тему:

Нужно выбирать дом между водой и рынком (*байна ал-мā’ ва-с-сўқ*), причём дом должен быть с востока, а сады — с запада [Ибн Қутайба ИС, 1: 312].

Вряд ли можно сомневаться в том, что «между водой и рынком» — это именно полоса земли, с одной стороны граничащая с водой, а с другой примыкающая к рынку.

На первой странице своей книги «Знания (*ал-Ма ‘āриф*)» Ибн Қутайба пересказывает историю сотворения мира, почерпнутую в Торе, в частности:

Бог (Славен Он и Велик!) сказал: «Да будет посреди воды перегородка, разделяющая меж [одной] водой и [другой] водой (*байна ал-мā’ ва-л-мā’*)». И стала перегородка, и разделила меж той водой, что внизу, и той водой, что вверху. Ту верхнюю перегородку нарёк Бог небом [Ибн Қутайба М: 9].

Здесь «между водой и водой», дважды употреблённое, понимается в строго пространственном смысле — в этом нет сомнения. Точно так же Ибн ‘Арабӣ (1165–1240), описывающий космогонию в «Мекканских откровениях», говорит о стихии воздуха, которая «возникла между водой и огнём» и, поскольку в силу своей влажности и тяжести не может подняться до огня, а в силу своего жара — опуститься к воде, так и «остаётся между водой и огнём» [Ибн Араби 1985–1992, 4: 348]. Здесь также нет сомнения в том, что «между»

обозначает пространственный промежуток, ограниченный с одной стороны водой, а с другой — огнём. В самом деле, «пространственный промежуток», «полоса земли, охватываемая взором», «граница между двумя полосами земли» — всё это является значениями слова *байн* (или *бавн*, ему синонимичного) и однокоренного *б̄йн*. Мы вскоре убедимся в этом, когда обратимся к классическим арабским словарям. Но прежде рассмотрим другие примеры употребления выражения «между водой и X», где X может принимать разные значения.

«МЕЖДУ ВОДОЙ И Х»

В «Диване (*Дивāн*)» 'Абū Нувāса (р. между 747–762, ум. между 813–815) приведено стихотворение, озаглавленное «Наложница (*Джāрийа*)». Оно открывается такими бейтами:

ساع بكأس الى ناش على طرب كلاهما عجب في منظر عجب
قامت تريني وامر الليل مجتمع صبحا تولد بين الماء والعنب
كأن صغرى وكبرى من فقاقتها حصباء در على ارض من الذهب

Кубок подай хмельному¹⁷ весельчаку.

Оба они — диво дивное:

Вот: во мгле ночной он мне явит

Рассвет, рождённый меж водой и виноградом.

Крупные и мелкие пузырьки в нём —

Будто жемчуга россыпь на золотом поле [Абу Нувас: 72].

Двойственное число во втором полустишии («оба они») отсылает, по всей очевидности, к кубку и вину в нём: кубок упомянут явно в первом полустишии, а вино — иносказательно в других двух бейтах. Наше внимание привлечёт выражение *байна ал-мā' ва-л-'инаб* «между водой и виноградом». Вряд ли это «между» можно понять субстанциально, на основе пространственной интуиции, неважно, в разделяющем ли, в собирающем ли значении. Конечно, рассвет рождается не в промежутке между водой и виноградом, да и не в смеси воды и винограда. Субстанциально понятая, смесь воды и винограда — не вино. Чтобы получить здесь значение «вино», нам надо заставить виноград воздействовать на воду, дабы в результате брожения получилось вино. Процессуальное понимание «между водой и виноградом» здесь более чем очевидно: речь о процессе воздействия винограда на воду, дающем вино, в котором и рождается рассвет посреди

¹⁷ Перевожу в соответствии с комментариями в [Абу Нувас: 72] и в антологиях: правильным здесь является чтение *ناش nāshin*, синонимичное *nashān*, что означает «хмельной», а также «радостный». Встречается вариант чтения *ناس* «люди», и тогда первое полустишие будет означать «кубок подай людям на веселье».

мрака непроглядной ночи: вино, как свидетельствует следующий бейт, белое, а точнее, оно жёлтого, соломенного цвета (потому и сравнивается с золотом) — как солнечный свет, приходящий с рассветом.

С другой стороны, *'унаб* «виноград» может выступать как иносказание для «вина», и тогда «между водой и виноградом» будет означать «между водой и вином», т.е. (при значении «соединять» для *байна* «между») — в смеси воды и вина, в смешанном напитке (см. пример чуть ниже, у ал-Қали, с. 47). Такая «смесь» понимается, конечно же, субстанциально, хотя «смешивание», дающее «смесь», столь же безусловно — процесс. Так П- и С-истолкования оказываются взаимосвязаны.

Три процитированных бейта приводит Ибн 'Абд Рабби-хи, с незначительными разночтениями, в «Непревзойдённом ожерелье (*ал-'Иқд ал-фарйд*)» как пример «винных стихов» (*хамриййāt*), коих, по его утверждению, 'Абӯ Нувās был выдающимся мастером [Ибн Абд Раббихи 1983, 7: 83]¹⁸. Отметим также, что последние два бейта приводит уже знакомый нам 'Абӯ Хилāl ал-'Аскарй в своём «Диване смыслов (*Дивāн ал-ма'āнī*)», предпосылая им замечание: «Самое замечательное, что было сказано о пузырьках, — слова 'Абӯ Нувāса» [Аскари 1352, 1: 308]. В этом издании вместо «между водой и виноградом» стоит *байна ал-ма'ва-л-лахаб* «между водой и пламенем», хотя в примечании к этому месту сказано: «В оригинале — “виноград”» [Там же]. Эти бейты 'Абӯ Нувāса, содержащие выражение «между водой и виноградом», приводятся также в нескольких других поэтических антологиях классического периода.

Комментируя коранический аят «Господи, рассуди по истине!» (21:112), Муқатил б. Сулаймāн (ум. 767) приводит следующий бейт, относя его к аш-Шаммāху¹⁹:

النبع منبته بالصخر ضاحية والنخل ينبت بين الماء والعجل

Родник из выжженной солнцем скалы вытекает,
Пальма растёт меж водою и глиной

[Муқатил 2002, 3: 98]²⁰.

¹⁸ Русский перевод отрывков из этого произведения см. в: [Ибн Абд Раббихи 1985]; цитируемых стихов, к сожалению, в их числе нет.

¹⁹ Аш-Шаммāх б. Дирāр (ум. 650 или позже) — доисламский поэт, принявший ислам и участвовавший в битвах мусульман [Арази 1997].

²⁰ Второй *мисрā* ' (полустишие) этого бейта приводит ал-Азхарй [Азхари б.г.–1976, 1: 369]; как и Муқатил б. Сулаймāн, он поясняет, что слово *'аджал* означает

Здесь «между» в выражении «между водой и глиной» не может быть понято в смысле пространственного разделения: пальма растёт не на промежутке земли, с одной стороны которой вода, а с другой — глина. Пальма растёт там, где вода смачивает глину, в смеси воды и глины, в увлажнённой почве. *Байна* «между» означает здесь «сочетание», «собираение» (*джам*'), а не «разделение». Но должны ли мы понять это «сочетание» в субстанциальном смысле или же в процессуальном? В отличие от соединения воды и огня, которое невозможно по природе как субстанциальное, вода и глина могут сочетаться и соединяться субстанциально. Поэтому здесь возможны оба прочтения — и субстанциальное, и процессуальное, для «соединения» воды и глины. При П-прочтении вода смачивает глину (вода — действитель, глина — претерпевающее, смачивание — процесс, постоянно протекающий между ними), а при С-прочтении глина смешана с водой, пропитана водой. Здесь два прочтения не только не исключают друг друга, но и, напротив, поддерживают и разъясняют одно другое.

Вода и глина соединяются ещё в одном эпизоде:

[’Абӯ Мӯса] был вместе с пророком (да благословит и приветствует его Бог!) в пальмовом саду²¹ Медины. Пророк (да благословит и приветствует его Бог!) держал в руке трость и втыкал её между водой и глиной (*байна ал-мā’ ва-т-тйн*). Подошёл некий муж и попросил впустить... [Бухари 1993, 5: 2295]

Этот хадис приведён также у Муслима [Муслим 1991, 4: 1868], где сказано, что пророк опирается на трость, воткнутую «между водой и глиной». Этот же хадис приводит Ибн Ҳанбал в своём «Муснаде»

тйн — «глина», «почва», но отмечает, что не может ни на кого сослаться в подтверждение этого. В дальнейшем данный бейт или его второй *мисрā* 'неоднократно приводят комментаторы Корана и языковеды, причём некоторые указывают, что 'аджал означает *тйн* на наречии химьяритов. Если же брать слово 'аджал вне этого контекста, то более распространено его толкование как «поспешности» человека.

²¹ В пальмовом саду — в оригинале *фй хā’ит* букв. «в ограде». Как поясняет, со ссылкой на «Язык арабов (*Лисāн ал-’араб*)» Ибн Манзӯра, в примечании к параллельному хадису у Ибн Ҳанбал редактор «Муснада», известный египетский хадисовед ’Ахмад Му’бид ’Абд ал-Карйм, под «оградой» подразумевается пальмовый сад, поскольку пальмовые сады обносились оградами [Ибн Ханбал 2008, 8: 4522].

[Ибн Ханбал 2008, 8: 4522–4523] и в «Достоинствах сподвижников [пророка] (*Фадā'ил ас-сахаба*)» [Ибн Ханбал 1983, 1: 193–194]. Он встречается также у многих других авторов.

Здесь очевидно, что пророк втыкает свою тросточку, как и в предыдущем случае, не между водой с одной стороны и глиной с другой, а в их смесь, т.е. в грязь, увлажнённую почву. И здесь также возможно как субстанциальное, так и процессуальное понимание этого «сочетания воды и глины»: то ли вода *смочила* глину (как огонь нагрел воду в примерах с баней), то ли вода субстанциально смешалась с глиной, образовав субстрат грязи.

Два последних примера — об одном и том же: о том, что финиковая пальма произрастает в хорошо увлажнённой почве. В хадисе пророк находится вместе с одним из сподвижников, 'Абū Мўсой ал-Аш'арй, в саду из финиковых пальм, символизирующем рай. Открыть и впустить просят сперва 'Абū Бакр, первый халиф, потом 'Умар, второй халиф, и т.д., и пророк всякий раз говорит 'Абū Мўсе: «Впусти его и обрадуй известием о рае». В этом хадисе, повествующем о важных и возвышенных материях, о конечном блаженстве, интересно смотрится точно подмеченная деталь реального, а не символического финикового сада: пальмы растут «между водой и глиной», и именно в эту увлажнённую почву пророк втыкает свою трость, чтобы опереться на неё.

А вот другой пример. Разъясняя значения слов с корнем *к-т-б*, 'Абū 'Али Исмā'ил ал-Қālй (901–967) отмечает, что *қатиб* «нахмурившийся» говорят о человеке, который *джама 'а ма байна 'айнай-хи* «собрал то, что между глаз» [Кали 1: 168], т.е. свёл брови в одну линию. Какой способ понимания — субстанциальный или процессуальный — будет здесь правильным? С одной стороны, «то, что между глаз» — это часть лица, некоторое пространство, расстояние, и «нахмуриться» значит собрать воедино, в складки, кожу, расположенную между одним глазом и другим. Субстанциальное понимание промежутка между двумя объектами, равно как и того, что занимает этот промежуток, очевидно. С другой стороны, само собирание, само, так сказать, нахмуривание — это, безусловно, процесс, собирающий, в каком-то смысле соединяющий один и другой глаз, поскольку «нахмуриться» — значит свести брови воедино, в одну линию, соединить их. Субстанциальное и процессуальное понимание трудно предпочесть одно другому и трудно оторвать одно от другого: они как будто обосновывают друг друга.

Ал-Қālī продолжает: глагол *қатаба*, употреблённый в отношении *шарāб* «напитка», означает *мазаджа-ху фа-джама‘а байна ал-мā’ ва-ш-шарāб* «смешал напиток, соединив между водой и напитком» [Кали 1: 168]. Смешивая напиток с водой, мы получаем некий субстрат, «смесь» воды и напитка, и эта смесь не может не быть понята субстанциально. С другой стороны, само смешивание, само «собрание» (*джам’*) воды и напитка не может не пониматься процессуально. Глаголы *қатаба* «собрал» и *мазаджа* «смешал» дают нам возможность пойти по обоим путям истолкования — и субстанциальному, и процессуальному. Глагол — как будто до этой развилки, он сохраняет в себе возможность и того, и другого. Субстанциальное и процессуальное прочтения как будто ведут одно к другому, как будто требуют пересечь границу, их разделяющую: мы получаем смесь воды и напитка благодаря смешиванию одного и другого, и, смешивая одно с другим, мы получаем их смесь. В том, что мы обозначаем глаголом «смешать», субстанциальная и процессуальная стороны ещё не разведены.

«МЕЖДУ»
В КЛАССИЧЕСКИХ
АРАБСКИХ СЛОВАРЯХ

Ал-Халил²², автор первого арабского словаря, посвящает лишь чуть более страницы корню *б-й-н*. Он сообщает, что слово *байнун* является масдаром глагола *бāна*, означающего *қапта‘а* «отрезал», «отделил». Вместе с тем ал-Халил указывает слово *ал-байну* отдельно и даёт для него два значения: *ал-байну ал-фурқа ва-л-байну ал-ваҗл* «*ал-байну* означает “разделение”, и *ал-байну* означает “связывание”» [Халил, 8: 380]. В качестве примера для второго значения он приводит кораническую цитату *ла-қад тақатта‘а байну-кум* (6:94), огласовывая слово *байн* как стоящее в именительном падеже, и добавляет *‘айй ваҗлу-кум* [Там же]. Ал-Халил не приводит разночтений для этой коранической цитаты, как если бы такое чтение было единственно возможным. В том варианте огласования, который даёт ал-Халил, это высказывание следует перевести «Разорвалось связывание вас», т.е. утратилось само действие связывания (не «то, что» связывало). Слово *ваҗл* является масдаром (именем действия) для глагола *ваҗала*, означающего «связал [что-то с чем-то]» и именно в этом смысле «соединил».

Эти два значения («соединять, связывать») указывает Х.К. Баранов для *ваҗала* с масдаром *ваҗл* (или *сила*; см.: [Баранов 2006, 2: 892]); близкими к этому оказываются и значения глагола *ваҗала* с масдаром *вуҗӯл* — «достигать чего-то», «прибывать куда-то». И *вуҗӯл*, и *ваҗл* указывают на процесс, движение; они не означают соединения в смысле какого-то субстанциального совпадения. Так и в коранической цитате: речь о том связывании людей с ложными богами (не скажем же мы: «соединение» или «соединённость» с богами), которое будет разорвано в конце времён, перед Судом, когда вся ложь исчезнет. Именно это связывание-*ваҗл* будет разрушено, и люди окажутся перед Богом одинокими, ни с чем не связанными — такова мысль этого коранического отрывка: никто и ничто не защитит, кроме единственного Бога.

²² Ал-Халил б. ’Ахмад (ум. после 776) — один из двух, наряду с Сибавайхи (ум. 796), основателей арабской языковедческой традиции (АЯТ).

Значительно больше о корне *б-й-н* сообщает ал-Азхарӣ (895–980) в своём «Уточнении словарного состава (*Тахзӣб ал-луға*)» [Азхари б.г.–1976, 15: 495–502]. Здесь встречаем интересное указание на, возможно, исток значения «отделять» для слов этого корня. Оказывается, *бāнат* «отделилась» говорят о наложнице, если она выдана замуж (и, следовательно, отделилась от владельца и перешла к мужу). А *баййна бинта-ху* «отделил свою дочь» говорят, «когда кто-то выдал дочь замуж и она перешла к мужу» [Там же: 501–502]. Не случайно тут же указано, со слов лексикографа Ибн ал-А‘рāбӣ (ум. 846), для слова *бавна* значение «маленькая девочка», а также — «разделение» (*фақйла*) и «расставание», «разлука» (*фирāқ*). Но это — в конце словарной статьи, а начинает её ал-Азхарӣ с глагола *бāна* и однокоренных слов, рассматривая их на примере коранического употребления (ал-Халӣл, упомянув масдар *байн* и глагол *бāна*, ограничился замечанием: «это известно») во всех подробностях, и лишь затем переходит к интересующему нас слову *ал-байн*. Он подтверждает два значения, указанные ал-Халӣлом, но добавляет:

ал-Байн в речи арабов употребляется двойко, противоположным образом: *ал-байн* бывает в значении *ал-фирāқ* «разлучение», а бывает в значении *ал-вақл* «связывание» [Там же: 497].

Как и ал-Халӣл, сразу же следом он приводит кораническую цитату 6:94, но, в отличие от ал-Халӣла, не считает её однозначным свидетельством в пользу чтения *тақатта‘а байну-кум*, т.е. огласования слова *байн* по именительному падежу. Напротив, он явно склоняется в пользу винительного падежа *тақатта‘а байна-кум*, приводит примеры именно такого чтения (*қирā‘а*) целым рядом учёных и яростно оспаривает противоположную точку зрения.

Таким образом, ал-Азхарӣ следует структуре текста ал-Халӣла (два значения слова *ал-байн* и кораническая цитата 6:94, которая у ал-Халӣла однозначно подтверждает второе значение — *вақл* «связывание»), но при этом не принимает то чтение коранического текста, без которого приводить в качестве примера кораническую цитату, как это делает ал-Халӣл, бессмысленно — потому что при огласовании *байн* по винительному падежу это слово является не именем (*‘исм*), а обстоятельством действия (*зарф*), а значит, не может служить примером ни первого, ни второго значения имени *ал-байну*.

Зато ал-Азхарӣ приводит другую кораническую цитату: *ва-джа'ал-на́ байна-хум мавбиқан* (18:52) — и даёт два её толкования, основанные на двух равно допускаемых арабской грамматикой прочтениях при одинаковом огласовании. Первое предложил аз-Заджжәддж, толкуя *мавбиқан* как уточнение к опущенному слову «мўка», и тогда *байна* — это обстоятельство-*зарф*, а аят означает: «Мы положили между ними посмертную муку как их гибель». Другое понимание предложил ал-Фарра', прочитывая *байн* как имя в винительном падеже (формально, таким образом, чтение при первом и втором понимании полностью совпадает), т.е. как прямое дополнение глагола *джа'ална́*, и разъясняя *байна-хум* как *тава́сула-хум* «их взаимосвязывание», так что аят означает: «Мы сделали их связывание в этом мире их гибелью в мире том» [Азхари б.г.-1976, 15: 498]. *Тавәсул* — масдар шестой породы с тем же корнем, что и *васл*, указанный и ал-Халилем, и ал-Азхарӣ как второе значение слова *ал-байн*. Таким образом, ал-Азхарӣ как будто компенсирует этим кораническим примером собственную позицию отрицания прочтения *байн* в значении *васл* «связывание» при толковании самого первого, «халилевского», коранического примера на второе значение слова *ал-байн*.

Наконец, ал-Азхарӣ приводит пример расхожего выражения: *байна ар-раджулайн байн ба'ид ва бавн ба'ид* [Там же], не объясняя, что это значит; в более поздних словарях для этих двух слов (*байн* и *бавн*) будет указано значение «расстояние», «удалённость». Выражение *байна-хумā бавн ба'ид* указывает и ал-Халил [Халил 8: 380], также не разъясняя, что оно значит, т.е. считая это очевидным. Для слова *бйн*, однокренного с *байн* и совпадающего с ним на письме, ал-Азхарӣ указывает значения «сторона» (*на́хийа*), «полоса земли, видимая, насколько простирается взор» (*ал-қит'а мин ал-'ард қадрa мадд ал-басар*) [Азхари б.г.-1976, 15: 500].

Значительно больше сведений в словарной статье на корень *б-й-н* содержится в двух знаменитых словарях аз-Забидӣ (ум. 1205) и Ибн Манзӯра (1233–1312). Жившие значительно позже рассмотренных лексикографов, в конце классического периода развития арабо-мусульманской культуры, они включили в качестве примеров не только коранические цитаты, но и многочисленные стихотворные отрывки. В статьях этих двух авторов не так много различий, поэтому я возьму за основу более ранний словарь аз-Забидӣ и укажу те значимые для нас отличия, которые имеются у Ибн Манзӯра.

Аз-Забйди начинает словарную статью *б-й-н* непосредственно со слова *ал-байну*:

ал-Байн в речи арабов употребляется двояко: оно означает *фурка* «разлучение», а также означает *ал-васл* «связывание»...²³, а это — противоположности. Свидетельство употребления *ал-байн* в значении *ал-васл* «связывание» — сказанное поэтом:

لقد فرق الواشين بيني وبينها ففرت بذاك الوصل عيني وعينها

Клеветники разделили между (*байна*) мной и ею,
И этим связыванием (*васл*) очи наши недвижимы.

Или же Қайс б. Зарйх сказал:

لعمرك لو لا البين لانقطع الهوى ولو لا الهوى ما حن للبين ألف

Жизнью клянусь, если б не связанность (*ал-байн*),
разорвалась бы страсть,
А если б не страсть, то как стремились бы
к связанности (*ал-байн*) приятели?

Так что *ал-байн* здесь — *ал-васл* «связывание». А автор «Избранного (*ал-Иқтиѓф*)»²⁴ сказал, сочетая оба смысла:

وكننا على بين ففرق شملنا فأعقبه البين الذي شتت الشملا
فيا عجبا ضدان واللفظ واحد فله لفظ ما امر وما احلى

Мы были связаны (*байн*) между собой — но распался союз,
А за ним пришла разлука (*байн*), тот союз
распылившая.

Что за чудо! Две крайности, а слово — одно.
Но у Бога и горше, и слаще слова.

А ар-Рағиб²⁵ сказал: «*Байн* употребляется только в отношении того, между чем есть расстояние, например: “между двумя городами”, или что исчисляется числом два или более, как “между двумя

²³ Далее в оригинале дана глагольная парадигма: *бāна йабйну байнан ва байнунатан*, опущенная в моём переводе.

²⁴ Мне не удалось определить, кто автор этого сочинения.

²⁵ Ар-Рағиб ал-Исфакхāнй (ум. XI в.), автор сочинения «Слова необычных мест Корана (*ал-Муфрадāt фй зарйб ал-қур’āн*)».

мужами” (*байна ар-раджулайн*) или “...между людьми” (*байна ал-қавм*)²⁶. С тем, что по смыслу единично, оно сопрягается, только если будет повторено, как в “между нами и между тобой завеса” (Коран 41:5)²⁷. Ибн Сйда²⁸ сказал²⁹: *ал-Байну* может быть именем (*’исм*) или полноценным обстоятельством (*зарф мутамаккин*). В Дражайшем Послании [сказано]: «Будет разорван ваш *байн*; скроются от вас те, которых выдумали вы» (6:94, пер. Г.С. Саблукова). Это читали и *байну-кум*, и *байна-кум*. Именительный падеж здесь указывает на действие (*фи’л*), т.е.: будет разорвано ваше связывание (*васл*)³⁰. А винительный — на пропуск (*хазф*), подразумевается: *мā байна-кум* «то, что между вами»; так читали Нāфи’ и Хāфс, следуя ‘Асиму и ал-Кисā’й...

ал-Байну означает также «протяжённость» (*бу’д*), как *ал-бавн*. Говорят: *байна-хумā бавн ба’ūd* и *байна-хумā байн ба’ūd* «между ними — протяжённость»...

ал-Бйн — «сторона» (*нāхийа*)... а также — раздел между двумя землями (*ал-фасл байна ал-’ардайн*), т.е. граница (*тухūм*)... а также — та часть земли, которую охватывает глаз на пути...

²⁶ Кораническая цитата: *фа-’уфрук байна-нā ва-байна ал-қавм ал-фāси-қйн* (5:25), букв: «Раздели между нами и между нечестивым народом», т.е. отдели нас от нечестивых людей. Здесь дважды повторено *байна*: в первом случае оно относится к двум («мы» — Моисей и его брат), во втором — ко многим (их соплеменники).

²⁷ Точная цитата из сочинения ар-Рāғиба ал-Исфāхāни «Слова необычных мест Корана (*ал-Муфрādāt фй зарīb ал-қур’āн*)» (см.: [Рагиб Исфāхани, 1: 87]), за исключением того, что «между двумя городами» (*байна ал-баладайн*) у ар-Рāғиба ал-Исфāхāни стоит в двойственном числе, что верно, тогда как в цитируемом издании аз-Забидй — во множественном числе (*булдāн*), что следует считать неточностью. Перевожу по чтению [Там же].

²⁸ Ибн Сйда²⁸ (ум. 1066) — андалусийский лексикограф, автор двух словарей.

²⁹ См.: [Ибн Сида 2000, 10: 503].

³⁰ Характерное для АЯТ и в целом для арабской мысли отождествление категорий *фи’л* (действие; глагол) и *мақдар* (букв. «исток»). АЯТ считает *мақдар* истоком (*’асл* — «корень») всех глагольных форм и, далее, практически всей лексики, за исключением неизменяемых слов (см.: [Астарбази 1982, 1: 8, 13; Магриби 1908: 9]). *Мақдар* — это имя, выражающее действие, что не всегда удаётся передать допустимыми русскими языковыми формами. Так и в данном случае: *васл* — имя действия, т.е. «связывание». «Связанность», вынужденно использованная в отдельных местах моего перевода стихов (где «связывание» никак не скажешь), переключает понимание ситуации из П-регистра в С-регистр, поскольку «связанность» — отношение между двумя сущностями либо их атрибут, тогда как «связывание» — действие, протекающее между двумя.

Ар-Рāғиб сказал: байна установлено для [указания на] промежуток (*халал*) между (*байна*) двумя вещами и посреди них двоих (*васаҗа-хумā*). Всевышний говорит: «А между ними [двоими] вырастили нивы»³¹. Ал-Джавхарй сказал: это — обстоятельство (*зарф*); сделав его именем, должен его начать склонять, сказав: *ла-қад тақатта 'а байну-кум* (6:94) [Забиди 2001, 34: 293–296].

Аз-Забидй не упоминает значение «выйти или выдать замуж» для глагола *бāна* в отношении дочери или наложницы, которые указывает ал-Азхарй. Вместо этого он говорит, что глагол *бāна* употребляется в отношении женщин, причём замужних: *бāнат ал-мар'а 'ан ар-ра-джул* значит «женщина отделилась от мужа в результате развода» [Там же: 296–297]; здесь, впрочем, сохраняется основное значение «разделение» для слов с корнем *б-й-н*, которое обосновывало и значение «выйти/выдать замуж» у ал-Азхарй.

Кроме того, аз-Забидй указывает, что *байна*, будучи повторено, образовало устойчивую конструкцию (*бинā*'), и даёт два примера её употребления: *аш-шай' байна байна* — букв. «вещь между между», т.е., поясняет он, «между хорошим и негодным» («вещь так себе», сказали бы мы); и *хамза байна байна* «хамза между между» — облегчённая (*мухаффафа*) хамза, т.е. хамза между хамзой как таковой и «мягким» харфом (*харф ал-лйн*) [Там же: 301]³².

Это последнее замечание означает, что *байна* в значении «между» вошло в столь широкое употребление, что образовало неразъёмную конструкцию (*бинā*'), утратив следы синтаксической связи. И вместе с тем эта конструкция образовалась за счёт опущения имён в выражениях «вещь между хорошей и между плохой», «хамза между хамзой и между мягким харфом», которые можно было опустить в силу частого употребления; а «между» повторено в них в силу того правила,

³¹ «Предложи им притчу о двух человеках: одному из них Мы вырастили два сада из виноградных лоз; округ их обсадили пальмами, а между ними [двоими] вырастили нивы» (Коран 18:32, пер. Г.С. Саблукова).

³² Как разъясняет Ибн Сйдах, это — хамза, которая произносится как что-то среднее между настоящей, полноценной (*мутамаккин*) хамзой и одним из трёх «мягких» харфов ('алиф, *вāв* или *йā*'), от которых она берёт свою хараку (соответственно *фатха*, *дамма* или *касра*), например: *лавума* вместо *ла'ума* или *сайима* вместо *са'има*; так это понимал Сйбавайхи, когда называл это «*байна байна*» [Ибн Сйда 2000, 10: 505].

на которое указал аз-Забидй: если связываются два единичных, слово *байна* «между» повторяется.

Ибн Манзур в своём «Языке арабов (*Лисан ал-'араб*)» начинает статью о корне *б-й-н* так же, как аз-Забидй, повторяя его текст едва ли не слово в слово. Однако после тех же двух первых поэтических примеров, что у аз-Забидй, Ибн Манзур даёт два других, свидетельствующих об употреблении слова *байнун* в именительном падеже (*раф*'). Вот первый из них:

'Абу 'Умар прочитал (*аншада*) слова поэта с именительным падежом слова *байн*:

كأن رماحنا اشطان بئر بعيد بين جاليها جرور

Копья наши — словно верёвки,
связывающие (*байн*) верх и низ колодца глубокого
[Ибн Манзур, 13: 62].

В издании [Ибн Манзур] этот бейт огласован так: *ка'анна римāху-нā аштāну би'рин // ба'йдин байну джāлай-хā джарўри*. Такое огласование опирается на прямое указание Ибн Манзур о том, что слово *байн* стоит в именительном падеже (*раф*'). Рассматривая этот же бейт в связи с обсуждением чтения уже известного нам аята 6:94, автор коранического толкования «Сливки наук о Писании (*ал-Лубāб фи 'улўм ал-китāб*)» Ибн 'Адил³³, указывая, что бейт принадлежит Мухалхилу³⁴, даёт ему другое грамматическое объяснение, а издатели, соответственно, иначе огласовывают его: *ка'анна римāху-нā аштāну би'ри // ба'йди байни джāлай-хā джарўри* [Ибн Адил 1998, 8: 299], ставя *байн* в родительный падеж как не первого члена идафы³⁵.

Мы ещё вернёмся к подробному разбору Ибн 'Адилем аята 6:94, в котором он суммирует мнения учёных классического периода

³³ Ибн 'Адил, 'Абу 'Умар б. 'Али ад-Димашқй ал-Ханбалй, самое известное произведение — упомянутый коранический комментарий. Мнения о дате смерти существенно расходятся: издатели [Ибн Адил 1998] определяют её как 880 г.х. (1475/6), отмечая, что есть и другое мнение — 730 г.х. (1329/30).

³⁴ Мухалхил — под этим именем в традиции известен доисламский поэт Имру' ал-Қайс 'Ади б. Рабй'а ат-Тағлибй [Бустани 1986].

³⁵ Идафа (*идāфа*, букв. «сложение») — генетивная конструкция, которая может состоять из теоретически неограниченного числа членов (напр., «книга редактора газеты города... т.д.»); начиная со второго все члены этой конструкции стоят в родительном падеже (*джарр*).

о чтении *байн* и в ходе которого он и упоминает этот бейт Мухалхила. Для нас интересен сам факт различного огласования бейта в традиции (Ибн 'Адил не упоминает о чтении Ибн Манзӯра), но мы не будем на нём останавливаться, поскольку в любом случае — читается ли *байн* в этом бейте в именительном падеже или же в родительном — это слово здесь не является предлогом (*зарф*) в чистом виде: с точки зрения Ибн 'Адила, мы имеем здесь дело с «расширенным» употреблением предлога (*уттуси 'а фй хāзā аз-зарф* [Ибн Адил 1998, 8: 298])³⁶, когда он начинает грамматически вести себя как имя и изменяться по падежам, а с точки зрения Ибн Манзӯра, *байн* здесь — именно имя.

Этот же бейт приводит в своих «Диктовках (*Китāб ал-'амālī*)» уже упоминавшийся 'Абӯ 'Али ал-Қālī, указывая, что «*ал-байн* здесь — *ал-васл* “связывание”» [Кали 2: 132–133]. Ибн Ғарār (916–1000)³⁷ приводит этот бейт вместе с двумя бейтами, общими для аз-Забйдī и Ибн Манзӯра, и двумя, которые Ибн Манзӯр добавляет к примерам аз-Забйдī³⁸, как бейты, где «*ал-байн* в смысле *ал-васл* “связывание”» [Ибн Тарар 2005: 210–211].

Ал-'Укбарī (1143–1219) предлагает ещё один вариант грамматического толкования бейта со ссылкой на 'Абӯ ал-Фатҳа: слово *байн* стоит в именительном падеже, поскольку является подлежащим именного предложения (*мубтада'*), сказуемое (*хабар*) которого — *ба 'ид* [Мутанаббī 1936, 1: 257], и в таком случае бейт огласовывается *ка'ан-на римāху-нā аштāну би'рин // ба 'идун байну джāлай-хā джарӯри*.

