

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

А. В. СМЕРНОВ

ЛОГИКА СМЫСЛА КАК ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ

Приглашение к размышлению

Второе издание



Москва

2021

*Утверждено к печати решением
Учёного совета Института философии РАН*

Рецензенты:

докт. филос. наук, академик РАН В. А. Лекторский,
докт. филос. наук Р. В. Псху

Смирнов А. В.

С50 **Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению / А. В. Смирнов.** — 2-е изд. — М.: Издательский Дом ЯСК, 2021. — 448 с.

ISBN 978-5-907290-43-3 16+

Необходимость логики смысла как философии сознания вытекает из требований картезианского принципа радикального сомнения. Логика смысла отвечает на вопрос о том, как возможно утверждение *cogito ergo sum*, и обосновывает необходимость другого утверждения — *cogito ergo ago*. Сознание рассмотрено как деятельность смыслополагания. Введены понятия субстанциальной и процессуальной логик. Возможность процессуальной логики обоснована теоретически, показано её разворачивание на конкретном материале арабо-мусульманской культуры (язык, теоретическое мышление, включая формальное доказательство, система категорий, мировоззрение, этика, эстетика). Освещены методологические вопросы историко-философской компаративистики, встающие в тех случаях, когда изучаемая культура отличается не только содержательно, но и логически. Намечена типология логик смысла. Предложено понимание логики всесубъектности как логики смыслополагания, характерной для России, показана её связь с категорией «всечеловеческое» в её отличии от категории «общечеловеческое». Показаны следствия положения о многологичности разума для дискуссий на тему цивилизационного будущего человечества: коль скоро разум многологичен, а не монологичен, представление о некой единой, идеальной модели общественного устройства, годной для всех, теряет свою обоснованность. Книга служит приглашением к разработке логики смысла как пути выполнения картезианской «программы *cogito*».

УДК 1/14
ББК 87.2

ISBN 978-5-907290-43-3



9 785907 290433 >

© Институт философии РАН, 2021
© А. В. Смирнов, 2021
© Издательский Дом ЯСК, 2021

СОДЕРЖАНИЕ

Логика смысла как «программа cogito» (вместо введения)	5
--	---

РАЗДЕЛ I

ЛОГИКА СМЫСЛА: ТЕОРИЯ

<i>Размышление I.1.</i> Простецкое рассуждение о свёрнутости и развёрнутости	17
<i>Размышление I.2.</i> Растворить значение в целостности: алхимия логики смысла	43
<i>Размышление I.3.</i> «Большая культура» и cogito	53
<i>Размышление I.4.</i> Пропозиция и предикация	63
<i>Размышление I.5.</i> Коллективное когнитивное бессознательное и его функции в логике, языке и культуре	86
<i>Размышление I.6.</i> Связность и знак	100

РАЗДЕЛ II

ПРОЦЕССУАЛЬНАЯ ЛОГИКА АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

<i>Размышление II.1.</i> Язык как смыслополагание: ККБ и связочная функция в арабском	123
<i>Размышление II.2.</i> О формализации умозаключения в процессуальной логике	167
<i>Размышление II.3.</i> Как строится П-наука? Несколько слов о названии «Истории» Ибн Халдūна	216
<i>Размышление II.4.</i> Мусульманская этика как регулятивная система П-общества	251
<i>Размышление II.5.</i> «Смысл» vs. «форма»: логико-смысловые принципы исламского искусства	302

РАЗДЕЛ III

ЛОГИКА СМЫСЛА И СРАВНИТЕЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

<i>Размышление III.1.</i> Типология логик смысла.	325
---	-----

РАЗДЕЛ IV

ЛОГИКА СМЫСЛА И ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ БУДУЩЕЕ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

<i>Размышление IV.1.</i> Проект многоцивилизационного мира как основание идеи многополярности: концепция всечеловеческого сегодня.	351
<i>Размышление IV.2.</i> Всечеловеческое и общечеловеческое: Европа, арабский мир, Россия.	361
<i>Размышление IV.3.</i> Ислам и национально-культурная идентичность.	371
<i>Размышление IV.4.</i> Осуществим ли сегодня исламский цивилизационный проект?	379
<i>Размышление IV.5.</i> Самосознание российского общества.	387
<i>Размышление IV.6.</i> Классическое евразийство как постреволюционная философия.	394
Развернуть осмысленность (вместо заключения).	407
СПРАВОЧНИК, включающий сведения, касающиеся	
арабо-мусульманской культуры, которые могут оказаться полезными при чтении этой книги.	419
Цитированная литература.	432
Summary.	446

ЛОГИКА СМЫСЛА КАК «ПРОГРАММА COGITO» (ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ)

1. С точки зрения сегодняшнего дня допустимо рассматривать европейскую философию после Декарта как философию сознания. Конечно, и до Декарта философия не могла не говорить о тех проблемах, которые мы сегодня относим к философии сознания. Конечно, и после Декарта философия не оставила другие темы разговора, а в XIX и особенно в XX в. достигла такой степени специализации, что представителям разных философских дисциплин порой непросто понять друг друга. И всё же сказанное верно в силу ряда причин.

Философия сознания сегодня — передний край философии прежде всего потому, что здесь, как в фокусе, сходится внимание наук переднего края: науки о мозге и когнитивистики. С одной стороны, эти науки — именно науки, а это означает, что они не могут не стоять на фундаменте эмпиризма и материализма. Это особенно заметно в программной декларации наук о мозге: объяснить сознание через работу мозга. То же верно и для различных ответвлений когнитивистики: постепенное растекание функций познания и их закрепление за телом в целом (включая мозг: «отелеснённое» сознание) и за языком (когнитивная лингвистика), с одной стороны, «закрывают» едва ли не всю повестку дня, прежде составлявшую суверенное достоинство философии (гносеология), а с другой — лишают картезианского субъекта остатков его власти над собственным сознанием, размывают cogito и выводят его из-под власти субъекта. Такая де-субъективация человека — длительный процесс, запущенный ещё программами марксизма и фрейдизма, но сегодня мы, по-видимому, становимся свидетелями его кульминации. Это, в свою очередь, ведёт, с одной стороны, к вытеснению философии и её замещению научными исследованиями, а с другой — доводит до предела кризис нововременной научной картины мира, построенной на фундаменте эмпиризма, поскольку наука не только оказывается не в состоянии объяснить возникновение и функционирование сознания как именно сознания, как того, что называют «субъективная реальность», но и вообще не может

включить сознание как таковое в свою картину мира. Наибольшим скандалом современных теорий, наверное, можно считать тот факт, что связная научная картина мира возможна без включения в неё человеческого сознания; и, напротив, несомненный для человека факт наличия сознания, «субъективной реальности», оказывается категорически необъяснённым с точки зрения научной картины мира.

Это первое. Второе: рефлексия над основаниями, главное дело философии, протекает именно как прослеживание сознания, как выявление шагов о-созн-ания и о-смысл-ения любого предмета познания и любой предметной области, всеобщей либо частной. Значит, философия не выполнит свою работу, во всяком случае, не выполнит её до конца, если не откроет для себя «механизмы» сознания и не покажет, как и почему сознание *начинает* с того, что полагает началом, как и почему это *начало* служит основанием прочего и скрепляет всё в единство. Понять, как и почему именно данное, а не что-то другое осмысливается как начало, связывающее множественность в единство, — это работа философии, но это и задача философии сознания.

И третье. Универсальность мышления и, далее, универсальность сознания в целом полагаются философией как основание универсализма. Универсализм и рационализм, сопряжённые друг с другом, — неотменяемая характеристика философии. В европейской философии эта двуединая характеристика всегда основывалась на презумпции универсальности логического, «правильного» мышления, истинным образом высказывающегося о мире. Сколь проблематичным бы ни было это представление и как бы оно ни переосмысливалось или даже ставилось под сомнение и отвергалось в истории западной философии, именно оно в конечном счёте служило гарантом универсализма философского мышления.

2. Посткартезианская философия сознания может рассматриваться как выполнение «программы cogito ergo sum». Декартова формула определяет исходную позицию дальнейшего рассуждения: сферой абсолютного полагается сознание.

Только моё сознание служит для меня безусловно несомненным. Сознание дано мне как акты сознания; любой акт сознания, любое из проявлений cogito для меня несомненно. Я могу сомневаться в любом содержательном утверждении; но я не могу сомневаться в том, что я сомневаюсь. Так Декарт открывает сознание как единственное надёжное основание и единственный надёжный предмет исследования.

Для Декарта очевидным и несомненным следствием этого оказывается утверждение, выраженное как cogito ergo sum. Любой акт моего

сознания полагает меня как бытийствующего: «я» существует, без сомнения, поскольку «я» познаёт, желает, сомневается и т.д.

Декартова формула не является силлогизмом, хотя её иногда трактуют таким образом. Однако важно, что следование «мыслю \Rightarrow существую» является не формально-логическим, не выводом из двух посылок, одна из которых опущена, а следованием, так сказать, смысловым. Это значит, что сказать «мыслю» и сказать «аз есмь» — одно и то же; и вместе с тем — не одно и то же, поскольку cogito может быть раскрыто и как «мыслю», и как «хочу», и как «сомневаюсь», и многими другими способами.

Так мы открываем тождественность, и тем самым нетождественность, двух частей картезианской формулы. Любой акт сознания утверждает «я» как бытийствующее; и бытийствующее «я» разворачивает сознание во всё многообразии актов сознания.

3. Cogito удовлетворяет требованию радикального сомнения. Удовлетворяет ли ему cogito ergo sum?

У Декарта переход от cogito к cogito ergo sum происходит плавно, беспрепятственно, как будто сам собой. Его рассуждения построены так, как если бы cogito ergo sum также удовлетворяло требованию радикального сомнения.

Так ли это?

Давайте предположим, что это так, и посмотрим, что из этого вытекает. Пусть cogito ergo sum так же несомненно, как и cogito; какие требования это накладывает?

4. В таком случае cogito и sum, будучи *разными* (иначе как было бы возможно ergo?), оказываются вместе с тем *тождественными* (потому что sum, в соответствии с требованиями радикального сомнения, не прибавляет ничего дополнительного к cogito).

Эта тождественность-и-нетождественность cogito и sum может быть выражена формулой *то же иначе*. Cogito — *то же*, что sum, но взятое *иначе*. И наоборот: sum — *то же*, что cogito, но взятое *иначе*. Обоюдное *то же иначе* делает Декартову формулу не силлогизмом с формально-логическим следованием, а логико-смысловым выводом.

Я говорю «логико-смысловой» потому, что нужен логический инструмент, чтобы отождествить нетождественное. Ведь «быть» — иное, нежели «знать», «хотеть», «ощущать», что следует хотя бы из того, что акты сознания по необходимости множественны, тогда как бытие не умножается. Sum, «аз есмь», всегда одинаково; точнее даже, оно — одно и *то же*. Но cogito — всегда *иное*, всегда *другое*. Тождество и инаковость оказываются оборотными сторонами друг друга, и чтобы

с этим справиться, нужна логика, способная перебросить мостик от единой тожести к множественной инаковости.

Однако нам нужен здесь такой логический инструмент, который умеет работать с содержанием, а не просто является «формой», отвлечённой от содержания — от любого содержания, которое способно вместиться в данную форму, кроме, конечно же, того содержания, которое данную форму и составляет. Ведь любая форма — это что-то, а не ничто; значит, некое содержание, которое отличает данную форму от других и которое определяет, какое именно содержание может «вместиться» в данную форму. Когда работают с тем, что называют формальными системами, например, с системами формальной логики, от этой зависимости отвлекаются, считая, будто бы «сама форма» такова, что обладает способностью за-мещать или в-мещать такое-то содержание. Это — существенное упрощение; но не это сейчас нас интересует. В нашем случае, в формуле *cogito ergo sum* (которая настоящей «формулой» не является, конечно же, поскольку не формальна: он не «вмещает» содержание, а сама целиком содержательна), мы не можем считать переход от *cogito* к *sum* и обратно формальным. Хотя этот переход — переход от множественности (акты сознания) к единству (существование «я»), он требует преобразования содержания. Каким-то образом «знаю», «хочу», «ощущаю» должны превратиться в «есть»; и, напротив, «есть» должно превращаться в множественные «знаю», «хочу», «ощущаю».

5. Таким образом, Декартова формула требует логики смысла, коль скоро она — не формально-логический вывод. Будь она силлогизмом с опущенной посылкой («*всё сознающее существует, я знаю, следовательно, я существую*»), достаточно было бы обычной формальной логики. Но в том-то и дело, что для Декарта невозможна первая, бо́льшая посылка: он не может говорить обо «всём» с той несомненностью, которая ему нужна и которую он находит только в «я». Как раз в том, что «*всё сознающее существует*», мы, следуя принципу радикального сомнения, не просто можем, а обязаны сомневаться. Значит, Декартова формула лишь с сугубо формальной точки зрения может быть сочтена энтимемой; по существу мысли Декарта она таковой быть не может.

Но это значит, что следование *ergo* в этой формуле — это логико-смысловое преобразование, такая «переделка» содержательности, которая компенсируется логической стороной. *Только если это так*, формула *cogito ergo sum* не вводит ничего дополнительного, добавляемого к *cogito*, — а значит, не вводит ничего, что лишено несомненности.

Значит, только в этом случае cogito ergo sum удовлетворяет требованию радикального сомнения так же, как ему удовлетворяет чистое cogito.

Так ли это; является ли ergo в Декартовой формуле cogito ergo sum логико-смысловым преобразованием?

6. Задача, поставленная Декартом: найти безусловное основание любого знания, — решается логикой смысла. В формуле cogito ergo sum скрыто *смыслополагание*. Без этого ergo мы бы остались с чистым cogito: мы бы имели «мои», всегда «мои» (не «его» и не «наши») акты сознания. Как таковые они были бы, безусловно, несомненны для своего агента — для того, кто мыслит, желает, ощущает. Но не более того; *содержание* этих актов навсегда осталось бы под вопросом, радикальное сомнение никогда не было бы снято.

Замкнутое на себя «я», чистый солипсизм, обладает иммунитетом против радикального сомнения. Чистое «я» не может сомневаться в себе. Абсолютно несомненная чистая субъективность. Она служит выполнением Декартовой задачи: найти несомненное основание любого знания. Но тем самым и не служит, поскольку не выполняет её! Ведь чистая субъективность, абсолютный солипсизм, замыкает всё на «я» и не получает никакого выхода наружу. И если формально, т.е. сугубо логически, такое чистое «я» выступает как несомненное основание знания, то с содержательной точки зрения — не выступает как таковое, поскольку не способно к смыслополаганию. Из чистого cogito, иначе говоря, *ничего не следует*, кроме самого cogito.

7. Если из чистого cogito не вытекает ничего, кроме самого cogito, то чем же оправдано декартовское ergo?

Есть по крайней мере три возможности ответить на этот вопрос.

Во-первых, ergo может быть оправдано формально-логически. Мы об этом говорили: cogito ergo sum рассматривается как силлогизм с опущенной большей посылкой. Мы уже разобрали это предположение и показали, почему это невозможно.