³⁶ Само по себе интересное объяснение: живший в восьмом или девятом веке хиджры, когда, видимо, имя *байнун* уже устойчиво употреблялось как наречие *байна*, Ибн 'Адил оценивает текст восьмивековой давности, когда этот процесс ещё не завершился, хотя, судя по кораническим примерам употребления слова *байн*, уже набрал инерцию: для Ибн 'Адила кораническое и доисламское ('Антара и Мухалхил, бейты которых он разбирает здесь [Ибн Адил 1998, 18: 298–299], — доисламские поэты) употребление слова *байн* расценивается в обратной временной перспективе, когда за норму он принимает современное ему употребление *байн* как наречия, а кораническое употребление *байн* в качестве имени объясняет как «расширенное», т.е. свободное, обращение с этой нормой.

³⁷ Ибн Ғарār, 'Абӯ ал-Фарадж ал-Му'āфā ан-Нахравāни, факих и поэт, автор сочинения в стиле классического адаба «Добрый достаточный собеседник и приятель, советом излечивающий (*ал-Джалīs ас-сāлих ал-кāфй ва-л-'анīs ан-нāсих аш-шāфй*)».

³⁸ Возможно, Ибн Манзӯр использует труд Ибн Ғарāра или какие-то другие источники, где приведены эти же бейты.

Все эти многочисленные разночтения, впрочем, не меняют главного: слово *байн* здесь имеет значение *васл* «связывание» и служит именем, а не наречием.

В зависимости от вариантов огласования перевод будет несколько разниться словесно. Например, можно перевести так: «Наши копья — словно верёвки колодца // далёкого (с далёким дном, т.е. глубокого), связь краёв его — его объём». В любом случае смысл бейта понятен: длина копий подчёркнута длиной верёвок глубокого колодца, и в силу своей длины копья всадников качаются, как качаются верёвки. В переводе я опирался на пояснения значений слов, которые дают упомянутые авторы, а также ещё один классический лексикограф — андалусец Ибн Сйдах (см. примеч. 29) [Ибн Сида 2000, 7: 402]: *аштан* (ед. *шатн*) — верёвки колодца, *джал* (тж. *джул*) — сторона колодца, обычно верх или низ, хотя может употребляться и в отношении сторон его верхней части; *джарур* — объём, или вместимость, колодца; *ба 'ūd* в отношении колодца означает «с глубоким дном».

Сразу же вслед за разобранным Ибн Манзур приводит такой пример, подтверждающий употребление слова *байн* в именительном падеже:

Он также прочитал:

ويشرق بين الليت منها الى الصقل

Сияет вся шея (*байну ал-лит*) её

до конца рёбер [Ибн Манзур, 13: 62].

Это — вторая половина (второй *мисра'*) бейта, описывающего горделиво вышагивающую газель, которая так встряхивает ногами, что её грива переместилась вся на одну сторону, а обращённая к поэту сторона её шеи (*лит*) целиком обнажена и сияет, поскольку видна её белая кожа; слово *сукл* означает то же, что *хасира* — часть тела между нижним ребром и началом бедра. Все эти пояснения даёт Ибн Дурайд, приводя бейт целиком³⁹ как принадлежащий ал-Хузали (по пояснению редактора текста, это 'Абу Зу'айб ал-Хузали) [Ибн Дурайд 1987–1998, 1: 240]. Нас заинтересует следующее замечание Ибн Дурайда: «بين الليت منها الى الصقل» — «вся шея её до конца рёбер» —

³⁹ Вот этот бейт целиком [Ибн Дурайд 1987–1988, 1: 240]:

اذا هي قامت تقشعر شواتها ويشرق بين الليت منها الى الصقل

т.е. от основания ушей до последнего ребра: он здесь употребил слово *байнун* в качестве имени этого места». В одной из рукописей, по пояснению редактора, добавлено: «Это здесь очевидно» [Ибн Дурайд 1987–1998, 1: 240]. Иначе говоря, *байнун* здесь — также имя, обозначающее часть тела лошади (шея и верхняя часть туловища), а не обстоятельство-*зарф*.

В завершение этого обзора посмотрим, как отразилась в классических толкованиях Корана полемика по поводу чтения 6:94, а именно — по вопросу огласования *байн* в выражении *тақаттһа ‘а байн(у/а)кум*.

Фахр ад-Дйн ар-Рāзӣ (1149–1209) в своём монументальном «Большом толковании (*ат-Тафсӣр ал-кабӣр*)» на удивление скуп на комментарии по поводу этого аята. Точнее сказать, он приводит всю основную информацию, но не вдаётся ни в какие грамматические и филологические тонкости, — вероятно, потому, что в этом «Толковании» его больше интересуют вопросы вероучения и мировоззрения, в том числе философии, связанные с кораническим текстом, а не его грамматика. Он говорит:

Нафи‘ и Ҳафс вслед за ‘Асимом и ал-Кисā’и читали *байна-кум* в винительном падеже, а все прочие — в именительном. Аз-Заджжāдж говорил: Именительный падеж здесь предпочтительнее, смысл: «Разорвалось ваше связывание (*ваṣл*)». Винительный допустим, и тогда смысл: «Разорвалась та общность, что была между вами». ‘Абӯ ‘Али говорил: Это имя используется двояко: оно может быть склоняемым именем, как *ифтирāқ* «разобшение», но предпочтительнее, чтобы оно было обстоятельством (*зарф*). У тех, кто читает *байну-кум* в именительном падеже, это слово было обстоятельством, а затем его использовали как имя. Доказательством допустимости ему быть именем — речения Всевышнего «Между нами и тобой завеса»⁴⁰, «Это — разлука между мной и тобой»⁴¹. Поскольку здесь оно использовано как имя, допустимо, с точки зрения читавшего его в именительном падеже, опереть на него глагол «разорвалась»⁴².

⁴⁰ Коран 41:5, пер. Г.С. Саблукова. Здесь повторенное *байн* стоит в родительном падеже: *мин байни-нā ва байни-ка*, а значит, является именем, а не обстоятельством-*зарф*, когда оно стояло бы в винительном падеже.

⁴¹ Коран 18:78. Здесь также удвоенное *байн* — в родительном падеже, т.е. является именем.

⁴² АЯТ описывает исполнение связочной функции в арабском литературном языке (АЛЯ) как «опирание» (*иснāд*) опирающегося (*муснад*) на «опору» (*муснад*)

А на то, что это, стоящее в именительном падеже [слово], использовалось как обстоятельство (*зарф*), указывает тот факт, что оно является либо расширительно использованным обстоятельством (*зарф ут-туси 'а фй-хи*), либо масдаром. Второе невозможно, поскольку тогда смысл аята был бы: «Разорвалось ваше разобщение»⁴³, а в нём подразумевается противоположное. Ведь смысл аята — «Разорвалось ваше связывание (*васл*)», то есть, то, какими вы были прежде.

А если спросят: как могло случиться, что оно имеет смысл «связывание» (*васл*), тогда как изначально (*'аслан*) это — разобщение (*ифтирāк*) и расставание (*табāйун*)? — мы ответим: это слово употребляется в отношении двух вещей, между которыми в том или ином отношении имеется связанность и общность, как, например, когда говорят: *байнī ва байна-ху ширка* «Между мной и им — общность», *байнī ва байна-ху раҳм* «Меж мной и им — кровное родство». Вот почему это слово оказалось хорошо использовать в смысле «связывание» (*васла*), а потому предложение Его *ла-қад тақатта 'а байну-кум* «Разорвался ваш байн» имеет смысл *ла-қад тақатта 'а васлу-кум* «Разорвалось ваше связывание». А те, кто читает в винительном падеже: *ла-қад тақатта 'а байна-кум*, считают, что Он здесь опустил действителья, который восстанавливается так: *ла-қад тақатта 'а васлу-кум байна-кум* «Разорвалось между вами ваше связывание»⁴⁴. Сйбавайхи говорит: Говорят так: *'узā кāна ҳадан фа-а'ти-нī* «Если завтра случится, то приходи ко мне», а пропуск восстанавливается так: *'узā кāна ар-радждā' 'ав ал-балā'*

илай-хи). Предложение (*джумла*) образуется за счёт того, что сказуемое опирается на подлежащее. Здесь речь о глагольной фразе, где подлежащее — действителья, в роли которого выступает *байнун* как имя, стоящее в именительном падеже и обозначающее «связывание», а сказуемое, которое опирается на это имя, — «разорвалось». В отличие от европейских языков, в которых связка (*copula*) функционирует только в именных, но не глагольных фразах, в АЛЯ связочная функция описывается одинаково для обоих типов фраз. Это напрямую связано с различием предикационных механизмов S- и П-логик.

⁴³ Иными словами, если *байн* — масдар глагола *бāна*, означающего «разлучаться», то это слово означает «расставание, разлучение», и тогда смысл аята меняется на противоположный подразумеваемому. Значит, *байн* может быть только расширительно (в качестве имени) использованным обстоятельством. Автор этого рассуждения не допускает, что *байнун* может изначально в языке быть именем-*'исм* и только затем превратиться в обстоятельство-*зарф*. См. также примеч. 36.

⁴⁴ В таком случае *васлу-кум* «ваше связывание» оказывается не смыслом выражения *байна-кум*, а действительем, т.е. подлежащим глагольного предложения, опущенным в коранической речи и восстанавливаемым при понимании её смысла, а *байна-кум* тогда оказывается обстоятельством и ставится в винительном падеже.

žadан фа-а'ти-нӣ «Если завтра случится какая нужда или беда, то приходи ко мне»; здесь это опущено, поскольку обстоятельства ясно указывают на это.

А Ибн ал-Анбārī сказал: Восстанавливается пропуск так: *ла-қад тақатта 'а м̄а байна-кум* «Разорвалось то, что между вами»; это опущено, поскольку смысл этого ясен [Фахр Рази 2012, 7: 80–81].

Как видим, сам Фахр ад-Дйн ар-Рāзй предпочитает чтение слова *байн* в именительном падеже⁴⁵, как имени, означающего «связывание», излагая также и противоположное мнение и разбирая его обоснованность. Отметим эволюцию взглядов арабских учёных на грамматику слова *байн*: если для ал-Халила два значения имени *байн*, как и сам факт того, что это — масдар и имя, не вызывает сомнения (см. выше, с. 51), то со временем слово *байн* уже с трудом воспринимается как имя, или даже вовсе не воспринимается, а его трактовка как имени расценивается как «расширительная», т.е. как отход от нормы.

Со всеми грамматическими и филологическими подробностями чтение интересующего нас выражения в 6:94 разбирает ас-Самйн ал-Халабй (ум. 1355) в своей «Хранимой жемчужине (*ад-Дурр ал-мас'ун*)» [Самин Халаби, 5: 48–56]; этот же текст фактически слово в слово встречаем и в «Сливках наук о Писании (*ал-Лубāб фй̄ 'ул'ум ал-китāб*)» Ибн 'Адила [Ибн Адил 1998, 8: 295–302]⁴⁶. Приведу основные моменты этого комментария, сокращая слишком подробный грамматический разбор и опуская не интересующие нас поэтические примеры.

Слегка изменяя текст Фахр ад-Дйна ар-Рāзй, наши авторы говорят: «Нāфи', ал-Кисā'й и 'Ас̄им вслед за Хāфсом читали *байна-кум* в винительном падеже, а все прочие — в именительном» [Самин Халаби, 5: 48], — и далее дают семь обоснований первого чтения и три — второго.

Для первого чтения первым и наилучшим обоснованием считается такое: действитель опущен, а подразумевается «связывание» (*иттиṣāl*), что ясно из контекста. Второе обоснование: действителем (т.е. подлежащим глагольной фразы) служит *байна-кум*, где *байн*

⁴⁵ См. второй абзац цитаты, где употреблено выражение «мы ответим», обозначающее изложение собственных взглядов автора.

⁴⁶ Если дата смерти Ибн 'Адила — 880 г.х. (см. примеч. 33), значит, он производит текст ас-Самйна ал-Халабй (ум. 756 х.), а если 730 х., то вопрос авторства и заимствования остаётся открытым.

должно было бы стоять в именительном падеже, но стоит в винительном в силу того, что так оно употребляется чаще всего. Этого мнения держался ал-Ахфаш, ссылаясь на аналогичный коранический пример⁴⁷. Третье: действитель опущен, он восстанавливается как *васл*: *ла-қад тақатта 'а васлун байна-кум* «Связывание между вами разорвалось». Четвёртое: действителем (т.е. подлежащим глагольной фразы) служит *байна-кум*, но это слово поставлено принудительно в винительном падеже⁴⁸, поскольку сопряжено с неизменяющимся словом⁴⁹; другой пример такого рода — 51:23⁵⁰, где слово *мисл* огласовано *фатх*ой (показатель винительного падежа), хотя должно было бы стоять в именительном (согласовываться со словом *ал-хаққ*, которое стоит в именительном). Пятое: *байна-кум* является обстоятельством (*зарф*) и стоит поэтому в винительном падеже, поскольку в этой фразе оба глагола *тақатта 'а* и *далла* грамматически готовы к тому, чтобы сделать *мā кунтум таз 'умн* своим действителем (т.е. подлежащим фразы, в которой сказуемое — каждый из этих глаголов); это возможно одним из двух способов, каждый из которых поддержан басрийскими и куфийскими грамматиками, но в любом случае *байна-кум* является обстоятельством. Шестое: здесь опущено *мā* «то, что»: *тақатта 'а [мā] байна-кум*; с его восстановлением *байна* становится правильным обстоятельством-*зарф*.

Седьмое — это мнение аз-Замахшарй, оно нас интересует особо. Он считал, что выражение *ла-қад тақатта 'а байна-кум* означает *ла-қад вақа 'а ат-тақатту ' байна-кум* «меж вами произошло (*вақа 'а*) разрывание», ведь говорят: *джама 'а байна аш-шай 'айн* — букв. «собрал между двумя вещами» (≈соединил две вещи), имея в виду:

⁴⁷ *Ва-бадā байна-нā ва-байна-кум ал-'адāва* «и обнаружилась между нами и между вами вражда» (Коран 60:3).

⁴⁸ В оригинале: *бунийа* «выстроено», т.е. получило огласование вне правил и *'рāба* (склонения и спряжения).

⁴⁹ *Неизменяющееся слово*: в оригинале *зайр мутамаккин* «не упроченное [в и *'рāбе*]», т.е. не изменяющееся по падежам. Имеется в виду слитное местоимение *кум* «вы». Логика рассуждения заключается в том, что поскольку это слитное местоимение не изменяется по падежам, то и сопряжённое с ним слово *байн* было сделано не изменяющимся по падежам и огласовано *фатх*ой, как если бы оно стояло в винительном падеже.

⁵⁰ *Фа-ва-рабб ас-самā' ва-л-'ард 'инна-ху ал-хаққ мисла мā 'анна-кум тантиқун* «Поэтому, клянусь Господом неба и земли, что это истинно, также и то, что вы говорите» (Коран 51:23, пер. Г.С. Саблукова).

авқа ‘а ал-джам ‘ байна-хумā «произвёл между ними собрание»; «При таком толковании глагол опирается на свой масдар», — говорит аз-Замахшарй. Тонкости такого «опирания», подробно описанные нашими авторами, нас здесь не интересуют; однако обратим внимание на то, как аз-Замахшарй разъясняет выражение *джам ‘а байна аш-шай’ айн*: истолкование его как *авқа ‘а ал-джам ‘ байна-хумā* отсылает к процессуальному пониманию «соединения» (как у нас — соединение воды и огня в некоторых рассмотренных примерах). Ведь *байна* «между» сохраняет здесь свой смысл разделения, и в этот промежуток «между» двумя вставляется, вкладывается действие *джам ‘* «собрание». Мы можем сказать, что «собрание» протекает между двумя вещами.

Второе чтение, когда *байн* ставится в именительном падеже, имеет три обоснования. Первое: уже знакомое нам «расширенное» употребление обстоятельства-*зарф байна* «между» превратило его в имя, изменяемое по падежам, как все прочие имена, а потому оно смогло стать подлежащим (действителем) глагольной фразы. Аналогичные примеры, где *байн* ведёт себя как полноценное имя — второй член идафы: *фирāқу байнī ва байни-ка* (Коран 18:78); *балаға маджма ‘а байни-химā* (Коран 18:61); *шахāдату байни-кум* (Коран 5:106). Кроме того, ещё пять поэтических примеров, включая тот, что мы подробно разобрали (о копьях и верёвках колодца), причём три из них прочитываются по обоим вариантам чтения — *байна* и *байну*, в винительном и именительном падежах, как обстоятельство-*зарф* и как имя. Здесь *байнун* имеет значение «связывание», что наши авторы разъясняют в полном согласии с тем, что уже сказано Фахр ад-Дин ар-Рāзй. И наконец, третье объяснение: слово *байну* получает именительный падеж в силу смысла, который подразумевается; это объяснение отвергается потому, что смысл не может быть причиной и ‘*rāба*, т.е. изменения имени по падежам.

Таковы, видимо, все разъяснения по поводу двух чтений слова *байн*, собранные АЯТ и корановедением, использующим достижения науки о языке. Обратим внимание, что второе и четвёртое обоснование чтения *байн* по винительному падежу (первое чтение) фактически приравнивает понимание слова *байн* к имени, поскольку оно служит подлежащим и лишь в силу формальных причин получает не именительный, а винительный падеж. А кроме того, и Фахр ад-Дин ар-Рāзй, и ас-Самйн ал-Ҷалабй, и Ибн ‘Адил однозначно высказываются в том

смысле, что чтение по именительному падежу, когда *байн* считается именем, поддержано большинством.

Мы можем подвести итоги нашего обзора.

В современном арабском литературном языке *байна* употребляется практически исключительно в значении «между», которое в терминах арабской грамматики называется *зарф* (обстоятельство; букв. «оболочка»), утратив лексические значения, указываемые со времён ал-Халила — «разлучение» и «связывание», — и перестав быть именем. При всей относительности этого замечания (современный арабский литературный язык — тот же, что язык ал-Халила или аз-Забиди, поэтому вернуть «утраченные» значения в сегодняшнем арабском дискурсе ничто не мешает, поскольку ничто не утрачено в системе арабского языка⁵¹, а если и утрачено, то только в практике его употребления) оно всё же показывает общую линию эволюции смыслового наполнения арабского слова *بين*, сопровождавшуюся его грамматической эволюцией: от полноценного имени с противоположными значениями «разделять» и «связывать» — к (выражаясь в терминах русской грамматики) предлогу «между», сохранившему (вот главное!) оба противоположных значения, которые он имел, функционируя в качестве полноценного имени.

Это — первый принципиальный вывод, который мы должны сделать из обзора классических арабских словарей. И второй: «связывать» (*васл*) не означает «соединять» или «объединять» в смысле приведения к субстанциальному единству, неважно, понимается ли оно как арифметическое или как идеальное. Никто из арабских лексикографов не указывает такой смысл для слова *байнун* или *васл*. Связь выстраивается *между* тем, что разделено как таковое, — и именно и только поэтому арабское имя *байнун* «между» способно указывать

⁵¹ Например, Бутрус ал-Бустāни (1819–1883) в своём словаре, который можно считать современным, приводит фактически всю информацию о значениях слова *байн*, которую мы обсуждали на примере классических словарей, опуская примеры и сжимая изложение до одной страницы большого формата [Бустани 1987: 65]; надо ли говорить, что значение слова *байн* как *васл* «связывание» здесь подчёркнуто столь же ясно, как в классических словарях? То же можно сказать о ещё более компактном современном «Словаре-помощнике (ал-Му'джам ал-ва-сйт)» [МВ: 80]. Х.К. Баранов даёт для *байнун* только значения «расставание, разлука» и «промежуток» [Баранов 2006, 1: 96], не указывая то, которое классические арабские словари и словарь ал-Бустāни обозначают как *васл* «связывание», а [МВ] — как *сила* (то же, что *васл*) и *мавадда* «приязнь».

на оба своих значения. Они противоположны, как отмечают все авторы арабских словарей, в том смысле, что в первом случае (значение *фирāқ* или *фурқа* «разлучение») связывание отсутствует, оно разорвано, а во втором (значение *васл* «связывание») — присутствует.

Но в любом случае связывание имеется или отсутствует между двумя или более *отдельными* сторонами действия. Иначе говоря, арабское имя *байнун*, как и образовавшийся на его основе арабский предлог *байна*, ориентируют наш взгляд на установление или отрицание связывания двух или более участников действия, или же — что то же самое с противоположным знаком — на установление или отрицание разделения между двумя или более участниками действия.

Почему именно «участниками действия»? Это недвусмысленно подсказано арабской грамматикой: *фирāқ*, *фурқа*, *васл* являются масдарами (именами действия), они указывают именно на действие — причём, заметим, на такое, которое связывает двух или более. В качестве иллюстрации этого взгляда см. утверждение аз-Забиддī со ссылкой на ар-Рағиба ал-Исфакхāнī выше, с. 54. Не менее ясно это отмечено и самим аз-Забиддī, который, упоминая кораническую цитату 6:94, говорит о слове *байнун* (см. цитату выше, с. 55 и примеч. 30): «Именительный падеж здесь указывает на действие (*фи'л*), т.е.: будет разорвано ваше связывание (*васл*)». Вот что здесь подчёркнуто: связывание-*васл* — это действие-*фи'л*, а не отношение между двумя субстанциями, не их свойство («связанность») или тому подобное. Такое действие протекает между двумя своими сторонами, иницирующей и восприимлющей. Такое действие и есть «что» — то, на что направлен взгляд и что фиксируется как «вот-это».

Такое действие — не атрибут индивидуальной субстанции. Европейский взгляд начинает с атомарного, субстанциального индивида, и если выстраивает взаимодействие, то между такими субстанциально понятыми индивидами. В подобном выстраивании «что» всегда — субстанция, а не действие, в отличие от взгляда, для которого «что» — действие. Это имеет принципиальное значение для систем этики, политики, общественного устройства, заданных этими двумя логиками — логикой субстанции и логикой действия.

В том, чтобы заметить и оттенить это, язык (точнее, практика языка, речь) имеет важнейшее значение: по-арабски тождественность действию-*фи'л* слов *васл* «связывание» или *фирāқ* «разлучение» ощущается как естественная. В отличие от этого русский язык склоняется

не к действию «связывание», протекающему между двумя, а к «связанности» как атрибуту субстанции: «связанность» как будто естественно выскакивает в русской речи, в отличие от действия «связывание», которое не везде можно пристроить в русский перевод арабских фраз. С примерами мы встречались выше (см., напр., примеч. 30 и текст к нему). Эта центрированность арабского языка на действии не случайна, она хорошо соответствует тому мировоззрению и тому типу мышления, которому удобно выражать себя с помощью этого языка. Однако с точки зрения формальных средств арабский язык вряд ли разительно отличается от русского: заметить ту разницу, о которой я говорю, средствами лингвистики едва ли можно, для этого нужна логика смысла.

«МЕЖДУ НИМИ ПРЕГРАДА»

В Коране есть два аята (55:19–20), представляющие собой своеобразную загадку, которая привлекла внимание классических комментаторов и современных исследователей. Этому немало способствовало и то, что одно из понятий, в них употреблённых, — *барзах* «перешеек» — относится к числу ключевых у Ибн ‘Араби. С. Башьер посвятил интересное исследование [Башьер 2004] разбору этого понятия и анализу его парадоксальности. Первую главу своей книги он открывает следующими словами:

Barzakh appears in three places in the Qur’ān, in all of which it signifies a limit or a barrier that separates two things, preventing them from mixing with each other. Q 25:53, for instance, reads, “It is He Who has let the two bodies of flowing water: One palatable⁵² and sweet, and the other salt and bitter. Yet has He made a barrier (barzakh) between them, a partition that is forbidden to be passed.”⁵³ The emphasis in the verse is on the role of the barzakh as a differentiator between two entities possessing opposite properties. The barzakh differentiates between the two bodies of water, the palatable and sweet, and the salty and bitter. At the same time, by preventing the two entities from mixing with each other, the barzakh also provides for their unity. This synthetic activity that the barzakh performs is of a paradoxical nature. For, as a differentiator between two entities, the barzakh must be a *third thing*, separated from both, whereas as a provider for their unity, it must be related to both entities. Henry Corbin considers the paradoxicality involved in the notion of barzakh as a mark that distinguishes Islamic theologians and Ṣūfīs from Islamic philosophers and scholastic theologians [Там же: 11]⁵⁴.

⁵² Здесь и ниже вместо правильного palatable «вкусный» в [Башьер 2004] стоит palprable «осязаемый», что бессмысленно и является, скорее всего, результатом ошибочной корректорской правки: в Коране речь не об «осязаемой и пресной» воде, а именно о «приятной на вкус, пресной». Возвращаю в обоих случаях palatable.

⁵³ ‘Abdullah Yūsuf ‘Alī, *The Meaning of the Holy Qur’ān*, 6th ed. (Beltsville, Md.: Amanat, 1989), 901–902 (примеч. авт. — А.С.).

⁵⁴ «Слово *барзах* употреблено в Коране трижды. Во всех этих случаях оно обозначает границу, или преграду, разделяющую две вещи и не дающую им слиться друг с другом. Например: “Он — Тот, Кто смешал два моря: одно — пресное,

Здесь очень ясно видно, как рассуждение в презумпциях С-логики приводит автора 1) к выводу о парадоксальности ситуации и 2) к разделению «исламских теософов и суфиев» с одной стороны, и «исламских философов и теологов-схоластов» — с другой, по неявному критерию следования принципам рациональности.

Перешеек разделяет два моря, а значит, он должен быть чем-то третьим, *отличным* от того, что разделяет (иначе как он будет разделять?), и в то же время *неотличным* от них обоих постольку, поскольку он обеспечивает их единство. К этому сводится тезис Башьера: обладая взаимоисключающими атрибутами, перешеек тем самым оказывается парадоксальным — т.е. таким, который существовать не может, поскольку нарушает закон противоречия. Таков первый вывод. И второй: именно здесь и проходит водораздел между теми, кто придерживается принципов рационализма и не признаёт возможности такой странной, парадоксальной сущности, как этот перешеек, одновременно отличающийся и не отличающийся от обеих разграничиваемых им сторон, — и теми, кто признаёт такую возможность, а значит, нарушает принципы рационализма. Со ссылкой на Корбена Башьер отделяет таким образом «исламских философов», т.е. *фалāсифа*, и «схоластических теологов» (видимо, имеются в виду вероучители и мутакаллимы: некритичное применение европо-христианских терминов к реалиям исламской культуры здесь, как и в других случаях, крайне неудачно), с одной стороны (они-то придерживаются принципов рационализма, читай — принципов С-логики — таков невысказанный критерий деления у Башьера), и, с другой стороны, — «исламских теософов» (непросто сказать, кто подразумевается под этим) и суфиев (из четырёх характеристик — единственная адекватная собственно исламским реалиям). Надо так понимать, что для суфиев,

приятное на вкус, другое — солёное, горькое, и установил между ними перешеек и непреодолимую преграду” (25:53). Этот аят подчёркивает, что *барзаḥ* разделяет две сущности, обладающие противоположными свойствами. *Барзаḥ* отделяет друг от друга два массива воды — пресную, приятную на вкус, и солёную, горькую. Вместе с тем, не давая двум сущностям смешаться друг с другом, *барзаḥ* обеспечивает их единство. Это двойное действие *барзаḥа* парадоксально, поскольку, разделяя две сущности, *барзаḥ* должен оказаться *третьей вещью*, отделённой от тех двух, но вместо с тем, обеспечивая их единство, он должен соотноситься с каждой из них. Анри Корбен рассматривает парадоксальность понятия *барзаḥ* в качестве показателя, отличающего исламских теософов и суфиев от исламских философов и схоластических теологов».

т.е. «мистиков», рационализм не обязателен, он для них — не указ, и они могут легко смириться с нарушением закона противоречия.

Думаю, я никак не исказил мысль автора, приоткрыв и акцентировав логику выводов. Правда, в тексте Башьера остаётся не вполне понятным, почему именно перешеек обеспечивает единство двух морей; однако сам тезис верен, поскольку он явно вычитывается из 55:19–20, где говорится о том, что Бог смешал два моря, которым запретил смешиваться, установив между ними перешеек. Значит, моря должны иметь два взаимоисключающих атрибута, «смешивающиеся» и «несмешивающиеся», что и означает, что моря едины и вместе с тем раздельны. Но тем самым и перешеек, коль скоро он разделяет два моря, должен и разделять их, и не разделять (поскольку они едины).

Таким образом, парадоксальность ситуации находящийся под влиянием С-логики исследователь видит прежде всего в том, что *смешанное не смешивается*, будучи разделено «перешейком», или «преградой» (*барзах* — «перешеек» в географическом смысле и вообще непреодолимая преграда между двумя областями). Если есть преграда, или перешеек между двумя, то как они смешались? А если смешались, то как остаются разделёнными и «не посягают» (так сказано в Коране) друг на друга?

Для разрешения этой парадоксальности исследователи предлагали разные средства, включая арсенал современной логики, в т.ч. понятие размытых, или пушистых (нечётких — fuzzy) множеств и средства паранепротиворечивой логики. Однако все эти приёмы толкования не выходят за пределы С-мышления. Посмотрим, что получится, если понять то же самое в схематике П-логики, а не С-логики.

«Он смешал два моря встретившиеся»

Вот текст, который предстоит разобрать: *Мараджа ал-бахрайн йалтақийāн байна-хумā барзах лā йабғийāн* «Он смешал два моря встретившиеся: меж ними преграда, и они не посягают [друг на друга]» (Коран 55:19–20). Глагол *мараджа* (не столь употребимый: он как глагол даже не указан в словаре Х.К. Баранова), если он употребляется с прямым дополнением (*мараджа шай'ан*), означает *халата*, причём в качестве иллюстрации этого значения «Словарь-помощник (ал-Му'джем ал-васй'т)» приводит именно разбираемый нами аят

(добавлю, что толкования Корана также стандартно указывают *хала́та* как синоним *мараджа*); другие значения глагола *мараджа* и однокоренных слов центрируются вокруг смысла свободного движения и перепутывания [МВ: 860]. А глагол *хала́та* означает «смешать, перемешать», причём для жидкостей это значит перемешать так, что одно из перемешанных уже нельзя отличить от другого [Там же: 250]. Это — крайне важное уточнение в контексте нашего разговора о понимании двух разбираемых коранических аятов, ведь их парадоксальность заключается именно в том, что перемешанное не смешано, не преступает границ друг друга: вопрос в том, как это возможно.

Большинство русских переводов намеренно снимают эту парадоксальность в ущерб верности тексту оригинала: сохранить непротиворечивость по критериям С-логики для русских переводчиков оказывается важнее, чем уберечь текст от намеренного и существенного искажения. [Богуславский 2013]: «Он разделил два моря, которые касаются одно другого. Он поставил меж ними преграду, чтобы они не слились» (в оригинале не «разделил», а именно «смешал»). [Саблуков 1907]: «Он не даёт смешаться двум морям, готовым слиться между собою. Между обоими ими преграда, и они не переступают её» (в оригинале не «не даёт смешаться», а именно «смешал», и не «готовыми слиться», а «встретившимися»). [Крачковский 1986]: «Он разъединил моря, которые готовы встретиться. Между ними преграда, через которую они не устрелятся» (в оригинале не «разъединил», а «смешал», и не «готовы встретиться», а «встретились»). [Османов 1999]: «Он создал два водоёма [на одном уровне], так что они могли бы слиться, но между ними Он [воздвиг] преграду, чтобы они не выходили из [своих] берегов» (в оригинале не «создал на одном уровне», а «смешал», и не «могли бы слиться», а «встретились»⁵⁵).

Такие интерпретации глагола *мараджа* нечасто находят опору в комментариях к Корану (в качестве примеров см. комментарии ас-Самарқандӣ или ал-Мāвардӣ, с. 89, 93 и примеч. 61) и игнорируют прямое и очевидное значение *мараджа* — «смешать», которое неизмеримо чаще упоминается комментаторами. Это важно, поскольку показывает, что (1) русские переводчики действуют под давлением

⁵⁵ Трактовка «встретились» как «встретились бы, если бы не перешеек» опирается, возможно, на некоторые комментарии в духе того, что даёт Ибн ‘Атиййа ал-’Андалусӣ (см. с. 108).

С-логики, «подправляя» текст и делая его комфортным для С-понимания, тогда как (2) арабо-мусульманские авторы — комментаторы Корана, *даже когда понимают текст в субстанциональном ключе*, обычно не вносят в него указанных поправок в виде комментариев или толкований, поскольку, скорее всего, не находятся под давлением С-логики. Обычно они просто «опускают» первые слова, как если бы их не было, представляя дело так, будто речь идёт о несмешивающихся морях, например, Персидском заливе и Средиземном море, между которыми расположена суша — Аравийский полуостров. Это — очевидное «географическое» толкование коранического текста, которое, правда, требует «не заметить» исходное утверждение о смешении морей. Мы встретимся с примерами таких толкований ниже.