Во-вторых, ergo может означать не формальное, а логико-смысловое следование. В таком случае две части этой формулы относятся одна к другой как *то же иначе*. Мы немного сказали об этом; подробнее поговорим об этом ниже. Но прежде рассмотрим третью возможность.

В-третьих, следование cogito ergo sum можно объявить в Декартовой формуле очевидным. В самом деле: ведь *очевидно*, что «я» не может не быть, коль скоро оно познаёт, желает, ощущает и т.д.

Как представляется, именно это, третье объяснение и принимается, молчаливо либо явно, и у самого Декарта, и в посткартезианской

философии. Ссылка на очевидность — это признание *конца пути*: когда философия ссылается на то, что «это очевидно», она признаёт свою неспособность объяснить, как это возможно. Ссылка на очевидность всегда произвольна, поскольку не обоснована ничем, кроме себя самой — и согласия сообщества. Программа cogito ergo sum стала программой посткартезианской философии сознания потому, что философское сообщество приняло её.

Не думаю, что можно сомневаться в том, что следование cogito ergo sum очевидно и тем самым оправданно. Вопрос не в этом. Вопрос в другом: по смыслу Декартова радикального сомнения отождествление cogito и sum должно быть, во-первых, обоюдным (оно должно работать в обе стороны) и, во-вторых, столь же несомненным, сколь несомненно само cogito. Только тогда не просто cogito, а именно cogito ergo sum будет удовлетворять требованию радикального сомнения. Соблюдаются ли эти два условия?

8. Нет. Начнём со второго. Следование «существую \Rightarrow мыслю» вовсе не очевидно. Почему из моего бытия должны вытекать, со всей непреложностью и несомненностью, акты моего сознания? Это непонятно и не может быть принято безоговорочно. «Я существую» — и точка. Моё бытие так же замкнуто на себя, как и cogito. Нужно что-то, что позволило бы прорвать эту замкнутость моего чистого бытия, перейти от него к cogito.

Рассмотрим это более подробно. Следование «существую \Rightarrow мыслю» оправдано только в том случае, если в отношении моего сознания «быть» значит «действовать». Тогда, действительно, само по себе существование сознания будет с необходимостью означать «акты сознания», т.е. именно то, что нам и нужно для того, чтобы отождествить две части Декартовой формулы. — Но тогда мы должны говорить не «существую», а «существую-и-действую»! Тогда оказывается, что сказать «я существую-и-действую» — значит сказать *то же*, что «я мыслю (познаю, ощущаю, т.д.)», но сказать это *иначе*.

Очень хорошо. Но ведь следование между двумя частями формулы — обоюдное. Значит, если из «существую-и-действую» вытекает cogito, то из cogito, в свою очередь, должно вытекать «существую-и-действую», а не просто «существую». Значит, Декартова формула должна звучать не cogito ergo sum, а cogito ergo sum et ago. *И только в этом случае она имеет шанс удовлетворить требованию радикального сомнения.*

9. Тогда возникает целый ряд вопросов. Наверное, самый главный среди них — такой: как должна выстраивать себя философия и о чём

говорить, если абсолютно несомненным, удовлетворяющим критерию радикального сомнения является не «быть», а «быть-и-действовать»?

На этот вопрос отвечает Раздел I книги. Здесь разработаны основные линии логики смысла. Смыслополагание, т.е. разворачивание сознания, возможно на пути *cogito ergo sum*. Это — путь европейской философии, путь субстанциальной логики. Но смыслополагание возможно также на пути *cogito ergo ago*. Это — путь процессуальной логики, пройденный арабской, а затем — арабо-мусульманской культурой.

Если в Разделе I возможность процессуальной логики показана теоретически, то Раздел II раскрывает эту логику на конкретном материале арабо-мусульманской культуры. Язык, теоретическое мышление, включая формальное доказательство, система категорий, мировоззрение, этика, эстетика — вот основные сегменты арабо-мусульманской культуры, о которых говорится в этой главе и для которых показано определяющее влияние процессуальной логики на их построение.

В тех случаях, когда другая культура отличается не только содержательно, но и логически, это предъявляет особые требования к методологии её исследования. Методологические вопросы историко-философской компаративистики рассмотрены в Разделе III книги. Здесь же дан набросок будущего пути: предложены основания классификации логик смысла, показано, почему такую классификацию можно считать исчерпывающей и в каком именно смысле исчерпывающей.

Всё сказанное в Разделах I–III можно выразить в следующем утверждении: *разум многологичен, а не монологичен*. Коль скоро это так, то и представление о некой единой, идеальной модели общественного устройства, годной для всех, теряет свою обоснованность. В Разделе IV книги рассмотрены следствия положения о многологичности разума для дискуссий на тему нашего цивилизационного будущего. Здесь же дан предварительный чертёж логики смыслополагания, характерной для России.

10. Пожалуй, следующий по важности среди вопросов, вытекающих из сказанного, звучит так. Можно ли выполнить задачу, поставленную Декартом: найти несомненное основание знания, — но при этом избежать абсолютного солипсизма?

Можно, если будет найдена возможность развернуть смыслополагание таким образом, чтобы не предпосылать ему ничего, что нарушало бы несомненность чистого *cogito*. Как же это возможно?

11. *Cogito* должно полагаться бессодержательным в той же мере, в какой — всесодержательным, и бессодержательным потому и постольку, почему и поскольку — всесодержательным. Если *cogito* —

любой акт сознания, значит, cogito содержательно не предопределено, и cogito не может быть предпослано ничто, что ограничивало бы и предзадавало бы его. Вместе с тем cogito — любое содержание сознания, данное в его актах, а значит, всё сознание. Cogito развёрнутое и cogito свёрнутое совпадают.

Программа cogito в таком прочтении — это программа разворачивания свёрнутого, предложенная Николаем Кузанским и опирающаяся на принцип совпадения противоположностей. *Coincidentia oppositorum* Кузанца — это принцип *то же иначе*, о котором было сказано выше. Только так можно сохранить абсолютность cogito, а значит, его иммунитет в отношении радикального сомнения, и вместе с тем «запустить» смыслополагание, выйти из чистой замкнутости абсолютного «я».

Выполняется ли эта программа современной европейской философией сознания?

12. Нет, не выполняется. И феноменология, и аналитическая философия сознания, во-первых, продолжают линию декартовского cogito ergo sum, предпосылая рассмотрению сознания «бытие» как абсолютную рамку, а во-вторых, в силу этого опредмечивают сознание. Сознание не разворачивается ни в феноменологии, ни в аналитической философии. В этих двух направлениях сознание предстает как бытийствующий предмет.

Это означает, что европейская философия сознания, развивающая линию декартовского cogito ergo sum, не выполняет программу картезианского cogito. «Программа cogito» и «программа cogito ergo sum» должны быть ясно различаемы. Cogito ergo sum не сохраняет бессодержательность cogito, заменяя его предельной категорией «бытие». Вместе с бессодержательностью эта линия европейской философии утрачивает и всесодержательность; следовательно, утрачивает универсальность, а значит — и декларируемую собственную природу.

13. Программа cogito предполагает, наряду с линией cogito ergo sum, и любые другие линии разворачивания сознания, например, cogito ergo ago. Это означает, что ни sum, ни ago, ни что-либо другое, стоящее в этой формуле после ergo, не постулируется как безусловное содержание. Каждое из них оправдано полаганием другого, и наоборот: любое другое полагается только благодаря его оправданности данным. Любой из путей: cogito ergo sum, cogito ergo ago и пр. — разворачивает сознание *так же*, как другой, но *иным* путём.

В этой формуле *то же* отвечает за сторону логики, *иначе* — за сторону содержательности. «Взаимозачёт» логического и содержательного позволяет сохранить обязательность бессодержательности cogito

и обеспечить его неперменную всесодержательность. Логическое и содержательное здесь взаимопроникают: любое логическое содержательно, и любая содержательность несёт в себе логику.

14. В этой книге показано, что логика смысла позволяет выполнять декартовскую программу cogito, не зауживая её до cogito ergo sum, а, напротив, расширяя до её до cogito ergo sum et ago. Но на этом нельзя ставить точку.

Действительно ли субстанциальной и процессуальной логиками исчерпывается логический «арсенал» человеческого разума? Вряд ли. Если эти логики, в общем и целом, объясняют принципиальные черты разворачивания систем культуры и общества в европейском (западном) и арабо-мусульманском мире, то открытым остаётся вопрос о вариантах логики смысла, лежащих в основании ещё как минимум двух больших культурно-цивилизационных «материков»: Индии и Китая.

Логика смысла, открывая новые горизонты философского исследования, расширяет и круг вопросов, которые подлежат решению. Только некоторые из них обозначены в этом введении; читатель наверняка откроет для себя и другие.

15. Отдельные *Размышления*, составившие эту книгу, прорисовывают общие контуры логики смысла как нового направления философской работы. Частью они написаны специально для этого издания, частью публиковались в разное время. Они подобраны так, чтобы дать представление об общей проблематике логики смысла и её основных идеях. Эта книга — приглашение к размышлению. Приглашение к тому, чтобы найти новые пути выполнения картезианской программы cogito.

Раздел I

**ЛОГИКА СМЫСЛА:
ТЕОРИЯ**

ПРОСТЕЦКОЕ РАССУЖДЕНИЕ О СВЁРНУТОСТИ И РАЗВЁРНУТОСТИ¹

Как свёрнутое становится развёрнутым и как развёрнутое сворачивается?

Разворачиваясь, свёрнутое ничего не добавляет к себе, ничего не черпает «извне». Сворачиваясь, развёрнутое ничего не теряет, ничего не оставляет «вне» себя. Сворачивание и разворачивание ничего не умаляет и ничего не добавляет. «Извне» и «вне» приходится брать в кавычки, поскольку никакого «вне» для свёрнутости не может быть. «К себе» и «себя», напротив, оставлены без кавычек, поскольку речь именно о самой свёрнутости.

Этой формулировке Философской Задачи, как она дана Николаем Кузанским, уже несколько сот лет. Континентальная философия, бывает, ссылается на «вечные» философские проблемы. Аналитическая традиция гордится тем, что умеет ставить задачи и решать их, достигая прогресса в философии. Но и та, и другая идут мимо задачи свёрнутости-развёрнутости, как будто не замечая её. Не замечая того, насколько давно она поставлена, насколько точна и плодотворна её формулировка. Подлинное самосознание философии, т.е. осознание себя как парадигмально-заданной области, достигнуто в формулировке этой задачи.

Достигнуто — но не развёрнуто. Философия могла бы стать разворачиванием этой задачи. В этом смысле свёрнутость-развёрнутость намекает на рефлексивность, обращённость на себя: разворачивание не есть что-то внешнее по отношению к свёрнутости, это не метод, не открывалка для бутылки и даже не кольцо на алюминиевой банке: кольцо должна потянуть рука, да и содержимое банки выливается

¹ Первая публикация: *Смирнов А.В. Простецкое рассуждение о свёрнутости и развёрнутости* // *Своеволие философии: собрание философских эссе* / Сост. и отв. ред. О.П. Зубец. М.: Издательский дом ЯСК, 2019. С. 454–476.

вовне. Свёрнутость разворачивается сама, в этом-то всё и дело. Свёрнутости нельзя задать закон или шаблон, которому она бы следовала: нет ничего внешнего по отношению к ней, и всё, что развёрнуто — неиное по отношению к свёрнутости. Даже как загадочную эманацию нельзя понять разворачивание свёрнутости: разворачивание — не деградация. В эманационной теории, как и в диалектике Гегеля или Фихте, схвачены отблески сворачивания-разворачивания — но не более того. Отдельные блёстки, не блистание.

Философия всегда искала абсолютное обоснование — такое, которое не требовало бы ничего внешнего себе и в то же время само обосновывало бы всё. Верно, что такое представление парадоксально — но только если мыслить обоснование (сам процесс обосновывания, а не обосновываемое положение) линейно, как некую цепочку наподобие формулировки аксиом, из которых обоснованно вытекают бы следствия. Понятно, что линейная парадигма обосновывания требует, чтобы первое звено в этом процессе было задано, положено независимо от рационального обоснования. Требование рациональной обоснованности, при линейном понимании последней, в принципе нерелективно и рефлективно быть не может. Инобытие этой невозможности — и античный «Лжец», и средневековые парадоксы (может ли всемогущий Бог сотворить камень, который не сможет поднять?), и парадокс Рассела (множество всех множеств), и неразрешимость Гёделя (вопрос о доказуемости утверждения, говорящего, что оно недоказуемо).

Этот парадокс иррациональности конечного обоснования, неизбежно возникающий при линейном понимании обосновывания, всегда был искусом. Поддаваясь ему, философия не могла не впасть то в теологический соблазн, то в соблазн очевидности — то ли идеального, данного уму, то ли материального, эмпирически-постигаемого и проходящего через чувства. Ничего другого, кроме соблазна теологии и соблазна очевидности, которая дана уму или чувствам, и не остаётся, если не считать ссылки на мистическую интуицию, которую трудно рассматривать всерьёз в рамках нашего вопроса и которая к тому же бывает порой недалеко от теологического соблазна. Никак иначе не получить то *первое*, то начало, за которым охотятся философы и которое позволило бы обосновать всеобщность философского взгляда. Ведь всеобщность, равно как обоснованность и рациональность, остаются неотменяемыми регулятивными идеями для философа, и в этой отвлечённой, неконкретизированной форме они как нельзя лучше схватывают дух философии независимо от школ, направлений, внутренних делений и даже культурно-цивилизационной принадлежности.

Интересно, что линейное понимание обосновывания, после досократиков не преодоленное никогда и никем, кроме Николая Кузанского, обесмысливает обе эти идеи. Иррациональность *первого* ставит под вопрос рациональность всего остального; отсюда и хорошо всем видимый сегодня искус говорить о вере и разуме как не исключających друг друга, искушение окончательно размыть независимость разума и открыть некое «новое средневековье» — сменить соблазн очевидности, давший Европе эпоху Возрождения и Просвещения, на соблазн теологии. (Получится ли это, при обессиленном, лишённом пассионарности западном христианстве? Не отсюда ли анекдотически-апокалиптические страхи перед грядущей исламизацией Европы?) Иррациональность *первого* ставит под вопрос и вторую регулятивную идею философии — всеобщность. Ведь эти две идеи, всеобщность и разумность, неразрывны, они — одно в двух ликах, и всеобщее может быть только разумным. Иррациональность начала означает внеположность всеобщему — оксюморон, невозможное по определению.

Таким образом, линейное понимание обосновывания вскрывает важнейший симптом — симптом принципиальной недостаточности того понимания разума и разумности, из которого исходит европейская философия. Но этому линейному пониманию не было противопоставлено ничто, кроме холизма или мистицизма, каждый из которых, пусть и по-своему, но отрицал рациональность. Это объясняет, почему не могли увидеть, как можно следовать за Николаем Кузанским: не могли предложить не-линейное понимание разума и обосновывания.

Отсюда ещё один, небольшой и внутренний, соблазн философии: заняться мелкими делами, дисциплинарно раздробиться. Этого, вероятно, не было у досократиков, но это уже намечено в текстах Платона и Аристотеля и совершенно очевидно у стоиков в их трёхчастном делении философии. Такие разрывы пытались преодолеть, каждый по-своему, неоплатоники. Ведь всеобщее не делится, во всяком случае, не делится окончательно, и это — одно из наиболее ясных объяснений различия между философией и наукой. Науки выстраивают перегородки и работают каждая исключительно в своём отсеке, заdraив все люки и переборки; философия, даже намечая дисциплинарное деление и окунаясь то в политику, то в социальность, то в этику или эстетику, проводит эти дисциплинарные деления не линией, а пунктиром, всегда возвращаясь ко всеобщему даже в своих частных исследованиях. Эта внутренняя пунктирная дисциплинарность философии — также следствие иррациональности *первого* обоснования: если оно как

линейное возможно для Всего в целом, то возможно и для отдельных линий рассуждения внутри этого Всего. История европейской философии — это история колебания между стремлением ко всеобщности, которое принимает обычно форму системостроительства, и стремлением к частно-философским изысканиям, которое принимает форму критики систем. Если первое выражает собственное, неотъемлемое от философии, то второе — следствие разочарования в возможности не просто решить, но и поставить Философскую Задачу. Такое качание между двумя пределами объясняет разброс подхода философов к системостроительству, от восхищения до огульного отрицания. Но сами эти пределы заданы именно двуединым императивом философии, императивом рациональной всеобщности, или всеобщей рациональности: системосозидание как уверенность в осуществимости этого императива (и, далее, его осуществлённости в каждой данной системе), отрицание систем как сомнение в такой осуществимости. Но философ остаётся философом, только если это сомнение, дающее основание для пунктирного внутреннего дисциплинарного деления философии, не перерастает в отрицание: лишь тоска по, как часто думают, навсегда утерянному философскому идеалу заставляет всё же держать его в поле зрения и сохранять его регулятивную роль, пусть и на минимальных оборотах. Как часто приходится сегодня слышать, вслед за Хайдеггером, сетования на «нас, нынешних», утративших животворную связь с философией: не осталось-де философов, одни профессора философии, не способные, как сам Хайдеггер, даже внятно объяснить, что же именно они ищут и ищут ли что-то вообще. Всё это — признак того, что мы у края второго предела, предела внутренней пунктиризации, внутренней раздробленности философии и крайнего обострения её кризиса, за которым должно последовать новое собрание и движение к первому полюсу.

Если это новое движение будет лишь повторением старых качаний, оно не принесёт никакого обновления по существу. Качание европейской философии между двумя полюсами — системостроительства и системоразрушительства, конструкции и деконструкции — составляет порочный круг. Чтобы разорвать его, надо попрощаться с линейностью конечного обоснования. А сделать это можно, только обратившись к идее свёрнутости-развёрнутости.

Соответствует ли чему-то вне философии идея свёрнутости-развёрнутости? Будет ли выход из порочного круга линейного обоснования в философии выходом к какому-то решению, плодотворному для объяснения того, что называют внешним миром?

Линейность конечного обоснования хорошо соответствует атомизму как стратегии научного познания. Она предполагает выделение исходного, далее неделимого элемента и выстраивание всего, что подлежит объяснению, на основе этого элемента. Такое выстраивание требует принятия идеи связи между элементами. Элементы и их связи — такова в самом общем виде схема объяснения и в науках, и в философии, когда на вооружение принимается линейная атомистическая стратегия объяснения.

Встретим ли мы что-то другое в науках? Вряд ли. В геометрии мы имеем элементы: точка, линия, плоскость — и отношения между ними: совпадать, не совпадать, пересекаться, образовывать угол, быть параллельным и т.д. В арифметике мы имеем числа и отношения между ними — операции сложения, вычитания и т.д. В алгебре — переменные и действия над ними. В логике, от Аристотеля вплоть до современной математической: переменные и отношения между ними. В физике — от элементов Аристотеля с их естественным и принудительным движением до материальной точки и сил нововременной науки, вплоть до атома; квантовая механика открывает совершенно новую область, хотя и здесь не отказываются от понятия элементарной частицы, пусть и коренным образом переосмысливая её. Химия: всё те же атомы, молекулы и их соединения, валентности и химические силы. Биология изучает организмы, разлагая их на органы, ткани, клетки и связывая их химико-физическими процессами. В социологии первичной реальностью выступает социальная группа (страта, прослойка, класс), связанная социальными отношениями с другими такими же элементами; социальная группа, в свою очередь, складывается из единичных носителей социальности — индивидов, рассматриваемых как элементарные носители тех общественных отношений (установок, наклонностей, т.д.), которые имеют значение для складывания социальных групп. Психология имеет дело с индивидом, рассматриваемым как элементарный носитель неких свойств, качеств, которые влияют на его поведение. И социология, и психология могут изучать индивидов и группы, и в современном своём состоянии способны замерять отношения и качества, которыми характеризуются элементарные объекты этих наук. Так измеримость осуществилась практически полностью в поле современных наук: идеал нововременной физики, можно сказать, осуществлён, и любые объекты, сколь угодно сложные, оказались измеримы с точки зрения их свойств.

Наука достигла не просто впечатляющих, но ошеломляющих успехов не потому, что объяснила мир — этого она сделать не только

не могла, но и не собиралась, — а потому, что изменила его, дав в руки человеку всемогущие технологии. Формула Ф. Бэкона полностью осуществилась: знание стало силой. Правда, оно, это знание, взамен утратило всякий объяснительный потенциал: современный мир не просто потерял свой смысл, он потерял его в нынешней науке навсегда. И дело не в том, чтобы сделать мир комфортным для человека, ублажать его надеждой на будущий рай или рай в этой жизни. Смысл не в этом. Сегодня даже сильный человек, не нуждающийся в сказках для взрослых, не может остаться ни наедине с миром, ни наедине с собой: мы не знаем, *что* мы такое, и мы не знаем, *что* такое мир и каждая вещь в нём. Мы знаем, как это работает, мы можем это использовать и поставить себе на службу, — но мы не знаем, *что* работает и *почему*. И ведь это касается прежде всего нас самих: мы знаем, как устроено наше тело и наш мозг, мы знаем, как они действуют, мы знаем, как будем реагировать на внешние раздражители и каким будет наше поведение при таких-то и таких-то условиях, — но именно потому, что мы знаем всё это, мы перестали знать и узнавать самих себя. В этой почти исчерпывающей картине есть место для всего, кроме нас. Мы — лишние в совершенном мире квантовых полей, электронов и электроники, химии и физики. Новое время начиналось с гуманизма — с того, что человек занял центральное место в картине мира. А заканчивается оно тем, что это место не просто потеряно человеком. Будь так, ещё полбеды: кто-то другой, пусть и робот или будущий сверхчеловек, занял бы место человека. Нет, гораздо хуже: нет самого места. Это место не пустует — оно отсутствует, и гуманистическая картина мира, обеспечившая процветание нововременных наук, пришла к собственному полному отрицанию.

Когда один известный мыслитель, наделавший столько переполоху в нашем отечестве, без малого две сотни лет назад предлагал философам перестать объяснять мир, а вместо этого заняться его переделкой, он считал, что провозглашает конец философии. Всё объяснено; настало время действовать. Но это не так; скорее наоборот. Пришло время объяснять, а не просто узнавать, как это работает.

Это время пришло потому, что стратегия линейного атомарного познания исчерпала себя, обнаружив свою парадоксальность. Физика так и не смогла найти подлинное исходное начало, которое было бы элементарным и из которого можно было бы выстроить всю реальность. Вместо этого мир рассыпался на несколько типов взаимодействий, и ещё большой вопрос, удастся ли свести их воедино, и даже если Большое Объединение уже почти за углом, даст ли оно конечное

объяснение? Ведь интересно, что в квантовой теории поля речь именно о взаимодействиях: это они становятся первичным «атомом» объяснения, тогда как прежние субстанциально понятые элементы — материальные точки, атомы нововременной физики, а затем элементарные частицы квантовой механики — оказываются от них производны. Такой поворот хорошо описывается как поворот от субстанциальной к процессуальной картине мира: субстанциальный элемент, который должен был выстраивать нечто сложное в сочетаниях с другими такими же элементами за счёт отношений и связей, уступил своё царское место этим связям, которые, превратившись во взаимодействия, сами взяли на себя первичную функцию порождения элементарных частиц и конечного объяснения мира. Это показывает исчерпанность атомистической стратегии объяснения при субстанциальном, традиционном для европейской мысли понимании элемента и необходимость перехода к другой, процессуальной картине, где первичным атомом выступает взаимодействие-процесс. А может быть, необходима не одна, а обе (по крайней мере) картины мира для того, чтобы объяснить поведение тех физических «объектов», с которыми мы научились иметь дело? Как бы то ни было, физика, похоже, подсказывает нам, что необходима принципиально другая стратегия объяснения, поскольку линейная, атомарная (построенная на принятии элемента и его «склеек» с другими элементами) исчерпала себя и не может обеспечить дальнейшее движение вперёд. Прежняя европейская философия принимала как данность субстанциализм и атомарную стратегию объяснения, а попытки уйти и от того, и от другого были спорадическими и не стали «основным руслом» этой мысли. Но эта «данность» — не более чем догматическое принятие на веру. Пришло время осознать это и найти выход; а найти его можно, только сменив полностью линию рассуждения, а точнее, построив рассуждение не как линию. (А как сворачивание-разворачивание. — Но об этом ниже.)

Математика рассыпалась на целый ряд областей, которые никак не свести воедино, и даже великолепные, блестящие по своему размаху и замыслу усилия Бурбаки не дали искомого результата. Знаменитая теорема Гёделя ставит под вопрос аксиоматизм как исчерпывающий метод, а значит, и атомистическую стратегию объяснения. Ничуть не лучше то, что и в математике, и в физике мы имеем дело с разнокалиберными объектами, которые совсем не составляют иерархии, более того, вовсе не понятно, как они друг с другом соотносятся. Здесь мы прикасаемся к другому фундаментальному парадоксу, сопровождающему линейную атомистическую стратегию объяснения. Выделение

первичного элемента как будто устраняет всякую содержательность из поля зрения, как будто лишает этот элемент смысловой наполненности и позволяет применить к нему сугубо формальные операции, в пределе — математическое исчисление (победившее сегодня в науках и даже в логике). Ведь и у Аристотеля, хотя его физику называют качественной, огонь, вода и другие элементы и их качества — сугубо формальные принципы, и оперировать ими можно именно формально, достигая сцепленности с реальными одноимёнными огнём, водой и так далее через смешение и, следовательно, всегда огрубление и усреднение исходных формальных начал. Материальная точка нововременной физики ещё отвлечённое, ещё формальное, и математизация здесь правит бал. Но конечная формализация, формализация, так сказать, абсолютная, исчерпывающая, невозможна: любая форма как таковая, в самой себе, остаётся неким содержанием. Если разные исходные элементы внутри одной науки имеют, таким образом, разное содержание, то остаётся непонятным, как эти содержания соотносятся друг с другом. Формализм придуман для того, чтобы устранить влияние трепещущей, колышущейся, нечёткой содержательности и обрести твёрдую почву рассуждения. Но формализм не рефлексивен: сама форма — не формальна, а содержательна. Выходит, окончательно распрощаться с содержательностью невозможно: устранив её, мы напрочь устраним возможность мыслить, ибо больше не будем с-мыслить. Но ведь мы не умеем работать с содержательностью! Напротив, всё развитие европейской науки связано с отстранением от содержательности и уходом в формализм, который якобы берёт содержательность в скобки. Поэтому мы и не знаем, как соотносятся между собой разные элементы даже внутри одной науки. Как число связано с множеством, например, или с матрицей: можно ли получить одно из другого, и если да, то почему каждый из них может быть началом выстраивания математической области, а если нет, то по какому праву мы считаем математику единой областью?

Разрушенная связность не восстанавливается. До этого, конечно, нет дела никакому учёному и никакой науке: напротив, они счастливы заполучить собственную область и отграничить её от других областей, чтобы свободно работать в ней. Но философу до этого должно быть дело, причём такое дело, которое отодвигает все прочие философские занятия на второй план, на потом: если не решено главное, как можно заниматься второстепенным? Однако не видно, чтобы философы забросили свои занятия и обратились бы к этому, главному вопросу; напротив, они изобретают всё новые теории, объясняющие, почему

вместо главного надо заниматься второстепенным. Европейские философы настолько преуспели в этом за последний век с лишком, что убедили в этом не только себя, но и широкую публику, едва ли не всех, и мода на никчёмность станет для будущих историков главной приметой нашего времени. А ведь связность, и не просто связность, но всеобщая связность, должна в первую голову заботить философа, быть той самой Заботой, о которой так заботился Хайдеггер и которую разъяснял нам Рикёр. В самом деле, если всеобщая разумность и разумная всеобщность — отличительная черта и регулятивная идея любой философии, независимо от времени и пространства (значит, даже культурно-цивилизационной принадлежности), то они не выражаются иначе, нежели во всеобщей связности. Разве не называем мы бессвязное неразумным, бессмыслицей, о которой и говорить-то неприлично приличному человеку: зачем тратить время на заведомо бессмысленное занятие? Но всеобщая связность грубо, топорно разрублена аксиоматизмом и формализмом, реализующими линейную атомистическую стратегию выстраивания знания. В результате мы так привыкли к дисциплинарному делению наук, что и не представляем себе, что может не быть отдельной социологии, например, или психологии, или экономической науки, или правовой, не говоря уже об их внутренних дисциплинарных членениях, — отдельной, т.е. отделённой ото всех прочих, а значит, и от математики, физики, химии и биологии. Но разве эти деления соответствуют чему-либо в мире вокруг нас? Можем ли мы найти для них хотя бы какой-то коррелят? Никогда и ни за что. Они призрачнее любого призрака, они — чистое порождение нашего ума, не имеющее и не могущее иметь никакого внешнего коррелята. Интересная вещь: современный человек приучился не верить в чертей и домовых, в ведьм и порчу — зато научился свято верить в дисциплинарное деление наук и его незыблемость. А ведь тот вид суеверия, с которым мы расстались, имеет хоть какое-то подтверждение в жизни: кто не встречал среди людей чертей и ведьм? А кто встречал перегородку между химией и физикой, между физикой и социологией? И чем мы лучше собаки Павлова, когда в ответ на работающие технологии выделяем слюну обожания дисциплинарного деления знания?