Несколько ближе к тексту Корана перевод [Шидфар 2003]: «Направил Он два моря, — пресное и солёное, — в поток один, И меж ними преграда, каждое море течёт руслом своим», хотя в оригинале нет ни уточнения «пресное и солёное» (это взято из 25:53), ни «течёт руслом своим» (это взято из комментариев к Корану: см., напр., с. 95, комментарий ал-Бағавӣ). А ближе всего к арабскому тексту оказывается перевод [Кулиев 2004]: «Он смешал два моря, которые встречаются друг с другом. Между ними существует преграда, которую они не могут преступить». Как и в моём переводе (на который мы будем дальше опираться), здесь парадоксальность этих двух аятов не сглажена: два моря смешаны, причём, как подсказывают арабские словари, смешаны до неразличимости исходного, — но при этом каждое из смешанного остаётся самим собой, поскольку отделено преградой от другого. И эта преграда — именно «между» ними.

К названным двум аятам добавим ещё один, параллельный: *ва-ху-ва аллāзӣ мараджа ал-баҳрайн хāзā ‘азб фурāt ва-хāзā милҳ ‘уджāдж ва-джа ‘ала байна-хумā барзахан ва-ҳиджран маҳджӯран* «Он — Тот, Кто смешал два моря: одно — пресное, приятное на вкус, другое — солёное, горькое, и установил между ними перешеек и непреодолимую преграду» (Коран 25:53). Этот аят уточняет, что два моря — это пресное и солёное, а также подтверждает, что перешеек — это непреодолимая для морей преграда, по-видимому, исключаящая их встречу. Парадоксальность здесь та же, что в уже разобранных аятах: если преграда непреодолима, то как моря встречаются и как Бог их смешал? Добавим также, что слово *фурāt* «пресное, приятное на вкус»

с определённым артиклем *ал-фурāt* — это Евфрат, и хотя здесь это слово не обозначает эту реку, ассоциация очевидна.

Интересно, что русские переводы этого аята, как и в случае двух упомянутых прежде аятов, пытаются избежать парадоксальности, жертвуя верностью тексту оригинала. [Богуславский 2013]: «Это Он, который сблизил два моря, одно имеет воду пресную и прохладящую, другое — воду солёную и горькую. Между ними Он поставил пространство и непреодолимую преграду» (в оригинале — «смешал», а не «сблизил», и обращает на себя внимание перетолкование *барзах* «перешеек» как «пространство»). [Саблуков 1907]: «Он Тот, кто сблизил два моря: одно из них пресное, сладкое; другое солёное, горькое; между ними обоими поставил Он преграду и непреступимую стену» (в оригинале «смешал», а не «сблизил»). [Крачковский 1986]: «И Он — тот, который предоставил путь двум морям. Это — приятное, пресное, а то — соль, горькое. И устроил между ними препону и преграду нерушимую» (в оригинале — «смешал», а не «предоставил путь»). [Османов 1999]: «Он — Тот, кто расположил рядом два водоёма. В одном — [вода] пресная, приятная [на вкус], а в другом — солёная, горькая. Он воздвиг между ними преграду неодолимую, нерушимую» (в оригинале не «расположил рядом», а «смешал»). [Шидфар 2003]: «Он — Тот, кто заставил течь два моря, одно пресное, несказанной сладости, а другое солёное до крайности, и сделал меж ними преграду, препятствующую смешению, словно плотный покров» (в оригинале «смешал», а не «заставил течь»; «препятствующую смешению» добавлено автором перевода). Как и в первом случае, точным оказывается перевод [Кулиев 2004]: «Он — Тот, кто смешал два моря (*вида воды*): одно — приятное, пресное, а другое — солёное, горькое. Он установил между ними преграду и непреодолимое препятствие».

Априорные С- и П-истолкования текста

Построим теперь априорные С- и П-варианты понимания коранического текста.

Начнём с С-варианта. Каждую вещь, каждое «что-и-какое», каждую субъект-предикатную склейку мы должны понять в С-ключе, как субстанциальный субъект с набором атрибутов, приписанных ему с использованием С-механизма предикации. Затем, исходя из этих атрибутов, выстроить отношения между заданными С-субъектами.

Ограничимся первыми двумя аятами, поскольку другие лишь уточняют их, не добавляя ничего существенного. Напомню текст: «Он смешал два моря встретившиеся: меж ними преграда, и они не посягают [друг на друга]». Наши «действующие лица»: Бог, два моря и преграда. Их атрибуты: Бог есть смешавший два моря. Каждое из морей есть смешанное с другим морем и есть не посягающее на другое море. Преграда есть расположенная между двумя морями. Далее, синтаксис и строение фразы подсказывают, что моря суть не посягающие друг на друга благодаря преграде между ними. Наконец, «между» должно пониматься в С-ключе: два моря — отдельные субстанции, между которыми, в пространственном смысле, располагается «преграда» — перешеек. Такой перешеек также должен пониматься субстанциально, как некая полоска суши — совсем как в предложенном А.А. Игнатенко толковании слов астролога-предсказателя.

Очевидно, что парадоксальность не может быть устранена, если мы последовательно придерживаемся С-понимания текста. «Между» неизбежно должно пониматься в пространственном смысле, перешеек же — как полоска суши, субстанциально разделяющая два моря. Тогда каким образом эти два моря «встречаются» и что значит, что Бог «смешал» их? На эти вопросы мы не получим внятного ответа, пока придерживаемся С-схематики понимания.

Далее, если каждое из морей есть «смешавшееся с другим» и одновременно «не посягающее на другое», т.е. именно не смешивающееся, то это — очевидное противоречие. Если Бог есть «смешавший» два моря, а каждое из морей есть «не смешанное» с другим морем, то это также — очевидное противоречие. Если преграда не даёт морям смешаться, удерживая их друг от друга, а каждое из них есть смешавшееся с другим, то это также — очевидное противоречие. Эти противоречия влекут вывод «так не может быть» и вызывают, следовательно, необходимость такого перетолкования текста, которое сняло бы все или хотя бы некоторые из них. Как мы видели, почти все русские переводчики поступают с текстом именно так.

Итак, с одной стороны, текст сопротивляется пространственной визуализации: строго придерживаясь его буквы, мы не можем «нарисовать картинку» происходящего с двумя морями. Чем-то в тексте надо жертвовать, чтобы такая «картинка» сложилась. С другой стороны, механизм предикации, т.е. способ приписывания атрибутов

их носителям (способ полагания «что-и-какое») обуславливает многочисленные очевидные противоречия: каждое из «действующих лиц» этой ситуации обладает, как выясняется, несовместимыми атрибутами.

Подчеркнём, что и то и другое — и не складывающаяся пространственная «картинка», и противоречивость атрибутов всех субъектов ситуации, — имеют один и тот же исток: С-логика и лежащая в её основании пространственная интуиция.

Построим теперь П-схематику понимания того же текста.

«Действующими лицами» (субъект-предикатными склейками) у нас будут не субстанции, а процессы, т.е. (в соответствии с пониманием процесса в П-логике) — действия, протекающие между инициатором каждого действия и тем, что его восприимлет. Таких процессов в нашем тексте три. Они выражены в оригинале глаголами *мараджа* «смешал», *йалтакиййāн* «они (двое) встречаются» и *лā йабзиййāн* «они (двое) не посягают друг на друга». Для первого процесса инициатором выступает «смешивающий (или смешавший)» Бог, а восприимлющим — «два смешиваемых (или смешанных) моря»: в русском переводе приходится выбирать между несовершенным и совершенным видами действительного и страдательного причастий, тогда как соответствующие арабские языковые формы — *мāридж* «смешивающий/смешавший» и *мамрūdж* «смешиваемое/смешанное» — свободны от указания на вид, а значит, и на время. Для второго процесса «они двое встречаются» (глагол *йалтакиййāн* стоит в двойственном числе) действующим является каждое из морей, а восприимлющим — второе из этой пары. По сути «они двое встречаются» в П-логике должно быть понятно как два (а не один) зеркальных процесса, где «встреча» (для арабского языкового мышления «встреча» *лиқā'* — это именно процесс, выраженный масдаром) как действие протекает между каждым из морей и другим морем. Наконец, мы имеем отсутствие процесса, т.е. не протекающий процесс «посягание», который, так же как и «встреча», должен быть понят как двойственный, зеркальный: «они двое не посягают (друг на друга)», сказано в арабском оригинале, где *лā йабзиййāн* «не посягают» стоит в двойственном числе.

А что же перешеек-*барзах*? Ведь в конечном счёте именно в нём всё дело, именно он не даёт смешаться перемешанному, не даёт одному морю стать неотличимым от другого. Какова будет П-трактовка «перешейка», или «преграды», между двумя морями?

Коль скоро мы строим П-толкование ситуации, то и *барзах* должен пониматься процессуально, т.е. как протекание действия. Конечно, это непривычно для русского читателя и это противоречит прямым словарным значениям слова *барзах*, которые скорее отправляют к С-толкованию. Это верно. Но если мы приняли на себя обязательство придерживаться П-схематики в нашем априорном осмыслении текста, нам следует истолковать слово *барзах* так, чтобы оно оказалось совместимым с П-пониманием.

Коль скоро Бог «смешал» два моря, это означает (если мы построим полную П-конфигурацию осмысления глагола «смешал»), что два моря являются «смешиваемыми/смешанными». Тогда мы можем, строя П-осмысление, говорить о процессе «перемешивание», который протекает между двумя морями. Такой процесс, как и процесс «встреча», должен пониматься как двунаправленный: от одного моря к другому и от другого — к первому. Так потому, что подлинным действующим обоим процессам (равно как и двунаправленного процесса «встреча») является Бог: моря не сами смешиваются или встречаются, а Бог заставляет их делать это. Такова метафизическая основа этой ситуации, и мы уже говорили о ней выше.

Теперь всё готово для того, чтобы дать П-интерпретацию слова *барзах* «перешеек». Именно процесс «перемешивание» и должен быть истолкован как «преграда», не дающая двум перемешиваемым морям поглотить друг друга. В самом деле, чтобы процесс протекал, необходимо, чтобы обе его стороны наличествовали: без инициатора и воспринимающего процесс прекратится. Значит, если Бог «смешал» не однократно, а именно постоянно «смешивает», то процесс «перемешивание» протекает между двумя морями постоянно, и при этом каждое из морей не должно поглощать другое — именно потому и именно для того, чтобы процесс «перемешивание» продолжался. Конечно, это перетолковывает арабский текст, если брать его буквально (глагол *мараджа* «смешал» стоит в прошедшем времени), но мы увидим, что все комментаторы понимают ситуацию не как однократный акт перемешивания, а как постоянно длящуюся, как фиксированно-непрерывную.

Итак, если перешеек между двумя морями — это что-то третье, понимаемое таким образом, как это описывает С. Башьер, то такое третье как место смешения двух разделённых будет парадоксальным

образом иметь общие с ними атрибуты (дабы их соединять) и не иметь их (чтобы их разделять), если оно, это третье, — субстанция. Но если это — протекание действия, то оно не требует никакого пространства (П-логика не опирается на пространственную интуицию). Если перешеек — это процесс как протекание действия, а не как изменение субстанции (С-логика), то и парадоксальности никакой не будет. Отметим это как непреложное априорное следствие контраста двух логик смыслополагания. За любыми словесными конструкциями, сколь угодно изошрёнными, мы найдём ту или иную логико-смысловую основу.

Таким образом, П-толкование избегает той парадоксальности, которая неизбежна при С-понимании текста. «Перемешивание» и оказывается преградой, не дающей двум морям поглотить друг друга, слиться окончательно. При этом очевидно, что моря и «смешиваются», и вместе с тем остаются самими собой. Читая коранические комментарии, мы увидим, как это возможно. Значит, при П-прочтении не возникает противоречия между тем, что Бог «смешал» («смешивает») два моря, и тем, что оба моря остаются самими собой: это именно правильная ситуация по критериям П-логики, поскольку процесс «смешивание» может протекать только в том случае, если моря не перестают быть двумя морями.

Сохраняется ли парадоксальность текста при П-трактовке? Мы уже видели, что П-толкование снимает парадоксальность ситуации, но требует понять *барзах* как процесс, а не как субстанциальный перешеек, т.е. не как полоску суши. Конечно, это весьма «далёкое» перетолкование, и мы увидим, что отнюдь не все комментаторы готовы отказаться от прямого значения слова *барзах*. Вместе с тем нельзя не отметить, что даже в тех случаях, когда ситуация понимается явно субстанциально, т.е. когда *барзах* интерпретируется как полоска суши между двумя пространственно разделёнными морями, многие комментаторы не видят парадоксальности этой ситуации. Трудно делать из этого наблюдения однозначный вывод, однако мы знаем, насколько внимательными могут быть комментаторы Корана к логическим неувязкам текста, насколько точно они их фиксируют и насколько исчерпывающим образом предлагают варианты решения вопроса — или же признают его неразрешимость. Этого не происходит при толковании данных двух аятов. Значит, одно из двух: либо комментаторы оказываются невнимательными к такого рода

противоречиям и неувязкам С-толкования (когда явно придерживаются его), либо даже в случае толкования ситуации в С-ключе находятся под давлением П-логики, которая не предполагает парадоксальности самой ситуации⁵⁶.

Как вещи связываются в ситуации

Теперь такой вопрос: как осуществляется связность в С- и П-логиках (в общем случае) и как она будет осуществляться в данном конкретном случае, в нашем априорном С- и П-прочтении данной ситуации? Это — центральный вопрос, поскольку типология логик смысла — это типология связности. Только за счёт связывания разных субъект-предикатных склеек (разных «что-и-какое») в некую цельную ситуацию мы можем говорить не просто о «вещах» (ведь каждое «что-и-какое» — это именно вещь, субстанциальная либо процессуальная), а о «мире» в целом или о его фрагментах, которые называем ситуациями.

Возможность связности ситуации обеспечивается тем предикационным механизмом, который задан данной логикой смысла. В С-логике связность осуществляется за счёт приписывания С-субъектам тех атрибутов, которые позволяют установить между ними те или иные *отношения*. Категория «отношение» является важнейшей в плане установления и описания связности в С-ситуации. Но устанавливаются отношения только благодаря приписыванию предикатов С-субъектам по схематике С-предикации.

В нашем случае связность ситуации «Бог и два моря» в её С-трактовке достигается за счёт того, что Бог понимается как «смешавший два моря», т.е. как обладатель атрибута «смешавший», тогда как моря — как «смешанные», а значит, между Богом и морями устанавливается отношение «смешивать». Моря понимаются как объект действия Бога, а грамматически — как прямое дополнение к глаголу «смешивать». Но «моря» имеют и ещё один атрибут: «встречающиеся» и «не посягающие друг на друга», т.е. не уничтожающие друг друга. Каким образом моря, не только «встретившиеся», но и «перемешанные» (мы видели, что для жидкостей это означает «перемешанные до неразличимости исходного»), могут при этом иметь атрибут

⁵⁶ Более подробно об этом см. с. 114 и далее.

«не посягающие друг на друга», т.е. «оставляющие друг друга в неприкосновенности» — вот где корень парадоксальности, вскрываемый С-прочтением. Значит, парадоксальность логически сводится к несовместимости атрибутов, которые приписаны двум морям — несовместимости, которая принимает вид противоречия.

В П-логике связность ситуации обеспечивается сцеплением процессов. Возможность именно такого типа связности ситуации задана процессуальным типом предикации. Процессы сцепляются своими «концами», когда воспринимающее одного процесса выступает как действительный другой процесс. (Заметим, что в этом случае едва ли выполняется условие $A = A$, обязательное в пределах рассуждений в С-логике: воспринимающее и инициатор — не одно и то же, к тому же речь идёт о разных процессах.)

В процессе «Бог смешал два моря» воспринимающим для действия «смешивание» выступают «два моря». Два моря — два разных, безусловно (иначе как они могли бы быть смешаны?); значит, у нас не один, а два процесса «смешивание», протекающие между действителем-Богом и каждым из двух воспринимающих его действие морей. И следующее: каждое из этих двух морей «встречается» с другим: они двунаправленно соединены каждое с другим морем процессом «встреча». Так процессы сцепляются в ситуацию мира: перед нами не разрозненные действия (протекания процессов), а ситуация взаимосвязанных процессов.

Но это — связность именно процессов, а не субстанций, и обеспечена она именно и только П-типом предикации, т.е. П-типом образования субъект-предикатных склеек (иначе говоря, «что-и-какое», или вещей). Здесь нет места *отношениям* между субстанциональными субъектами, здесь имеют место *сцепления* процессов, т.е. процессуальных субъектов.

Наконец, не протекающий процесс «не посягают друг на друга»: поскольку процесс «посягание» не протекает, он попросту отсутствует в нашей ситуации (а не присутствует как атрибут, в отличие от С-трактовки). Правда, указание на непротекание этого процесса подсказывает нам, что ситуация устойчива, что два моря не исчезают, несмотря на протекающий между ними процесс «встреча» и несмотря на процесс «смешивание», протекающий между каждым из них и Богом.

Таковы два осмысления одной и той же ситуации, возможные априори. Мы фундаментально свободны в выборе любой из логик

смыслополагания: это наш, и только наш выбор. Правда, обычно такой «выбор» осуществляется бессознательно или почти бессознательно: все мы находимся под давлением тех культурных практик, через которые наша большая культура прививает нам именно эту привычку автоматического выбора в пользу той или иной логики, выбора «не думая». Поэтому обычно, если задать вопрос: а почему вы понимаете именно так? — мы услышим в ответ: «это очевидно», «а как иначе?», «по-другому не может быть». Логика смысла помогает избавиться от этого догматического давления и осуществлять выбор логики смыслополагания (логики осмысления любой ситуации) сознательно.

«Бог и два моря» в толкованиях Корана

Перейдём теперь к чтению архива арабо-мусульманской большой культуры, а именно — коранических комментариев. Я дам в хронологическом порядке и без изъятия все классические комментарии, которые оказались мне доступны и которые показались релевантными. Вместе с тем я не могу отрицать, что дальнейшее исследование, если оно будет проведено, может что-то добавить к сказанному мною, если будут привлечены комментарии, оставшиеся вне поля моего внимания.

Муджāхид б. Джабр ал-Маккй (ум. 720)

Муджāхид б. Джабр ал-Маккй предлагает лишь скудные объяснения отдельных слов. *Мараджа ал-бахрайн* значит *афāда 'ахада-хумā фй ал-'āхар*: *мараджа* в отношении двух морей означает «запустил одно из них в другое» — именно «в», т.е. «внутри». *Барзах* — это *махбас* «нечто удерживающее», а также *барр* «суша», и это значит, что два моря «встречаются и не смешиваются». Наконец, *хиджран махджуран* (из Коран 25:53) означает, что «горькое не смешивается с пресным» [Муджахид 1989: 505–506].

Трудно сказать, какой стратегии понимания придерживается автор этого комментария: фактически он ограничивается словарными разъяснениями лексики, не давая рассуждений. Но обращает внимание, что Муджāхид толкует *барзах* в соответствии с прямым словарным значением слова, как участок суши, а значит, понимает его в С-ключе.

Муқāтил б. Сулаймāн (ум. 767)

Муқāтил б. Сулаймāн также ограничивается разъяснением значений слов. *Мараджа*, говорит он, означает «отпустил (*хала‘а*) два моря — солёной воды и воды пресной — одно на другое». Он приводит также два других мнения о значении *мараджа*, которые возможны в данном случае: *халақа* «сотворил» и *арсала* «пустил (свободно)». *Барзах* — «преграда» (*хāджиз*), с помощью которой Бог благодаря своему могуществу (*қудра*) отгородил (*хаджаза*) одно из морей от другого. А слова «не посягают» друг на друга означают, что они не смешиваются и их вкус не меняется [Мукатил 2002, 4: 197].

В комментарии Муқāтила появляется важное новшество в сравнении с толкованием Муджāхида: *барзах* толкуется как *қудра* «могущество» Бога. Иначе говоря, толкуется нематериально, не в географическом смысле. Толкование «перешейка» как «могущества» напоминает похожие истолкования мутазилитов (рука \Rightarrow могущество, глаз \Rightarrow забота и т.п.), но дело в данном случае не в том, что мы имеем дело с метафорой (*маджāз*), а в том, что *қудра* «могущество» — это имя действия (масдар), а значит, речь о замене субстанции (перешеек в географическом смысле) на действие. Это выводит толкование слова *барзах*, а тем самым и всей ситуации, где *барзах* — «между» двух морей, из-под схематики С-логики. Мы увидим, что толкование *барзах* как *қудра* «могущество», во-первых, весьма распространено, а во-вторых, встречается именно у тех авторов, которые дают П-понимание или по меньшей мере дистанцируются от С-понимания.

‘Абд ар-Раззāқ ас-Сан‘āнī (ум. 827)

‘Абд ар-Раззāқ ас-Сан‘āнī считает, что «два моря» — это море Персов (*бахр фāрис*, Персидский залив. — А.С.) и море Ромеев (*бахр ар-рўм*, Средиземное море. — А.С.), перешеек (*барзах*) — это земля между ними, «не посягают» означает «не заливают» (*лā йаṭуммāн*) людей» [Санани 1989, 2: 263].

Интересно, что здесь дано чистое С-понимание, причём те слова, которые с ним не согласуются, проигнорированы. Толкование глагола «не посягают» в смысле «не посягают на кого-то другого» (т.е. не затопляют земли и людей на них) будет встречаться

в дальнейшем, наряду с более частотным пониманием его в смысле «не посягают друг на друга», т.е. не смешиваются. Когда имеет место такое понимание (не посягают на других), мы, как правило, имеем дело с С-пониманием. Полоска суши, надёжно разделяющая два моря, понятые как физически разные моря, никак не соединяющиеся, исключает представление о смешении морей, а значит, и слова «не посягают» могут не считаться дополнительным подтверждением этого несмешивания, а трактоваться иначе. Вместе с тем при чистом С-толковании невозможно сохранить понимание глагола *марджа*, с которого начинаются два обсуждаемых аята, в его очевидном и ясном значении «смешал», поскольку никакое смешение при С-понимании невозможно.

’Абӯ Джа’фар Муҳаммад б. Джарӣр ат-Ғабарӣ (839–923)

’Абӯ Джа’фар Муҳаммад б. Джарӣр ат-Ғабарӣ начинает свой пространный комментарий к 23:53 с однозначного утверждения: «Бог — тот, кто смешал (*халата*) два моря, перемешав (*амраджа*) одно с другим. Изначально [слово] *мардж* означает *халт* “смешение”» [Табари 1984, 19: 23]. Этому утверждению соответствует столь же однозначный вывод, которым ат-Ғабарӣ завершает комментирование этого аята после того, как изложил мнения других комментаторов (они сводятся в целом к тому, что мы уже видели на примере трёх вышеприведённых комментариев, с некоторыми несущественными добавлениями):

Мы выбрали своё утверждение относительно Его слов «...установил между ними перешеек и непреодолимую преграду» (Коран 25:53), а не утверждение тех, кто говорил, что смысл этого — что Он установил между ними преграду в виде земли и суши, поскольку Всевышний Бог сообщил в начале этого аята, что он *мараджа* (смешал. — А.С.) два моря, а в языке арабов, как я разъяснил ранее, *ал-мардж* — это *ал-халт* «смешивание». А если бы перешеек между пресным, приятным на вкус морем и морем солёным, горьким был бы землёю или сушей, два моря не смешивались бы. А ведь Он (да славится Он!) сообщил, что смешал их.

Так мы узнали, каково могущество Его, не дающее горькому, солёному [морю] испортить приятное на вкус, пресное, хотя каждое

из двух смешивается с другим (*ма 'а иҳтилāт кулл вāҳид мин-хумā би-сāҳиби-хи*). А если бы каждое из морей находилось в каком-то месте (*ҳаййиз*), отличным от места другого [моря], то и не было бы никакого смешения.

Нет здесь и ничего диковинного (*у'джўба*) — такого, о чём говорят и толкуют всякого рода невежды, хотя всё, что создано Господом нашим, достойно удивления (*'аджйб*), и во всём этом — величайшие уроки, наставления и неопровержимые доказательства [Табари 1984, 19: 25; см. также: Табари 1994, 5: 477–478⁵⁷].

Здесь мы имеем дело с ясно выраженным П-пониманием. Ат-Ṭабарӣ решительно отмежевывается от всех вариантов С-понимания и излагает П-понимание ситуации. Обращают на себя внимание заключительные слова, в которых подчёркнуто, что ситуация *не представляет собой ничего необычного* («диковинного»). В самом деле, как мы видели, последовательное П-понимание (а именно с таким последовательным применением П-схематики мы имеем дело в данном случае) вполне рационально, оно не оставляет места для парадоксальности: смешивание как процесс не исключает, а именно требует, чтобы две стороны этого процесса оставались в неприкосновенности, чтобы наряду со смешением как процессом мы видели бы и несмешанные моря. Об этом и говорит ат-Ṭабарӣ: «Хотя каждое из двух [морей] смешивается с другим (*ма 'а иҳтилāт кулл вāҳид мин-хумā би-сāҳиби-хи*)», солёное остаётся солёным, а пресное — пресным. Интересно, что тех, кто считает эту ситуацию «диковинной» (парадоксальной), ат-Ṭабарӣ называет невеждами (*'ахл ал-джахл*): «диковинной» ситуация оказывается с С-точки зрения, которая как таковая несовместима с П-точкой зрения.

Разъясняя 55:19–20, ат-Ṭабарӣ — видимо, потому, что толкование смешения двух морей уже изложено при анализе аята 25:53, нами только что рассмотренного, — ограничивается изложением мнений других комментаторов. Не буду повторять то, что нам уже знакомо, скажу только о новых толкованиях. «Два моря» многими понимаются как земное и небесное моря, причём встречаются они раз в год.

⁵⁷ В этом издании опущены мнения других комментаторов, имеются и другие расхождения с [Табари 1984], однако процитированный текст полностью совпадает.

Такое понимание связано с тем, что сразу вслед за 55:19–20 в Коране сказано: «Из этих двух [морей] выходят жемчуг и кораллы» (55:21). Последующие комментаторы будут весьма подробно разъяснять, что под «этими двумя» надо понимать только солёное море, поскольку именно в нём живут кораллы и образуется жемчуг. Однако жемчуг появляется оттого, что раз в год раковины раскрываются, и если в них попадает капля пресной воды, то образуется жемчужина. Тогда понятно, почему «небесное море», т.е. пресная вода дождей, должно раз в год встречаться с «земным морем» (т.е. солёным морем): это необходимо для образования жемчуга. Поскольку эта деталь взглядов того времени нас не интересует здесь, в дальнейшем я не буду отмечать появление таких комментариев.

Только в самом конце изложения взглядов других комментаторов на 55:19–20 ат-Табарӣ приводит собственное мнение относительно заключительных слов этого текста «не посягают» (этих слов не было в аяте 25:53, разъяснение которого покрывает и 55:19–20):

Правильным в данном случае было бы говорить: Бог описал два моря, в этом аяте упомянутые, словами «не посягают», не уточнив, на что именно не посягают, но высказался о них в общем виде. Значит, правильным будет давать общее высказывание, как высказался и Он (да славится Он!): «Они не посягают ни на что, и каждое из них не посягает на другое, так что не переступают они границы (*хадд*), им Богом положенной» [Табари 1984, 17: 130].

Это уточнение: моря не посягают друг на друга и не переступают определённые Богом границы — хорошо соответствует тому П-толкованию ситуации, которое ат-Табарӣ высказал выше, при разборе аята 25:53.

Ибн 'Абӣ Х̣атим ар-Р̣азӣ (854–938)

Комментарий Ибн 'Абӣ Х̣атима ар-Р̣азӣ не добавляет ничего существенного к сказанному, что не удивительно: материал толкования не выходит за пределы хадисов от Муḥаммада, сподвижников и последователей. *Барзах* понимается как *сипр* «завеса» [Рази 1997, 8: 2710]; с остальными мнениями, в т.ч. изложенными в [Там же, 10: 3324], мы уже знакомы.

'Абӯ Джа'фар б. Муҳаммад б. Исма'ил ан-Наҳхās
(ум. 949)

Определённый интерес могли бы представлять три сочинения учившегося у светил арабского языкознания своего времени египетского грамматика 'Абӯ Джа'фара б. Муҳаммада б. Исма'ила ан-Наҳхāса, посвящённые различным аспектам толкования Корана. К сожалению, до нас дошла, по сообщению издателя, единственная рукопись, лёгшая в основу издания [Наххас 1988], а она содержит многочисленные пропуски. Публикация заканчивается на суре 48, поэтому мы лишены возможности узнать комментарий ан-Наҳхāса к 55:19–20. Зато его комментарий к 25:53 сохранился. Что скажет профессиональный языковед относительно толкуемого текста?

Мараджа ал-бахрайн означает *халата-хумā* «смешал их», а также *халла-хумā* «отпустил их» (т.е. не контролирует их течение, они могут течь как угодно), «так что они двое для нашего глаза смешиваются (*фа-хумā мухталифāн фī мар'āt ал-'айн*)». Между ними — преграда, а именно — божественное могущество [Там же, 5: 36].

Как видим, разъяснения представителя АЯТ согласуются с П-прочтением этого текста ат-Табарй: моря однозначно смешиваются, насколько видит глаз, хотя между ними преграда в виде божественного могущества (а не суши). Добавление «для нашего глаза (*фī мар'āt ал-'айн*)», по-видимому, не случайно: оно задеиствует парадигму *зāхир-бāтин* (явное-скрытое). Этот приём применяется и теми комментаторами, которые утверждают, что два моря смешаны в явном (*зāхир*), тогда как поистине (*хāқйқа*) не смешиваются; не случайно [МВ: 320] приводит для слова *мар'āt* в качестве иллюстрации поговорку: *Тухбиру 'ан маджхūли-хи мар'ātu-ху* «о том, что неизвестно о нём, сообщает его вид», поясняя, что она означает *зāхиру-ху йадулли 'алā бāтини-хи* «его явное указывает на его скрытое».

Остальные разъяснения к этому аяту в [Наххас 1988] повторяют уже известные нам.

В [Наххас 1992] рассматриваются исключительно вопросы синтаксической связи подлежащего и сказуемого фразы, поэтому 25:53 вовсе выпал из поля внимания [Там же, 2: 484], а толкование 55:19–20 не добавляет ничего нового к тому, что мы знаем, и не меняет нашего понимания синтаксиса этих двух аятов [Там же: 702]. [Наххас 2008: 669, 1075–1076] также не добавляет ничего нового к уже известному нам.

Таким образом, сугубо филологический комментарий ан-Наххā-са даёт весьма скупые сведения, которые нам уже известны. Важным представляется то, что он подтверждает однозначное понимание *мараджа* как «смешал», настаивая на том, что «для глаза» моря именно смешаны, что исключает С-понимание перешейка как суши между двумя морями.

’Абӯ Бакр ал-Джаṣṣāс (917–981)

’Абӯ Бакр ал-Джаṣṣāс не даёт комментария на 25:53 [Джассас 1992, 5: 201–214], а в комментарии на 55:19–20 не сообщает ничего, кроме интересной этимологии, которую передаёт со слов других. Слово *мирджāн* (коралл) означает *мухталиṭ* (смешанный), поскольку *мараджа* означает *халаṭа* (смешал) [Там же: 299]: *мирджāн* (коралл) и *мараджа* (смешал) имеют один и тот же корень *м-р-дж*.

Неудивительно, что мы не нашли здесь ничего для нас интересного, поскольку этот коранический комментарий преследует особые цели: он написан факихом и ориентирован исключительно на вывод норм исламского права из текста Корана.

’Абӯ ал-Лайс Наṣр ас-Самарқандӣ (ум. 983)

’Абӯ ал-Лайс Наṣр ас-Самарқандӣ обрушивает на читателя едва ли не весь ворох толкований, высказанных прежними комментаторами. Разъясняя 55:19–20, он стремится избежать понимания *мараджа* как «смешал», указывая в качестве значений для *мараджа* вместо *халаṭа* («смешал») два близких глагола — *арсала* и *халлā* «(от)пустил», а также *халақа* «сотворил». У него выходит (как и в некоторых русских переводах: см. выше, с. 74), что Бог пустил свободно течь два моря, солёное и пресное, и установил между ними перешеек, т.е. преграду, так что они «не посягают», т.е. не перемешиваются, и вкус их не меняется [Самарканди 1993, 3: 306].

Можно считать, что ас-Самарқандӣ склоняется к С-пониманию текста, но при этом старается сделать его не парадоксальным, не противоречивым за счёт того, что не даёт первое, основное значение глагола *мараджа* «смешал», равно как и другое его употребляемое значение «перепутал» (*’амр марйдж* значит «запутанное дело»). Правда,

«перешеек» в этом его толковании — не суша и вообще не пространственная субстанция, а «тонкая преграда, людям не видимая», или *қудра* «могущество» Бога [Самарқанди 1993, 3: 306]. Поэтому можно говорить и о непоследовательно проведённой П-схематике: ас-Самарқандӣ не даёт ключевой для С-понимания трактовки «перешейка» как пространственной полоски суши, вместо этого делая везде акцент на действиях, а не на субстанциях. Ведь *қудра* — масдар, а значит, имя действия Бога, а не некоего субстанциального атрибута Бога.

Далее ас-Самарқандӣ излагает мнения других комментаторов, добавляя к уже известному нам понимание одного из двух морей как «Индийского моря», перешейка как *лутф* «тонкой милости» Бога, перешейка как Аравийского полуострова, перешейка как «воздуха» (*хавā*) между морем небесным и морем земным [Самарқанди 1993, 3: 306].

Комментарий к 25:53 занимает всего несколько строк и по существу не отличается от того, что сказано в разъяснение 55:19–20: Бог *мараджа*, т.е. (говорит ас-Самарқандӣ со ссылкой на чужие мнения) *арсала*, *халлā* «(от)пустил», *фалақа* «расщепил, разделил» (такое толкование нам не встречалось до сих пор), *халақа* «сотворил» два моря, установив между ними преграду, т.е. запретив пресному смешиваться с солёным [Там же, 2: 463].

Это, как и выше, можно расценивать как С-понимание с перетолкованием значения ключевого глагола *мараджа* и пониманием *барзах* не как полоски суши, пространственно разделяющей два моря, а как «могущества» или «тонкой милости» (что идёт вразрез с чистой С-схематикой) — т.е. действия — Бога, не дающего двум морям смешаться. С другой стороны, можно расценить это и как непоследовательную П-схематику, поскольку акцент сделан именно на действиях, причём ас-Самарқандӣ явно избегает С-понимания *барзах* «преграда», хотя ключевого для П-понимания «смешения» двух морей при их сохранении здесь не происходит.

Ибн 'Абӣ аз-Заманайн (936–1009)

Ибн 'Абӣ аз-Заманайн крайне скуп, лишь указывая в комментарии к 25:53, что *мараджа* означает *афāда* «запустил» одно из морей в другое [Ибн Аби аз-Заманайн 2002, 3: 264]. Это значение он подтверждает и в толковании 55:19–20, добавляя, что такое толкование

даёт Қатāда⁵⁸ и что он имел в виду под этим *халт* «смешение» [Ибн Аби аз-Заманайн 2002, 4: 328]. Остальной комментарий не даёт нам ничего нового или интересного.

’Абӯ ’Абд ар-Раҳмāн ас-Суламī (ум. 1021)

’Абӯ ’Абд ар-Раҳмāн ас-Суламī даёт ожидаемо суфийскую трактовку текста, которая не только интересна сама по себе, но и окажется полезной для наших целей в свете толкования ещё одного суфийского автора — Ибн Барраджāна (см. с. 97 и далее). Для 25:53 ас-Суламī со ссылкой на Ибн ’Атā даёт следующий комментарий. У людей знания (*’ахл ал-ма’рифa*) сердца просветлены светом путеводительства и лучами принятия (Закона), у людей отвергающих (*’ахл ан-накара*)⁵⁹ сердца омрачены тьмой противодействия и нежелания принять законы благоденствия. Меж ними — ещё сердца, а именно — сердца обычных людей (*’āмма*): они лишены знания о том, что к ним приходит и что от них исходит, с ними нечего говорить, и нечего им ответить [Сулами 2001, 2: 63]. Со ссылкой на «предков» ас-Суламī приводит и такое толкование: сердца праведников исполнены праведности, а сердца нечестивцев — нечестия [Там же]. Комментируя 55:19–20, он отсылает к высказанным предшественниками толкованиям для «двух морей»: это приказания о благом и приказания о злом, а перешеек — это безгрешие и счастливый удел; это два глубоких моря, разделяющие людей и Господа: море спасения, а именно — Коран, и море гибели, а именно — этот мир [Там же: 294].

’Абӯ ’Исхāқ ас-Са’лабī (ум. 1035)

Комментируя 25:53, ’Абӯ ’Исхāқ ас-Са’лабī однозначно выбирает значение «смешал» для глагола *мараджа*, давая такие его синонимы, как *халата*, *халлā* и *афāда*, и подтверждая, что «корень» (*’асл* — исходное значение) для *мардж* — это *халт* «смешать»

⁵⁸ Қатāда б. Ди’āма (680–735, хотя есть и другие даты) — слепой от рождения, ученик Хасана ал-Бағрī, сторонник мутазилитов в учении об автономии действия. Его комментарии к Корану были записаны после его смерти [Пелла 1997].

⁵⁹ Устойчивое выражение *ал-’урф ва-н-накр* означает «добро и зло». *’Урф* и *ма’рифa*, *накр* и *накара* — однокоренные, поэтому противопоставление знания и отвержения оказывается также противопоставлением добра и зла.

и *ирсāl* «отпустить». Отсюда *фа-хум фӣ амр марїдж* «у них всё перепуталось» (Коран 50:5) — сказано о тех, кто отверг Истину, когда она была им принесена. К этому же — слова Мухаммада, обращённые к 'Абдаллāху б. 'Умару: «Что если бы ты, 'Абдаллāх, оказался среди презреннейших из людей, чьи обязательства и обещания перепутались (*мариджат*) и стали вот такими»⁶⁰, — и он переплёл пальцы. Кроме того, говорят: *мараджту дāббатї марджан*, т.е. — отпустил (*арсалту*) свою скотину на пастбище, дав ей свободу идти куда хочет; поэтому луг (*равда*) называют *мардж* [Салаби 2002, 7: 141]. И тут же говорит, что *барзах* «перешеек» между двумя морями — это «преграда благодаря Его могуществу и мудрости, дабы они не смешивались» [Там же: 142].

Толкуя 55:19–20, ас-Са'лабї вначале не добавляет ничего нового к уже известным нам интерпретациям [Там же, 9: 181]. Однако позже он приводит ещё не встречавшиеся нам истолкования. Со ссылкой на Суфйāна ас-Саврї: два моря — это Фāтима и 'Алї, а жемчуг и кораллы, из них исходящие, — ал-Хасан и ал-Хусайн. От Са'йда б. Джубайра: перешеек между ними (*барзах*) — это пророк Мухаммад. Далее, два моря — это знание сердца и слушание души, перешеек между ними — милость и безгрешие, «не посягают» означает, что слушание души не влияет на знание сердца. Прочие мнения (два моря — море спасения и море гибели и т.п.) нам уже встречались [Там же: 182].

'Абӯ ал-Хасан ал-Мāвардї (974–1058)

'Абӯ ал-Хасан ал-Мāвардї не выражает собственного мнения, но лишь перечисляет, пронумеровывая, мнения прежних комментаторов; судить о том, к чему склоняется он сам, можно в какой-то степени по его выбору приводимых мнений. *Мараджа* означает «выпустить (*ирсāl*)» одно из морей «к» другому (или «в» другое — *'илā*), а также «отпустить (*тахлийа*)» их свободно (т.е. не направлять и не контро-

⁶⁰ Как указывает издатель текста, этот хадис приведён в *ас-Сахїхе* Ибн Хиб-бāна. «Перепутанные» значит «неупорядоченные», «вкривь и вкось», где одно противоречит другому: речь о людях, которым нельзя верить и которые не держат слово. *Мараджа* в отношении веры и её дел комментаторы объясняют как *ихта-латā* «перепутались» и *идтараба* «потеряли устойчивость». См. также примеч. 64 и текст к нему.

лизовать). Моря — это море небесное и земное, море Персов и море Ромеев, море пресное и море солёное. Перешеек — это преграда в виде суши, это граница (*тухум*), и это «срок» (*'аджал*) между этой жизнью и той жизнью (т.е. разделяющий их предел — толкование, согласующееся с исламской эсхатологией) [Маварди, 4: 150–151].

Эти мнения своих предшественников ал-Мавардӣ приводит без комментариев, однако их подбор, в соответствии с выделенными нами критериями, свидетельствует в пользу скорее С-логики, нежели П-логики.

Упоминает он и толкование «двух морей» как сердец праведников, праведностью просветлённых, и сердец нечестивцев, нечестием омрачённых, но отмечает, что такое толкование — «далёкое» (*ба'ūd* — т.е. требующее слишком «отдалённого» перехода от явного-*зāхир* к скрытому-*бāтин*; мы бы сказали — неочевидное) [Там же: 151].

Толкуя 55:19–20, ал-Мавардӣ усиливает наше первоначальное впечатление о том, что он склоняется к С-логике. «Смешать два моря», говорит он, означает «разделить (*тафрӣқ*) их, «отпустить (*ирсāl*)» их и «выровнять (*истивā'*) их»⁶¹. К трём упомянутым толкованиям морей он добавляет ещё два: море Востока (*маширӣқ*) и море Запада (*мағриб*), море жемчуга и море кораллов. Перешеек (*барзах*) — это преграда (*хāджиз*), полоса земли (*'ард ал-'ард*), то, что между небом и землёй. «Не посягают» означает: не смешиваются, так что пресное не вливается в солёное, а солёное — в пресное; ни одно из двух не посягает на другое и не одолевает его; не посягают на то, чтобы встретиться, так что подразумеваемое (*тақдӣр* — восстанавливаемый исходный смысл-*фа'ида* высказывания, не полностью выраженный в *алфāз*-высказанностях) здесь — «Он *мараджа* (см. значения выше. — А.С.) два моря, которые встретились бы, если бы не перешеек между ними, так что они не посягают на то, чтобы встретиться». Наконец (со ссылкой на Сахла [ат-Тустарӣ]): два моря — путь блага и путь зла, а перешеек между ними — удача и безгрешие [Там же, 5: 429–430].

Здесь С-симпатии ал-Мавардӣ выражены ещё более явно.

⁶¹ Именно на эти «разделить» и «выровнять» — редко упоминаемые комментаторами значения, к тому же далёкие от прямого и очевидного значения «смешать», опираются переводы Д.Н. Богуславского, И.Ю. Крачковского и М.-Н.О. Османова.

’Абӯ ал-Қасим ал-Қушайрӣ (986–1072)

’Абӯ ал-Қасим ал-Қушайрӣ даёт суфийскую трактовку текста. Для 25:53: два моря субстанциально (*джавхариййа*) едины, но Бог своим могуществом разделит их благодаря атрибутам, и точно так же он сотворил сердца: одни — кладезь уверенности и знания, другие — вместилище сомнения и неверия. Судя по всему, здесь ал-Қушайрӣ выражает собственное мнение. Далее, он приводит другое, анонимное мнение о том, что два моря — это страх (*хавф*) и надежда (*раджъ’*) в сердцах верующих: ни страх не одолевает надежду, ни надежда — страх. Наконец, встречавшееся нам мнение о просветлённости сердец верующих и омрачённости сердец неверующих [Кушайри 2007, 2: 387–388].

Комментируя 55:19–20, ал-Қушайрӣ сначала приводит «обычную» трактовку аятов: *барзаҳ* — это преграда, т.е. божественное могущество, не дающее двум морям одолеть друг друга. Намёк (*ишйра*) же, говорит он, состоит в том, что Бог сотворил в сердцах два моря: страха и надежды; стеснения (*қабд*) и нестеснённости (*бастӣ*); почтения (*хайба*) и дружеской приязни (*’унс*); сердца рождают жемчуг и кораллы, т.е. чистые состояния и непрестанные благодеяния. Другое мнение заключается в том, что два моря — намёк на душу (*нафс*) и сердце (*қалб*): сердце — море пресное, душа — море солёное. Море сердца даёт всякую драгоценность и тонкое состояние, тогда как душа порождает лишь осуждаемое. А что меж ними имеется *барзаҳ*, означает, что Бог охраняет одно из них от другого, так что одно из них не посягает на другое [Там же, 3: 266].

’Абӯ ал-Ҳасан ‘Али ал-Вāҳидӣ (ум. 1076)

’Абӯ ал-Ҳасан ‘Али ал-Вāҳидӣ даёт краткий комментарий, приводя мнения, которые нам уже знакомы. Для 25:53 — *мараджа* означает *арсала* и *ҳаллā* «(от)пустил», так что два моря, пресное и солёное, встречаются и не смешиваются, между ними — *барзаҳ*, т.е. преграда в виде могущества Бога [Вахиди 1994, 3: 343]. Комментарий к 55:19–20 ссылается на это толкование и кратко повторяет его, не добавляя ничего нового [Там же, 4: 220].

Как представляется, наиболее правильным было бы считать этот комментарий склоняющимся к П-логике, хотя и не до конца последовательным: он не указывает на сам процесс смешения. Вместе с тем

обязательного для С-прочтения указания на субстанциальный и пространственный характер *барзах* «перешейка», подсказываемый прямым значением слова *барзах*, мы здесь также не встречаем, поэтому в данном случае едва ли можно говорить об С-логике.

'Абӯ ал-Музаффар ас-Сам'анӣ (1035–1096)

'Абӯ ал-Музаффар ас-Сам'анӣ даёт не более чем краткое перечисление прежних мнений, нам уже встречавшихся, не пытаюсь их как-то анализировать или хотя бы комментировать. *Мараджа* означает *халата* «смешал» и *арсала* «(от)пустил», два моря — это море Персов и Ромеев, небесное и земное, солёное и пресное; *барзах* — это суша меж двумя морями; это воздух между небесным и земным морями; это (божественное) могущество между солёным и пресным, так что они не смешиваются друг с другом, причём происходит это в определённом месте Египетского залива (*халїдж миср*); это преграда (*хаджиз*) [Самани 1997, 4: 26]. Комментарий к 55:19–20 фактически ничего не добавляет к этому, уточняя, что *барзах* — это также Аравийский полуостров [Там же, 5: 326].

Как видим, здесь «через запятую» переданы мнения прежних комментаторов, которые свидетельствуют как в пользу С-, так и П-прочтения. Думаю, что целью автора было краткое перечисление высказанных мнений, а не попытка последовательно продумать их.

'Абӯ Муҳаммад ал-Бағавӣ ал-Фаррā' (ум. 1122)

'Абӯ Муҳаммад ал-Бағавӣ даёт комментарий, который выглядит как краткий пересказ аҶ-Ҷабарӣ. Дам его в переводе целиком:

«Он — Тот, Кто *мараджа* два моря» (Коран 25:53), то есть смешал (*халата*) их и влил (*афāда*) одно в другое. Говорили также, что это значит: «Пустил их течь своими путями» (*арсала-хумā фї маджāрї-химā*), отпустил их (*халлā-хумā*), как отпускают лошадь на луг (*мардж*). Исходное значение ('асл) *мардж* — «смешивание» (*халтї*) и «отпуск [на волю]» (*ирсāl*); говорят: *мараджту ад-дāбба ва-арсалту-хā*, то есть выпустил скотину на пастбище и дал ей идти куда захочет. «Одно — пресное, приятное на вкус (*фурāt*)», то есть очень приятное на вкус; *фурāt* — самая вкусная вода. «Другое — солёное, горькое (*'уджāдж*)», то есть очень солёное; говорили также: *'уджāдж* значит «горькое». «И установил между ними

перешеек», то есть — преграду могуществом Своим, дабы пресное не смешивалось (*lā ʾyaḫṭalit̄*) с солёным, а солёное — с пресным. «И непреодолимую преграду», то есть — нерушимую препону, так что они не посягают и солёное не портит пресное [Багави 1409–1412, 6: 90].

Прочитаем этот абзац (это — весь целиком комментарий ал-Бағавӣ к 25:53), исходя из презумпций С-логики. Мы не можем не заметить очевидного противоречия: Бог смешал (*мараджа*, т.е. *ḫalaṭa*) два моря, которые не смешиваются (*lā ʾyaḫṭalit̄*) друг с другом благодаря Его могуществу. Это выглядит как парадокс всемогущества, который в данном случае можно было бы сформулировать так: может ли Бог своим могуществом сделать несмешиваемыми два моря, которые он смешал?

Прочитаем этот же текст в презумпциях П-логики. Тогда мы увидим, что между двумя морями протекает процесс «смешивание», истинным действующим фактором которого является Бог, причём моря остаются несмешанными, что совершенно понятно и, более того, очевидно («иначе и быть не может»), поскольку иначе процесс смешения прекратился бы: он протекает, только если моря в какой-то своей части остаются несмешанными. И мы увидим ниже, какова физическая «реализация» такого смешения, полностью удовлетворяющая условиям П-прочтения ситуации.

Конечно, можно выдвинуть гипотезу *ad hoc*: автор попросту не видит противоречия, поскольку занят толкованием текста и ему важно сохранить верность тексту, а не логике. Как и всякая гипотеза *ad hoc*, это предположение, необходимое, чтобы сохранить С-прочтение, его тем самым и ослабляет: то, что нуждается в гипотезах *ad hoc*, всегда слабее того, что не нуждается. Но в данном случае и сама гипотеза слишком слаба. Во-первых, очевидно, что ал-Бағавӣ, давая прямое, словарное значение для глагола *мараджа* (ключевого для П-прочтения), вместе с тем уклоняется от того, чтобы понять в прямом, словарном значении слово *барзах* (что было бы ключевым для С-прочтения). Если он слишком привязан к тексту, чтобы обращать внимание на логические противоречия, тогда почему он игнорирует очевидное значение *барзах*, указанное многими комментаторами до него? Мы только что видели на примере ас-Сам‘āнӣ, что можно подряд, не обращая внимания на согласованность, перечислять основные мнения комментаторов, высказанные ранее:

в таком случае действительно допустимо говорить о том, что автор не слишком заботит логика или связность комментария, ему важно не упустить ничего из ранее сказанного. Однако у ал-Бағави мы встречаемся с явно избирательным подходом, и, если принять, что он хочет лишь сохранить верность прочтению коранического текста, не обращая внимания на логику, придётся объяснять — вводя ещё одну теорию *ad hoc* — почему он делает так в случае слова *мараджа*, но не в случае слова *барзах*. Во-вторых, мы видели (см. с. 117–118), что выбор между значениями для *мараджа* и *барзах* — это, как правило (за очень редкими исключениями действительно эклектичных компиляций прежних мнений), альтернативный выбор, и моё объяснение состоит в том, что это — выбор между П- и С-логиками. Конечно, и в данном случае можно нарастить пояс спасительных (для традиционной философии) гипотез *ad hoc*, объяснив всё случайностью или ещё как-то, но такой слой гипотез по случаю невозможно наращивать бесконечно. Логико-смысловое объяснение устраняет потребность в гипотезах *ad hoc* и даёт ясное и стройное объяснение вместо невнятных, полугадательных предположений.

Комментируя 55:19–20, ал-Бағави ограничивается несколькими словами, которые согласуются с приведённым толкованием 25:53 и не добавляют ничего нового [Бағави 1409–1412, 7: 444].

Ибн Барраджан (ум. 1141)

’Абу ал-Ҳакам Ибн Барраджан, рассматривая 25:53, даёт сперва суфийскую трактовку аята:

Пресное море — подобие (*масал*) веры, правильного руководства и Истинного бога (*ал-’илāх ал-Ҳаққ*), солёное море — подобие неверия, гибели, заблуждения и ложных богов [Ибн Барраджан 2013, 4: 190].

Сказав это, он переходит к прямому толкованию слов аята:

Бог (Славен Он и Велик!) говорит: Он смешал это с тем так, что они смешались одно с другим до определённой для них границы (*Ҳадд*), так что чистое пресное не посягает на смешанное и на солёное, а то, где они смешаны (*мавди’ ал-мухталит*), не выходит за свои пределы (*Ҳадр*) ни туда, ни сюда [Там же: 191].

Рассмотрим выражение *мавди́ ал-мухтали́т*, которое я передаю как «то, где они смешаны». Ибн Барраджан не употребляет термины, к тому времени закрепившиеся в арабском теоретическом дискурсе и передающие значения места: *хаййиз*, *махалл* или *макан*. Каждый из трёх терминов имеет свои особенности, однако все они напрямую или косвенно связаны с понятиями пространства и субстанциальности. Термин *мавди́* свободен от таких коннотаций. Он имеет, как это определяет АЯТ, «вес» (*вазн*) *маф'ул* и корень *в-д'-*. Согласно АЯТ, харфы *ф'-л*, с помощью которых образуются все «веса» для слов, взяты из масдара *фи'л* «действие». Подстановка на их место корневых харфов другого масдара (имени действия) добавляет к исходному смыслу «действие» некий дополнительный смысл. В данном случае масдар *вад'* «полагание» добавляет свой смысл: речь не просто о действии, а о действии полагания. Поэтому любой «вес», в данном случае — *маф'ул*, может рассматриваться как *'асл* — «корень», который даёт «ветви» (*фуру'*) при прибавлении к нему смысла (*ма'нан*) в скрытом (*ба́тин*) и при преобразовании высказанности (*лафз*) в явном (*за́хир*). Так один корень может ветвиться, давая разные слова благодаря добавлению разных «смыслов» (*ма'аннин*) и соответствующему преобразованию высказанностей. Значит, слово *мавди́* указывает на «то, где происходит действие полагания», т.е. действие, именуемое *вад'*. Так и в других случаях: действие понимается как масдар с тем корнем, который отдаёт свои харфы на замену исходных *ф'-л* «веса» этого слова. Например, для «веса» *маф'ал*: *ма'мал* — то, где происходит *'амал* (корень *'-м-л*) «работа», т.е. фабрика; *махалл* — то, где происходит *хулл* (внедрение акциденций в субстанцию — корень *х-л-л*), т.е. вместилище; *макан* — то, где происходит *кавн* («возникновение» — корень *к-в-н*), т.е. место. И так далее. Соответственно, *мавди́* («вес» *маф'ул*) — это то, где происходит *вад'* «полагание», — когда мы «кладём» что-то в прямом смысле (книгу на стол) или «полагаем» в переносном смысле (то, что по-английски передаётся словом *positing*), например, *вад' ал-луза* — это «полагание языка», т.е. первичный акт установления соответствий между *алфа́з* «высказанностями» и *ма'аннин* «смыслами». В нашем случае *мавди́ ал-мухтали́т* — это то, где полагается смешанное/смешивающееся: мы помним, что арабское имя действителя (*мухтали́т* — имя действителя для глагола *ихтала́та* «смешался, смешивался») не указывает на время и совершённость/несовершённость действия.

Таким образом, *мавди‘ ал-мухталиṭ* — это третье, в дополнение к двум смешивающимся (и тем самым не смешивающимся) морям: то, где они смешиваются. Так мы получаем в полном виде П-парадигму понимания смешивания как процесса: противопоставленные моря, солёное и пресное, смешиваются; то, где они смешиваются/смешаны — это третье, полагаемое *между* двумя. Но пока нигде не сказано, что это «между» пространственно выражено и что оно может быть понято как третий объём воды, наряду с солёным и пресным, или третья полоска, разделяющая солёное и пресное наподобие перешейка, который субстанциально разделяет два моря. Ниже мы увидим неоднократно, как комментаторы предлагают физическую, естественную иллюстрацию того, что сказано в аяте о смешивании несмешивающихся морей: обильная река впадает в море и течёт мощным пресным потоком, так что можно, зайдя в море, зачерпнуть ведром пресной воды; но там не говорится о третьем состоянии воды как пресно-солёной или полу-солёной-полупресной. Смешивание либо устраняется из поля зрения, когда в С-комментариях говорится о перешейке как суше между двумя морями, либо признаётся, но скорее как процесс, а не как солёно-пресный субстрат смешанной воды. На это нельзя не обратить внимания, и это ясно свидетельствует в пользу П-прочтения.

В самом деле, далее Ибн Барраджан говорит:

Он (да славится поминание Его!) говорит: «И установил между ними перешеек» (Коран 25:53), то есть (хотя Богу лучше известно) то, где они смешиваются (*мавди‘ иḫтилāṭи-химā*), «и непреодолимую преграду» (Коран 25:53) трёх видов: где истончаются (*раққа*) солёное и пресное; где истончаются смешанное и чистое солёное, с другой стороны; и середина (*васаṭи*), то есть истина перешейка; то есть — запретил каждому из этих двух переступить свою границу [Ибн Барраджан 2013, 4: 191].

Здесь очевидно П-понимание перешейка как смешивания (*иḫтилāṭи*). Собственно перешеек, говорит Ибн Барраджан, — это «середина» (*васаṭи*) между двумя крайними, противоположными морями, солёным и пресным: именно здесь протекает смешивание, это — *мавди‘ иḫтилāṭи-химā* «то, где они двое смешиваются». Нельзя не заметить параллелизма выражения *мавди‘ иḫтилāṭи-химā* и *мавди‘ ал-мухталиṭ* в предыдущем предложении, которое мы разбирали чуть выше. Они выражают одно и то же (иначе различие значений

было бы указано): то, где протекает действие смешения. П-аспект здесь очевиден.

Этим достаточно сказано в пользу П-прочтения текста Ибн Барраджана, в котором перешеек понимается как процесс смешивания, разделяющий смешиваемое так, что оно (смешиваемое) не переступает своих границ и, следовательно, остаётся самим собой. Так снимается парадоксальность формулы «смешивание несмешивающегося»: П-логика выбивает логическую почву из-под парадокса всемогущества — в любом его прочтении, не только в этом. Логика смысла — это логика взаимной определённости логического и содержательного; значит, при переключении с С-логики на П-логику мы имеем дело и с другой содержательностью (пусть номинально ситуация или текст не меняются: они выражены теми же словами в обоих случаях). В П-логике процесс «смешивание» и две противоположные стороны смешивания отличаются каждое от обоих других, и их содержательное наполнение не может этого не отражать. В С-логике смешение будет пониматься как атрибут «смешивающейся» (действующей) и «смешиваемой» (претерпевающей) субстанции: трёхчленная П-парадигма смешивания превращается в двучленную С-парадигму, с неизбежным полным переосмыслением каждого из понятий.

Заметим следующее. С-логика как будто теряет из виду *сам процесс* смешивания, редуцируя его до атрибутов смешивающейся и смешиваемой субстанций. Такая редукция и приводит к парадоксальности ситуации, прочитываемой в С-логике с её законом противоречия: если каждая из двух субстанций имеет атрибут, указывающий на участие в смешении, то как она может одновременно иметь атрибут, такое участие отрицающий, т.е. оказаться несмешанной? П-логика, акцентируя процесс смешения, восстанавливает в правах процессуальность. Поскольку в рассматриваемых аятах речь идёт о действии Бога, П-логика оказывается предпочтительной, особенно же в свете того, что С-прочтение ведёт к неизбежной парадоксальности, тогда как П-прочтение снимает эту парадоксальность.

Таково П-прочтение текста Ибн Барраджана. Оно представляется мне предпочтительным.

Предпочтительным, но не исключительным. Принципиальным положением, о котором мы не раз говорили, служит положение о свободе смыслополагания. Значит, и данный текст мы можем прочитать в С-ключе.

Тогда выражение *мавди‘ ал-мухталиṭ* и *мавди‘ ал-ихтилāṭ* мы должны будем понимать не как собственно процесс смешивания, а как полоску смешанной воды, полусолёной-полупресной. Такая полоска и будет разделять два моря, пресное и солёное, так что каждое из трёх будет находиться в собственных пределах (*хадд*), о которых говорит Ибн Барраджāн, не переступая их и не посягая на два других. Заметим, что это — довольно очевидное решение, более того, решение, обладающее преимуществом наглядности и физической очевидности. Смешивание и усреднение двух потоков воды или двух объёмов воды вряд ли можно считать исключённым из опыта людей того времени (об этом говорит Фахр ад-Дин ар-Рāзй: см. с. 110–111), и наблюдать смешанное, усреднённое состояние наверняка могли многие, не говоря уже об аналогичном смешивании и усреднении других сред, например воздуха. Если так, то интересно отметить, что подобное, едва ли не очевидное решение предлагается столь поздно: понадобилось пять веков, чтобы оно встретилось в комментарии.

Такое С-прочтение предполагает статичность ситуации: однажды смешанные до определённой границы, солёное и пресное моря, а также их смесь далее уже не меняются и не переступают своих границ, оставаясь неизменными. Так мы получаем действительно С-прочтение, поскольку наша картина мира состоит из трёх субстанций, зафиксированных в своих границах. Такая картина и такая логика осмысления, безусловно, имеют право на существование: никак нельзя сказать, что они неверны. Однако и можно, и нужно поставить вопрос о том, насколько полно они описывают ситуацию и что оказывается утерянным при таком её осмыслении.

С-прочтение редуцирует процесс к атрибутам субстанции. Речь о логическом и метафизическом планах, но и метафизика, и логика не могут не иметь отношения к живому опыту, к наглядному представлению ситуации. Редуцируя процесс, С-логика тем самым представляет нам как бы неизменяемую картину: картину, в которой временное измерение снято. В данном случае это означает, что три субстанции — солёное и пресное моря и их смесь — никак не меняются. Тогда «остаются в своих границах» прочитывается как «остаются неизменными», — а значит, *уже не смешиваются*. Из ситуации устраняется всякая динамика; акт смешения понимается как однократный акт, как смешивание до определённой границы, после чего процесс смешения прекращается, и мы имеем лишь три неизменные субстанции.

Солёное и пресное моря тогда оказываются *частично* смешанными, причём смешанными в прошлом, тогда как в настоящем, в длящейся и неизменной ситуации, и солёное, и пресное моря уже не имеют атрибута «смешивающийся»: они остаются чистыми, не смешанными друг с другом морями, разделёнными полоской смешанной когда-то, до определённого предела, полусолёной-полупресной воды.

Такое прочтение ситуации, повторю, возможно, и против него как такового нечего возразить. Заметим, что в таком случае мы фактически возвращаемся к чистому С-прочтению, примеры которого уже встречали: полоска смешанной, полусолёной-полупресной воды играет ту же роль субстанциального разделителя двух теперь не смешивающихся морей, что и Аравийский полуостров или иные примеры субстанциально понятного перешейка. Так С-прочтение ситуации ставит всё на свои места, и мы получаем логически стройную и последовательно выстроенную картину.

Однако действительно ли динамика вовсе исключена из этой ситуации для Ибн Барраджана? Мы ставим вопрос о том, какое из возможных прочтений, П- или С-прочтение, будет предпочтительным в контексте взглядов Ибн Барраджана, даже если ограничивать этот контекст лишь комментарием к рассматриваемым аятам. Идёт ли речь о статичной или динамичной картине; является ли смешение однократным актом, зафиксировавшим неизменную картину, или же постоянным процессом смешивания? Заметим, что утверждение Ибн Барраджана о том, что два моря, равно как и то, где они смешаны, не переступают своих границ, вполне может трактоваться и в П-ключе: в таком случае процесс смешивания постоянно протекает именно там, где два моря смешиваются, тогда как оба моря, смешиваясь, не переступают границ и потому не смешиваются *окончательно*: подобное окончательное смешение прервало бы процесс смешивания.

Мы встречались уже в суфийском комментарии ас-Суламы (см. с. 91) с толкованием двух морей как сердец праведников и сердец нечестивцев (света и тьмы), тогда как между ними располагаются сердца обычных людей (*'амма*). Ибн Барраджан также толкует два моря как два (но не три) вида душ, предлагая разные варианты прочтения. Это — души геенны с её палящим зноем (*са'ир*) и с её стужей (*замхарйр*); но может быть и так, добавляет Ибн Барраджан, что это, с одной стороны, души геенны, а с другой — те, на кого Бог пролил влагу своей милости. Это и есть два моря (замечу, в двух вариантах),

а между ними — два перешейка, как два перешейка между ночью и днём, а именно — сумерки (*забашиян*), или же — как подножие (*хайф*) между равниной и горой [Ибн Барраджан 2016: 719].

Вот что ещё Ибн Барраджан говорит о перешейке:

Мараджа значит *халата* «смешал» два моря, солёное и пресное, «меж ними перешеек» — то, что не является явно ни тем, ни этим: *внешнее по отношению к ним обоим*, как, например, перешеек меж горой и равниной, именуемый *хайф* «подножие», или же два перешейка меж днём и ночью, именуемые «утро и вечер» (*ашийян*); точно так же между этим и будущим мирами — перешеек, ни одному из них не принадлежащий, но и *не внешний по отношению к ним обоим* [Ибн Барраджан 2013, 5: 245; курсив мой. — А.С.].

Если рассматривать это толкование перешейка с позиций С-логики, оно, безусловно, парадоксально. Обратим внимание на выделенные курсивом слова: перешеек и принадлежит, и не принадлежит тому, что он разграничивает; он и внешний (*хәридж* *'ан-хумā* — выходящий вовне, за их пределы, вне их обоих располагающийся), он и не внешний (*лә хува хәридж* *'ан-хумā* — не выходящий вовне, за их пределы, не вне их обоих располагающийся). Явное нарушение закона противоречия⁶².