Могут возразить: мы точно так же никогда не видели число, точку или линию, не видели равенство или неравенство, не видели справедливость или гнёт. Неужто и они — суеверия, вроде дисциплинарного деления знания? Но ведь мы видели исчисляемое, мы видели «испорченную», воплощённую в материи точку или линию, мы можем

вообразить равенство как заменимость или совпадение, а неравенство — как отсутствие этого, мы знаем, что́ может быть названо справедливым, а что — угнетением. В том, чтобы считать число и прочее, перечисленное выше, «идеализациями», нет большой натяжки, разве что в том, что это порождает неразрешимую проблему расщепления на материальное и идеальное. Но вот перегородки между науками не могут быть сочтены отвлечением от чего-то действительного, от чего-то во внешнем мире. И точно так же они не могут быть приложены ни к чему во внешнем мире. Последнее ясно отличает их от любых идеальных объектов математики. Самим наукам можно всегда найти приложение во внешнем мире, а вот перегородкам между ними — нельзя. (Точно так же категориям, скажем, десяти категориям Аристотеля или категориям грамматики, можно найти соответствие в действительности мира или языка, а вот перегородкам между ними, т.е. самому факту категориального деления, — нельзя.) Поэтому мы не знаем, и никогда не узнаем, почему вокруг нас не только состояния квантового поля (или некая иная базовая реальность, которую когда-нибудь изобретут физики), но ещё и трёхмерные тела, а также биоорганизмы, равно как общества и государства с их экономикой и правом. Всё это должно бы было быть *одним*, не в смысле арифметического совпадения и неразличимости, как у Парменида, но одним в смысле всеобщей связности и перехода из одного в другое, когда бы свойства одного «уровня реальности», например, социального, полностью бы объяснялись свойствами низшего, например, биологического, — и так вплоть до базового, исходного. Иначе говоря, линейная атомистическая стратегия объяснения должна была бы не только давать горизонтально выстроенное знание в горизонте каждой из наук, но и вертикально пронзать их, нанизывая на единый стержень и выстраивая иерархию всего знания наподобие древа Порфирия, выводя один уровень из другого и принимая некий за исходный элемент.

Но наука не только не делает этого — она в принципе не может этого сделать. Не может потому, что неспособна объяснить *содержательный скачок* при переходе от одного уровня к другому. Точно так же невозможно объяснить, почему род *содержательно* — иное, нежели все подпадающие под него виды; почему, например, «живое» — это иное, нежели «разумное» + «неразумное». Чтобы превратить поражение в победу, для этой неспособности ещё в древности было придумано название закона: целое не сводится к сумме своих частей. Как будто бы рубль — больше, чем сто копеек! Если бы это действительно было так, философы давно обогатились бы, превращая

рубли в сотни с лихвой копеек. Да и не в этом копеечном крохоборстве дело: фундаментальный и неотменяемый закон сохранения, лежащий в основании всей физики, полностью и целиком отрицает, превращает в нелепицу эту «несводимость» целого к частям. Поэтому атомисты, в т.ч. логические атомисты, с жаром протестуют против этой несводимости, отстаивая, например, тезис о том, что значение предложения сводится к сумме лексических и грамматических значений входящих в него единиц. Что, конечно же, совершенная несуразица, но не может не быть абсолютной истиной, если всерьёз, как это делают логические атомисты, принимать стратегию линейного атомистического выстраивания знания и столь же всерьёз следовать ей. Тогда надо считать, что у слов есть значения, причём в идеале — твёрдо и однозначно установленные, чтобы превратить их в субстанциальные атомы, или начала, для выстраивания более сложных конструкций. Поэтому наука всегда стремилась к терминологизации, поддаваясь этой магии слова (будто бы точно подобранный термин передаст совершенно точно и без искажений (!) искомое значение) не хуже посетителей магических салонов. Ещё Аристотель заложил основы такого понимания значения, которое вылилось в современную семиотику и соссюр-фрегевское понимание знака-значения-означаемого.

Субстанциализм вполне побеждает и здесь — казалось бы, в самой далёкой от онтологии внешнего, объективного мира области. Субстанциализм в смысле интенции понимания: значение берётся как некий сам-по-себе атом, в идеале — столь же неизменный, как неизменна идея вещи или её сущность, и тем самым объективируется. Происходит наистраннейшая метаморфоза, сбрасывание одних форм и надевание других — совершенно мистическая операция, почище ежесезонной смены змеиной кожи. Под старой шкуркой пресмыкающегося — всегда новая, но такая же; здесь же смена форм приводит к алхимической трансмутации, смене природы. Значение — самое интимное, самое внутреннее из всего, что может быть, моё *собственное*, и ничьё другое, достояние, объективируется не хуже любой вещи внешнего мира, выставляется напоказ, заносится в словари. Его обсуждают и им играют, футболеят и берут в руки, обтёсывают и улучшают. Со значением поступают так же, как с любой вещью внешнего мира; более того, значение превращают практически в вещь внешнего мира. Апофеоз этой игры со значением — семиотика, которая сочла всё в мире, и сам мир, знаком, приписав всему знаковую функцию и, следовательно, создав универсальный мир значений. Семиотик уверен, что может говорить о значении, что обладает технологией доступа

к значению и его обработки: вытачивая, не хуже ловкого токаря, грубые заготовки на своём значение-обрабатывающем станке, даёт нам (как, к примеру, Лотман и его последователи) целый мир тонких фигурок точёных значений. Знаковая функция торжествует! Интимность значения вовсе побеждена: мистифицированное Платоном и выданное за мир идей (умный мир), выставленное Аристотелем напоказ в земном мире (хотя и связанное ещё с душой, но уже выскочившее из неё наружу), в семиотике значение окончательно стало чем-то объективным. Теперь Вежбицкая может провозгласить свой широкий проект поиска «семантических примитивов» (т.е. смысловых начал) во всех культурах мира, чтобы создать универсальный семантический язык человечества, выстроив любые значения из этих универсальных смысловых начал. Проект не удался; но убеждённые сторонники атомистической линейной стратегии выстраивания знания не сдадутся, утверждая, что он *пока* не закончен, но когда-нибудь непременно будет завершён; точно так же и проект Смысл \Leftrightarrow Текст Мельчука. Везде здесь удивительно, что обращаются со значением *посредством другого значения*, взятого как инструмент: ведь «семантические примитивы» надо как-то обрабатывать, структурировать и соотносить одно с другим, а значит, придавать им некое внешнее значение, выстраивая связи между ними — всё та же парадигма атомарного элемента и связей, в которой принципиально не понятно, откуда берутся связи, если вся субстанциальность (т.е. онтологическая подлинность) заключена в элементе. Но здесь эта парадоксальность выступает ещё более выпукло, просто-таки лезет в глаза, поскольку речь-то не о том, что «имеет значение», а о *самом* значении: и вот оказывается, что всегда нужно ещё какое-то значение, чтобы говорить о значении!

Эта невозможность конечного обоснования, о которой мы говорили применительно к общей Задаче философии, здесь проявляет себя не менее настойчиво. Милое наивное теологическое средневековье, потратившее столько сил на утверждение непостижимости Бога! Всё это время подлинная непостижимость, подлинный и окончательный трагизм был с нами, никуда не уходил, стоял перед глазами; и нужны были, в самом деле, шоры, чтобы этого не замечать. Но у простеца нет такого изошрённого инструмента, как интеллектуальные шоры, роскошь обладания которыми — прерогатива утончённых мудрецов. Простецкий взгляд требует прямого ответа: как говорить о значении изначально, не предпосылая разговору ничего? Может ли значение развернуться, если ему ничто не предпослано и если нет инструмента, внешнего по отношению к нему и служащего для его разворачивания?

Бутон цветка распускается сам, а рука цветочника уверенно обрывает ненужные лепестки, чтобы бойчее торговать розами. Значения семиотики — ловко выставленные на продажу, обработанные умелой рукой цветы, неизвестно откуда взявшиеся и как появившиеся. Без этой умелой руки они — ничто; умелые руки семиотиков умело управляют с любыми значениями, принося на интеллектуальный рынок готовый, красиво упакованный продукт, навсегда потерявший связь с той стихией, которая его когда-то и где-то породила. Вопрос простеца звучит теперь просто-таки неприлично в этом блестящем окружении нарядных обёрток, как если бы он ставил под вопрос хорошо налаженный промысел, дающий работу и заработок многочисленной армии тружеников. А простец простецки спрашивает: как нам найти *само* значение? не его упаковку и обёртку, не его описание и не руководство по его использованию, а его само? и как найти доступ к его подлинности, к его способности разворачиваться, создавая всеобщую связность? как всеобщая связность возможна и каким должен быть разум, чтобы всеобщая связность оказалась всеобщей разумностью и разумной всеобщностью?

Ушедший век много говорил о языке, но, похоже, так и не сказал самого главного. Язык — это удивительное место встречи, слияния и неслияния тех двух отщепов, которые в европейской интеллектуальной истории разлетелись в разные стороны и никак не сойдутся, не склеятся: отщеп материального и отщеп идеального, объективного и субъективного, внешнего, данного нам опосредованно и от нас не зависящего, и внутреннего, данного нам непосредственно и находящегося, по крайней мере частично, в нашей власти. Все проблемы и все загадки, все ходы европейской философии — вокруг того, как свести эти две стороны так, чтобы зазор между ними исчез или стал хотя бы минимальным. Или «терпимым». Последнее особенно замечательно: линия компатибилизма в аналитической философии сознания фактически признаёт неизбежность поражения при нынешних, принятых исходных посылах и, более того, объявляет это поражение победой, особым достижением философии. Ведь если сознание и тело, сознание и внешний мир скоординированы, значит, надо либо показать причинную связь между ними, обеспечившую эту координацию, либо, при отсутствии таковой, показать координирующую инстанцию, каковой не может выступать ничто, кроме Бога. Либо теология (Бог как гарант), либо наука. Но философия сознания в данном её варианте не говорит ни того, ни другого. Теологический уклон был бы неприличен, а научный — невозможен. Причинная связь между

сознанием и внешним миром, как бы её ни понимать — в духе ли материализма, в духе ли идеализма, — здесь не признаётся. И правильно: скачок от одного к другому ещё меньше поддаётся объяснению, нежели скачок от вида к роду или от составных значений высказывания к целостному значению. В самом деле, в любом аналитическом высказывании («человек — разумное живое») значение его истинности всегда прибавляется к значению входящих в него слов и никогда не вытекает из них как таковых. Точно так же в предложении «Мальчик умный» общее значение предложения, т.е. утверждение ума мальчика, никак не вытекает из значений входящих в него слов, равно как из синтаксиса предложения, разве что такое значение будет вложено с самого начала в синтаксис именно данного предложения. Из значения предложения «Мальчик умный» также никак не вытекает его тождество с предложениями «Мальчик умён» или «Мальчик неглупый» — это всё вещи, никак не объясняемые и необъяснимые в рамках атомистической стратегии. Связность не может быть ухвачена при следовании линейной атомистической стратегии выстраивания знания.

В этом главное. Суть языка, взятого как речевая деятельность, не как набор формальных средств, — именно и только связность. Но именно связность *никак* не поддаётся схватыванию, если мы следуем, вслед за всей европейской традицией по крайней мере начиная с Платона, стратегии линейного выстраивания знания через конструирование сложных объектов из исходных элементов. Невозможность «конечного» (или, что то же самое, исходного, изначального) элемента; смысловая необъяснимость связей, отношений и прочего клея, которым приходится стягивать конструируемые элементы; разнокалиберность исходных элементов знания внутри любой науки; междисциплинарные перегородки между науками. Таковы принципиальные и неустранимые изъяны, которыми грешит названная стратегия. Это — изъяны *бессвязности*.

Можно ли восстановить связность? устранить названные разрывы, подлатать так эффективно и эффектно работающее тело науки? и надо ли его латать, — вот ведь немаловажный вопрос: неужто менять отработанную столетиями и подготовленную тысячелетиями идейного развития стратегию линейного атомистического выстраивания знания? ради чего — чтобы сделать приятное философии и почтить память великого Кузанца? что даст свёрнутость-развёрнутость как альтернативная стратегия построения знания, научного и философского?

Язык и сознание — наш доступ к связности. И не просто доступ к ней. Такое выражение неверно: связность составляет саму стихию

и языка, и сознания. Значит, понять и объяснить, и в том числе узнать, как *работает* язык и сознание, можно только через стратегию свёрнутости-развёрнутости, и ни в коем случае нельзя через стратегию линейного атомистического конструирования. Но именно здесь эти две стратегии сталкиваются, претендуя на объяснение одного и того же. И если вторая из них, линейная атомистическая, хорошо разработана и всюду разрабатывается дальше, то первую — стратегию свёрнутости-развёрнутости, — совершенно необходимую, в пользу которой свидетельствует весь наш опыт (который *в данном случае*, в отличие от других, имеет несомненное преимущество перед любым внешним объяснением), ещё только предстоит разрабатывать.

Язык и сознание исследуют каждое по отдельности, как если бы они были разными, делимыми один от другого предметами. Лингвистика открывает объективные законы строения и развития языка, начиная с его фонематического уровня и кончая корпусным. Эти законы оказываются столь же непреложными, сколь непреложны и объективны законы внешнего мира, законы природы. Потрясающие успехи компаративистики свидетельствуют об этом: диахронные исследования языка стали настоящим прорывом. Так язык превращается в ещё одну вещь внешнего мира, совершенно отрывается от *моего* сознания, объективируется. Равным образом сознание стремятся объяснить на основе действия нейронных механизмов. Просто-таки невозможно поверить, что серьёзные учёные совершенно всерьёз думают, будто отслеживание возбуждения и торможения нейронов и их цепей даст ключ к пониманию сознания, если ввести какое-то промежуточное звено между ними вроде когитома: нейронная структура, выполняющая когнитивные функции и, следовательно, производящая сознание. Только теория лингвистической относительности в её, во-первых, адекватном, а во-вторых, современном прочтении (обе оговорки крайне важны ввиду крайней же вульгаризации идей Сепира и Уорфа) пытается нащупать связь между языком и сознанием, прежде всего — между языком и когнитивными процессами. И здесь, и там — и в исследовании сознания через мозг и нейронные механизмы, и в современной лингвистике — полностью торжествует линейная атомистическая стратегия выстраивания знания.

Что касается нейронауки, то это вполне очевидно: она не отличается в этом от других наук, применяя ту же стратегию выстраивания знания, и любые нейронные сети или более сложные структуры всё равно состоят из первичных элементов и их связей. Если бы нейронаука имела шансы на успех в объяснении сознания, одна из важнейших

задач философии была бы решена: был бы найден переход между разными онтологическими уровнями, и отщеп материального вполне совместился бы с отщепом идеального, не оставив следов расщепления и не являя никакого зазора. Но поскольку это совершенно очевидным образом невозможно, приходится вовсе устранить субъективное сознание из научной картины мира: от ненужных квалиа, ненужной свободы воли и совсем уж ненужного «я» почти окончательно избавились и в аналитической философии сознания, и в нейронауке, и даже в психологии. Так устраняется само место, которое мог бы занимать человек в этой — без него — совершенной картине мира линейных конструкций связанных один с другим элементов.