Однако от этой парадоксальности не остаётся и следа, как только мы начинаем рассматривать текст с позиций П-логики. Если сумерки — это процесс перехода от ночи ко дню и наоборот, то, как любой процесс, он связывает противоположности, не принадлежа ни одной из них: процесс — это протекание между двумя, неотъемлемое от них, но и не «включённое» в них. Можно и «подножие» горы рассматривать как процесс перехода от равнины (горизонтальное) к горе (вертикальное). Уж тем более процесс смешивания (иллюстрациями именно этого процесса служат приводимые Ибн Барраджаном примеры) связывает две противоположности (солёное и пресное моря), но не принадлежит ни одной из них; поэтому он и внешний по отношению к ним, и не внешний.

Вообще говоря, эта видимая парадоксальность (нарушение закона противоречия) — результат описания П-ситуации средствами С-логики. Ведь «внешний», «не внешний», «выходящий за»,

⁶² На это и указывает С. Башьер, утверждая парадоксальность коранического *барзах* «перешейка» (см. выше, с. 71).

«не выходящий за» — это слова, задействующие пространственную интуицию: мы представляем нечто находящимся одновременно и внутри, и вне, скажем, дома или какого-то другого объёма или помещения. Конечно, это невозможно. Но П-логика не предполагает опоры на пространственную интуицию, поэтому никакой парадоксальности в данном сочетании (внешний и не внешний) нет, напротив, это — необходимое описание П-парадигмы.

В другом месте Ибн Барраджан говорит:

В будущем мире (*'āхира*) — рай и геенна, а этот мир (*дунйā*), в котором они оба бегут бок о бок (*йартакидāн фй-хā*), — перешеек меж ними [Ибн Барраджан 2016: 719].

Дольний мир, уподобленный перешейку, оказывается местом смещения, местом совместного движения тех двух противоположностей, которые он разграничивает. Именно это перемешивание одного с другим, в данном случае — рая и геенны, и служит перешейком, отграничивающим одно от другого. Здесь нет никакой парадоксальности: перешеек, будучи процессом, оказывается тем самым третьим в сравнении с двумя разграничиваемыми им противоположностями, протеканием между которыми он является.

Рассмотренные тексты Ибн Барраджана определённо свидетельствуют в пользу предпочтительности П-прочтения понятия *барзах* «перешеек» (но не исключают его С-прочтения), поскольку трактуют перешеек как процесс протекания, а значит, и перехода от одной противоположности к другой.

Читая архив коранических комментариев, мы вступили в шестой век хиджры. К этому времени классическая арабо-мусульманская культура достигла расцвета, находилась в высшей точке напряжения своих творческих сил. Основные варианты истолкования рассматриваемых аятов уже были высказаны, и предстоящее чтение добавит к ним не так много нового.

'Абӯ ал-Қāсим аз-Замаҳшарй (1075–1144)

'Абӯ ал-Қāсим аз-Замаҳшарй толкует глагол *мараджа* в отношении двух морей как *халлā-хумā мутаджāвирайн муталāсиқайн* «свободно пустил их рядом, скленными друг с другом», при этом своим могу-

ществом Бог разделяет их и не даёт им смешаться друг с другом (*тамзудж*). Таково собственное мнение аз-Замахшарй. Он отмечает также, что «некоторые» говорили, что одно море смешано (*мамзудж*) с другим и что пресная вода одного моря смешана с солёной горькой водой.

Интересным представляется его толкование слов *ва-хиджран махджуран*, которыми завершается 25:53. Мы видели, что и переводчики, и комментаторы, как правило, толкуют их как выражение, парное к предшествующему *барзах* «перешеек», передавая как «непреодолимая преграда» и т.п. Однако аз-Замахшарй утверждает, что выражение *хиджран махджуран* — это слова, которые произносит человек, желающий уберечь себя от какой-то опасности (как русское «чур меня!»), а здесь они употреблены в качестве метафоры (*маджаз*): каждое из морей как будто говорит «чур меня!», опасаясь смешивания с другим морем и не желая этого. Это — «одно из лучших заимствованных (*исти а́ра*), самых красноречивых» [Замахшари 2009: 749].

В толковании к 55:19–20 аз-Замахшарй фактически повторяет то же самое: *мараджа* означает *арсала* «свободно пустил» два моря рядом друг с другом, так что они встретились, и на глаз между ними нет никакого разделения (*фасл*). Перешеек — это могущество Бога, а «не посягают» в отношении морей означает, что каждое из них не переступает собственных границ и не стремится смешаться с другим [Там же: 1070].

Аз-Замахшарй, известный симпатиями к мутаилизму, стремится дать последовательное рациональное истолкование текста. Не случайно его сочинение называется «Раскрывающее истины (*хақā'иқ*) Ниспослания»: слово *хақйқа* (мн. *хақā'иқ*) означает прямое, «истинное» (т.е. соответствующее установлению — *вад'* в языке) значение слова, а суть метода *та'вил* «толкование», букв. «возведение к первичному», — вернуться от метафоры-*маджаз* к истине-*хақйқа* коранического текста, т.е. к его первосмыслу. Интересно, что последовательный рационализм в данном случае не выражается в С-прочтении текста, хотя и последовательное П-прочтение у аз-Замахшарй также заблокировано отрицанием процесса смешивания.

Ибн 'Атиййа ал-'Андалусй (1088–1146)

Ибн 'Атиййа ал-'Андалусй говорит, что аят 25:53 толковали по-разному, например, многие говорили, что *мараджа* значит «утвердил»

(*adāma*)⁶³ одно море в другом, тогда как Ибн ‘Аббас считал, что это значит *халла* «пустил» одно море на другое «и тому подобные высказывания, перекликающиеся с некоторыми словами этого аята» [Ибн Атиййа 2001, 4: 214]. Сам же он считает, что

цель этого аята — указать на могущество Всевышнего и совершенство Его творения. Он распространил (*басса*) по земле многие пресные воды: реки, родники и колодцы, поставив их посреди (*хилала*) солёных [вод], а солёные — посреди пресных. Посему ты можешь встретить море, окружённое пресной водой на обоих его берегах, а пресную воду на островах и в тому подобных местах — окружённую водой солёной. Такое распространение (*басса*) этих вод по земле и есть их смешение (*халла*) [Там же].

Поэтому, продолжает Ибн ‘Атиййа, и сказано здесь *мараджа*; и отсюда — слово *маридж*, т.е. *мухтали* «перемешанный» и *муштабик* «переплетённый», как в известном хадисе о людях, обещания которых перепутались (*мариджат*)⁶⁴ ‘*ухуду-хум* — см. выше, с. 92). Под двумя морями подразумевается вся вообще вода на земле, пресная и солёная: Бог как будто говорит, что он *мараджа* «смешал» два вида воды. Перешеек (*барзах*) и преграда (*хиджр*) между двумя морями — это земля и суша, по мнению одних, а также — могущество, удерживающее их на месте при том, что в некоторых местах эти два вида воды близки друг к другу [Там же].

Здесь Ибн ‘Атиййа даёт интересный вариант толкования аята, трактуя при этом «смешение» не как субстанциальное, с образованием нового субстрата смешанной воды, а как пространственное помещение каждого из двух видов вод внутрь пространства другого без их перемешивания, так что в большинстве случаев они разделены сушей, а когда соприкасаются, всё равно не перемешиваются в силу могущества Бога. С таким толкованием мы ещё не встречались.

Как представляется, такое толкование наваяно следующим аятом: «Сделал Он землю твердыней, сквозь (*хилала*) неё проложил реки,

⁶³ В переводе исхожу из разъяснения [МВ: 305]: *adāma* означает *саккана*, т.е. «поселил», «сделал неподвижным»; вместе с тем *adāma* имеет очевидные соотнесения постоянства и неизменности (однокоренное *давām* и др.).

⁶⁴ Глагол *مرح*, огласованный как *мараджа*, — переходный (*мута‘аддин*) и требует претерпевающего, а огласованный как *мариджа* — непереходный (*лā-зим*) и претерпевающего не требует [Фахр Рази 2002, 15: 104].

на неё установил горы, а меж (*байна*) двух морей поставил преграду (*хаджиз*). Так есть ли ещё бог, рядом с Богом? Но большинство из них в неведении» (Коран 27:61)⁶⁵. Слово *хилāла* означает «сквозь» и употребляется в отношении промежутка времени (напр., «сквозь час», т.е. в течение часа), а также пространства (как в этом аяте) или в абстрактном смысле (напр., *мин хилāl* «сквозь, через», т.е. «с помощью»). В данном аяте «сквозь» не означает, конечно же, «насквозь», но именно «сквозь» землю по её поверхности, т.е. в углублениях, расщелинах земли; переводчики Корана обычно так и передают это место. Но Ибн ‘Атиййа, толкуя этот аят, понимает *хилāла* таким образом, что реки оказываются текущими не «сквозь» землю по её поверхности, а (наряду с другими источниками пресной воды) протекающими «сквозь» пространства солёной воды или расположенными внутри («насквозь») солёных вод, а солёные воды, в свою очередь, идут «сквозь» пространства пресной воды. Поэтому он говорит, что *хилāла* означает *байна* «между» и *аснā’а* «в течение» [Ибн Атиййа 2001, 4: 266]⁶⁶. Поскольку второе, временное значение здесь явно не к месту, остаётся первое, которое Ибн ‘Атиййа толкует как «между землями» (а «не сквозь поверхность земли»), поскольку связывает с этим «между» упоминание двух морей и преграды между ними: два моря, говорит он, — это все солёные и пресные воды земли, а между (*байна* — получается, что это *байна* «между» тождественно *хилāла* «сквозь») ними, т.е. между этими двумя типами воды — преграды в виде земной суши, которая в некоторых местах истончается настолько, что, не вмешайся божественное могущество, солёная вода одолела бы пресную; и всё прочее, сказанное в толковании к 25:53, уместно здесь, добавляет Ибн ‘Атиййа [Там же: 266–267].

Это решение отчасти находит подтверждение в толковании к 55:19–20. Я считаю, говорит здесь Ибн ‘Атиййа, перечислив чужие мнения (мы с ними уже встречались), что два моря — это два вида воды, пресная и солёная, а *мараджа* значит *халата* «перемешал» их на земле и пустил их оба по земле так, что они входят один

⁶⁵ Этот аят упоминается в разъяснение того, что такое «преграда» (*хаджиз*) между двумя морями, в современном комментарии [Шинкити, 6: 376].

⁶⁶ Нельзя не отметить созвучие этой трактовки тому разъяснению, которое даёт аз-Забиди со ссылкой на ар-Раѓиба ал-Исфаканѓи, говоря, что слово *байна* означает *халал* «промежуток между двумя вещами» (см. с. 56): *халал* и *хилāла* — однокоренные.

в другой (*мутада̄хилāн*) там, где встречаются на земле, будучи близки друг к другу, но не посягая друг на друга. Он продолжает:

Смысл (*'ибра*), к которому переходим в толковании, светозарен. Мунзир б. Са'ид⁶⁷ сказал:

وممزوجة الامواه لا العذب غالب على الملح طيبا ولا الملح يعذب

Смешались (*мамзӯджа*) волны: но ни пресное не одолело
Солёное, ни солёное не стало пресным

[Ибн Атиййа 2001, 5: 227].

Заметим, что в этом бейте употреблено слово *мамзӯджа*, что означает, как правило, именно смешение в смысле образования смешанного субстрата, например напитка, разбавленного водой, или же, в переносном смысле, чего-то с примесью чего-то другого (хорошего с нехорошим, например). Такое понимание уже не согласуется с тем толкованием, которое предлагает Ибн 'Атиййа, поскольку у него как раз смешения с образованием смешанной воды как результата смешения не происходит — хотя он приводит этот бейт как иллюстрацию своих взглядов.

Что два моря «встречаются» (*йалтақийāн* — Коран 55:19), означает, говорит Ибн 'Атиййа, что они готовы встретиться и должны были бы встретиться, если бы не перешеек: это соответствует понимаю двух морей как моря Персов и моря Ромеев или же как Кульзумского и Йеменского моря и моря Шама. А если это — море небесное и земное, то они встречаются раз в год [Там же]; впрочем, здесь Ибн 'Атиййа передаёт чужие мнения.

'Абд ар-Рахмāн б. 'Али Ибн ал-Джавзи (1126–1200)

'Абд ар-Рахмāн б. 'Али Ибн ал-Джавзи ограничивается скудным изложением предшествующих мнений, причём перечисляет и ставит рядом несовместимые высказывания, не пытаясь как-то связать их или установить общую логику. Это, впрочем, — характерная черта

⁶⁷ [Ал-]Мунзир б. Са'ид б. 'Абдаллāх б. 'Абд ар-Рахмāн ал-Қуртуби ал-Баллутй, 'Абӯ ал-Ҳакам (ум. 966) — андалусийский факих и вероучитель. Ниже этот же бейт цитирует 'Абӯ Ҳаййāн ал-'Андалусй.

постклассической интеллектуальной ситуации в арабо-мусульманской культуре в целом: собирание мнений, высказанных в классический период творческого расцвета, без постановки вопроса об их увязанности друг с другом и об общей логике ситуации. Черты эклектики всё более заметны по мере того, как мы продвигаемся во времени в нашем чтении архива коранических комментариев. Рассматриваемые авторы всё чаще ограничиваются кратким отчётом о собранных мнениях предшественников, не стремясь увязать их в целостную картину. Правда, время от времени они, как Ибн ‘Атиййа, высказывают оригинальные соображения, которые представляют для нас интерес. И всё же в целом постклассический период — это скорее собрание разрозненных тезисов, а не целостная картина с внутренней логикой.

Кратко изложив мнения предшественников по поводу толкования 25:53 и 55:19–20 [Ибн ал-Джавзи 2002: 1019, 1378–1379], Ибн ал-Джавзи отмечает, что большинство из них придерживались той точки зрения, что перешеек — это божественное могущество, тогда как аз-Заджжадж считал, что для глаза воды смешаны, а «в божественном могуществе» (*фй қудрат ’аллāх*) разделены и одна не смешана с другой. И далее он приводит интересное свидетельство ‘Абӯ Сулаймāна ад-Димашқй:

У ‘Аббадāна⁶⁸ в окрестностях Басры я видел, как пресные воды Тигра⁶⁹ текут к морю; но вот с моря приходит прилив, и эти воды встречаются, но не смешиваются друг с другом. Морская вода тёмно-зелёная, а воды Тигра — красноватые. Человек может прийти по воду и зачерпнуть пресной воды Тигра без всякой примеси, а рядом с ней в своём месте будет морская вода [Ибн ал-Джавзи 2002: 1019].

А вторая точка зрения на перешеек заключается в том, что это — земля и суша; однако первая точка зрения — более верная, заключает Ибн ал-Джавзи [Там же].

⁶⁸ ‘Аббадāн (Абадан) — сейчас город в Иране, в те времена — местечко близ Басры.

⁶⁹ Так в тексте. Тигр сливается с Евфратом выше Абадана и образует Шатт ал-‘араб (Река арабов). В те времена устье Шатт ал-‘араб располагалось в районе Абадана, сейчас оно значительно ниже вследствие расширения дельты.

Фахр ад-Дйн ар-Рāзй (1149–1209)

Фахр ад-Дйн ар-Рāзй не ограничивается изложением предшествующих мнений, но критически рассматривает их. В комментарии к 25:53 он отмечает, перешеек — это божественное могущество, не дающее пресному и солёному перемешаться (*тамāзудж*), т.е. перемешаться без остатка. Выражение *хиджран махджуран* он, как и аз-Замахшарй, считает — врез с мнением прочих комментаторов — словами, оберегающими от опасности (=чур меня!), которые употреблены здесь как метафора: два моря опасаются перемешаться и как будто произносят «чур меня!». Отвергая мнение о том, что под пресным морем подразумеваются большие реки вроде Нила или Амударьи (*джайхун*), Фахр ад-Дйн говорит, что в таком случае было бы нечему удивляться и нечем восхищаться (*лам йахсул мавди атта адджуб*) и доказательства не получилось бы (*лам йахсун ал-исти-длāl*) [Фахр Рази 2012, 12: 348].

Чему не пришлось бы удивляться и доказательства чего не получилось бы? Конечно же, удивляться могуществу Бога. Интересно сравнить эту позицию ар-Рāзй с тем, что говорит ат-Табарй (см. выше, с. 86). Оба считают, что два моря не разделены перешейком в виде суши пространственно, так что дело не обстоит так, что два моря находятся в разных местах. Они — в одном месте (иначе говоря, вместе). И ат-Табарй, и ар-Рāзй утверждают, что могущество Бога не даёт окончательно смешаться двум видам воды и удерживает солёную воду от того, чтобы испортить вкус пресной. Но ат-Табарй явно указывает и на процесс перемешивания; это же отмечает (правда, косвенно) ар-Рāзй, рассуждая о перемешивании тёплой и холодной воды, которые, если вылить горячую в ёмкость с холодной водой, какое-то время остаются не перемешанными окончательно — но спустя длительный промежуток времени эти два противоположных качества усредняются [Там же, 15: 105]. Ведь природа (*таби́а*) воды такова, что пресное и солёное в перемешиваемой воде уравниваются (*истивā́*)⁷⁰; а если этого не случается, значит, не может

⁷⁰ Это утверждение ар-Рāзй приобретает особое звучание в свете им же упоминаемого аята [Фахр Рази 2012, 15: 104]: «Два моря не равны (*мā истава́*) одно другому: из одного питьё вкусное, приятное, лёгкое, а из другого — солёное, горькое» (Коран 35:12, пер. Г.С. Саблукова). «Уравнивание, уравнивание» (*истивā́*) — масдар глагола *иставā́* «был одинаковым, равным», который

не быть (вот где непреложный вывод, т.е. доказательство-*истидлāl*) Могушественного Мудреца, который каждому из двух тел (т.е. солёной и пресной воде) придаёт особый, определённый атрибут [Фахр Рази 2012, 12: 348]. Да и в целом, хотя мудрецы (*хукамā*⁷¹) согласны, что у всей воды — одно место (*хаййиз*)⁷¹, так что одна её часть тянется к другой и, как частицы ртути, все они собираются вместе, тем не менее постигшие истину мудрецы (*хукамā*’ *мухаққиқўн*) знают, что это происходит благодаря тому, что с водой так поступает Бог, тогда как те, кто притязает на мудрость, хотя Бог обделил их ею, говорят, будто это вызвано природой воды [Там же, 15: 105].

Отметим следующий момент. В чём заключается *очевидность* того, что, если смешиваемая вода не усредняется по качествам в течение длительного времени, значит, есть Действователь, который своим могуществом (т.е. способностью к любому — в случае Бога — действию) устраивает это? Эта очевидность коренится в априорном, а значит, не подверженном сомнению представлении о том, что любое претерпевающее связано действием с его действователем. В самом деле, иначе не может быть, если мы мыслим по законам процессуальной логики. Столкновение с мнением «натуралистов» (*табī*’ *иййўн*), объясняющих всё природными качествами и свойствами тел, — это столкновение П-логики и С-логики, в котором не может быть примирения и, вообще говоря, не может быть судьи. Мы будем наблюдать лишь взаимное непонимание, взаимное удивление *бессмысленностью* противоположной позиции (вспомним удивление Ибн Таймийи бессмысленностью предположения о том, что человек формируется в утробе матери по природе, без Действователя — см. с. 19–20).

Две перспективы ответственного теоретического рассуждения — перспектива П-логики и перспектива С-логики — как таковые несовместимы, и выбор между ними — это априорный выбор, свободный, если мы рассматриваем отдельного человека, но и предопределённый культурными практиками, которые господствуют в той большой

употреблён в аяте с отрицанием: два моря *не* уравниваются. Это и означает, если свести вместе два утверждения, что не-уравнивание солёной и пресной воды имеет причиной не обычай вещей (обычно они как раз уравниваются, перемешиваясь в течение определённого времени), а особое действие Бога, который в данном случае хочет оставить их не уравненными, не перемешанными до равномерной смеси.

⁷¹ Речь о естественном месте воды в птолемеевской космологии.

культуре, в которой социализирован данный человек. Однако в любом случае этот выбор не может быть рационализирован и остаётся именно выбором — т.е. априорным полаганием.

Комментарий Фахр ад-Дйна ар-Рāзй интересен тем, что он не обходит молчанием естественнонаучные взгляды своего времени; напротив, привлекает их и использует для отстаивания собственной позиции. Он упоминает решение, которое перекликается с высказанным Ибн ‘Атиййа толкованием «смешения» солёных и пресных вод как «сквозного» (*хилāла*) нахождения пресных вод на территории солёных и наоборот, однако ар-Рāзй не упоминает соответствующий аят (27:61; см. с. 106–107), а вместо этого отсылает к тезисам астрономов (*асхāб ‘илм ал-хай’а*), утверждающих, что Всевышний на земле сотворил моря, окружающие землю, а также острова, окружённые водой, кроме того, сотворил окружающее всю землю море (=океан), так что моря земли соединяются с этим окружающим всю землю морем, а землю и воду окружил воздухом, причём это подтверждается известиями, о которых все знают [Фахр Рази 2012, 15: 105]. Так вот, ни те, ни другие моря не посягают на землю и не покрывают её в силу милости Всевышнего, который оставил землю выступающей из-под воды, дабы человек мог на ней поселиться. В этом вопросе натуралист (*табй ‘ийй*) теряет и начинает запинаться, говорит ар-Рāзй: ведь по его учению естественное место земли — в центре, а вода должна покрывать её со всех сторон. Если его спросить: Почему земля оказалась над водой вместо того, чтобы осесть? — он ответит: Потому что моря притянулись к отдельным её сторонам. Тогда его спросят: А почему они притянулись? И если у кого осталась толика разума, тот вернётся на путь истинный и скажет, что это произошло по воле и желанию Бога, а лишённый разума выставит в качестве причины положения небесных светил и различия в их взаимном противостоянии, путаясь всякий раз, пока окончательно не растеряется [Там же].

‘Абдаллāх б. ал-Хусайн ал-‘Укбарй (1143–1219)

Ал-‘Укбарй предоставляет синтаксические пояснения, которые согласуются с тем, как комментаторы понимают строение аятов 55:19–20 [Укбарй 1976, 2: 1198], не затрагивая их смысла.

’Абӯ ‘Абдаллāх ал-Қуртубӣ (ум. 1272)

’Абӯ ‘Абдаллāх ал-Қуртубӣ не даёт ничего нового в сравнении с уже известными нам мнениями, приводя основные из них и акцентируя могущество Бога, которое служит перешейком, не давая морям слиться, и не будь которого, они бы «встретились» и слились [Қуртуби 2006, 15: 450–451; 20: 127–129].

’Абӯ ал-Баракāt ан-Насафӣ (1223–1310)

’Абӯ ал-Баракāt ан-Насафӣ также считает перешеек божественным могуществом, которое не даёт двум морям перемешаться (*тамāзудж*) окончательно: внешне (*зāхир*) они смешаны (*мухталит*), а по истине — раздельны (*мунфақил*), так что преграда между ними невидима для глаз [Насафи 1998, 2: 544; 3: 412].

Отметим, что ан-Насафӣ, равно как Фаҳр ад-Дйн ар-Рāзӣ и ряд других авторов, фактически различают *тамāзудж* и *ихтилāт*. И то и другое — «смешение», но в первом случае (*тамāзудж* и однокоренные слова) речь идёт, насколько можно судить, о смешении окончательном, тогда как слово *ихтилāт* указывает на частичное смешение: например, во внешнем, для глаза, тогда как во внутреннем воды остаются не смешанными; или же указывает на существование области перемешивания с двумя не перемешанными сторонами. Конечно, в данном случае речь скорее о тенденции, нежели о строгой закономерности, и тем не менее о тенденции вполне заметной.

‘Алā’ ад-Дйн ал-Хāзин (1280–1341)

Ал-Хāзин считает перешеек могуществом Бога, которое не даёт пресной воде смешаться с солёной, пересиливая её природу [Хазин 2004, 3: 316; 4: 227].

’Абӯ Хаййāн ал-Андалусӣ (ум. 1344)

Интересен комментарий ’Абӯ Хаййāна ал-Андалусӣ. Перечисляя основные мнения предшественников, он отмечает, что толкование глагола *мараджа* как *аджрā* «пустил» согласуется с мнением тех, кто

считает перешеек и преграду сушей, однако большинство трактует перешеек как могущество Бога [Абу Хаййан 1993, 6: 464].

Логика С- и П-толкований

Вернёмся и перечитаем комментарий ас-Са‘лаби (с. 91–92). Очевидно, что он не видит никакого противоречия между тем, что моря смешаны, и тем, что они не смешиваются. Почему?

Можно считать, что он просто «нечувствителен» к этому, что он не обращает внимания на приводимые подряд несовместимые высказывания, не замечает противоречия, что, наконец, его задача как комментатора Корана — быть верным кораническому тексту, а не искать в нём противоречия. Выдвинув такое предположение, обратим внимание вот на что. *Сами эти наши суждения, эти вопросы, которые мы задаём тексту — являются ли логически нейтральными или выполнены в определённой логике? И исходное утверждение о том, что ас-Са‘лаби не видит противоречия между несовместимыми высказываниями — логически нейтрально или нет?*

Философы привыкли оперировать утверждениями, основанными на С-логике, её презумпциях и законах, так, как если бы такие утверждения были абсолютными. Оправдана ли такая привычка; имеем ли мы в самом деле право спрашивать, почему ас-Са‘лаби «не видит противоречия» между несовместимыми высказываниями?

Высказывания «моря смешиваются» и «моря не смешиваются» образуют противоречие в С-логике. Однако в П-логике никакого противоречия нет, более того, оба высказывания необходимы: моря смешиваются постольку, поскольку между ними протекает процесс смешения, но и не смешиваются, поскольку каждое остаётся собой именно потому и для того, чтобы смешение как процесс продолжалось. (Могущество Бога, не дающее морям окончательно смешаться в однородную массу, в этой интерпретации поддерживает непрерывный процесс смешивания остающихся несмешанными морей.)

Это значит, что любое логически ответственное высказывание непременно должно сопровождаться указанием на логику смыслополагания, в которой оно выполнено, — а иначе такое высказывание недоопределено, оно не имеет смысла.

В нашем случае мы должны были бы сказать так: «Очевидно, что, если ас-Са‘лаби строит свой текст в С-логике, он не замечает

противоречия между первым и вторым: между тем, что моря смешаны, и тем, что они не смешиваются, — хотя совершенно очевидно, что эти два утверждения противоречивы». Только в таком случае, при явном указании на определённую логику смыслополагания, наше высказывание будет осмысленным.

Итак, только и именно в том случае, если ас-Са‘лаби мыслит и строит свой текст в соответствии с законами С-логики, мы можем сказать, что он нечувствителен к очевидным противоречиям своего толкования. Конечно, такое не исключено, и вполне можно допустить, что ас-Са‘лаби строит С-толкование и при этом допускает очевидные нестыковки и противоречия в своём комментарии.

Однако условие «если он мыслит в С-логике» не является ни самоочевидным, ни безальтернативным. Второй важнейший логико-методологический вывод, который мы должны сделать, заключается в том, что, *если мы принимаем условие «автор мыслит в С-логике», мы обязаны принять и альтернативное условие: «автор мыслит в П-логике»*. Только тогда можно говорить о том, что достигнута возможная полнота логико-смыслового анализа текста и интерпретации слов автора. (Когда будут открыты и разработаны другие логики смыслополагания, необходимо будет привлекать и их.)

Иначе говоря, мы должны рассмотреть *все* возможности, т.е. — все варианты понимания ситуации, исходя не из одной, а из *всех* (доступных для нас на сегодня) логик смыслополагания. Ведь свобода смыслополагания абсолютна, она неотменяема; значит, в каждом индивидуальном случае, вообще говоря, мы не можем заранее сказать, какой из логик придерживается автор текста, а значит, должны со всей возможной полнотой рассмотреть их все — иначе наш анализ не будет полным.

Но это — именно «вообще говоря», т.е. если мы берём автора текста абстрактно, а значит, (1) не учитываем воздействия той большой культуры, в которой он социализировался и которая оказала решающее влияние на его склонность использовать определённую, доминирующую в данной большой культуре, логику смыслополагания, и (2) не рассматриваем контекст, т.е. не рассматриваем в целом те рассуждения, в которые встроены анализируемый отрывок текста. Однако учитывать эти два обстоятельства необходимо, и может оказаться, что они свидетельствуют, более или менее решительно, в пользу одной из логик. Однако окончательно и бесповоротно вывод о том, что автор мыслит в данной,

и только в данной, а не в другой логике смысла, мы можем сделать только на основе его собственного свидетельства о таком сознательно совершённом выборе (и то будут нужны проверка и дополнительные аргументы: людям свойственно ошибаться); в общем же случае мы можем говорить только о большей или меньшей вероятности той или иной логики смыслополагания, никогда не отрицая и не устраняя окончательно индивидуальную свободу выбора логик смысла.

В таком случае очевидно, что любой анализ текста, классического или современного, должен начинаться с определения тех логик смысла, в которых интерпретатор собирается его рассматривать. Далее, в каждой из логик смысла в соответствии с её законами, определяющими как сугубо логическую, так и содержательную сторону, следует задавать анализируемому тексту те вопросы, которые обычно задают исследователи: что означает то или иное положение, высказанное автором?

Философы и учёные, европейские и неевропейские, задавали и задают вопрос «что это значит?», адресованный тексту или миру, опираясь только на одну логику смысла (ту, что привычна им) и предполагая тем самым, что и текст, и мир выстроены по законам именно данной логики смысла. Такое предположение не оправдано и должно быть названо догматическим. Между тем задача философии — избавиться от догматизма, вывести на свет и продумать *предельные* основания нашей мысли. А предельные основания мысли вскрывает именно логика смысла, поскольку она показывает, как та или иная интуиция целостности определяет первые основания того, что появится в поле нашего ясного сознания и с чего начнётся смыслополагание, с чего начнётся построение эпистемной цепочки. Логика смысла работает на границе между неосознанным и осознаваемым, показывая, как смутные, только предчувствуемые и ещё никак не выражаемые интуиции⁷² определяют то, что будет считаться и расцениваться как самоочевидное, как «само собой разумеется» и как «иначе быть не может». Эта работа на границе между невысказываемым и высказанным, способность

⁷² Только в период зрелости культура может осознать и выразить эти интуиции, как это случилось в Европе с изобретением кругов Эйлера или в арабо-мусульманской культуре у Фахр ад-Дина ар-Рāзй. Но и в этом случае они не осознавались как именно базовые интуиции целостности, определяющие логику. Не менее показателен пример А. Бергсона, замечательно выразившего интуицию протекания.

пересекать эту границу и доводить то, что находится в поле нашего сознания, до его корней в неосознаваемом — функция и способность именно философии. Именно и только это выполняет главную задачу философии, которую она определила себе с самого начала: открыть последние основания мысли, — и оправдывает её главную самохарактеристику — рефлексивность.

Итак, мы сказали: «Очевидно, что, *если ас-Са‘лабӣ строит свой текст в С-логике*, он не замечает противоречия между первым и вторым: между тем, что моря смешаны, и тем, что они не смешиваются, — хотя совершенно очевидно, что эти два утверждения противоречивы». Теперь следует дополнить это высказывание другим: «Очевидно, что, *если ас-Са‘лабӣ строит свой текст в П-логике*, смешанность двух морей и их несмешанность не образуют противоречия, а являются, напротив, очевидными следствиями П-интерпретации, составляя необходимые условия протекания процесса смешивания».

Я не утверждаю, что ас-Са‘лабӣ строит свой комментарий в некой данной логике смысла: свобода смыслополагания в любом случае индивидуально неотторжима. Однако необходимо, чтобы текст был выстроен в какой-то одной из возможных логик смысла. И можно с уверенностью утверждать, что будет, а что не будет противоречивым (логическая сторона) и что именно будут значить слова «смешал» и «не смешиваются» (содержательная сторона), *если* текст ас-Са‘лабӣ выстроен в С- или П-логике. Это и есть результат логико-смыслового анализа: мы прослеживаем рождение и логики, и содержательности в каждой из известных нам логик смысла, начиная с исходной интуиции и проходя по всем звеньям эпистемной цепочки.