Лингвистика также начинает с атома, с элемента — фонемы. Фонема как бы (мы вскоре вернёмся к этому «как бы») служит строительным кирпичиком, из которого выкладываются сложные структуры — морфемы, образующие, в свою очередь, лексемы. С помощью правил синтаксиса лексемы склеиваются в предложения, а предложения, по совсем уж для лингвистики неведомым законам (или, что то же самое, произвольно) образуют тексты — самые сложные структуры, о которых может говорить лингвистика, если не считать виртуальной совокупности всех текстов языка — корпуса. Замечательно: всё вроде бы работает, и так построенное знание даёт нам знать, как работает язык. Но вот такая штука: зная как будто очень много об устройстве языка и даже претендуя на окончательность научного объяснения, лингвистика совершенно не способна подсказать, как выстроить перевод с языка на язык. Интересно, не так ли? «Маленький» сбой: даже нынешние мощные, но столь неуклюжие на деле программы перевода, способные передавать разве что самые простые тексты и ломающиеся уже на крошечном усложнении, работают только потому, что за счёт невероятной, превышающей любые человеческие способности, вычислительной базы и сетевой технологии доступа способны сравнивать каждый конкретный случай с набором образцов. Но ведь это полностью противоречит стратегии линейного атомистического выстраивания знания: смысл предложения или текста (и даже отдельного слова!) выстраивается в таких программах вовсе не через склеивание неких семантических атомов. Это — не что иное, как *практическое* признание провала этой стратегии, её неспособности дать какой-либо внятный результат. Между тем для нас, людей, перевод вовсе не представляет непреодолимой трудности, и ту нелепицу, которую выдают самые продвинутые программы перевода, не слепит никакой переводчик-неумеха. А кроме того — и это главное:

человек не строит высказывания, а значит, и перевод, сопоставляя с образцами. Да, грамматические образцы нужны — но только для тех, кто не знает языка и не умеет говорить на нём. Носитель языка может вовсе не знать грамматики, и тем не менее он не ошибается. Это во-первых. И во-вторых, человек всегда способен создать совершенно новое высказывание, для которого *нет* никакого образца, а значит, парадигмальная определённость не играет роли в таких случаях. (И если бы он не был на это способен и практика языка была бы практикой шаблонирования, как то предполагается в программах перевода, язык не менялся бы со временем.) Для человека, иными словами, сравнение с образцами может играть какую-то роль, но не главную: производство высказывания для него — это разворачивание из свёрнутого состояния, а вовсе не выстраивание из атомарных значений и корректировка через сравнение с шаблонами и образцами. Это показывает, что в двух случаях применяют совершенно разные стратегии, и моя гипотеза заключается в том, что наше сознание и наш язык действуют по принципу сворачивания-разворачивания, а не по принципу линейного выстраивания начиная с элементарного уровня.

Могут сказать: в этом примере речь идёт о смысле высказываний. Это — область семантики, она в самом деле хуже разработана и, возможно, даже не может быть разработана научными средствами. Зато область формального разработана лингвистикой блестяще, и здесь её успех не может вызывать никакого сомнения. Посмотрим. Возьмём язык как набор формальных средств. Все формы языка выстраиваются, начиная с фонемы. Но саму фонему определить формально совершенно невозможно — вот ведь какая замечательная вещь! Фонема — это тот звуковой субстрат, который играет смыслоразличительную роль. Московское аканье и северное оканье не создают фонематического различия, тогда как различие первых гласных в словах «калька» и «Колька» — создаёт. Но ведь без обращения к области смысла мы в принципе не можем сказать, что такое фонема! Более того, обращение к физической реальности, т.е. к звуковым волнам, фиксируемым приборами во время произнесения нами слов, в принципе не может помочь: однозначных объективных, физических границ между тем, что мы называем «звуками» речи, нет, их нельзя увидеть. Получается, что самый базовый, исходный элемент языка, фонема, не только не может быть определён без обращения к смыслу, но и, скорее всего, исключительно через смысл этот исходный элемент, фонема, только и может быть определён, не иначе: никакое формальное определение или же обращение к физическому субстрату не помогает. Но ведь смысловая

область не может быть понята и имитирована на основе линейно-атомистической стратегии: не существует никаких «элементов» смысла, и никакая их «периодическая система» невозможна. Вообще провальны любые попытки формального обращения со смысловой областью и её имитации формальными средствами, в т.ч. средствами математики: в таких случаях всегда, явно или неявно, вводится интерпретатор, опосредующий формальные представления и сам смысл. То, что касается фонемы, тем более касается и морфемы, и лексемы. А уж тем более — предложения: нигде здесь невозможно выстроить формальное объяснение без обращения к смысловой области, а значит, к принципиально другой стратегии выстраивания знания.

Впрочем, всё это не столь уж и ново: разве не знаем мы, что слово — это то, что выражает некое понятие, а предложение — то, что выражает законченную мысль? Прямая связь одного с другим, сознания с языком и языка с сознанием, невозможность понять одно без другого — вещь скорее тривиальная, нежели составляющая какое-то открытие. А если и составляющая, то только потому, что увлечённость формальной стороной языка и физикалистским объяснением сознания настолько исказила оценку всем известных фактов, что приходится их, по Шкловскому, остранивать, чтобы вернуть то восприятие, которого они заслуживают.

Итак, самая интимная наша сфера, можно сказать, мы *сами* (ибо что такое наша самость, как не язык и сознание? не тело же, столь часто обновляющееся частями и периодически — целиком) ясно и окончательно свидетельствуем о невозможности применить линейную атомистическую стратегию объяснения и о необходимости чего-то другого. Это «что-то другое» должно быть свободно как от тех изъянов *бессвязности*, что были перечислены выше, так и от ещё одного, может быть, самого главного, о котором мы сказали только что: изъясна невозможности связать формализм и содержательность, изъясна, выражающегося в постоянном ускользании *конечного объяснения*, поскольку оно требует произвольного, внешнего введения смыслового материала. Формализм никогда до конца — не формализм, а значит, при любом основывающемся на формализме научном объяснении должна быть введена смысловая изначальная «смазка», смысловой мотор, без которого формализм — пустышка.

Избавиться от бессвязности. Это значит, что нам нужно научиться работать со связностью. Но связность изначальна, её нельзя ввести «потом», сперва разрубив секирой линейного атомизма, как нельзя, склеив разбитый сосуд, получить несклеенный. Надо *начинать*

со связности. — Вот, собственно, и сказано главное: вожделенным началом философии является связность.

От Платона до Гегеля, и даже дальше, европейская философия принимала за связность — диалектику. Но диалектика связывает, а не является связностью. Она связывает, начиная с чего-то: ей нужно это начальное звено, всё тот же элемент, к которому она приложит себя и в котором явит своё действие. Европейская диалектика стремится распустить, почти растворить субстанциальность исходного, вычленив в нём внутреннюю сложность, противоречия, и затем, сыграв на их игре, вывести новую содержательность. Диалектика пытается расстаться с субстанциализмом, с элементарностью начала и с линейностью вывода; но ей это не удастся. Она ведь так и движется от значения к значению, и смысл диалектического метода — выявить неочевидность субстанциальности, т.е. закрытости, законченности значения, показать таящиеся в нём возможности перехода к другому значению. И так далее: вновь обрётённое значение также явит свою сложность, неоднозначность и благодаря этому потребует нового значения. Такие переходы у корифеев диалектики — почти разворачивание. Но именно почти; и замечательно (т.е. достойно того, чтобы быть взятым на заметку), что Николай Кузанский не верит этим блестящим текстам. Не верит в том смысле, что его программа не может быть выполнена ни теми, кого он знал, ни теми, кто пришёл после него.

Почему? Потому что традиционная европейская диалектика, хотя и стремится поставить связность во главу угла, страдает теми же недугами бессвязности, которые сопровождают стратегию линейного атомистического выстраивания знания, столь эффектно и эффективно развитую европейской мыслью. Начиная с чего-то, а не с самой себя, диалектика не может обосновать этот всегда произвольный и всегда частичный выбор. Частичность вполне проявляет себя в текстах Платона: начиная всякий раз с чего-то, с какого-то понятия, мы выстраиваем некую линию, круг или иную фигуру рассуждения, двигаясь от значения к значению. Но в следующий раз мы начнём с другого и опять проделаем некий путь. И так далее. Всё это очень увлекательно, но как эти разные траектории соотносятся друг с другом, как сходятся, и сходятся ли? В текстах Платона, диалектически стремящихся к связности, парадоксальным образом уже вырастают дисциплинарные перегородки — между справедливостью и благом, истиной и красотой, намечая внутридисциплинарное деление философии; и не случайно систематизирующее усилие неоплатонизма было столь напряжённым, и столь не до конца удачным: свести все эти линии

в единую систему всё равно не получилось. Произвольность начала вполне очевидна и в диалектике Гегеля, и великолепное здание наук, им воздвигнутое, всё же держится на этом *необязательном* начале; начале, следовательно, не изначальном.

А обязательна и изначальна только связность — как таковая, а не как связанность чего-то. В этом всё дело, и единственный шаг, который предстоит сделать философии и философскому мышлению, чтобы вполне осознать себя и обрести твёрдую почву, — это шаг от связывания к связности как таковой.

Этот шаг подготовлен всем развитием европейской философии. — Наверное, и любой другой, если отнести к ней столь же внимательно, как мы относимся к европейской. — Подготовлен, но не сделан. Тому помешали, я думаю, два обстоятельства.

Во-первых, заносчивость европейской философии, никогда всерьёз не принимавшей, и сегодня не принимающей, несмотря на все увёртки политкорректности, идеи *другого разума*, иной рациональности, нежели та, что была открыта в ходе европейского идейного развития. Всеобщность разума, или разумная всеобщность — действительная, подлинная регулятивная идея любой философии, была в европейской традиции едва ли не с самого начала понята и истолкована в духе унифицирующего универсализма, т.е. универсализма с приставкой «обще-», а не с приставкой «все-». «Всеобщее», этот бог диалектики, остаётся поэтому интересным недоразумением: разум, нацеленный на то, чтобы обобщать, а не собирать, способен, следовательно, только к «обще-», а не ко «все-», даже если объявляет первое — вторым. Сколь часто ни отрешиваются европейские или североамериканские философы от гегельянской схемы истории философии, слова остаются словами, а дела — делами: западный разум по-прежнему не имеет у них ни собратьев, ни конкурентов, и любые проявления инологичной рациональности, которые заявили о себе в ходе исторического развития неевропейских культур, перетолковываются в духе побочной линии, недо- или прото-, маргинализируются как недостаточно рациональные. Любой профессиональный философ, если он честен с собою до конца, увидит, что и сам следует этой линии почти инстинктивно, безошибочно выбирая именно её, и нужны особые усилия, чтобы воздержаться от такой априорной установки. Чтобы действительно принять универсализм «все-», а не «обще-».

Во-вторых, эта заносчивость скрывает самое главное, о чём следовало бы вести речь: вариативность связности. И диалектика, и формально-логическая мысль открыли противоположение-и-объединение

как путь выстраивания связности. Что такое тезис-антитезис-синтез, как не противоположение-и-объединение? Что такое простейшая родовидовая структура, как не противоположение-и-объединение? Диалектика и формальная логика, эти два крыла европейской мысли, во все не расходятся в самом главном, в исходном: в том, что связность в её «минимальном», т.е. свёрнутом, состоянии должна быть взята как противоположение-и-объединение. Их расхождение — потом, и обусловлено оно только их обоюдной недостаточностью и обоюдной восполнимостью. Их расхождение — это расщепление на содержательность и формализм, и если диалектика утверждает, что с содержательностью можно рационально работать, то формально-логическое мышление говорит ровно противоположное: только с формальными структурами. Но как формализм никогда до конца — не формален, так и содержательность, с которой имеет дело диалектика, никогда до конца не содержательна: содержательность только потому способна прийти в движение, что в ней вычленяются на каждом шаге повторяющиеся логические структуры, и точно так же любой исходный для дальнейшего строгого построения формализм всегда сугубо содержателен, а значит, передаёт эту содержательность по наследству всему, что на нём построено.

Европейская мысль всегда опиралась на субстанциализм — не в содержательном (хотя и это важно), а в логическом плане. В смысле логики устройства предикации. (Вообще важен именно этот аспект; ведь и атомистическая стратегия вовсе не обязательно предполагает принятие атомизма как онтологического учения: антиатомистическая физика Аристотеля подчёркнуто атомистична в смысле выстраивания на основе принятия элементарного начала.) Устойчивость, закономерность и подлинность здесь мыслится как сущность, как эйдос, как неизменяемая суть. Такое представление напрямую сопряжено с пространственной интуицией, и фигуры Эйлера не случайно безошибочно, не нуждаясь ни в каком доказательстве, окончательно убеждают в правильности логических законов, вытекающих из субъект-предикатного сочленения, понимаемого как (не)попадание субъекта внутрь пространственной области предиката. Даже простейшие законы все-мощной теории множеств можно иллюстрировать таким образом! Но если элементом, т.е. атомарным началом, выступает не субстанция, а процесс, то пространственная интуиция и построенная на ней формальная логика не годятся. Здесь работает другая парадигма: действительность, устойчиво связанный процессом действия с претерпевающим. Здесь тоже — противоположение-и-объединение: противоположные

действитель и претерпевающее объединены процессом. Но процесс здесь — не будем поддаваться привычному звучанию слов — следует понимать не как временное изменение субстанции (как то привыкло делать европейское мышление). Нет, процесс, или, что то же самое, действ(ован)ие, следует понимать как первичную, исходную действительность, как подлинную вещьность, а значит, до всякого времени. Это совершенно непривычно для традиционного европейского взгляда — но это, во-первых, вполне может быть разъяснено на европейском понятийном языке после того, как, во-вторых, в полной своей осуществлённости будет увидено, замечено, понято и раскрыто в многообразных явлениях той культуры, которая сполна развила этот процессуальный взгляд — культуры арабо-мусульманской.

Противоположение-и-объединение — это чистая связность, связность как таковая. Или, что то же самое, целостность. Слово «целостность» употребляется тут и там, и там и тут — совершенно невпопад, поскольку под целостностью понимают свойство целого или свойство быть целым. Но целостность не сводится к целому, скорее наоборот. Если нужно определение, то вот оно: целостность — это то, что не может утратить что-либо из себя, не разрушившись целиком, и в чём содержательная наполненность каждого зависит от содержательной наполненности всего остального. Таково противоположение-и-объединение в любом из двух нам известных вариантов его реализации: через родовидовую парадигму и через парадигму действитель-действие-претерпевающее. В противоположении-и-объединении ни любое из противоположаемого, ни их объединение не имеет смысла вне связанности со всем прочим, не может быть «вынуто» или овнешнено, как не может быть и устранено. При этом целостность как таковая бессубъектна, мы можем говорить о ней *до* и *вне* всех предикационных структур: целостность — это именно то, что разыскивал Гуссерль как допредикационную «структуру сознания». Но целостность — не структура, целостность — это свёрнутость, способная развернуться и при этом, разворачиваясь, не прибавлять к себе ничего. Так, именно так действует наше сознание: высказывая мысль, мы попросту разворачиваем её из свёрнутого состояния, и «внутренняя речь» — это не конспект, не сокращение и не сгущение, это — сворачивание той развёрнутости, которая может быть представлена в звучащей речи. Точно так же субъект-предикатная склейка целостностна, и только как целостность её можно адекватно понять, иначе мы встанем перед совершенно неразрешимым вопросом о том, как связка или иной связывающий механизм склеивают отдельные подлежащее и сказуемое, субъект и предикат. Как уже

неоднократно говорилось, склеить их нельзя, если они изначально не предстают как целостность: с целостности надо начинать, и только от неё приходиться к отдельности и дискурсивности как к вырожденному случаю. То же у Аристотеля в понимании времени: он хочет научиться рационально, т.е. с помощью атомистической линейности, работать со временем. Но оказывается, что атома времени нет и не может быть: так вскрывается онтологическая ничтожность субстанциально-атомистической линейной стратегии в понимании времени. (Не эту ли онтологическую ничтожность субстанциального атомизма открывает современная физика? А ведь в теории времени она давно подсказана Аристотелем, которого, бывало, клеймили как субстанциалиста, направившего весь поток европейской философии в ложное русло.)

Целостность поддерживаема самой собою, и только самой собою. Вариативность целостности не прибавляет к ней и не убавляет ничего: в любом из вариантов целостность остаётся собою. Эта удивительная внутренняя заряженность целостности дана нам как *то же иначе*: любой из названных вариантов — ровно то же, что и другой (поскольку целостность — всегда целостность), но целиком и полностью — иной (поскольку целостность меняется только целиком, в ней, именно в силу всесвязности, нельзя заменить что-то одно, не поменяв всё остальное).

Проект Николая Кузанского абсолютно рационален — надо лишь довести его до того *начала*, которое предчувствовал, но не смог высказать великий провидец. Это начало — всесвязность, или целостность. Она способна разворачиваться потому, что сама целостна: целостность, или всесвязность, *принципиально рефлексивна*. Она — именно то, что она говорит, она и есть собственное высказывание: если она говорит «целостность», она и есть целостность, и если она говорит «всесвязность», она и есть всесвязность. (Вот где впору вспомнить Тарского: здесь кавычки и бескавычность в самом деле были бы нетривиальны.) Сказать «целостность» и сказать «целостность целостна» — одно и то же, первое подразумевает второе и не может не быть вторым.

Целостность. Всесвязность. Это — свёрнутость, а вовсе не точка. Теперь (в дополнение к сказанному выше) ясно, почему не заметили проект Кузанца: потому что он сам дал повод трактовать его в традиционном ключе, в ключе линейного атомизма. Ведь точка — элемент, именно такой, с какого начинается традиционное европейское мышление. Но точка Николая Кузанского лишена связей: из неё нельзя выстроить связную конструкцию, умножив её как элемент и стянув

эту множественность связями и отношениями. В силу этого элемент Кузанца парадоксален; но и не парадоксален, если рассматривать его в правильной перспективе, в которой он — вовсе не элемент и где вместе с элементарностью уходит и парадоксальность. В этом всё дело: в адекватности взгляда. Проект Кузанца задаёт вовсе иную перспективу, вовсе иную стратегию выстраивания знания и даже понимания цели познания. Но это сполна выясняется, только когда мы начинаем с того, с чего надо начинать: не с точки, а со связности. Или, точнее, со связности, взятой как таковая, — т.е. со все связности. Именно *это* задаёт другую перспективу и делает понятным то, что оставалось непрояснённым у Николая Кузанского: как начало может развернуться само, не беря ничего внешнего. Ведь Кузанец говорит о точке не потому, что это — элементарное начало вроде точки в геометрии. Нет, вводя точку, т.е. как будто и ничто, он ничтожит всё, что можно подвергнуть ничтожению. Он устраняет всё внешнее, всё наносное, всё предзаданное: он хочет начать с подлинного начала. Но точка, как бы ни входить в тонкости её толкования, пусть даже так, как это делал Биbihин, — не сможет сыграть ту роль, которую отвёл ей Кузанец. Его поэтому и пустили по ведомству мистицизма: раз с его точкой нельзя работать «рационально», что означает — её нельзя положить как начало в линейном выстраивании знания, умножая и связывая отношениями, — следовательно, заключает европейское мышление, это — мистицизм, что-то таинственное, поскольку взывает не к ясному свету разума, а к тайной глубине чего-то такого, над чем разум не властен. Всё бы так, но лишь с одним добавлением: разум в самом деле не властен над таким началом, но только если понимать разум и разумность в том их варианте, который открыт, осуществлён и развит европейской культурой. Однако в том-то и дело, что разум *фундаментально вариативен* — точно так же, как фундаментально вариативна целостность. Точнее даже — в силу вариативности целостности, поскольку разум, с которым мы привыкли иметь дело, и есть не что иное, как способность дискурсивно развернуть целостность как субъект-предикатную конструкцию.

Вот оно что: дело не просто в том, что разум фундаментально вариативен — хотя и эта несложная мысль, если будет признана и принята, составит в философии настоящую революцию, какой ещё не было. (Потому и не будет признаваться, а будет замалчиваться или забалтываться, чтобы не допускать всеобщего переворота.) Фундаментальная вариативность (дискурсивного) разума вытекает из того, что дискурсивность, т.е. *отрывочную развёрнутость*, можно выстроить только

как субъект-предикатную конструкцию, а способы субъект-предикатного конструирования разнятся вслед за варьированием целостности. Субъектное разворачивание целостности, разрушающее её внутреннюю связность, осуществляется по разным технологиям потому, что предикцирование, т.е. обрастание субъекта предикатной шубкой, осуществляется так, как то подсказано и указано данным конкретным вариантом целостности. Мы говорили выше о двух; значит, возможны как минимум два разных варианта разворачивания субъект-предикатных конструкций, два разных варианта дискурсивного разума. Поскольку оба реализуют *фундаментальную* вариативность целостности, они в этом равны и не могут превосходить один другой и вообще не могут быть сравниваемы линейно.

Выражения вроде «европейский разум» и «арабский разум» (их можно заменить синонимами, такими как «субстанциальный разум», «процессуальный разум» в том смысле субстанциальности и процессуальности как способов организации субъект-предикатных конструкций, который был намечен выше) получают свой смысл в свете сказанного. Это — отдельные способы отрывочного, т.е. вырванного из сворачиваемо-разворачиваемой целостности, оконеченного разворачивания — такого разворачивания, которое всегда имеет фиксированные начало и конец. И обычно имеет продолжение, это верно; но продолжаем мы всегда так, как если бы продолжение было очередным началом. В отличие от этого, подлинное, целостностное сворачивание-разворачивание не начинается и не заканчивается, оно не продолжается и не длится, не останавливается и не возобновляется, не прирастает и не умалется: известное выражение «всё во всём» выражает предчувствие свёрнутости-развёрнутости. Так потому, что целостность не может быть увеличена или уменьшена, и в своей бесконечной варьируемости, составляющей её саму, она не меняется. В этом смысле целостность и есть ускользание: она не может быть зафиксирована и «схвачена» именно потому, что целостностна. А фиксирующий и схватывающий разум — это всегда отдельный разум, развивающий только один из возможных вариантов субъект-предикатного склеивания как отрывочного, дискурсивного разворачивания целостности. История культур человечества — это бесценная кладовая опыта разворачивания отдельных, отрывочных, дискурсивных разумов. Способность работать с ними всеми как с равноценными вариантами — это способность универсализма с приставкой «все-», а не с приставкой «обще-». «Обще-» бывает только тогда, когда один из вариантов, неважно, какой именно, выдают за привилегированный,

исключительный и отдают ему то царское место, которое по праву принадлежит только целостностному разуму, разуму «все-», и никакому из дискурсивных разумов.

Дискурсивный разум и целостностный разум. Второй — это разум, способный работать с целостностью, разум, для которого варианты дискурсивных разумов — лишь приложения. Он способен между этими вариантами перемещаться. Целостностный разум способен работать с целостностью, способен к настоящему сворачиванию и разворачиванию, а не к отрывочной развёрнутости. Это и есть тот разум, о котором мечтал Николай Кузанский: разум, способный к свёрнуто-сти-развёрнутости, способный к различию конкретных, дискурсивных разумов и к перемещению между ними.

РАСТВОРИТЬ ЗНАЧЕНИЕ В ЦЕЛОСТНОСТИ: АЛХИМИЯ ЛОГИКИ СМЫСЛА²

Логика смысла — это, конечно же, чародейство. Намеренный оксюморон, соединение несоединяющегося. Логика работает с формализмом, сторонясь содержательности и даже значения; что уж говорить о смысле, совершенно размытой — не сущности, конечно же, а такой «области», о которой толком ничего и не скажешь, разве что то, что без него — никуда, а где он — не понять:хватишься его — а он и исчез. Вечно неуловимый, как тень для света: где нет света, и тени нет, но и там, где свет — её тоже нет. Так и смысл: таится в каких-то закоулках, на обочинах познания и сознания, в вечных сумерках, бывает, блеснёт — и скроется. Какая же тут логика?

О «потере смыслов» и о необходимости их нахождения говорит сегодня каждый второй или третий. Есть даже некая «территория смыслов», где, видимо, эти смыслы как-то особенно густо водятся, наподобие снарков, и где за ними устраивают охоту. Но смысл не терялся потому, что им никогда не обладали; и смысл не терялся потому, что он не может потеряться, ибо без смысла невозможно ничто: всё находит свою последнюю опору именно в смысле, ни в чём ином.

Такая вот странная штука, этот смысл: совершенно необходим, особенно русскому (если потерял смысл, его не отыскать ни в мелочах бытового комфорта, ни в трудовой этике, ни в чём другом: к чему это всё, если смысла нет?), необходим и в жизни, и в философии. Но куда-то он всё время пропадает, уходит именно тогда и там, когда и куда дотягивается наш нацеленный на научное познание разум. Интересно,

² Первая публикация: *Смирнов А.В.* Растворить значение в целостности: алхимия логики смысла // *Диагностика современности: глобальные вызовы — индивидуальные ответы: Сб. мат-лов Всеросс. науч. конф. с междунар. участием / Отв. ред. Ю.А. Разинов. Самара: Самарская гуманитарная академия, 2018. С. 8–16.*

что чем изощрённее разум, тем дальше он от всякого «смысла» — ведь современная логика не только превратилась в разновидность математического исчисления, но и намеренно рассталась с попытками говорить о мышлении и его правилах: она имеет дело исключительно с формализмом и его законами. А какой же смысл там, где властвует формализм? Формализм — сам себе смысл, сам себе закон и ни в чём *как будто* не нуждается.

Почти полная победа над смыслом одержана. И всё же мы остаёмся единственным из всего, что способно придавать смысл. Осмысливать. Автоматы умеют делать многое лучше человека, а скоро научатся делать всё лучше нас. Но они никогда не смогут придавать чему-либо смысл, не смогут осмысливать и, следовательно, не смогут мыслить. Исчислять и мыслить — совершенно разные вещи. Спутать одно с другим можно только намеренно, дабы запутать вопрос, даже если эта гениальная путаница в машине Тьюринга или алгоритмах Колмогорова дала в результате тот вычислительный мир, в котором мы живём сегодня.

Да, современная логика увлеклась исчислением и решила вывести вопрос о мышлении за скобки. Но всегда ли это было так? Думаю, что нет. Трактовка логического наследия Аристотеля в духе формализма — однобока, и только восстановление целостности поможет делу. Слово «целостность» в этой фразе употреблено не случайно, и дальше оно станет для нас главным.

Под целостностью я понимаю то, в чём ничто не может быть определено и понято без обращения ко всему остальному и где ничто не может быть удалено без того, чтобы разрушилось всё. Можно сказать короче: целостность — это различённость без различия. Это значит: различённость *без и до субъект-предикатной структуры*. То есть допредикативная различённость.

Целостность, таким образом, — это не целое и не свойство быть целым. Целое состоит из чего-то, имеет части. Целостность не имеет частей, поскольку она — до включения механизма предикации, а значит, и до всякой субъектности. Скорее целое производно от целостности — и как понятие, и онтологически.

Целостность, далее, — не структура. В том-то и дело, что различённость целостности — без «элементов» и «отношений», поскольку эти необходимые составляющие структуры — не более чем превращённые субъекты и их предикаты, а различённость целостности — до субъект-предикатного конструирования.

Нужен пример? Он под рукой: родо-видовая целостность. Привычнее было бы сказать: родо-видовая структура, организация или что-то

ещё. Но нет, это ошибка, и говорить надо именно так: целостность. Поскольку речь о том, что *интуитивно* воспринимается как имеющееся до и независимо от предикации, устроенной на основе этой целостности и встроеной в ту — уже теперь «структуру», которая возникнет *после* того, как субъект-предикатная конструкция будет выстроена на основе и по правилам данной целостности.

Лингвистика и философия языка говорят о «значении». «Смысл», если его отличают от «значения», обычно выводят на поля так, как это делал Фреге. Утверждают даже, что только такое отделение значения от смысла даёт возможность научно (т.е. формализованно) говорить о значении. В лингвистике и философии языка имеют дело с двумя типами значений: лексическими и грамматическими. Лексические задают содержательное наполнение (если угодно, материю), грамматические связывают отдельные лексические значения в предложение, а также «обтёсывают» их, изменяя по числу, роду и т.д. (это, если угодно, форма). То же, кстати говоря, и в формальной логике: переменные и отношения — что это, как не аналог лексических и грамматических значений? Современные математизированные разделы философии языка, особенно семантика, занимают промежуточное положение между тем и другим, давая формализованное исчисление языковых форм и при этом не отвлекаясь от них, как это делает формальная логика, но и не обладая ими всерьёз, как ими обладает лингвистика. Таким образом, лингвистика, философия языка, логика выстроены на классическом гилеморфизме: им как воздух необходимо что-то «вот-это», на что можно указать пальцем, т.е. материальное (всё та же Аристотелева «древесина»), что они обтешут теслом формального. Так языковые реалии (как привычно это выражение!) будут именно «реалиями», т.е. вещами, причём вещами внешнего мира: они объективированы так же, как вещи внешнего мира, и теперь уже недоступны для нас (для нашего *прямого и непосредственного* узнавания) так же, как недоступны вещи внешнего мира. Удивительно: язык и мысль, т.е. то, что должно приблизить к нам внешний мир и овнутрить его, вместо этого сами стали чем-то внешним, и теперь, не хуже любой вещи внешнего мира, нуждаются в том, что овнутрит их!

В отличие от этого, целостность — никогда не внешняя. Она — исключительно внутренняя, её нельзя увидеть в вещах, фактах, системах вещей или в мире в целом. Её не надо схватывать, поскольку она никогда от нас не уходит и никогда ничем не заслонена. Всегда с нами, всегда под рукой — надо только обратить на неё благосклонное внимание.

Фигура на плоскости с замкнутым контуром и внутренним отрезком, конечные точки которого принадлежат контуру и который, таким образом, делит фигуру надвое. Это деление — различие, потому что теперь одно из отделений — не другое, и разделённое — не то же самое, что каждое из отделений. Эта целостность не определена ни в чём, кроме сказанного: пространственный характер и исчерпывающее деление исходного надвое. Фигура и внутренний отрезок могут быть любых размеров и любого вида, это не имеет никакого значения. Целостность не меняется с изменением всего этого: она остаётся собой, делая такие изменения возможными. (Они возможны как неизменность целостности.)