Далее, наш логико-смысловой анализ позволяет выдвинуть предположение о большей или меньшей вероятности того, что руководящей в построениях автора, в данном случае ас-Са‘лабӣ, была С- или П-логика. Мы прочитали достаточный массив комментариев, чтобы сказать: есть авторы, явно придерживающиеся С-интерпретации (как ас-Сан‘анӣ и др.), и есть авторы, явно придерживающиеся П-интерпретации (как аṭ-Ṭабарӣ, Ибн Барраджан и др.). Отличительной чертой С-интерпретации, которую можно вывести априорно и которую подтверждает чтение текстов, является признание *барзах* как суши, пространственно (и субстанциально) разделяющей два моря, которые *никак* не могут оказаться смешанными. Отличительной чертой П-интерпретации будет перетолкование *барзах* в несубстанциальном

ключе: мы видели, что фактически с самого начала комментаторской традиции были предложены его толкования как *қудра* «могущества» Бога, а позднее — как божественной милости и «тонкой» (*лутф*) милости.

То или иное толкование *барзах* может служить относительно надёжным признаком того, что автор по меньшей мере склоняется — в первом случае к С-логике, а во втором — к П-логике, если не следует этим логикам полностью, от начала до конца. Любые перетолкования *барзах* в духе пространственного разделения двух морей, обычно именно субстанциального, также свидетельствуют в пользу преобладания С-логики, например, понимание *барзах* в качестве «воздуха», разделяющего земное и небесное моря, и тому подобные. Кроме того, авторы, склонные принять П-интерпретацию, обычно принимают и прямое значение *мараджа* — «смешал», давая в качестве его значения *халаџа*, что однозначно фиксирует смешение. Авторы, склонные к С-логике, обычно умалчивают об этом значении, предлагая такие, которые могут быть поняты иначе, не как прямое смешение и перепутывание.

Указание на перешеек как землю (*'ард*) или сушу (*йубс*) служит отличительной чертой С-толкования, которое построено на субстанциальности и опирается на пространственную интуицию. Такое толкование может принимать самую простую форму указания на сушу — разделитель двух морей (напр., Аравийский полуостров, не дающий слиться Персидскому заливу и Средиземному морю), а может принимать изощрённую форму «сквозного» нахождения солёных и пресных вод «внутри» друг друга или в окружении друг друга (см. комментарий Ибн 'Атиййа). А понимание перешейка как могущества Бога, что характерно для большинства комментаторов, скорее свидетельствует о П-прочтении, поскольку обычно сопряжено с указанием на то, что моря слились бы до неразличимости, если бы не божественное могущество. Существенным моментом здесь является представление о процессе слияния и перемешивания как однократном, как начавшемся и закончившемся в течение определённого, длящегося промежутка времени, с образованием однородной массы смешанной воды, как о том говорит Фахр ад-Дин ар-Рази и другие. Подобное однократное перемешивание и в самом деле противоречит кораническому тексту: его необходимо остановить, и делает это божественное могущество, выступая в качестве перешейка между двумя морями.

Такова первая «лакмусовая бумажка», сигнализирующая о склонности автора к С- или П-прочтению. Второй отличительной чертой, разделяющей С- и П-толкования, служит понимание глагола *мараджа* либо 1) как *халла*, *арсала*, *аджрā* и тому подобное, что означает «пустил» (но не обязательно смешал), — и тогда моря могут течь «рядом» (*мутаджāвирāн*), а их «встреча» трактуется как готовность слиться, но не слияние; либо 2) в прямом смысле, без искажений, как *халата* «смешал» или *афāда фī* «пустил в» (что означает взаимное проникновение).

Первое понимание скорее соответствует С-прочтению, и не случайно оно вытесняет прочие понимания у русских переводчиков Корана, хотя — отметим это — у исламских комментаторов оно менее частотно, нежели второе. Второе понимание согласуется с П-логикой и свидетельствует о склонности к П-прочтению. Оно может реализовывать полную П-парадигму, явно указывая на смешение как процесс, протекающий между пресной и солёной водой и оставляющий, несмотря на своё протекание, несмешанными обе стороны (здесь могут быть лишь перечислены два моря и их смешение, как у *аṭ-Ṭабарī* и других; может быть указано на смешение в явном для глаза и на разделение вод в скрытом, как у ряда комментаторов; могут выделяться три рядоположенные области: пресная, солёная и смешанная вода, как у *Ибн Барраджāна*), а может принимать усечённую форму, когда на сам процесс смешивания не указано явно.

‘Абд ар-Рахмāн Ибн ал-Джавзī приводит свидетельство, которое можно было бы считать «физической» иллюстрацией такого *постоянного* процесса перемешивания, не истощающего ни пресное, ни солёное «моря». В рассказе Ибн ал-Джавзī (его повторяет фактически слово в слово ‘Абū Ḥаййāн ал-Андалусī [Абу Хаййан 1993, 6: 464]) море втекает в реку, причём два вида вод остаются различимыми даже по цвету, а пресная сохраняет свои питьевые качества; а может быть и наоборот: «Во время разлива Нил разрезает солёное море и течёт посреди него красной рекой, причём люди пьют из неё» посреди моря, считая, что это «снежная вода» (*мā’ сальдж*) [Там же]. Эти два варианта рассказа о «встрече» (*илтиқā’*) солёных морских вод и пресных вод больших рек, когда одно втекает в другое, служат своеобразной естественной иллюстрацией коранического рассказа о встречающихся, смешивающихся и несмешивающихся морях.

Продолжая рассуждение о том, что значит *мараджа* в отношении двух морей, ‘Абū Ḥаййāн отвергает, со ссылкой на Ибн ‘Аṭиййа, те

«загадки (*алғаз*) и скрытые утверждения (*ақвāl бāтина*)», которые передаёт относительно 55:19–20 ас-Са‘лабī (см. выше, с. 92), тогда как явное значение этого — их «встреча», т.е. — «переход» (за собственные пределы — *йатаджāвазāн*), хотя «не посягают» означает, что они «не переходят своих границ» (*лā йатаджāвазāн*). Эти два мнения: «переходят» и «не переходят» — со ссылкой на Ибн ‘Атийя изложены ‘Абū Хаййāном без всяких комментариев: он лишь передаёт то, что сказал его предшественник, не вникая в это [Абу Хайян 1993, 8: 189–190].

Одновременно переходят и не переходят собственных границ, смешиваются и не смешиваются — как это может быть? Всё тот же вопрос, который нельзя расценить иначе, нежели как парадокс, если рассуждать в С-логике, и который не является парадоксом, если рассуждать в П-логике. В П-логическом толковании этой коранической истории о смешивающихся-и-несмешивающихся морях — затруднение совсем другого рода, не носящее характера логического парадокса. Здесь вопрос только в том, является ли процесс перемешивания постоянным, или же это — однократный акт. Постоянство процесса перемешивания при условии столь же постоянного поступления новых запасов пресной и солёной воды, благодаря чему моря будут оставаться несмешанными, одновременно смешиваясь, снимает всякую парадоксальность. Если же понимать *мараджа* «смешал» как однократное действие, тогда, в самом деле, придётся, вслед за Фахр ад-Дīном ар-Рāзī, сказать, что по прошествии некоторого времени воды бы неизбежно усреднились и стали бы чем-то однородным, но коль скоро они не усредняются, а остаются двумя видами вод, что-то препятствует окончательному перемешиванию. Варианты таких препятствий мы встретили в рассмотренных комментариях: это прежде всего божественное могущество, не дающее водам слиться; это внешне-внутреннее объяснение слияния-и-неслияния (для глаза воды смешаны, а по истине они не смешаны); это три полосы вод: две чистые по краям и смешанная в середине; наконец, сугубо филологическое объяснение: коранический текст надо читать с восстанавливаемым смыслом (*тақдīр*), имея в виду опущенные (*ҳазф*) слова и выражения (моря встретились бы, не будь между ними перешейка).

Итак, главное, что мы должны отметить, оглядываясь на пройденный путь, — это то, что мы обладаем *свободой смыслополагания*.

Это — свобода автора текста, но также и свобода читателя. Мы можем прочитывать текст (или же — осмысливать ситуацию) в любой из двух (известных нам) логик смысла. Логика рассуждения, как и содержание слов и понятий, в нём участвующих, *не однозначны*: они всегда предполагают как минимум альтернативу, и мы свободны выбирать, в какой именно логике смысла осмысливать текст или ситуацию.

Это не только даёт нам свободу смыслополагания, но и тем самым избавляет от однобокости однозначных — и в своей однозначности ошибочных — выводов. Ошибочных не самих по себе, а только потому, что не учитывают возможности альтернативного прочтения в другой логике смысла.

Любая свобода оборачивается обязанностью, хотя бы обязанностью эту свободу соблюдать и сохранять. Значит, мы не только *свободны* применять обе логики осмысления любой ситуации, но и *обязаны* 1) применить их обе, если претендуем на то, что рассмотрели ситуацию полностью и со всех сторон, или 2) оставаясь в пределах только одной, непременно осознать и оговорить это ограничение. Иначе наши выводы, тезисы, претендующие на логичность и завершённость, повисают в воздухе.

Вернёмся к рассуждению Сальмана Башьера [Башьер 2004] о парадоксальности понятия *барзах* (см. с. 71–73). Ключевой момент здесь — фраза: «This synthetic activity that the barzakh performs is of a paradoxical nature». Synthetic activity, т.е. действие, объединяющее противоположности, и является парадоксальным, т.е. таким, которое не может существовать, поскольку нарушает законы логики. И это так, но с одним уточнением: это нарушает законы С-логики. А вот законы П-логики это не только не нарушает, но и полностью им соответствует.

Значит, парадоксальность, о которой говорит Башьер, характеризует вовсе не действие перешейка (который разделяет и объединяет одновременно), а именно и только С-осмысление этого действия. Если считать перешеек имеющим противоположные атрибуты, то это в самом деле парадокс, поскольку одновременно обладать взаимоисключающими атрибутами субстанция не может. Но процесс как раз не только может, но и должен связывать противоположности, будучи протеканием *между* ними, т.е. быть третьим в отношении них и вместе с тем обеспечивать их единство. Здесь нет никакой загадки: загадочность и парадоксальность исчезают, когда мы рассматриваем ситуацию в П-логике.

Иными словами, парадоксальность, точно указанная Башьером, верна только при условии С-прочтения текста; но лишь меньшинство комментаторов склоняется к такой трактовке. Большинство предпочитает П-прочтение, которое не ведёт к появлению логического парадокса, но требует разрешения тех затруднений, о которых было сказано выше.

Отметим также следующее. Рассуждая в чистой П-логике, мы акцентируем процесс смешивания, но как будто теряем из виду его результат — собственно смешанное. Это, однако, противоречит живому опыту: любой процесс имеет некий результат, и не случайно арабский масдар практически всегда выражает значение и процесса, и его результата. Рассуждая в чистой С-логике, мы редуцируем процесс к двум субстанциям, действующей и претерпевающей, теряя из виду процесс как таковой. Повторю: речь о чистых С- и П-логиках, т.е. — об осмыслении текста о смешивании несмешивающихся морей в этих двух логиках. Но с точки зрения здравого смысла, или, что то же самое, живого опыта, очевидно, что процесс протекает и что он даёт свой результат. Как *ввести* этот результат в ту картину, которую даёт нам каждая из чистых логик смысла?

Поясню вопрос. Наша ситуация «Бог и два моря» исчерпывающим образом задана текстом двух коранических пассажей. В этих текстах, а значит, в этой ситуации нет явного указания на «смешанное», усреднённое состояние воды, полусолёное-полупресное. Мы имеем лишь действие «смешал» и утверждение, что моря встречаются и не посягают друг на друга, поскольку между ними — перешеек. Так задана наша ситуация. Далее мы, имея в своём распоряжении средства осмысления, предоставляемые С-логикой и П-логикой, выстраиваем две картины мира, субстанциальную и процессуальную. Последовательно выстроенные картины мира в двух логиках, естественно, коренным образом различаются, однако их общей чертой служит тот факт, что оба последовательно выполненных осмысления ситуации *не нуждаются* в том, чтобы указать на результат процесса. С-картина мира вовсе устраняет процесс смешения, тогда как П-картина мира, акцентируя этот процесс, тем не менее не указывает на субстрат смешанного — не указывает на результат смешивания.

Каждая из двух логик, субстанциальная и процессуальная, стремится свести ситуацию к фундаментальному единству. Они делают это по-разному — по-разному и логически, и содержательно. С-логика

сводит ситуацию к единству субстанции, а П-логика — к единству действий, полагая его в единстве действующего. Поэтому процесс сводится в С-логической картине мира к атрибутам субстанции, а в П-логической картине мира протекает неизменным между действующим и претерпевающим. Однако ни в том, ни в другом случае не остаётся места для результата процесса, если он не введён в картину мира изначально; а ведь он именно что не введён к нашу картину мира, ограниченную рассматриваемыми аятами. Чтобы постичь результат процесса именно как результат, нам нужно что-то другое, что позволит *выйти за пределы ограничений и С-, и П-логики*: какая-то другая логика, акцентирующая не единство, а множественность, позволяющая исходить из *нередуцируемой множественности*. Без этого невозможно будет уместить живой опыт в логическую картину мира.

Отметим это, оставив как заметку на будущее. Здесь наша задача — исследовать возможности и границы С- и П-логического осмысления ситуации, заданной двумя аятами коранического текста. Принципиальный вывод, который мы можем сделать из нашего прочтения архива коранических комментариев, заключается в том, что:

- 1) всегда возможно и С-, и П-логическое прочтение текста (трактовка ситуации);
- 2) для каждой конкретной ситуации и каждого текста то или иное прочтение может оказаться предпочтительным (но не исключительным);
- 3) ни С-, ни П-логическое прочтение *не исчерпывают текст и ситуацию*.

Если первые два вывода уже были выдвинуты прежде как тезисы и нашли своё подтверждение в нашем опыте прочтения архива коранических комментариев, то третий вывод прежде не выдвигался. Я думаю, что первоосновная свобода смыслополагания связана именно с тем, что ни одна из логик не может оказаться исчерпывающей и мы всегда должны искать дополнительные пути для того, чтобы вместить наш опыт в логически выверенное и ответственное осмысление ситуации.

Нельзя не отметить и четвёртое:

- 4) сам факт множественности логик смысла ставит (и не может не ставить) вопрос об их *собирании*.

Я намеренно использую слово «собираение», а не привычное, едва ли не автоматически выскакивающее в философской речи слово «единство». Единство, множественность и соотношение между ними —

категории, нагруженные той конкретной логикой смысла, в которой они понимаются; это значит, что мы не имеем и не можем иметь *логически нейтрального* (не нагруженного конкретной логикой смысла с её ограничениями) понимания ни единства, ни множественности, ни соотношения между ними.

Нам нужно не просто новое слово или новый язык; нам нужно научиться решать задачу, которая до сих пор никогда не ставилась. Нам нужно научиться *вставить над логиками смысла* — но не просто «воспаряя» над ними, а *сохраняя их все*. В этом суть собирания: не «свести» их к чему-то внешнему, не найти для них некое «единое» выражение, не «абстрагироваться» от них и не обнаружить их «инвариант», — а удержать возможность каждой из них и всех их вместе в их полноте, достигнув их синергии, их совместной работы на общее дело.

СЛОВО И СМЫСЛ

За два с половиной тысячелетия развития европейской философии, со времён греков до сегодняшнего дня, понимание того, что такое значение, и способы работы с ним существенно не изменились. Если в этом утверждении и есть преувеличение, то не большее, чем в известном замечании Уайтхеда о европейской философии и полях сочинений Платона. Всё дело в масштабе. Масштаб географической карты задаёт необходимость, а не просто оправданность, спрямлений и упрощений, и только благодаря таким спрямлениям карта предоставляет возможность добраться до нужного места. Точно так же и нам следует задать масштаб нашего разговора, масштаб нашего исходного положения, чтобы добраться до нужного вывода.

Что такое «значение»?

Значение — это всё, что осознаётся.

Слово «значение» неудачно выбрано для того, чтобы передать *значение* (опять значение) того выражения, которое стоит справа от тире и служит его раскрытием. (Не определением, конечно же.) Мы увидим это, когда пройдем весь путь, предполагаемый таким пониманием значения, и только тогда поймём, в чём именно неудача такого *обозначения*. В этих двух предложениях использованы слова «значение» и «обозначение», и это показывает, насколько эти слова, передающие коренное значение «знак», привычны нам. Только поэтому — в силу всеобщей привычки — я использую пока слово «значение», заведомо неудачное для того, чтобы передать требуемое выражение «всё, что осознаётся».

Мир, сознание, язык

Выражение «всё, что осознаётся» задаёт изначальное различие и связь мира, сознания и языка. «Всё» — это, конечно, именно «мир», отличающийся от моего сознания и, как предполагается, внешний по отношению к нему. Мир «осознаётся», получая осмысленность и включаясь тем самым в моё сознание. Это овнутрение мира не есть

используемый нами язык, но вместе с тем его невозможно представить вне использования языка. Мир *обозначается* (так говорят) языком, включаясь таким образом в моё сознание; и, напротив, едва ли есть что-то осознаваемое и осмысленное, что не может найти выражения и обозначения в языке.

«Всё, что осознаётся»: здесь «всё», чтобы остаться именно «всем», должно бы включать и сознание. Ведь сознание также осознаётся. Но тогда сознание должно включать самого себя, включающего самого себя, и т.д. до бесконечности: парадокс самовключения. Парадоксальность понимания сознания как противопоставленного миру неизбежна. Этого парадокса можно избежать, только избегая изначальной схематики «мир–сознание–язык».

Платонизм

Эта схематика ясно задана уже платонизмом. Мир идей — это мир онтологически подлинного, настоящий мир, действительность. Доступ к этому миру мы получаем не через чувства, а, напротив, через устранение их мешающего влияния — через устранение материальности мира. Чистая форма как чистая идея — это то, что делает возможным язык, который, в свою очередь, открывает доступ к миру чистых идей. Так язык становится набором знаков — знаков, отсылающих к подлинной действительности.

Аристотелизм

У Аристотеля слово — знак идеи в душе, а идея, представление в душе — знак вещи во внешнем мире. Здесь фактически уже дан «семантический треугольник» Фреге, или Огдена-Ричардса, здесь задана возможность фрегевского разделения «значения» и «смысла». В развитии европейских представлений о том, что такое слово, высказывание, язык, не было ничего, что существенным образом поколебало бы эту аристотелевскую схематику.

Произвольность знака и мистичность значения

В самом деле, платоновско-аристотелевской системой взглядов задана не только возможность, но и необходимость представления

о произвольности знака. Коль скоро онтологическая подлинность — на другой стороне отношения обозначающее-обозначаемое (не на стороне знака), то не всё ли равно, что именно выступает в качестве обозначающего? Это может быть что угодно. Столь же неизбежным в этой парадигме оказывается *мистификация отношения «обозначение»*. Почему знак «обозначает»? и что значит «обозначать»? Обычно говорят о «связи» знака и обозначающего: благодаря такой связи знак «отсылает к» обозначаемому; мы получаем обозначаемое, как только воспринимаем знак. Однако кто мог сказать, что значит «обозначать», «отсылать к» и т.п.? Всё это — лишь замена одних непонятных слов на другие, столь же непонятные.

С-понимание значения

Эти две принципиальные черты платоновско-аристотелевской парадигмы: произвольность знака и закрытость, мистичность отношения «обозначение» — непосредственно связаны с С-логикой как базовой логикой смыслополагания. Обозначаемое, т.е. то, что обладает онтологической подлинностью, — это субстанции, а субстанции, берём ли мы их как идеи Платона, воплощённые (или не воплощённые) в материальных вещах, или же как первые субстанции Аристотеля, — это единичные, замкнутые на себя субъекты-носители атрибутов. Точно такими же единичными, на себя замкнутыми оказываются знаки, в т.ч. языковые знаки. Поэтому каждое слово — это отдельная сущность, которая, хотя и может оказаться производной от других и сохраняет эту линию преемственности прежде всего через свой корень, тем не менее остаётся самостоятельной, так что в рамках отношения «обозначение» не только может, но и должна рассматриваться вне и независимо от своей родословной (своей этимологии). Поэтому говорят, что «слова имеют значения», т.е. обозначают то-то и то-то; но как именно и почему они обозначают и что такое то значение, которое они имеют, — эти вопросы не могут получить ответа, и не случайно, что их не задаёт не только языковедение, но и философия, в т.ч. философия языка.

Да, эти вопросы не имеют ответа в платоновско-аристотелевской парадигме, которой задано русло европейского понимания языка как знаковой системы и в целом — понимание знака. Но именно эти вопросы — самые интересные; более того, такие, без ответа на которые

все остальные построения бессмысленны. Говоря о языке как о знаковой системе, мы говорим о том, чего никогда не сможем прояснить. Платоновско-аристотелевская парадигма за две с половиной тысячи лет ясно показала границы тех ответов, которые можно дать, на ней основываясь.

Синтаксис и логический атомизм

Если это верно для отдельного слова, то верно и для предложения, и для текста. Но здесь ещё хуже: «составное» значение предложения логические атомисты хотят получить, складывая или иначе комбинируя значения отдельных слов, в него входящих. Но ведь так не получается: значение предложения «Море синее» не складывается из значений слов «море» и «синее». Не складывается потому, что никто не показал, как сложение, арифметическая операция, т.е. операция над числами, может быть применена к значению. Ведь числа потому и можно складывать, что они лишены вещественного значения: складывая два яблока с четырьмя грушами, мы складываем не плоды, а числа. Значит, «складывать» — неоправданная метафора в отношении значения. Значения подлежащего и сказуемого *не складываются*.

А что тогда? На этот вопрос в парадигме значения, заданной платоновско-аристотелевскими представлениями, нет и не может быть внятного ответа. Нас отсылают к синтаксису, как будто такая отсылка проясняет дело. Поэтому значение целого предложения, даже самого простого («Море синее»), не менее мистифицировано в платоновско-аристотелевской парадигме, чем значение отдельного слова. Но в случае предложения дело обстоит значительно хуже для знаковой теории, поскольку считать предложение единым знаком было бы слишком большой натяжкой в случае индоевропейских языков; значит, надо научиться как-то комбинировать отдельные знаки, входящие в предложение, и получать из отдельных значений целостное значение предложения.

Поэтому *логический атомизм* неизбежен в платоновско-аристотелевской парадигме. Однако никто до сих пор не создал исчисления значения. Похоже, логический атомизм — тупиковая ветвь в понимании значения предложения.

Текст и корпус

Тем более это касается текста или корпуса текстов. Здесь значение отдано целиком во власть интерпретатора. «Смерть автора» и произвольность интерпретации на стороне читателя фиксируют эту ситуацию. В этой области пока не предложено убедительных решений.

Три черты С-понимания значения

Таким образом, С-понимание значения, от Платона и Аристотеля до наших дней, логически предполагает: 1) субстанциальность (закрытость, точечность, атомарность) знака и значения; 2) мистификацию отношения «обозначение» между знаком и означаемым и 3) логический атомизм как стратегию комбинирования простых, исходных, атомарных значений для получения сложных. Поскольку эти три черты вытекают из самой логики, они будут характерны, с теми или иными поправками, для любых теорий значения, построенных в С-парадигме.

Как возможно другое понимание значения?

Развивая свою феноменологию и основывая на ней теорию знака, Ч. Пирс высказывает замечание, которое стоит привести без изъятий:

361. Мы увидели, что именно непосредственное сознание — прежде всего первое, а внешняя мёртвая вещь — прежде всего второе. Очевидно, что похожим образом прежде всего третьим оказывается опосредующая между двумя репрезентация. Однако не стоит пренебрегать другими примерами: первое есть действующий, второе — претерпевающий, а третье — действие, которым первое влияет на второе; между началом как первым и концом как последним происходит процесс, который ведёт от первого к последнему [Пирс 2001: 64].

Я целиком привёл заметку под номером 361. В первом случае речь идёт о С-понимании знака. Так называемый семантический треугольник выстраивается начиная с непосредственной данности сознания, которое соотносится с внешней вещью благодаря «опосредующей репрезентации». Здесь нет ничего по существу нового в сравнении

с аристотелевским пониманием значения. А вот второй пример — это пример принципиально другой парадигмы. Той, что лежит в основе П-логики и, соответственно, П-понимания значения.

Европейская семиотика основывается на первом, но не на втором понимании значения. Однако это не значит, что второе, процессуальное понимание значения невозможно: Пирс ясно указывает на такую возможность, очень точно её обозначая.

Процесс

Что такое «процесс» (протекание действия), точно определяет Бергсон во «Введении в метафизику» [Бергсон 1914: 9]. Протекание действия — вне времени и вне пространства, оно неделимо, а значит, не имеет меры: процесс измеряется только самим собой, любой процесс — неделимая единица. Процесс всегда — *протекание* между действующим и претерпевающим, инициатором и воспринимающим.

Процесс в П-логике — это *не* изменение субстанции во времени и пространстве; это *не* становление, *не* переход из потенции в акт. Все эти и им подобные понимания процесса выстроены средствами С-логики. Необходимо отвлечься от них, чтобы адекватно понять процесс в П-логике.

П-парадигма — это не субъект-объектная парадигма. Такая подстановка (объекта действия на место претерпевающего) — также стандартная ошибка С-мышления.

Из всего сказанного вытекает, что процесс в П-логике — это не связь, и не отношение, и уж тем более не атрибут. Процесс в П-логике и есть *первичная действительность*.

Вот почему процесс (протекание действия между действующим и претерпевающим) ни к чему не сводим, вот почему он неделим и не имеет меры. В П-логике процесс онтологически первичен. Поэтому категория «протекание действия» («процесс») играет в П-логике ту же роль, что категория «субстанция» — в С-логике.

П-понимание значения

П-парадигма задаёт понимание значения как процесса, протекающего между инициатором и воспринимающим. В терминах арабской

языковедческой теории (АЯТ) стандартно: слово (*калима*) — это высказанность (*лафз*), указывающая (*далāла*) на смысл (*ма‘нан*).

Слово здесь *не* может быть понято как знак, поскольку для знака принципиальна произвольность, тогда как процесс *далāла* (указание) между указывающим (*дāлл* — *не* означающим) и указанным (*мадлūл* — *не* обозначаемым) строго закономерен. Он закономерен в том смысле, что протекает *именно* между данным *лафз* и данным *ма‘нан*, и никогда не между другими (это также — стандартное положение АЯТ), потому и именно потому, что *процесс* — *первичная действительность*. Мы начинаем с процесса. Процесс всегда единичен, и процесс *далāла* (указание) всякий раз единичен: он протекает между данным, и только данным (единичным) *лафз* и данным, и только данным (единичным) *ма‘нан*. Поэтому *знак* (*‘алам*) *не передаёт смысла* — удивительное положение АЯТ, показывающее ясный контраст с С-теорией значения.

Как видим, здесь перестроено всё: переход с С-логики на П-логику требует *иного* понимания *того же* самого. Ведь слово — слово, что осмысленное в С-логике, что осмысленное в П-логике. И *моё* сознание — всегда одно и то же сознание, строится ли оно в С-логике или в П-логике. Мы сказали, что «значение — это всё, что осознаётся». Мы начали с этого, поскольку читателю наверняка привычна С-логика и её термины. Но теперь мы должны сказать: «Значение/*ма‘нан* — это всё, что осознаётся».

Эта формула работает в обе стороны. Всё, что осознаётся, — это значение/*ма‘нан*. Только если формула обратима, она верна. Но это значит, что «всё, что осознаётся» — это *то же иначе*, поскольку «значение» и *ма‘нан* — *то же иначе* друг для друга. Если С- и П-логики — *то же иначе* друг для друга, и если наше сознание *всегда* может быть выстроено в С- и П-парадигмах, значит, оно всегда — *то же иначе*.

Свобода то же иначе

Мы чувствуем *необходимость* такого вывода. Но вместе с тем мы чувствуем и *свободу* такого вывода. *То же иначе* влечёт нас — но и увлекает. Именно потому, что это — *то же иначе*, мы свободны *иначе* *то же* и *отождествлять* *инаковое*.

Мы принуждены к этой свободе. Или же можно сказать: мы принудительно свободны. Мы чувствуем *несвободу* *быть* *свободными*.

Любая другая свобода и несвобода будут продолжением и эманацией этой начальной связности свободы-и-несвободы, их *то же иначе*.

Три черты П-понимания значения

П-понимание значения отрицает возможность понятия «знак» именно в силу произвольности знака. Конечно, знаки могут использоваться и в П-культуре; омонимичное знаку «знамя» ('алам) служит стандартным примером знака. Такой знак субстанциален и произволен, он удовлетворяет условиям С-понимания значения; и именно поэтому он отвергается и не используется в П-теории «указания на смысл».

Мистификация значения сохраняется в П-логике, но имеет другие основания, нежели в С-логике. При П-понимании значения «указание» (*далāла*) указывающего на указанное выступает как первичная действительность, и этот процесс, это протекание — вне вопросов «почему?» и «как?», поскольку такое указание онтологически первично. При С-понимании значения остаётся непонятным, как именно и почему знак как «третье» (Пирс), как репрезентация связывает сознание и вещь внешнего мира.

При П-понимании смысла-ма 'нан «указание» первично, но указывающее и указанное (стороны процесса «указание») не могут быть названы вторичными или третичными. Конфигурация имеется вся сразу либо не имеется вовсе. Но *почему* она имеется и *почему*, например, данный *лафз* указывает на данный *ма 'нан* — этого мы не можем узнать. АЯТ ссылается на туманное «установление» (*вад'*), т.е. некий первичный акт задания «указания». Установление и есть обоснование троек «указывающее-указание-указанное»: после того, как такие тройки в их конкретности заданы, указывающее всегда будет указывать на указанное, и для любого указанного (т.е. смысла-ма 'нан) всегда найдётся указывающее. Вот почему процесс «указание» — вне вопросов «почему?» и «как?»: он *изначально задан*. Мистификация значения в П-логике принимает форму *иррациональности процесса указания на смысл*.

Что касается третьей из отмеченных нами черт С-понимания значения, логического атомизма, то он и присутствует, и преодолева-

ется в П-теории. С одной стороны, для смысла целого предложения даже терминологически (не только понятийно) задаётся отличие от смысла отдельных слов, в него входящих: смысл каждого отдельного слова, как было сказано, это *ма‘нан*, тогда как смысл предложения в целом — *фа‘ида*, букв. «польза». С другой стороны, та «польза», которую извлекает слушатель из предложения, — это именно «прибавка» к смыслам отдельных слов. Например, *қама зайд* «Зейд встал»: смыслы-*ма‘нан* слов «Зейд» и «встал» известны благодаря установлению, т.е. до и независимо от данного предложения, и знающему язык не нужно данное предложение, чтобы знать эти смыслы. А вот тот факт, что именно данный Зейд встал, — это и есть та прибавка, та «польза», которую получает услышавший данную фразу.

Таким образом, П-теория, в отличие от С-теории, не обречена на логический атомизм. Тем не менее она признаёт, что отдельные слова предложения имеют свой, и только свой, смысл-*ма‘нан*. Именно этот смысл-*ма‘нан* установлен в языке, тогда как смысл-*фа‘ида* («польза») предложений возникает «на лету», для каждого данного предложения, и не установлен изначально в языке.

Как именно он возникает на лету? Метафора формы (когда бы мы сказали, что смысл «формируется») в данном случае не годится: здесь нет формы и содержания, поскольку эта пара метакатегорий — из арсенала С-логики, но не П-логики. (Философская привычка некритически оперировать якобы «универсальными категориями» вроде «бытие» или их парами вроде «бытие и становление», «идеальное и материальное», «бытие и сознание», «форма и содержание» как абсолютными инструментами выдаёт вечную поспешность философа: подобные универсалии — действительно универсалии *только в пределах «своей» логики смыслополагания.*) Смысл предложения, как и смысл любого синтаксического сочетания отдельных слов, «завязывается» (*ин‘иқад*). Эта метафора передаёт П-склонность мышления: завязывание осуществляется благодаря процессу, который называется *иснād* («опирание» — для подлежащего и сказуемого предложения — см. примеч. 42) или *идāфа* («сложение» — в некоторых других синтаксических конструкциях). Исследование П-организации синтаксиса арабского языка обещает интереснейшие результаты; работа только начата. Необходимо всерьёз освоить наследие АЯТ и адекватно проинтерпретировать его в П-перспективе.

Приоритет единства в С- и П-логиках

Мы можем сделать первое осторожное обобщение: и С-, и П-понимание значения/*ма'нан* начинается с единичного, с «минимального». Минимально значимого. При коренных различиях между С- и П-логиками в понимании значения сохраняется это общее: идея атомизма, идея начать с минимального и выстроить конструкцию из комбинаций этих первичных значений.

Эта исходная идея непосредственно связана с тем, что в паре «единство-множественность» в С- и П-логиках перевес и преобладание — на стороне единства. Единство и множественность понимаются различно в С- и П-перспективах, однако обе логики одинаково отдают приоритет тому, чтобы свести множественность к единству или вывести множественность из единства. Это очевидно как в философии, так и в науках, да и в целом — в картине мира и в том, что называют «стиль мышления» или «ментальность».