Такая целостность непременно должна иметься у нас, даже если наше сознание на неё не направлено, чтобы великий Эйлер мог начертить свои знаменитые круги, показывающие все варианты соотношения подлежащего и сказуемого в предложении. Целостность делает возможным субъект-предикатное конструирование, делает возможным высказывание. Даже если мы не держим целостность в поле зрения, она непременно предшествует любому развёрнутому субъект-предикатному высказыванию, неважно, будь то предложение (Солнце — красное) или другая субъект-предикатная конструкция (красное солнце): механизм склеивания субъекта с предикатом в обоих случаях — один и тот же. Интенциональность, как она понималась Гуссерлем и тем более как она понималась до него, возможна лишь *после* и лишь *благодаря*, лишь на основе целостности.

Данный вариант интуиции целостности мы можем назвать пространственным, поскольку растянутость и сжатость, разделённость и соположенность, замкнутость и незамкнутость и тому подобные интуиции — это то, что суммируется обычно в понятии пространства. Не будем говорить о том, первично ли пространство или же первичны перечисленные интуиции, которые могут быть рассмотрены как грани интуиции целостности. Тем более не будем говорить о том, связано ли то, что называют физическим пространством, с этим пространством интуитивной целостности. Это, второе, делает возможной вещьность (субъект-предикатную склейку), а то, первое, делает возможным, как считают, сосуществование вещей. Что одно и другое как минимум параллельны, аналогичны, настолько ясно, что и говорить об этом как будто излишне. Ведь существование, «есть», бытие и весь этот ряд — не более чем выражение *факта* попадания субъекта в пространственно очерченную область предиката: без этого нет субъект-предикатной склейки, нет понятия о вещи и нет вещи как таковой во внешнем мире.

Итак: целостность исходна и интуитивна. Целостность может быть представлена *наглядно*, и тогда она получает пространственное выражение. Всегда возможен обратный ход: любое пространство может быть продумано и осмыслено как вариация целостности, может быть возведено к целостности. (И разделы математики, основанные на наглядности и пространственности?)

Что целостность исходна и что она вообще имеется, доказываться — в дополнение к ссылке на очевидность и интуицию — тем, что только целостностью объясняются базовые закономерности формальной логики, нарушение которых для нас немыслимо, и базовые закономерности языка, вне которых мы также не способны мыслить. Логика и язык как два способа работать с субъект-предикатной склейкой оба берут начало в целостности: у них единый исток, и каждый из этих двух рукавов единого потока осмыслен только благодаря целостности, к которой всегда может быть возведён. Правда, и тот, и другой обычно забывают о своём истоке — целостности. И напрасно.

Целостность, как мы о ней говорили до сих пор, — сугубо внутреннее, *моё*, — но не *Я*. И вместе с тем может ли она оказаться чем-то *иным*, нежели *Я*? *Я* — не та развёртка целостности, о которой мы говорили, но и не что-то иное, нежели целостность. Более того, *Я* — неиное и в отношении всего нашего сознания, поскольку только *Я* обеспечивает его связность и только *Я* делает возможным предикативность. («Субъекту» в любой субъект-предикатной конструкции неоткуда взяться, нежели оказаться отражением *Я*.) *Я* — не меньше целостность, нежели то, о чём мы говорили до сих пор. То же, но устроенное иначе: *то же иначе*. Это — разъяснение «неиноного» великого Кузанца, причём такое разъяснение, которое делает его сворачивание-разворачивание не просто понятным, но совершенно прозрачным и необходимым, ясным. Субъект-предикатное разворачивание — не что иное, как разворачивание целостности (1) как субъектности, берущей начало в *Я*, *сжатости*, и (2) как предикативности, берущей начало в той *разжатости*, в той развёртке целостности, о которой мы говорили вначале как о пространственной интуиции целостности.

Сжатость и разжатость — не две «стороны» целостности, не два её «аспекта» и вообще не что-то, что могло бы быть субъектно различаемо одно от другого. Напротив, субъектное различие возможно только благодаря этому *то же иначе* целостности — её сжатости (*Я*) и её разжатости (развёртка целостности — та интуиция целостности, которая может быть развёрнуто представлена как пространственная, как было показано выше). Сжатие и разжимание целостности,

таким образом, — не что-то иное, нежели сама целостность. Поэтому «свёрнутость-развёрнутость» — не более чем другое наименование для целостности.

Вернёмся к описанной пространственной развёртке целостности. Ничем, кроме свойств самой целостности, не объясняется то, что будет сказано сейчас и о чём, собственно, все знают почти две с половиной тысячи лет: самоочевидность трёх Аристотелевых законов (тождества, противоречия и исключённого третьего), немыслимость их несоблюдения. И эта очевидность, и эта немыслимость обеспечены только и исключительно целостностью в том варианте её представленности, о котором шла речь. Формулируя эти законы, записывая их в виде развёрнутого высказывания, мы разжимаем то, что сжато в целостности, и берём в каждом из них лишь часть, лишь аспект того, что имеется в ней в сжатой форме. Эти три закона не просто выстраиваются в цепочку, один за другим. Они образуют систему, они взаимосвязаны так, что нарушение одного из них делает недействительными и другие. Если не работает закон тождества, то не имеют смысла законы противоречия и исключённого третьего: они оборачиваются бессмыслицей, беспредельность которой исследовали софисты. Если неверен закон противоречия, не сработает закон исключённого третьего, и закон тождества также не будет верен. То же и для закона исключённого третьего.

Переход от целостности как чистой интуиции к пространственной развёртке и, далее, к явной, дискурсивной записи законов тождества, противоречия и исключённого третьего — это шаги, этапы, стадии вызревания осмысленности. Если запись «А есть А» осмысленна для нас, то только потому, что мы можем пройти по этим шагам назад и, дойдя до исходной целостности, сказать: да, это так и иначе быть не может. Если мы понимаем, что значит «А есть либо Б, либо не-Б», то только потому, что способны вызвать в своём воображении пространственную развёртку целостности и убедиться, что иначе быть не может и что эта фраза отправляет нас к этому свойству целостности. Так рождается значение: мы у его колыбели, мы видим, откуда оно появляется и что собою представляет. Значение всегда — конечный этап разложения целостности. Понять, что такое значение, — значит увидеть все обратные шаги восстановления целостности. Это касается и каждого конкретного значения. В нашем примере родился целый сонм значений. Отрицание, утверждение, быть, не быть, и, или, нечто, различие — все эти значения получены исключительно как распад целостности, как её многогранная кристаллизация. И «иметь значение»

значит — быть возведённым к исходной целостности. Слова как таковые не важны; важна та целостность, в которой они берут начало, и важен тот путь, который ведёт к их конечному застыванию как именно значений.

Что верно для формальной логики, верно и для языка. Суть языка — высказывание, а высказывание имеет ядерную, несводимую и неразложимую далее форму «подлежащее + сказуемое». Это верно для индоевропейских и семитских языков, которые здесь нас будут интересовать. Что такое этот плюс и почему два «сплюсованных» слова дают некое одно значение — на этот вопрос никакие современные теории не дают ответа, отправляя его в область загадок. Но ведь на деле никакой загадки тут нет. Точнее, эту загадку давно разгадал Леонард Эйлер, начертив свои круги, цель которых — показать все возможные соотношения между подлежащим и сказуемым предложения. Логика и язык здесь настолько тесно связаны, что их невозможно отделить одно от другого. Это и не нужно, поскольку оба они разворачивают то, что свёрнуто в целостности.

Это означает, что словесная форма, в которую облачены высказывания обывденного языка, скрывает за собой целую цепочку шагов от целостности к её фиксации в виде отдельных слов, к её дискурсивной записи. Эту цепочку шагов можно назвать смыслополаганием. Смыслополагание — не «придание» значения языковым знакам, а постепенный переход от целостности к словесной развёрнутой форме. Смыслополагание не имеет ничего от семиотических процедур. Значение, которое семиотик присоединяет к знаку, всегда более или менее произвольно, и он никогда не может дать отчёт в том, почему данный знак имеет именно такое значение и что вообще означает для знака — иметь значение. В отличие от этого, смыслополагание — ясная, легко прочитываемая и просчитываемая процедура, где любое рождённое значение выплавляется из целостности по твёрдо установленным законам. В сравнении с семиотикой здесь — движение в обратном направлении: от истока всякого значения мы движемся к отдельному застывшему в слове значению и используем для его обозначения словесный знак. Поэтому, если известно, как совершается смыслополагание, мы всегда можем, в отличие от семиотики, пройти обратный путь, от словесного знака — к истоку значения, и показать, что же означает данное высказывание или любое из задействованных в нём слов.

Развёртка целостности может быть не только пространственной, как показано выше. Представим себе развёртку целостности как парадигму действитель-действие-претерпевающее, где действие — это

протекание, связывающее и таким образом объединяющее две противоположные стороны, действателя и претерпевающее. Как и в первом случае, развёртка целостности — это противоположение-и-объединение. Но здесь и противоположаемое, и их связанность объединяющим их действием-протеканием носит целиком иной характер. Это значит, что и логика мысли (формальная логика), и логика языка (понимание, придание значения языковым выражениям) будут организованы в данном случае целиком иначе, чем в первом.

Вот простейший пример. Нам нужно узнать, что означает высказывание «Он — не незнающий». Как мы поступим? Очень просто — мы растворим значение в целостности, чтобы узнать, что *на самом деле* означают эти два отрицания. Ведь отрицание, если следовать по семиотическому пути понимания значения, закреплённого за неким знаком, — это устранение того, что подвергнуто отрицанию. Первое отрицание, «не-» в слове «незнающий», отрицает за подлежащим этого предложения атрибут «знающий». Второе отрицание, стоящее перед словом «незнающий», отрицает сам факт отрицания атрибута «знающий». Обратившись к пространственной развёртке целостности, мы узнаём и понимаем, что означает предложение в целом: оно утверждает за субъектом предикат «знающий».

Кто-то скажет, что всё это более чем тривиально и что двойное отрицание означает утверждение, только и всего. Не надо придумывать никаких целостностей, надо остаться с доброй старой семиотикой и всего лишь добавить новое значение: двойное отрицание означает утверждение.

Так бы оно и было, если бы словесно то же самое предложение не могло быть понято совсем по-другому. Если мы имеем не пространственную развёртку целостности, а развёртку протекания (между действующим и претерпевающим), то возведение к целостности и, следовательно, наделение тех же самых слов значением произойдёт по-другому.

Начнём со слова «незнающий». Если у нас нет пространственной развёртки целостности, что означает: наше сознание не привыкло придавать смысл словам через такое разворачивание целостности, — то придание значения отрицанию не может происходить так, как оно происходит при опоре на пространственную развёртку. Когда мы говорили, разбирая первый путь понимания, что «незнающий» — это отрицание атрибута «знающий» за субъектом, мы подразумевали — вслед за Эйлером, — что субъект не попадает в пространственную область предиката «знающий». Он попадает, следовательно, в противоположную.

И возможность, и необходимость этого следования обеспечены законом исключённого третьего, который — если трактовать его с опорой на интуицию пространственной развёртки целостности — требует от субъекта непременно оказаться в одной, и только в одной, из двух пространственных областей предиката (точнее, предиката и его отрицания). Поэтому, и только поэтому, возможно и необходимо понимание двойного отрицания как утверждения. Так мы объясняем то, что постулируется, но остаётся необъяснимым для семиотического подхода: мы показываем, какие когнитивные операции стоят за приданием значения «утверждение» языковому или логическому знаку «двойное отрицание».

Однако такой ход возможен, только если наше сознание опирается на пространственную развёртку целостности. А если смыслополагание задействует другую развёртку — развёртку протекания? Тогда атрибут, независимо от его словесного выражения, словесной формы (вот где морфология бессильна) должен быть понят как указывающий на некое реальное действие, которое, взятое как протекание, будет служить связью действующего и претерпевающего. В нашем случае «незнающий» обозначает действенность субъекта, который действием «незнать» связан с претерпевающим — «неизвестным». Чтобы избавиться от неуклюжести этих непривычных русских форм (а я намеренно ввожу их, чтобы остранить всю ситуацию понимания как растворения значения в целостности), можно было бы «незнающий» заменить на «неведающий» и, соответственно, иметь «неведение» как процесс связи неведающего с неизвестным. Такое словесное оформление уже, вероятно, не будет вызывать отторжения и даже не будет автоматически задействовать пространственную развёртку целостности в акте понимания. Напротив, нетрудно будет задействовать альтернативную развёртку: услышав, что некто не является «неведающим», мы узнаём, что неверно, что этот некто связан с «неизвестным» действием «неведение»: нет никакого неизвестного и нет никакого неведения, а значит, и сам он не является неведающим. Мы будем иметь, иначе говоря, чистое отрицание без всякого утверждения: здесь двойное отрицание совершенно не означает утверждения.

Замена словесных форм была проведена только ради удобства, больше ни для чего. Мы видим, что слова как таковые *не обозначают ничего*: семиотическая парадигма неверна в принципе, она вводит в заблуждение и скрывает настоящий путь понимания как возведения значения к целостности. Нет никакого «обозначения», есть смыслополагание как движение от целостности к слову — движение, всегда

сохраняющее возможность обратного хода. Мы видели, что одно и то же предложение может быть понято двумя ни в чём не совпадающими способами. Такое было бы невозможно, если бы семиотическая парадигма была бы хоть в чём-то верна и если бы значения действительно «придавались» знакам. Нет, они выплавляются из целостности. Следовательно, готовое значение можно расплавить в целостности и выплавить иначе — если опираться в этом процессе смыслополагания на альтернативные развёртки целостности.

Размышление I.3

«БОЛЬШАЯ КУЛЬТУРА» И COGITO³

Cogito — отправная точка новоевропейской философии. Cogito задаёт ту перспективу, в которой располагается и Кант, и Гуссерль, и другие; и, конечно, без декартовского cogito новоевропейская философия не была бы такой, какой она сложилась. Cogito задаёт возможность исследования сознания как такового. Это — главный переворот, осуществлённый Декартом.

При этом, заметим: несмотря на то, что сознание оказывается отправной точкой и единственным *надёжным* предметом исследования, таким, которому можно доверять, — несмотря на это, традиционная противопоставленность бытию никуда не исчезает. Мы встречаем у Декарта всё тот же платоновский дуализм идеального и материального, знания и бытия. Это в конечном счёте приводит к дуализму сознания как *res cogitans* и материального как *res extensa* (протяжённого, разжатого): непреодолимый дуализм двух субстанций, с которым мы до сих пор не можем справиться, поскольку неспособны перепрыгнуть пропасть между ними. Это очевидно как в классической феноменологии, так и в современной аналитической философии сознания: фундаментальность бытия для европейской мысли. Зафиксируем это — чуть позже мы к этому вернёмся.