Три уровня значения

Мы легко выделяем три уровня значения: слово; предложение; текст. Нет ничего *до* слова (несмотря на попытки найти значения букв или харфов), и нет ничего после текста (гипертекст — тот же текст, корпус — лишь сумма текстов: ни в том, ни в другом случае мы не поднимаемся на новый уровень значения). В этом всё дело: каждый из этих уровней — относительно самостоятельный уровень значения. Показателем этого выступает возможность *то же иначе* для каждого из них: для слова можно найти синонимы, определения, разъяснения; для предложения — предложения с тем же смыслом; для текста — пересказ или иной способ выразить его смысл иначе, чем сказано. Но мы не можем указать на значимую процедуру *то же иначе* для гипертекста или корпуса текстов.

Разворачивание

Далее, каждый из этих уровней связан с другими.

Предложение раскрывает слово: определения в науке или философии — это *то же иначе* слов, которые благодаря такому *то же иначе*

становятся терминами или категориями. Коль скоро *то же иначе* различно в С- и П-логиках, то и определения будут даваться логически различающимся образом.

Текст раскрывает предложение, и наоборот — текст может быть свёрнут в одно предложение. Текст и предложение сворачивают и разворачивают друг друга — точно так же, как сворачивают и разворачивают друг друга слово и предложение.

Правда, что любое слово может быть развёрнуто как предложение; но не любое предложение может быть свёрнуто в слово. Такое сворачивание — скорее исключение, чем правило. Вместе с тем слова могут благодаря *то же иначе* пере-разворачиваться одно в другое — как синонимы, антонимы, омонимы и так далее. Я говорю «так далее» потому, что названными вариантами не исчерпываются возможности *иначения* одного и *того же* слова. Предложения также могут, с не меньшим, а скорее с большим успехом, переразворачиваться одно в другое. И тексты могут переразворачиваться — друг в друга, один в другой, другой — в третий.

Значение как *то же иначе*

Откуда эта сила *пере-развернуться*? Откуда она, если ею обладает даже слово?

Очевидно, что она не проистекает из *самих* слов, предложений или текстов как таковых. Каждое из них говорит — ровно то, что говорит. Однако любое *то же* может быть сказано — *иначе*. Это *иначе* возможно не благодаря словам, предложениям, текстам как таковым. Сила *иначения*, сила разворачиваться не заключена в них самих.

Но и сила быть *тем же* — также не заключена в них самих. Ведь любое *то же* возможно только как *иное*. Мы никогда не поймём, что такое слово, пока не узнаем его *иначе* — пока не переразвернём его. Так узнаёт слова ребёнок; так узнаём новые слова родного языка или слова чужого языка мы в течение всей жизни. Так мы понимаем предложения и тексты.

Значить слово (предложение, текст) может только как *то же иначе* — только через переразворачивание, которое покажет *инаковость* слова, предложения, текста, тем самым зафиксировав его *тождество*.

Начало

То же иначе и есть начало — сознания, языка и мира.

Значение через другое значение

Когда говорят, что «слово имеет значение» или что *лафз* указывает (*далāла*) на *ма‘нан*, устраняют логико-смысловый путь, сворачивают его либо в отношении «обозначение» в семантическом треугольнике, либо в процесс *далāла* (указание). Потому-то в любом случае, и там и там, значение/*ма‘нан* мистифицируется: остаётся непонятным, как именно мы прыгаем от знака к значению, от *лафз* к *ма‘нан*. Многочисленные теории значения, изобретённые европейской мыслью в двадцатом веке, пытаются объяснить этот прыжок. Но о чём бы ни шла речь — о референции, об инструкции по употреблению и т.п., — значение объясняют через значение же, поскольку и предмет отсылки, и инструкция по употреблению — всё это представляет собой некое содержание сознания, либо ясно стоящее перед глазами, либо за счёт многочисленных повторений упрятанное в бессознательное. Везде здесь сохраняется порочный круг движения от значения, молчаливо принимаемого за ясное как основу объяснения, к значению, объясняемому через первое.

Значение через связность

Значение нельзя объяснить через другое значение. Точно так же невозможно объяснить, почему *лафз* указывает на *ма‘нан*: отсылка к процессу «указание», точно переводящему одно в другое и наоборот, не проясняет сути дела, поскольку требует попросту принять такое указание как наличное.

Тогда как можно объяснить значение, разгадать загадку его возникновения? Если не из другого значения, если не из указания-*далāла*, то — из чего?

Исток значения — интуиция, но вовсе не интуиция значения.

Логика смысла по сути — прояснение, выведение на свет этой интуиции и прослеживание, в отчётливом виде, всех шагов смыслополагания как разворачивания смысла.

Интуиция субъект-предикатной связности — исток и содержательности (понимаемой ли как значение или как *ма‘нан*), и логики.

Субъект-предикатная связность — нередуцируемое ядро человеческого сознания, обеспечивающее нашу способность видеть мир как «что-и-какое» и говорить о нём как о «что-и-какое».

«Что-и-какое» — одно из проявлений *то же иначе*: сила иначения склеивает их, эти «что» и «какое», неразрывно.

Тропинки

Остаётся сказать о том, что осталось на полях. Пройдём по нескольким тропинкам, которые разбегаются вбок, вправо и влево, от нашего пути.

(1) Со своим опытом языка и сознания мы выделяем три основных уровня: слово, предложение, текст, — добавляя к ним ещё два искусственных: гипертекст и корпус. Но такое состояние нашего мышления и языка, такое состояние смыслополагания — является ли эталонным, является ли единственно возможным, «правильным»? Вряд ли можно утверждать это, не открыв закономерностей смыслополагания. Но нельзя исключать, что среди культур, развитых человечеством, найдутся и такие, которые дадут возможность уточнить этот тезис. Иначе говоря, возможны ли другие уровни в собирании смысла, помимо обозначенных пяти (3 + 2)? Иное понимание соотношения между ними? Иная трактовка их как таковых? Может быть, возможны и вовсе другие уровни?

(2) Мы сказали, что С- и П-логики сходятся в том, что начинаются с «минимального», со слова. Но поступают ли так все логики; устроены ли так все языки? Ф. Жюльен говорит о «первом предложении» Китая как о гексаграммах И Цзина [Жюльен 2015: 24]. Но ведь гексаграмма — это не слово; это именно предложение. Или следует написать «предложение»? — ведь если всё начинается с такого «предложения», то это не то предложение, к которому мы привыкли по опыту русского или арабского языка.

Выходит, в «Китае»⁷³ («Китае» И Цзина) всё начинается с предложения, а не со слова; предложение имеет *целостный и единый смысл*, а вовсе не конструирует его из слов. Будет ли «слово» подходящим термином в таком случае? И что это означает для нашего понимания вариативности стратегий *то же иначе*? И если гексаграмма —

⁷³ Ф. Жюльен берёт «Китай» в кавычки как указание на выстраиваемую нами точку зрения на Китай.

действительно предложение, а не слово, то не подсказывает ли это нам, что «Китай» начинается с нередуцируемой множественности, а не единства?

(3) Если в «Китае» всё начинается с предложения, если предложение — исходная единица, то что это означает для понимания стратегии логического атомизма? Будет ли «слово» (если это понятие применимо к «Китаю») неким распадением предложения? И будет ли текст сборкой предложений — но по какому принципу? Если текст собирается из исходных единиц-предложений, то это также — вариант логического атомизма, но существенно иной, нежели тот, что реализован в случае, когда исходной единицей служит слово.

(4) Что скажет нам иероглифическая письменность Египта, клинопись Шумера, письмо майя, если рассмотреть их с этой точки зрения? *Собирают* ли они целостный смысл из начальных «элементов», собственным смыслом не обладающих (как из букв собирается слово), или действуют иначе? И если иначе, то как именно? Переход к буквенному письму рассматривают обычно как шаг вперёд в сравнении с иероглифическим. Но шаг куда именно, в каком направлении? Что приобретено и что утеряно с этим шагом? Отсылка к *удобству обозначения*, приобретаемая с буквенным письмом, мало что проясняет, разве что подчёркивает склонность к знаку — к чистому, произвольному знаку, каким служит буква или сочетание букв. Но что ещё, что, гораздо более важное, происходит на этом шаге: что этот шаг даёт и что отнимает в плане стратегий разворачивания смысла?

(5) Критерий *то же иначе*-перехода. Значимость, значение (как мы их называем) задаются как *возможность такого перехода*. Но это и есть разворачивание — не конструирование на принципах логического атомизма, а разворачивание. Следовательно, если для тех двух уровней, что были названы выше искусственными — уровня гипертекста и уровня корпуса, — будет показана возможность *то же иначе*-перехода в другие, они окажутся включены во всеобщее разворачивание. Если же это по каким-то причинам окажется невозможным, они останутся помысливаемыми, но в действительности не действующими уровнями.

(6) Уровнями *чего*? Не раз было сказано: разворачивания. Но разворачивание, конечно же, первично в отношении этих уровней. Разворачивание не может мыслиться как совершаемое шагами, скачками,

квантами. Поэтому «уровни» — условные единицы, фиксирующие склонность нашего сознания разделить, схватить, зафиксировать какой-то «момент» в непрерывном разворачивании и объявить его «отдельным» уровнем. Этому особо способствует письмо. Современный грамотный носитель индоевропейских языков приучен, в силу способности писать, к тому, чтобы соотносить со звучанием письменную атомарно-буквенную фиксацию слов и раздельность слов в предложении. Что здесь определено чем: наша привычка выделять отдельные звуки в континууме звучания и называть их буквами — привычкой как будто видеть на письме запись звучания? Или наоборот? Во всяком случае, проблематичным будет утверждение, будто отдельные буквы в самом деле ведут некое атомарно-субстанциальное существование, представляют собой базовый, онтологически первичный слой, из которого, как конструкции из кубиков, собираются слова.

А что, если наоборот: эти «атомы» — результат наложения на непрерывность (непрерывность звучания и непрерывность смысла) неких «матриц»? Так детские формочки выдавливают в однородном и непрерывном песке разные фигурки. В данном случае эти «матрицы» заданы привычкой С-мышления выделять субстанциальные единицы как основу конструирования. Но тогда выходит, что привычка выстраивать слова из букв, брать букву как минимальный, лишённый значения знак и конструировать из таких букв слова, имеющие значение, — эта привычка стоит целиком на фундаменте С-мышления, механизмов С-смыслополагания. А П-мышление задаёт другую «матрицу» и в случае арабского языка находит в качестве минимального процессуальный, а не субстанциальный, «атом» — то, что в АЯТ именуется *харф* и что *вовсе* не имеет аналога в опыте индоевропейских языков и западной лингвистики.

(7) Тогда получается, что логический атомизм, в каком бы варианте мы его ни взяли, — это вырожденный случай разворачивания. Наша привычка *задавать границы* — вот основа и причина того, что сознание склонно к логическому атомизму и в языке, и в мышлении. Логика смыслополагания и есть *логика задания границ*.

(8) Частным и крайне интересным случаем *задания границ* служит распределение по категориям и в языке, и в мышлении. *Границам* между категориями ничто не соответствует в мире, хотя самим категориям всегда можно указать подобное соответствие. Это значит, что

мир, даже тот, что «дан» нам, т.е. «обработан» априорными инструментами смыслополагания, которые и являются инструментами задания границ, — тем не менее не содержит в себе ничего, что таким границам соответствовало бы. Без задания границ смыслополагание, каким мы его знаем, невозможно; и вместе с тем задание границ — это задание фикции, измышленного, ничему вне себя не соответствующего. Категории следует рассматривать как границы непрерывного смыслоразворачивания, полагаемые нашим сознанием.

(9) Мы пользуемся старым словом «значение». Оно неадекватно, и теперь понятно почему: оно, во-первых, соответствует только С-пониманию того неизвестного, которое мы ищем, но не соответствует его П-пониманию; оно, во-вторых, не позволяет отразить *перетекание* одного уровня в другой: эти уровни сквозным образом связаны, они — *то же иначе* друг для друга. Но эта *то-же-инаковость* не может быть схвачена ни понятием «знак» или «значение», ни понятиями *ма‘нан* или *далāла*. Эти трактовки, выполненные в С- и П-логиках, равно как другие, которые будут соответствовать другим логикам, оказываются трактовками (трактовками того, что мы называем «значение» и что в других логиках будет называться и пониматься иначе), выполненными в русле стратегии логического атомизма.

(10) Логический атомизм предполагает задание границ. Но суть и языка, и сознания, и мира — связность; иначе они были бы невозможны. Связность — *до* и *вне* границ. Границы следует рассматривать как вырожденный случай связности.

С-мышление задаёт границы, отделяя то, что называет «форма», от того, что называет «содержание». Форма и выступает в роли границы, от-граничивая заключённое в ней содержание. Разделение на форму и содержание — универсальный способ задания границы в русле С-смыслополагания.

П-мышление задаёт границы иначе. Здесь универсальным способом разграничивания служит разделение на *зāхир* (явное) и *бāтин* (скрытое). Но это — *не* разделение на форму и содержание. Арабские аналоги этих терминов, употребляющиеся сегодня (*сўра/шакл* — *мад-мўн*), — результат влияния европейского С-мышления и заимствования его инструментария. Значит, разделение на форму и содержание — отнюдь не универсальная операция нашего мышления. Это — вариант, прямо связанный с С-стратегией задания границ, вариант, эту стратегию воплощающий.

Задание границ — самый глубокий слой смыслополагания, поэтому он наиболее устойчив. Все движения нашего мышления и сознания вообще совершаются или в пределах заданных границ, или как пере-задание, перерасчерчивание границ; но при этом сам способ задания границ остаётся тем же. В нашем случае это — С-способ отграничивания. Мы привыкли к такому, именно такому смыслополаганию: к тому, чтобы двигаться в пределах заданных границ или же, перенамечая их, не менять способа их задания.

Научиться *иначе задавать границы*, а значит, мыслить и сознавать иначе (по другой «технологии» смыслополагания) — амбициозная задача. Только так можно научиться *понимать* то, что создано иными технологиями смыслополагания, нежели привычные нам С-технологии. Все прочие движения нашего понимания, все прочие попытки понять будут осуществляться *над* этим уровнем (уровнем задания границ), а значит, непременно будут искажать понимаемое, втискивая его в те границы, что заданы привычными нам С-технологиями понимания.

(11) Нельзя задать границы иначе, чем мы привыкли это делать, не взяв в скобки привычный способ задания границ. Но как именно его можно «взять в скобки», если само это «взятие» есть движение нашего сознания, акт мысли, а значит, совершается *внутри* (а не вне) тех самых границ, которые надо брать в скобки? Выходит, имеющаяся феноменологическая техника не поможет. Не поможет потому, что не преодолевает зависимости от наличного способа задания границ.

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Моей главной задачей было показать, что между любым словесным высказыванием или формальным выражением и событием понимания (когда мы можем сказать: «понятно!») лежит осуществляемое бессознательно логико-смысловое конфигурирование. Бессознательность этой процедуры — первая важнейшая её характеристика. Вторая — её вариативность.

И то, и другое вытекает из того, что логико-смысловое конфигурирование — это привычка, воспитываемая в любом из нас той большой культурой, в которой мы социализируемся благодаря неисчислимо разнообразным культурным практикам. Такое повторение, такая тренировка, которую любой человек проходит сизмальства, закрепляет и уводит в область бессознательно повторяемого те операции, которые сознание совершает, пробираясь от словесных или несловесных восприятий к их понятности. Точно так же любые многократно повторяемые телесные операции постепенно вытесняются в бессознательное. Вспомним, как мы учились ходить или бегать, писать или говорить, ездить на велосипеде или водить машину и т.д. и т.п.: любой знает, сколько сознательных усилий требуется сначала и как со временем такие действия начинают осуществляться «сами собой». Точно так же «сами собой» протекают операции бессознательного логико-смыслового конфигурирования, обеспечивающие понимание.

Этот путь может быть проделан в обоих направлениях: те же бессознательно совершаемые операции, что обеспечивают понимание, протекают, когда мы хотим выразить, словесно или иначе, то, что мы «думаем», «хотим сказать», «ощущаем». Все эти «думаем», «хотим сказать», «ощущаем» — дословесны, интуитивны в том смысле, что мы это «ощущаем», непременно «ощущаем» перед тем, как выразить в словах или бессловесных действиях.

И то, и другое — смыслополагание.

§

Итак, подсознательный характер базовых операций смыслополагания обеспечен большой культурой, в которой социализирован человек. Но больших культур в истории человечества было (и остаётся сегодня) несколько. Оказывается, практики смыслополагания могут быть, и скорее всего являются, вариативными в разных больших культурах. (Собственно, границы больших культур и очерчены преобладающими типами смыслополагания, а множественность больших культур, упорно сопротивляющихся стиранию различий и унификации, свидетельствует в пользу гипотезы множественности типов смыслополагания.) Культуры, не различающиеся типом смыслополагания, рано или поздно сливаются в одну большую культуру, поэтому наличие разных больших культур служит показателем того, что прочитывание их архива может открыть доступ к другим, непривычным нам, типам смыслополагания.

§

Чем обеспечена вариативность типов смыслополагания, а значит, и различие больших культур?

Наше сознание — это способность к целостности. В самом деле, сознание стремится собрать рассыпанность данного ему во что-то цельное. Как *принцип тотальности сознания* может быть обозначено очень простое наблюдение, заключающееся в том, что всё, чем мы обладаем, мы обладаем как нашим сознанием и через наше сознание. Нет ничего, что было бы вне сознания, поскольку такое «вне-сознания» никак не могло бы быть осознано.

Человеческое сознание всегда собирает рассыпанность данного ему (свою собственную рассыпанность, поскольку сознанию дано только сознание) в целостность. Однако делать это можно разными способами. Есть два основных пути обеспечения целостности: задание противоположения-и-объединения и задание целого-и-части. (Целого, не целостности: целостность не имеет «частей», из которых собиралась бы.)

Всё, что мы осознаём, мы осознаём как отличное от чего-то другого в рамках связывающего их единства (иначе отличие не имеет смысла) либо как часть некоего целого. Значит, смыслополагание — это многократное и многосложное «проигрывание» этих ходов —

противоположения-и-объединения и задания целого-и-части. И именно эти ходы и совершаются, во-первых, бессознательно, а во-вторых, вариативно. Это значит, что как противоположение-и-объединение, так и соотнесение целого-и-части может осуществляться по обоим схематикам — по схематикам С- и П-логики. Возможность вариативности задана человеческим сознанием как способность к целостности, а тот или иной вариант смыслополагания закреплён каждой данной большой культурой. Однако сознание всегда сохраняет, пусть и в неразвитом (не подкреплённом практиками данной большой культуры) виде, способность к другим типам смыслополагания.

§

Поэтому понимание другой большой культуры всегда возможно, и поэтому же оно обычно не происходит гладко и безболезненно. Экзотизация других больших культур, о которой писал Э. Саид в «Ориентализме», — отнюдь не следствие чьего-то злого умысла, как он полагал, а потому и лечение этого заболевания не может быть идеологическим (вроде практики «постколониальных исследований», которые не затрагивают сути проблемы, а, напротив, усугубляют болезнь непонимания другой большой культуры). Но когда такое понимание достигнуто, когда процедура смыслополагания выведена на свет как именно процедура, — тогда она предстаёт перед нами освобождённой от практик большой культуры, предстаёт как чистая возможность нашего сознания.

Таким образом, прочитывание архива больших культур как развёрнутого смыслополагания даёт возможность перейти к априорным законам смыслополагания. Я хочу сказать, что априори смыслополагания возможно всегда лишь благодаря апостериори, благодаря включённости в практики большой культуры. И чем больше больших культур мы сможем прочесть как развёрнутый архив смыслополагания, тем богаче будет наше представление об априори смыслополагания.

§

Любое понимание достигается благодаря проигрыванию ходов смыслополагания, заданных априорными законами. Но ведь это верно

не только для другой большой культуры, это верно и для «моей» большой культуры — той, в которой я социализировался. И если априорные законы смыслополагания укрыты в толще коллективного когнитивного бессознательного, куда они упрятаны практиками данной большой культуры, это значит, что и моё собственное понимание — то, как я понимаю слова, тексты, ситуации и т.д., — скрыто от меня. Я хочу сказать, что вывести на свет процедуру смыслополагания полезно отнюдь не только для того, чтобы понять другую большую культуру; это в равной степени полезно для того, чтобы понять, как устроено моё собственное понимание, как будто бы осуществляющееся гладко и безболезненно и вроде бы не требующее ничего дополнительного для своего объяснения.

§

Это первое. И второе: понимание любого слова, предложения, текста и ситуации может быть развёрнуто всегда на основе разных априорных законов смыслополагания. Это означает, что сами по себе слова, тексты, ситуации *ничего не говорят*. Они не имеют ни значения, ни смысла как таковые; значение и смысл придаёт им наше сознание на основе и через априорно заданные для него (априорно именно для него как индивидуального сознания) процедуры смыслополагания. Мы никогда не имеем *прямого* доступа к «значениям»; такой доступ — всегда через априорные законы смыслополагания.

Это не учитывалось традиционной философией и наукой. И именно это и есть непосредственный предмет логики смысла.

В этой книге мы учились понимать любое данное выражение или текст в двух логиках смысла — в С- и П-логике. Мы увидели, что это *всегда возможно*. Такая возможность, иначе говоря, априорна: она предшествует смыслополаганию.

§

Мы должны быть уверены, что не попадём в ту ловушку *кажущейся данности* значения/*ма'нан*, которая подстерегала традиционную философию. Ведь обычно считают, что значения, смыслы, *ма'āнин* и т.п. всегда «в нашей голове», они как будто даны нам, мы обладаем

прямым доступом к ним, и если уж где и властны, так именно в том, чтобы обращаться с этими значениями и смыслами как пожелаем. Их даже выводят из-под общих законов «внешнего», «объективного» мира, называя субъективной реальностью.

Так думают едва ли не все; но разве это так? Есть как минимум два обстоятельства, которые показывают ничтожность такой веры, не поднимающейся над заблуждениями здравого смысла.

Первое из них: никто не показал до сих пор, как работать со значениями (смыслами, т.п.) *непосредственно*, т.е. не опираясь ни на какое другое значение. Значение, которое как будто изначально дано нам и составляет самый непосредственный инструмент осмысления мира, — никогда на самом деле не «дано», мы никогда не имеем *прямого* доступа к нему. Это совершенно очевидно. Когда А. Вежбицкая [Годдард, Вежбицкая 2014] говорит об универсальной семантике всех человеческих языков, которая выстраивается начиная с исходных «смысловых начал» (semantic primes), открываемых в полевых исследованиях (для некоторых культур) и через прочитывание архива текстов или опрос носителей (для некоторых других культур), выясняется, что 1) эти «смысловые начала» чем дальше, тем больше теряют свою определённость и ясность и указывают скорее на некоторые общие размытые области значений, нежели на какие-то ясные, твёрдо устанавливаемые значения (каковыми они должны быть, дабы служить исходными точками построения универсальной семантики), и 2) такие «смысловые начала» никогда не даны нам непосредственно, но всегда нуждаются в прояснении посредством других значений.

Это касается обыденного языка. Если говорить о логике, то очевидно, что любая логическая система, в том числе формальная, строится на определённом наборе неопределяемых понятий, принимаемых за ясные, и только потом и на основании этого оказываются возможными строгие умозаключения. Но принимаемое за ясное никогда не бывает таковым — будь так, начала логики и математики были бы интуитивно понятны любому человеку, тогда как это не так. Значит, принимаемое за очевидное и ясное на деле вовсе не таково, но всегда нуждается в прояснении с помощью других понятий, значений, смыслов.

Поэтому всегда — и в обыденном языке, и в теоретических, в т.ч. логических, построениях — мы имеем дело с *кругом значений*, а вовсе не с неким исходным ясным набором смыслов, которого было бы

достаточно для всех дальнейших построений. Это подсказывает нам, что значения, смыслы, *ма'анн* не выстраиваются линейно, начиная с некоего исходного минимального набора, а *разворачиваются* круг за кругом, причём в каждом таком круге значения (смыслы, т.д.) поддерживают друг друга, взаимно увязаны и определены. Такие круги разворачивания значений составляют, таким образом, целостность — и каждый из них, и все они вместе, поскольку каждый следующий круг разворачивает целиком предшествующий, и наоборот.

И второе обстоятельство: о чём же именно — о «значении» ли, или о *ма'нан*, или о чём-то ещё — мы говорим, когда говорим о «субъективной реальности», о том, что «у нас в голове»? С чем именно мы имеем дело — с тем ли, что Пирс вынес на первое место как знак, или же с тем, что он обозначил как процесс? Ведь в двух случаях понимание осуществляется по-разному, оно задействует разные пути, чтобы перейти от чего-то, что не является значением как таковым, к значению как таковому. И в обоих случаях, хотя эти пути различны, мы остаёмся в неведении о том, как именно совершается этот прыжок от не-смысла к смыслу, будь то прыжок от знака к значению или от указывающего (*лафэ*) к указанному (*ма'нан*). Мало того, что мы не знаем, как именно мы проходим этот путь от того, что считают внешним миром (поскольку и знак, и указывающее принадлежат именно ему), к миру внутреннему (где обитают и значение, и *ма'нан*). Но и сам этот путь, нам не известный, хотя едва ли не ежесекундно нами проходимый, может быть устроен по-разному, и это различие требует своего объяснения.

§

Это означает, что мы не можем говорить о «субъективной реальности» ни как о значении, ни как о *ма'нан*. Два пути к субъективной реальности альтернативны, и при этом ни в одном из двух случаев традиционная философия не проясняет дела: не показывает, откуда берётся «то, что у нас в голове», и каким законам подчиняется.

На эти два вопроса и отвечает логика смысла.

ЛИТЕРАТУРА

- Абу Нувас — Дивāн 'Аби Нувās («Диван» 'Абӯ Нувāса) / Ред. 'Аҳмад 'Абд ал-Мадждид ал-Газāли. Байрӯт: Дār ал-китāб ал-'арабийй, б.г.
- Абу Хаййан 1993 — 'Абӯ Хаййāн ал-'Андалусӣ, *Муҳаммад б. Йўсуф*. Тафсир ал-Баҳр ал-муҳйт (Толкование «Всеобъемлющее море») / Ред. 'Адил 'Аҳмад 'Абд ал-Мавджўд, 'Али Муҳаммад Му'аввад. В 8 ч. Байрӯт: Дār ал-кутуб ал-'илмиййа, 1993.
- Азхари б.г.-1976 — *Ал-Азхарӣ, 'Абӯ Мансўр*. Тахзӣб ал-луға (Уточнение словарного состава) / Ред. 'Абд ас-Салām Муҳаммад Хārўн, Муҳаммад 'Али ан-Надждār, 'Абд ал-Ҳāлим ан-Надждār и др. В 15 ч. [Ал-Қāхира]: ад-Дār ал-мисриййа ли-т-та'лиф ва-т-тарджама, Дār ал-кāтиб ал-'арабийй, б.г.-1976.
- Амили 1427 — *ал-'Амили, Бахā ад-Дйн*. Ал-Кашкўл (Сумā) / Ред. ас-Саййид Муҳаммад ас-Саййид ал-Ҳусайн ал-Му'аллим. В 4 ч. 1-е изд. Қум: ал-Мактаба ал ҳайдариййа, 1427 х.
- Арази 1997 — *Arazi A. al-Shammākh b. Dirār // The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. IX. Leiden: E.J. Brill, 1997. P. 288-289.*
- Аскари 1352 — *Ал-'Аскарӣ, 'Абӯ Хилāl*. Дивāн ал-ма'āни (Диван смыслов). В 2 ч. Ал-Қāхира: Мактабаг ал-қудс, 1352 х.
- Астарабази 1982 — *Ал-Астарāбāзӣ, Раҷийй ад-Дйн Муҳаммад*. Шарҳ Шāфийаг Ибн ал-Ҳāджиб (Комментарий на «Излечивающий [в науке о тасрӣф]» Ибн ал-Хаджиба) / Ред. Муҳаммад Нўр ал-Ҳасан, Муҳаммад аз-Зақрāф, Муҳаммад Муҳйй ад-Дйн 'Абд ал-Ҳамид. В 4 т. Байрӯт: Дār ал-кутуб ал-'илмиййа, 1982.
- Багави 1409-1412 — *Ал-Бағавӣ, 'Абӯ Муҳаммад ал-Ҳусайн б. Мас'ўд ал-Фаррā*'. Тафсир ал-Бағавӣ Ма'āлим ат-танзил (Толкование ал-Багави «Черты ниспослания») / Ред. Муҳаммад 'Абдаллāх ан-Нимр, 'Усмāн Джум'а Думаийриййа, Сулаймāн Муслим ал-Ҳараш. В 8 ч. Ар-Рийād: Дār тйба, 1409-1412 х.
- Багдади 1995 — *Ал-Бағдāдӣ, 'Абд ал-Қāдир*. Ал-Фарқ байна ал-фирақ (Различия общин) / Ред. Муҳаммад Муҳйй ад-Дйн 'Абд ал-Ҳамид. Сайдā-Байрӯт: ал-Мактаба ал-'асриййа, 1995.
- Баранов 2006 — *Баранов Х.К.* Большой арабско-русский словарь. В 2 т. 11-е изд., стереотипное. М.: Живой язык, 2006.
- Башьер 2004 — *Bashier S.H.* Ibn al-'Arabi's Barzakh: the concept of the limit and the relationship between God and the world. New York: Suny Press, 2004.

- Бергсон 1914 — *Бергсон А.* Введение в метафизику // *Бергсон А.* Собрание сочинений. Т. 5. СПб.: Издание М.И. Семёнова, 1914.
- Богуславский 2013 — Коран / Пер. с араб. и коммент. Д.Н. Богуславского. 7-е изд. Стамбул, 2013.
- Бородай 2020 — *Бородай С.Ю.* Язык и познание: введение в пострелятивизм / Ред. В.А. Лекторский, А.В. Смирнов. М.: Садра: ЯСК, 2020.
- Брокельман 1991 — *Brockelmann C.* al-Ghuzūlī // *The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. II.* Leiden: E.J. Brill; London: Luzac & Co., 1991. P. 1106.
- Бустани 1986 — *Boustany S.* Imru' al-Qays // *The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. III.* Leiden: E.J. Brill; London: Luzac & Co., 1986. P. 1176.
- Бустани 1987 — *Ал-Бустāни, Бўтрус.* Муҳйī ал-муҳйī: Қāmūs мутаввал ли-л-луға ал-‘арабиййа (Вмещающий вмещающего: Большой словарь арабского языка). Байрūt: Мактабат лубнāн, 1987.
- Бухари 1993 — *Ал-Бухārī.* Саҳйх ал-Бухārī / Ред. Мустафа Диб ал-Буғā. 5-е изд. В 7 т. Байрūt: ал-Йамāма, Дār Ибн Касйр, 1993.
- Вахиди 1994 — *Ал-Вāхидī, ‘Абū ал-Ҳасан ‘Алī б. ‘Аҳмад ан-Нисабūrī.* Ал-Васйīт фй тафсйр ал-қур’āн ал-маджид (Посредник в толковании преславного Корана) / Ред. ‘Адил ‘Аҳмад ‘Абд ал-Мавджūd и др. В 4 ч. Байрūt: Дār ал-кутуб ал-‘илмиййа, 1994.
- Газали 1971 — *Ал-Газālī, ‘Абū Ҳāмид.* Ал-Мақсад ал-аснā фй шарҳ ма‘āни асмā’ ‘аллāх ал-қуснā (Высочайший предел разъяснения прекрасных имён Бога) / Ред. Фадлу Шехади. Байрūt: Дār ал-машриқ, 1971.
- Годдарт, Вежбицкая 2014 — *Goddard C., Wierzbicka A.* Words and Meanings: Lexical Semantics across Domains, Languages, and Cultures. [Oxford]: Oxford University Press, 2014.
- Гузули 1299–1300 — *Ал-Ғузūлī, ‘Алā’ ад-Дйн.* Мағāли‘ ал-будūr фй манāзил ас-сурūr (Новолуния в стоянках радости). В 2 т. Миср: Мағба‘ат ‘идāрат ал-ваған, 1299–1300 х.
- Джассас 1992 — *Ал-Джассās, ‘Абū Бакр ‘Аҳмад б. ‘Алī ар-Рāзī.* Аҳкām ал-қур’āн (Нормы Корана) / Ред. Муҳаммад ас-Сāдиқ Қамҳāвī. В 5 ч. Байрūt: Дār ихйā’ ат-турās ал-‘арабийй, Му’ассасат ат-та’рих ал-‘арабийй, 1992.
- Джахиз 2011 — *Ал-Джāхиз, ‘Абū ‘Усмāн.* Ал-Ҳайавāн (Книга о животных) / Ред. Муҳаммад Бāсил ‘Уйўн ас-Сўд. В 7 ч. Байрūt: Дār ал-кутуб ал-‘илмиййа, 2011.
- Джонсон 1987 — *Johnson M.* The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- Джурджани — *Ал-Джурджāни, ал-Қāдī ‘Алī б. ‘Абд ал-‘Азйз.* Ал-Висāта байна ал-Мутанаббī ва-хуṣūми-хи (Посредничество между ал-Мутанаббī и его противниками) / Ред. Муҳаммад ‘Абū Фадл Ибрāхйм, ‘Алī Муҳаммад ал-Баджāвī. Б.м.: Мағба‘ат ‘Йсā ал-Бāбī ал-Ҳалабī ва-шу-ракā-хи, б.г.
- Жюльен 2015 — *Jullien F.* The Book of Beginning / Transl. J. Gladding. New Haven; London: Yale University Press, 2015.

- Забиди 2001 — *Аз-Забидӣ, Муҳаммад Муртада*. Тәдж ал-‘арӯс мин джавҳир ал-қамӯс (Венец невесты из самоцветов словаря) / Ред. ‘Али Хиләли. В 40 ч. Кувәйт, 2001.
- Замахшари 2009 — *Аз-Замахшарӣ, ‘Абӯ ал-Қасим*. Тафсир ал-Кашшаф ‘ан ҳақә’иқ ат-танзил ва-‘уйӯн ал-ақәвил фи вуджӯх ат-та’вил (Раскрывающее истины Ниспослания и родники высказанного о способах его толкования) / Ред. Ҳалил Ма’мун ШИҳә. 3-е изд. Байрӯт: Дәр ал-ма’рифа, 2009.
- Захаби 1982 — *Аз-Захабӣ, Шамс ад-Дин*. Сийар а’ләм ан-нубалә’ (Жизнеописания виднейших из благородных) / Ред. Шу’айб ал-Арна’ут. В 25 ч. Ч. 10 / Ред. Муҳаммад Ну’айм ал-Арқасӯси. Байрӯт: Му’ассасат ар-рисәла, 1982.
- Захаби 1990–2000 — *Аз-Захабӣ, Шамс ад-Дин*. Та’рих ал-исләм ва вафайәт ал-машәхир ва-л-а’ләм (История ислама и кончины известных и выдающихся людей) / Ред. ‘Умар ‘Абд ас-Саләм Тадмурӣ. В 53 т. Байрӯт: Дәр ал-китәб ал-‘арабийй, 1990–2000.
- Ибн Абд Раббихи 1983 — *Ибн ‘Абд Раббихи*. Ал-‘Иқд ал-фарйд (Непрезойдённое ожерелье) / Ред. ‘Абд ал-Ҳамид ат-Тирҳийн, Муфид Муҳаммад Қумайҳа. В 9 ч. Байрӯт: Дәр ал-кутуб ал-‘илмиййа, 1983.
- Ибн Абд Раббихи 1985 — *Ибн Абд Раббихи*. Чудесное ожерелье / Пер. Б.Я. Шидфар // *Аль-Джаҳиз*. Книга о скупых. *Ибн Абд Раббихи*. Чудесное ожерелье. М.: Художественная литература, 1985. С. 225–452.
- Ибн Аби аз-Заманайн 2002 — *Ибн ‘Абӣ аз-Заманайн, ‘Абӯ ‘Абдалләх Муҳаммад б. ‘Абдалләх*. Тафсир ал-қур’ән ал-‘азиз (Толкование Дражайшего Корана) / Ред. ‘Абӯ ‘Абдалләх Ҳусайн б. ‘Укәша, Муҳаммад б. Мустафа ал-Канз. В 5 т. Ал-Қәҳира: ал-Фәрӯқ ал-ҳадиса ли-т-ттибә’а ва-н-нашр, 2002.
- Ибн Адил 1998 — *Ибн ‘Адил, ‘Абӯ Ҳафс ‘Умар б. ‘Али*. Ал-Лубәб фи ‘улӯм ал-китәб (Сливки наук о Писании) / Ред. ‘Адил ‘Аҳмад ‘Абд ал-Мавджӯд, ‘Али Муҳаммад Му’аввад. В 20 ч. Байрӯт: Дәр ал-кутуб ал-‘илмиййа, 1998.
- Ибн Араби 1985–1992 — *Ибн ‘Арабӣ*. Ал-Футӯхәт ал-маккиййа (Мекканские откровения) / Ред. ‘Усмән Йәҳйә. В 14 т. Б.м.: Ал-Хай’а ал-мисриййа ал-‘амма ли-л-китәб, 1985–1992.
- Ибн ал-Асир 1987 — *Ибн ал-‘Асир*. Ал-Камил фи ат-та’рих (Всеобщая история) / Ред. Муҳаммад Йӯсуф ад-Даққәқ. Байрӯт: Дәр ал-кутуб ал-‘илмиййа, 1987.
- Ибн ал-Асир 2006 — *Ибн ал-Асир*. Ал-Камил фи-т-та’рих. Полный свод истории / Пер. с араб., примеч. и коммент. П.Г. Булгакова. Ташкент: Узбекистан, 2006.
- Ибн Атиййа 2001 — *Ибн ‘Атиййа ал-‘Андалусӣ, ‘Абӯ Муҳаммад ‘Абд ал-Ҳаққ*. Ал-Муҳаррар ал-ваджиз фи тафсир ал-китәб ал-‘азиз (Краткое сочинение, толкующее Дражайшее Писание) / Ред. ‘Абд ас-Саләм ‘Абд аш-Шәфӣ Муҳаммад. В 6 ч. Байрӯт: Дәр ал-кутуб ал-‘илмиййа, 2001.

- Ибн Барраджан 2013 — Тафсир Ибн Барраджан ал-мусамма Танбих ал-аф-хам 'илә тадаббур ал-китаб ал-ҳаким ва-та'арруф ал-'айят ва-н-наба' ал-'азим (Толкование Ибн Барраджана, именуемое «Побуждающий умы поразмыслить над Мудрым Писанием и вникнуть в аяты и Великое Известие») / Ред. 'Аҳмад Фарид ал-Мазиди. В 5 т. Байрӯт: Дар ал-кутуб ал-'илмийа, 2013.
- Ибн Барраджан 2016 — A Qur'an commentary by Ibn Barrajan of Seville (d. 536/1141): Idah al-Nikma bi-ahkam al-'ibra (Wisdom deciphered, the unseen discovered) / Ed. Gerhard Böwering, Yousef Casewit. Leiden; Boston: Brill, 2016.
- Ибн Бассам 1979 — *Ибн Бассам аш-Шантарйни. Аз-Заҳйра фй маҳасин 'ахл ал-джазйра* (Кладезь прекрасных черт обитателей Джазиры) / Ред. Иҳсан 'Аббас. Байрӯт: Дар ас-сақафа, 1979.
- Ибн ал-Варди 1996 — *Ибн ал-Варди, Зайн ад-Дйн 'Умар б. Музаффар. Та'риҳ Ибн ал-Варди* (История Ибн ал-Варди). В 2 ч. Байрӯт: Дар ал-кутуб ал-'илмийа, 1996.
- Ибн ал-Джавзи 1995 — *Ибн ал-Джавзи, 'Абд ар-Раҳмән б. 'Али б. Муҳаммад 'Абу ал-Фарадж. Ал-Мунтазам фй та'риҳ ал-мулк ва-л-'умам* (Упорядоченная история властителей и народов) / Ред. Муҳаммад 'Абд ал-Қадир 'Атә, Мустафа 'Абд ал-Қадир 'Атә. 2-е изд. В 19 ч. Байрӯт: Дар ал-кутуб ал-'илмийа, 1995.
- Ибн ал-Джавзи 2002 — *Ибн ал-Джавзи, 'Абд ар-Раҳмән б. 'Али б. Муҳаммад 'Абу ал-Фарадж. Зәд ал-масйр фй 'илм ат-тафсир* (Путевой припас в науке о толковании [Корана]). Байрӯт: Дар Ибн Ҳазм, 2002.
- Ибн Дурайд 1987–1988 — *Ибн Дурайд. Джемхарат ал-луға* (Полный словарный состав) / Ред. Рамзи Мунйр Ба'лабакй. В 3 ч. Байрӯт: Дар ал-'илм ли-л-маләйин, 1987–1988.
- Ибн Каййим ал-Джавзиййа 1432 — *Ибн Қаййим ал-Джавзиййа. Мифтәҳ ас-са'әда ва маншӯр виләйат ал-'илм ва-л-'ирәда* (Ключ к счастью и изложение доступного знанию и волеию) / Ред. 'Абд ар-Раҳмән б. Ҳасан б. Қә'ид. В 3 ч. Макка: Дар 'алам ал-фавә'ид, 1432 х.
- Ибн Касир 2015 — *Ибн Касир. Ал-Бидәйя ва-н-нихәйя* (Начало и конец) / Ред. 'Абд ал-Қадир ал-Арна'ӯт, Башшәр 'Авәд Ма'рӯф. В 21 ч. Димашқ: Дар Ибн Касир; Қағар: Визәрат ал-авқәф ва-ш-шу'ун ал-исләмиййа, 2015.
- Ибн Кутайба ИС — *Ибн Қутайба. 'Уйӯн ал-аҳбәр* (Источники сведений). В 4 т. Байрӯт: Дар ал-китаб ал-'арабийй, б.г.
- Ибн Кутайба М — *Ибн Қутайба. Ал-Ма'әриф* (Знания) / Ред. Сарват 'Уқаша. 4-е изд. Ал-Қәҳира: Дар ал-ма'әриф, б.г.
- Ибн Манзур — *Ибн Манзӯр. Лисән ал-'араб* (Язык арабов). В 15 т. Байрӯт: Дар сәдир, б.г.
- Ибн Сидә 2000 — *Ибн Сидәх. Ал-Муҳкам ва-л-муҳйт ал-'азам* (Величайший стройный и всеобъемлющий) / Ред. 'Абд ал-Ҳамид Хандави. В 11 ч. Байрӯт: Дар ал-кутуб ал-'илмийа, 2000.

- Ибн Таймиййа 1426 — *Ибн Таймиййа*. Байъан талбис ал-джахмиййа фй та'сис беда'и-хим ал-каләмиййа (Обман, устроенный джахмитами через нововведения в каламе) / Ред. Йахйя б. Муҳаммад ал-Хунайди и др. В 10 ч. Б.м.: Маджма' ал-малик Фахд ли-тибба'ат ал-мусхаф аш-шариф, 1426 х.
- Ибн Тарар 2005 — *Ибн Тарар*, 'Абу ал-Фарадж ал-Му'аффа б. Закарийя ан-Нахравани. Ал-Джалис ас-салих ал-кафй ва-л-'анис ан-насих аш-шафй (Добрый достаточный собеседник и приятель, советом излечивающий) / Ред. 'Абд ал-Карим Самй ал-Джунди. Байрут: Дар ал-кутуб ал-'илмиййа, 2005.
- Ибн Халликан 1978 — *Ибн Халликан*. Вафайат ал-а'йан ва анба' абна' аз-заман (Кончины великих и известия о сынах времени) / Ред. Ихсан 'Аббас. В 8 ч. Байрут: Дар садир, 1978.
- Ибн Ханбал 1983 — *Ибн Ханбал*. Фад'ил ас-сахаба (Достоинства сподвижников [пророка]) / Ред. Васийй 'Аллах б. Муҳаммад 'Аббас. В 2 ч. Макка: Дар ал-'илм ли-т-тибба'а ва-н-нашр, 1983.
- Ибн Ханбал 2008 — Муснад ал-'имам 'Ахмад Ибн Ханбал («Муснад» Ахмада Ибн Ханбала) / Ред. 'Ахмад Му'бид 'Абд ал-Карим. В 12 ч. Джидда, ал-Қахира, Штуттгарт: Джам'иййат ал-макназ ал-ислаимийй, 2008.
- Игнатенко 1994 — *Игнатенко А.А.* Как жить и властвовать. М.: Прогресс, 1994.
- Исбахани 1955 — *Ал-Исбахани*, 'Имад ад-Дин. Харидат ал-қаср ва джаридат ал-'аср. Қисм шу'ара' аш-Шам (Нетронутая жемчужина для дворца и свидетель века. Поэты Шама). Ч. 1 / Ред. Шукри Файсал. Димашк: ал-Мағба'а ал-хашимиййа, 1955.
- Исфараини 1983 — *Ал-Исфарайини*, 'Абу ал-Музаффар. Ат-Табсир фй ад-дин ва тамйиз ал-фирқа ан-наджийа 'ан ал-фирақ ал-халикин (Наставление в религии, или Как отличить спасенную общину от общины погибших) / Ред. Камал Йусуф ал-Хут. Байрут: 'Алам ал-кутуб, 1983.
- Исфараини 2008 — *Ал-Исфарайини*, 'Абу ал-Музаффар. Ат-Табсир фй ад-дин ва тамйиз ал-фирқа ан-наджийа 'ан ал-фирақ ал-халикин (Наставление в религии, или Как отличить спасенную общину от общины погибших) / Ред. Маджид ал-Халифа. Байрут: Дар Ибн Хазм, 2008.
- Исфакани 1980 — *Абу-ль-Фарадж аль-Исфакани*. Книга песен / Пер. с араб. А.Б. Халидова, Б.Я. Шидфар. М.: Наука, 1980.
- Исфакани 2008 — *Ал-Исфакани*, 'Абу ал-Фарадж. Китаб ал-ағани (Книга песен) / Ред. Ихсан 'Аббас, Ибрахим ас-Са'афин, Бакр 'Аббас. В 25 т. 2-е изд. Байрут: Дар садир, 2008.
- Йафии 1997 — *Ал-Йафи'и*, 'Абу Муҳаммад 'Абдаллах б. Ас'ад. Мир'ат ал-джанан ва 'ибрат ал-йақзан фй ма'рифат ма'йу'табар мин хавадис аз-заман (Зерцало души и наставление пробужденному в извлечении уроков из событий прошедших времён) / Ред. Халил ал-Мансур. В 4 ч. Байрут: Дар ал-кутуб ал-'илмиййа, 1997.

- Кади Абд ал-Джаббар 2017 — *Ал-Қадӣ ‘Абд ал-Джаббәр*. Фадл ал-и‘тизāl ва-‘табақāt ал-му‘тазила (Достоинства мутазилизма и поколения мутазилигов) / Ред. Фу‘ад Саййид. Байрӯт: Ал-Ма‘хад ал-‘алмāний ли-л-абхās аш-шарқиййа: Дār ал-Фārāбӣ, 2017.
- Кали — *Ал-Қālӣ, ‘Абӯ ‘Алӣ ‘Исмā ‘ӣл ал-Бақдādӣ*. Китāб ал-‘амālӣ (Диктовки). В 4 ч. Байрӯт: Дār ал-кутуб ал-‘илмиййа, б.г.
- Калкашанди 1985 — *Ал-Қалқашандӣ*. Ма‘āсир ал-‘инāфа фӣ ма‘āлим ал-ҳилāфа (Высочайшие достоинства признаков халифата) / Ред. ‘Абд ас-Саттār ‘Аҳмад Фаррāдж. 2-е изд. В 13 ч. Ал-Кувайт: Ма‘таба‘ат ҳукӯмат ал-кувайт, 1985.
- Крачковский 1986 — Коран / Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. 2-е изд. М.: Наука, 1986.
- Кулиев 2004 — Коран / Пер. смыслов и коммент. Э.Р. Кулиева. М.: Умма, 2004.
- Куртуби 2006 — *Ал-Қуртубӣ, ‘Абӯ ‘Абдаллāх Муҳаммад б. ‘Абӣ Бакр*. Ал-Джāми‘ ли-аҳкām ал-қур‘āн ва-л-мубаййин ли-мā тадаммана-ху мин ас-сунна ва-‘ай ал-фурқāн (Собрание норм Корана и разъяснение содержащейся в нём сунны и знамений Библии) / Ред. ‘Абдаллāх ‘Абд ал-Муҳсин ат-Туркӣ. В 23 ч. Байрӯт: Му‘ассасат ар-рисāла, 2006.
- Кушайри 2007 — *Ал-Қушайрӣ, ‘Абӯ ал-Қāсим*. Тафсӣр ал-Қушайрӣ ал-му-саммā ла‘та‘иф ал-ишārāt (Комментарий ал-Кушайри [к Корану], именуемый «Тончайшие намеки») / Ред. ‘Абд ал-Ла‘тиф Ҳасан ‘Абд ар-Раҳмāн. В 3 ч. Байрӯт: Дār ал-кутуб ал-‘илмиййа, 2007.
- Маварди — *Ал-Мāвардӣ, ‘Абӯ ал-Ҳасан*. Ан-Нукат ва-л-‘уйӯн тафсӣр ал-Мāвардӣ (Тонкости и истоки — толкование [Корана] ал-Маварди) / Ред. ас-Саййид б. ‘Абд ал-Мақсӯд б. ‘Абд ар-Раҳӣм. В 6 ч. Байрӯт: Дār ал-кутуб ал-‘илмиййа, Му‘ассасат ал-кутуб ас-сақāфиййа, б.г.
- Магриби 1908 — *ал-Мағрибӣ, ‘Абд ал-Қāдир б. Мус‘тафā*. Китāб ал-иштиқāқ ва-т-та‘рӣб (Книга о происхождении слов и их арабизации). МиҶр: Мактабат ал-хилāl, 1908.
- Мақдиси — *Ал-Мақдисӣ, ал-Му‘таҳхар б. Тāхир*. Ал-Бад’ ва-т-та‘рӣх (Начало [мира] и [его] история). В 6 ч. Б.м.: Мактабат ас-сақāфа ад-дйниййа, б.г.
- Мақкари 1988 — *Ал-Маққарӣ, Шихāб ад-Дйн*. Нафх ат-‘тиб мин ғусн ал-‘андалус ар-ра‘тиб (Аромат нежной андалусийской ветви) / Ред. Иҳсāн ‘Аббās. В 8 ч. Байрӯт: Дār сādир, 1988.
- Макризи 1996 — *Ал-Мақрӯзӣ*. Итти‘āз ал-ҳунафā би-аҳбār ал-а‘имма ал-фāтимиййин ал-ҳулафā (Известия о фатимидских имамах-халифах для вразумления правоверных) / Ред. Муҳаммад Ҳилмӣ Муҳаммад ‘Аҳмад. В 3 ч. Ал-Қāхира: Ма‘таби‘ ал-ахрām ат-тиджāриййа, 1996.
- Масуди 2005 — *Ал-Мас‘удӣ, ‘Абӯ ал-Ҳасан*. Мурӯдж аз-захаб ва ма‘āдин ал-джавхар (Луга золота и копи самоцветов) / Ред. Камāl Ҳасан Мар‘ийй. В 4 ч. Сайдā-Байрӯт: ал-Мактаба ал-‘асриййа, 2005.
- МВ — Ал-Му‘джам ал-васӣт (Словарь-помощник). 4-е изд. [Ал-Қāхира]: Мактабат аш-шурӯқ ад-дувалиййа, 2004.

- Мискавайх 1951 — 'Абӯ Ҳаййāн ат-Тавҳидӣ, Мискавайх. Ал-Хавāмил ва-ш-шавāмил (Разбредшиеся верблюдицы [вопросов] и собранное стадо [ответов]) / Ред. 'Аҳмад 'Амйн, ас-Саййид 'Аҳмад Сақр. Ал-Қāхира: Мағба'ат ладжнат ат-та'лиф ва-т-тарджама ва-н-нашр, 1951.
- Муджахид 1989 — Тафсир ал-имām Муджāхид б. Джабр (Комментарий [к Корану] имама Муджахида б. Джабра) / Ред. Муҳаммад 'Абд ас-Салām 'Абӯ ан-Нйл. Мадйнат Наср: Дār ал-фикр ал-ислāмийй ал-ҳадйса, 1989.
- Мукатил 2002 — Тафсир Муқатил б. Сулаймāн («Толкование [Корана]» Мукатила б. Сулаймана) / Ред. 'Абдаллāх Маҳмūd Шиҳāта. В 5 ч. Байрūt: Му'ассасат ат-та'рих ал-'арабийй, 2002.
- Мунави 1972 — *Ал-Мунāвий*, 'Абд ар-Ра'ўф. Файд ал-қадйр шарҳ ал-Джāми' ас-сағйр (Благодать Всемогущего — комментарий на «Малое собрание» [ас-Суйūtӣ]). В 6 ч. 2-е изд. Байрūt: Дār ал-ма'рифa ли-т-тйбā'а ва-н-нашр, 1972.
- Муслим 1991 — Саҳйх Муслим («Сахих» Муслима) / Ред. Фу'ād 'Абд ал-Бāқй. В 5 ч. Ал-Қāхира: Дār ал-ҳадйс, 1991.
- Мутанаббй 1936 — Дйвāн 'Абй ат-Тайййб ал-Мутанаббй би-шарҳ 'Абй ал-Бақā' ал-'Укбарй ал-мусаммā би-т-Тйбйāн фй шарҳ ад-дйвāн («Диван» Абу ат-Тайййба ал-Мутанаббй и комментарий 'Абу ал-Бака' ал-'Укбарй, известный как «Разъяснение “Дивана”») / Ред. Мусṭафā ас-Сақā, Ибрāхйм ал-Абйārй, 'Абд ал-Ҳафйз Шиблй. В 4 ч. Миср: Мағба'ат Мусṭафā ал-Бāбй ал-Ҳалабй ва-авлāди-хи, 1936.
- Насафй 1998 — *Ан-Насафй*, 'Абӯ ал-Баракāt. Тафсир ан-Насафй Мадāрик ат-танзйл ва-ҳақā'йқ ат-та'вйл (Комментарий ан-Насафй «Постигаемое в Ниспослании и истины истолкования») / Ред. Йўсуф 'Алй Бадйāvй, Муҳйй ад-Дйн Дйб Мистӯ. В 3 ч. Байрūt: Дār ал-калим ат-тайййб, 1998.
- Наххас 1988 — *Ан-Наҳҳāс*, 'Абӯ Джа'фар б. Муҳаммад б. Исмā'йл. Ма'āний ал-қур'āн (Смыслы Корана) / Ред. Муҳаммад 'Алй ас-Сāбӯнй. В 6 ч. Макка ал-мукаррама: Джāми'ат 'умм ал-қурā, 1988.
- Наххас 1992 — *Ан-Наҳҳāс*, 'Абӯ Джа'фар б. Муҳаммад б. Исмā'йл. Ал-Қат' ва-л-й'тинāф (Прерывание и начало) / Ред. 'Абд ар-Рахмāн б. Ибрāхйм ал-Мағрӯдй. В 2 ч. Ар-Рийād: Дār 'āлам ал-кутуб, 1992.
- Наххас 2008 — *Ан-Наҳҳāс*, 'Абӯ Джа'фар б. Муҳаммад б. Исмā'йл. И'рāб ал-қур'āн (Синтаксис Корана). 2-е изд. Байрūt: Дār ал-ма'рифa, 2008.
- Османов 1999 — Коран / Пер. М.-Н.О. Османова. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Ладомир, 1999.
- Пелла 1997 — *Pellat Ch.* Қатāда b. Di'āma // The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. 4. Leiden: E.J. Brill, 1997. P. 748.
- Пирс 2001 — *Пирс Ч.С.* Принципы философии. Т. II. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001.
- Рагиб Исфaхани — *Ар-Рāгиб ал-Исфaхāнй*. Ал-Муфрадāt фй гарйб ал-қур'āн (Слова необычных мест Корана). В 2 ч. Б.м.: Мактабат Низār Мусṭафā ал-Бāз, б.г.

- Рагиб Исфакхани 1999 — *Ар-Рāғиб ал-Исфакхāнī*. Муҳāдарāt ал-'удабā' ва муҳāварāt аш-шу'арā' ва-л-булагā' (Беседы литераторов и диспуты поэтов и риторов) / Ред. 'Умар аҗ-Ғаббā'. В 2 ч. Байрӯт: Дār ал-'Арқам б. 'Абй ал-'Арқам, 1999.
- Рази 1997 — *Ар-Рāзī, Ибн 'Абй Хāтим*. Тафсир ал-қур'ан ал-'азīm муснадан 'ан расўл 'аллāх қаллā 'аллāх 'алай-хи ва-саллам ва-с-саҳāба ва-т-таби'йн (Толкование великого Корана с опорой на посланника Бога (да благословит и приветствует его Бог!), сподвижников и последователей) / Ред. Ас'ад Муҳаммад аҗ-Ғаййиб. В 10 т. Макка ал-мукаррама, ар-Рийād: Мактабат Низār Мусҗафā ал-Бāз, 1997.
- Саблуков 1907 — Коран / Пер. с араб. Г.С. Саблукова. 3-е изд. Казань: Центральная типография, 1907.
- Салаби 2002 — *Ас-Са'лабī, 'Абў 'Исхāқ*. Ал-Кашф ва-л-байāн (Раскрытие и разъяснение) / Ред. 'Абў Муҳаммад б. 'Ашўр, Назйр ас-Сā'идй. В 10 ч. Байрӯт: Дār ихйā' ат-турāс ал-'арабийй, 2002.
- Самарканди 1993 — *Ас-Самарқандī, 'Абў ал-Лайс Наср б. Муҳаммад б. 'Аҳмад б. Ибрāхīm*. Тафсир ас-Самарқандй ал-мусаммā баҳр ал-'улўм (Комментарий ас-Самарканди, именуемый «Море знаний») / Ред. 'Алй Муҳаммад Му'аввад, 'Адил 'Аҳмад 'Абд ал-Мавджўд, Закарийā 'Абд ал-Мадждид ан-Нўтй. В 3 ч. Байрӯт: Дār ал-кутуб ал-'илмиййа, 1993.
- Самани 1997 — *Ас-Сам'āнī, 'Абў ал-Музаффар*. Тафсир ал-қур'ан (Толкование Корана) / Ред. 'Абў Тамйм Йāсир б. Ибрāхīm, 'Абў Билāl Ғāним б. 'Аббāс б. Ғāним. В 6 ч. Ар-Рийād: Дār ал-ваҗан, 1997.
- Самин Халаби — *Ас-Самйн ал-Халабī*. Ад-Дурр ал-масўн фй 'улўм ал-ки-тāб ал-макнўн (Хранимая жемчужина знаний о сокровенном Писании) / Ред. 'Аҳмад Муҳаммад ал-Харраҗ. В 11 ч. Димашқ: Дār ал-қалам, б.г.
- Санани 1989 — Тафсир ал-қур'ан ли-л-имām 'Абд ар-Раззāқ б. Хаммām ас-Сан'āнй (Комментарий к Корану имама 'Абд ар-Раззака б. Хаммама ас-Сан'ани) / Ред. Мусҗафā Муслим Муҳаммад. В 3 ч. Ар-Рийād: Мактабат ар-Рушд, 1989.
- Сафадй 2000 — *Ас-Сафадī*. Ал-Вāфй би-л-вафайāt (Исчерпывающий свод по датам кончин [знаменитостей]) / Ред. 'Аҳмад ал-Арна'ўт, Тазки Мусҗафā. В 29 ч. Байрӯт: Дār ихйā' ат-турāс ал-'арабийй, 2000.
- Смирнов 2021 — *Смирнов А.В.* Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. М.: Издательский Дом ЯСК, 2021.
- Сулами 2001 — *Ас-Суламī, 'Абў 'Абд ар-Раҳмāн*. Хāқā'иқ ат-тафсир Тафсир ал-қур'ан ал-'азйз (Истины толкования — толкование Дражайшего Корана) / Ред. Саййид 'Умрāн. В 2 ч. Байрӯт: Дār ал-кутуб ал-'илмиййа, 2001.
- Сурдель-Томин 1986 — *Surdel-Thomine J.* Ḥammām // The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. 3. Leiden: E.J. Brill; London: Luzac & Co., 1986. P. 139-144.
- Табари — *Аҗ-Ғабарī, 'Абў Джа'фар*. Та'рих аҗ-Ғабарй: Та'рих ар-русул ва-л-мулўк (История Табари: «История посланников и властителей») /

- Ред. Муҳаммад 'Абӯ ал-Фадл Ибрāх̄им. 2-е изд. В 10 ч. Ал-Қāхирa: Дār ал-ма'āриф би-миср, б.г.
- Табари 1984 — *Ат-Табарӣ, 'Абӯ Джа'фар*. Джāми' ал-байāн 'ан та'вил 'āй ал-қур'āн (Собрание разъяснений аятов Корана). В 30 ч. Байрūt: Дār ал-фикр, 1984.
- Табари 1994 — Тафсӣр ат-Табарӣ мин китāби-хи Джāми' ал-байāн 'ан та'вил 'āй ал-қур'āн (Комментарий ат-Табари из его сочинения «Собрание разъяснений аятов Корана») / Ред. Башшār 'Авād Ма'рӯф, 'Исām Фāрис ал-Ҳиршāни. В 7 т. Байрūt: Му'ассасат ар-рисāла, 1994.
- Укбари 1976 — *Ал-'Укбарӣ, 'Абӯ ал-Бақā'*. Ат-Тибйāн фӣ и'рāб ал-қур'āн (Разъяснение синтаксиса Корана) / Ред. 'Али Муҳаммад ал-Баджāви. В 2 ч. Б.м.: 'Йсā ал-Бāби ал-Ҳāлаби ва-шуракā-ху, 1976.
- Фаҳр Рази 2012 — *Ар-Рāзӣ, Фаҳр ад-Дйн*. Ат-Тафсӣр ал-кабир 'ав Мафātиҳ ал-ғайб (Большое толкование [Корана], или Ключи сокрытого) / Ред. Саййид 'Умрāн. В 16 т. Ал-Қāхирa: Дār ал-қадис, 2012.
- Хазин 2004 — *Ал-Ҳāзин, 'Алā' ад-Дйн 'Али б. Муҳаммад б. Ибрāх̄им ал-Бағдāдӣ*. Тафсӣр ал-Ҳāзин ал-мусаммā Лубāб ат-та'вил фӣ ма'āни ат-танзӣл (Толкование ал-Хазина, именуемое «Сливки истолкования смыслов Ниспослания») / 'Абд ас-Салām Муҳаммад 'Али Шāх̄ин. В 4 ч. Байрūt: Дār ал-кутуб ал-'илмийа, 2004.
- Хайнриш 2000 — *Heinrichs W.P. al-Tihāmī* // The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. X. Leiden: E.J. Brill; London: Luzac & Co., 2000. P. 482.
- Халаби 1993 — *Ал-Ҳāлаби, Ибн Ҳабīb*. Насīm ас-саба фӣ фунун мин ал-'адаб ал-қадим ва-л-мақāmāt ал-'адабийа (Нежное дуновение разного из старой литературы и литературных макамов) / Ред. Муҳаммад Фāхӯри. Ҳāлаб: Дār ал-қалам ал-'арабий, 1993.
- Халил — *Ал-Ҳалил*. Китāб ал-'айн (Книга, начинающаяся на 'айн) / Ред. Махдӣ ал-Махзӯми, Ибрāх̄им ас-Самаррā'и. В 8 т. Б.м.: Дār ва мактабат ал-хилāl, б.г.
- Хамави 2005 — *Ибн Ҳидджа ал-Ҳамавӣ*. Ҳизāнат ал-'адаб ва нихāят ал-'араб (Сокровищница словесности и предел изящества) / Ред. Кавкав Дийāб. В 5 ч. 2-е изд. Байрūt: Дār сādир, 2005.
- Химйари 1984 — *Ал-Ҳимйарӣ, Ибн 'Абд ал-Мун'им*. Ар-Равд ал-ми'тār фӣ ҳабар ал-ақтār (Благоуханный сад известий о странах и краях) / Ред. Иҳсāн 'Аббās. 2-е изд. Байрūt: Мактабат лубнāн, 1984.
- Шидфар 2003 — Коран / Смысловой пер. проф. Б.Я. Шидфар. М.: Издательский дом Умма, 2003.
- Шинкити — *Аш-Шинқитӣ, Муҳаммад ал-'Амйн б. Муҳаммад*. Адвā' ал-байāн фӣ 'йдāх ал-қур'āн би-л-қур'āн (Светы в разъяснении Корана через Коран). В 7 ч. [Макка]: Дār 'āлам ал-фавā'ид, б.г.
- Штерн 1986 — *Stern S.M. al-A'mā al-Tuṭīlī* // The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. 1. Leiden: E.J. Brill; London: Luzac & Co., 1986. P. 426.

Научное издание

Андрей Вадимович Смирнов

СЛОВО И СМЫСЛ

Дизайн обложки И.Т. Картвелишвили
Корректор Т.Ю. Кречко
Оригинал-макет подготовлен Е.А. Морозовой

Подписано в печать 15.04.2024. Формат 60×90/16.
Гарнитура IPH Astra Serif. Усл. печ. л. 10. Тираж 600 экз. Заказ №

ООО «Садра»
www.sadrabook.ru