Это *Размышление* построено вокруг очень простого вопроса. Cogito ergo sum: «я мыслю, значит — я есть». Cogito — это любой акт сознания, любая его деятельность: мыслю, желаю, представляю и т.п. Так почему ergo sum, почему «аз *есмь*»? Конечно, ergo — не логическое следование, не вывод силлогизма. Но тем более: почему cogito в качестве чего-то неотъемлемого предполагает бытие?

³ Это *Размышление* представляет собой переработанный текст пленарного доклада, прочитанного на конференции «Анахарсис» 16 сентября 2019 г. (Крым, Новый Свет).

Очевидно, потому, что для того, чтобы мыслить, сомневаться и т.д., я должен *быть*. Собственно, и Декарт на этот вопрос отвечает именно так. Очень хорошо, и с этим не поспоришь; но ведь Декарт ставит точку. И, как представляется, в общем и целом новоевропейская философия с этой точкой соглашается. «Я мыслю, значит — я есть». Вот оно, бытие самодовлеющего субъекта, открываемое как несомненное в автономной рефлексии, — то, без чего невозможно представить новоевропейскую философию.

Но тогда очень простой вопрос: а почему не «я действую»?

Ведь *cogito* раскрывается как действия, разве не так? Когда Декарт в «Рассуждении о первой философии» показывает, что такое *cogito*, всякий раз завершая формулой *ergo sum* «аз есмь», он описывает действия. Разве нет? Разве мышление — не действие? Разве сомнение — не действие? Это — акты сознания. Наше сознание всё время действует. *Cogito* и есть действие как таковое — разве нет?

Мне кажется, что это — очень простой вопрос, и совершенно очевидно, что на него трудно ответить отрицательно. В самом деле, на каком основании ответить отрицательно?

Но тогда получается так: *cogito ergo sum* — только одна сторона, или только один путь. Есть и другой путь: «я мыслю, значит — я действую».

Представим себе мир, в котором невозможны действия. Пусть вселенная будет устроена так, что действовать в ней невозможно. Этакая парменидовская вселенная абсолютного бытия. Там можно будет мыслить или нет? *Cogito* там возможно? Конечно, нет. Но это попросту показывает, что действие столь же неотъемлемо встроено в *cogito*, как и бытие.

И тогда получается, что следует сказать: *cogito ergo sum et ago* «я мыслю, значит — я есть и я действую». Бытие и действие надо было бы писать через дефис: бытие-и-действие, показывая их неотъемлемость друг от друга. Нельзя утверждать бытие как включённое в *cogito* и рефлексивно открываемое в нём, не утверждая вместе с тем действие; и нельзя утверждать действие, не утверждая вместе с тем бытие. Они оказываются сторонами друг друга. Или даже не так: они оказываются друг другом.

Но если это верно, то для философии открывается совершенно другая перспектива, нежели та, в которой она располагала себя до сих пор.

Я вернусь к этому, но сперва надо спросить: если это столь очевидно, то почему раньше этого не видели? Ведь это действительно так: не видели. Имеется какой-то блок, своеобразный знак «стоп», который

стоит на пути размышления европейской философии и который блокирует этот очевидный вывод о встроенности действия в *cogito*.

Что это за блок? Метафорически его можно назвать «недоверие к действию». Европейская философия, начиная, во всяком случае, с Платона, питала недоверие к действию. Ведь действие — это изменение, это временное течение: сегодня так, завтра — иначе, через секунду всё вокруг другое, всё течёт — всё изменяется; а как тогда можно знать? Ведь знать можно только то, что не меняется. Наше знание не может угнаться за постоянно изменяющимся. Здесь — развилка логики и содержательности: то, что мы знаем, неизменно, формально, сущностно; а то, что меняется, — это некое текучее содержание. Поэтому, как европейская философия питает недоверие к действию, точно так же она питает недоверие к содержательности, как бы это недоверие ни было выражено: то ли как утверждение Рассела о «психологичности» значения и невозможности его теоретического схватывания, то ли как непостижимость субъективной природы квалиа, то ли ещё как-то.

С текучестью содержательности, или, что то же самое, с текучестью действия, надо было научиться как-то справляться. Мы знаем решение Платона и решение Аристотеля. Если Платон питает крайнее недоверие к действию как к текучести и изменчивости, видя в этом иллюзию и кажимость, тогда как подлинность настоящего, идеального мира — в его неподвижности, то Аристотель умирляет действие, накидывает на него узду. Однако действие у Аристотеля усмирено только и именно потому, что пристёгнуто к субстанции: «действовать» и «претерпевать», две категории, описывающие сферу действия и изменения, — атрибуты субстанции, предикаты субъекта. Действие берётся не само по себе — и не может быть так взято. В самом деле, из видов движения самое главное, философски значимое, — движение становления: потенциальность, относительное небытие, и переход к актуальности как полноте бытия. И здесь мы не обходимся без первоосновности бытия: через него, и только через него мы можем объяснить, что значит «движение».

Однако это не соответствует фундаментальности действия, которая открывается в *cogito*. Ведь если сознание нам дано (а кто же скажет, что оно не дано? сила *cogito* в том, что это — такая очевидность, такая данность, с которой невозможно спорить, которую невозможно обойти, и Декарт не случайно именно через *cogito* открывает то, на чём можно строить всё остальное знание как на несомненном фундаменте), а тем самым действие дано наряду с бытием, действие встроено в наше *cogito* как целостность, — тогда мы должны научиться

работать с действием как с фундаментальным, а не только с бытием и сущностью как с фундаментальными. Путь бытия и сущности и был путём европейской философии, и он остаётся таким до сих пор. А путь действия — возможен ли он; можно ли действие сделать такой же фундаментальной, исходной действительностью (показательная игра слов в русском языке), раньше которой ничего нет, какой является бытие, сущность, субстанция для европейской философии? Можно ли? Как ответить на этот вопрос?

Вот удивительный текст; это — «Введение в метафизику» А. Бергсона:

Чистая длительность... исключает всякое представление о рядоположенности, взаимной внешности и протяжённости.

Собственно, здесь уже всё сказано; но дальше Бергсон раскрывает это:

Представим себе... бесконечно малую резину, сжатую, если бы это было возможно, в математическую точку. Будем вытягивать её постепенно таким образом, чтобы из точки заставить выходить линию, которая будет всё удлиняться. Сосредоточим наше внимание не на линии как линии, но на *действии*, которое её чертит.

Так Бергсон переходит от «линии», понимаемой пространственно, к «действию».

Будем считать, что *действие*, вопреки его длительности, *неделимо*...

Вот важный момент: неделимость действия. Но есть одно условие:

...неделимо, если предположить, что оно выполняется безостановочно; что если в него входит остановка, то из него делается два действия вместо одного, и каждое из этих действий будет таким неделимым, о котором мы говорим; что делимым является не само движущееся действие, но неподвижная линия, которую оно отлагает под собою, как след в пространстве.

Этот «след в пространстве» — дань привычке европейского мышления, которое пространственно осмысливает и время, и действие. Но Бергсон делает последний шаг, отбрасывая и это:

Освободимся наконец от пространства, стягивающего движение, чтобы считаться только с самим движением, с актом напряжения

или протяжения, словом, с чистой подвижностью [Бергсон 1914: 9; курсив мой. — А.С.; см. также Бергсон 2019: 135].

Что предлагает нам Бергсон? Он предлагает, ни много ни мало, освободиться от той привычки, которая всегда сопровождала европейское мышление и вне которой, мне кажется, трудно его себе представить. А именно — от привычки к пространственности, к пространственному представлению. Немало было сказано об этой привычке европейской мысли представлять время пространственно: линия времени и тому подобное. Но Бергсон говорит: действие не является тем, что совершается в пространстве. Это значит: действие — это то, что не может быть помещено в кантовские априорные формы пространства и времени. Ведь действие не только вне пространства — оно и вне времени. В самом деле: оно, согласно Бергсону, неделимо до тех пор, пока безостановочно, т.е. до тех пор, пока это — одно действие. Одна штука действия: действие считается штуками (натуральный счёт), оно не измеряется временем. Это значит, что ни часы, ни линейка не помогут в измерении действия: они в этом бессильны. Если это одно действие — то это одно действие, и оно вообще никак иначе не измеряется. Вот что говорит Бергсон.

Это удивительная вещь: выходит, что действие вне метрики. Оно не метрично, и оно не измеримо ничем. Нет меры для действия. Для действия нет меры потому, что нет ничего, что ему предшествует, нет ничего, что его может измерить. Нет никакой метрики в этой физике! Кроме штучного счёта. Если бы была построена современная физика на основе этого мировоззрения, то это была бы физика без линейки и часов. Другая физика. Физика, в которой действительность измеряется актами, единицами действия, штуками, но не измеряется линейкой и часами.

Мне представляется, что в европейской мысли Бергсон наиболее отчётливо высказал то, что выражает первоосновность действия как такового. Протекания как первичной действительности. (Об этом и его «Непосредственные данные сознания», и «Материя и память».)

Вернёмся к *cogito*. Если *cogito* — это действие настолько же, насколько бытие, и наоборот, то смыслы «бытие» и «действие» неотъемлемы от нашего сознания. Мы не можем от них избавиться до тех пор, пока мы — сознающие существа. И мы всегда можем вытянуть их из нашего сознания. Коль скоро так, то, выходит, Бергсон наиболее ясно и глубоко выразил, что такое действие как лежащее в основании, как исходное — столь же исходное, как бытие. Действие как бытие и бытие как действие.

Но тогда перестраивается весь ландшафт мысли и мировоззрения.

А были ли в истории человечества примеры полагания действия как первоосновного? Можно ли на действии, взятом как бергсоновское протекание, что-то выстроить так же, как европейская мысль выстроила себя на категории бытия?

Вот здесь и вступает в игру понятие «большая культура». «Большая культура» — это культура, которая создала свою цивилизацию, развернула системы права, этики, социального устройства, политики. Это — культура, взятая не просто как занимательный фольклор или способ приготовить необычное кушанье; это — культура как целостное устройство жизни, которое выкристаллизовалось и застыло как цивилизация. Такой большой культурой является арабская — доисламская и арабо-мусульманская. Это — гигантская культура и гигантская цивилизация, которая строила себя не на понятии сущности или бытия, а на первоосновности действия.

Об этом мы будем подробно говорить в Разделе II этой книги. То, что мы знаем об арабском мировоззрении до возникновения ислама, построено на интуиции действия как исходной действительности. Мир — это протекание всех действий; это не собрание субстанциальных вещей или даже фактов. Это — протекание всех действий; а если и говорить о фактах, то они будут собираться из действий, а не из субстанций.

Исламское право, к примеру, построено именно на этом основании; или же исламская этика, или политическое устройство (ал-Мāвардī), или социальное устройство (Ибн Халдūн): это — теории, которые исследуют протекание процессов, связывающих действующее и претерпевающее, их не интересуют классы вещей; их не интересует подведение под общие свойства, их не интересует иерархия свойств или следствия, которые вытекают из этого; их интересует всегда цепочка действий и возведение к перводействователю. Это — изначально другая логика, нежели логика подпадания под класс и выявления общих свойств.

Ограничусь метафорой, которая обычно хорошо воспринимается студентами (см. также *Размышление IV.2*, с. 365 и далее). Европейскую культуру можно уподобить стене, сложенной из кирпича: каждый кирпичик на своём месте, задаёт пространственные границы, и всё работает хорошо и слаженно, когда эти границы соблюдены, когда кирпичи правильно уложены — тогда ничто не выскакивает за пределы своего пространства и не заходит на чужую территорию. А исламскую культуру можно уподобить кусту или же фейерверку, от которого

искры разлетаются в разные стороны, — т.е. тому, у чего есть один корень, один центр и у чего много разнообразных ветвей, но у чего нет внешней, опоясывающей границы. Эта внешняя опоясывающая граница и внутреннее согласование ограниченного ею пространства делают понятным, почему неприменим закон противоречия, который европейское мышление так любит соблюдать, хотя он и подвергался критике (Я. Лукасевич).

Скажем, в сфере права: откуда идеальная выстроенность римского права, откуда идея кодификации права? Право — как будто та самая стена, где должна быть общая рамка, определяемая самым верхним уровнем иерархии — самыми общими принципами; из них должны вытекать другие принципы, а из общих принципов — конкретные законы; не должно быть противоречия между законами. Конечно, в жизни оно всегда бывает — но оно должно быть устранено. Для этого и нужна кодификация права. Мы должны выстроить право — выстроить такую стену, где правильно структурированы ящички, или сегменты, где всё одно к другому пригнано и одно другому соответствует. Поэтому один и тот же случай не может решаться по-разному. Это — принцип справедливости, на котором стоит понимание справедливости в её многообразных толкованиях. Конечно, «одного и того же случая» никогда не бывает в действительности, люди все разные, и ситуации всегда разные. Но как принцип это работает в европейской мысли, и теории справедливости различаются тем, как справляются с этим всегда имеющимся отклонением от теоретически постулируемого «одного и того же» случая.

А если взять исламское право: там это требование соблюдается? Мы не можем ответить положительно. Там нет никакой «стены». Там есть корень и есть ветви. Исламские право никогда не было кодифицировано, хотя идея кодификации была предложена. Мусульманам было известно римское право, но идея кодификации была отвергнута. И исламское право — это не стена, сложенная из таких кирпичей; это куст, который растёт из одного корня. Единство корня обязательно: если нет одного корня, то всё рассыпается. Исламское право растёт из одного корня, но его отдельные школы — это разные ветви, которые растут какая вправо, какая влево, вперёд, назад — куда угодно. Это значит, что между ветвями, т.е. между конкретными нормами права, трактуемыми «один и тот же» случай, может не быть согласования, если брать различные школы права. Иначе говоря, нет требования согласования, а значит, нет требования, чтобы один и тот же случай решался одинаково в разных школах исламского права. И действительно, один и тот

же случай может решаться по-разному, вплоть до противоположности. Так было, так и остаётся до сих пор в исламском праве.

Случайное ли это обстоятельство? Разве никто не заметил, что не соблюдается требование, фундаментальное для римского права и для понимания справедливости в европейской традиции? Нет, дело не в этом. Всё устроено по-другому: идея действия, которая лежит в основе, и здесь организует смысловое пространство, поскольку вывод любой нормы — это некое действие, которое совершает юрист. Ведь несомненные, общепринятые нормы — это и есть корень, это то, что мы находим в Коране и сунне. Однако бо́льшая часть норм исламского права — это то, что выведено людьми, и это должно быть выведено правильно в смысле возведения к корню. Такое выведение из корня, или, что то же самое, возведение к корню, — рациональная деятельность, предполагающая возможность спора и полемики, выдвижения различных аргументов. Если данная школа права аргументированно возводит себя как ветвь — к корню (к несомненным нормам Корана и сунны), то она правильная. И нет никаких способов доказать её неправильность, кроме как опровергнуть возведение к корню. Если же возведение к корню доказано, то школа имеет право на существование, и она входит в состав исламского права.

Декартовское *cogito ergo sum* означает, что в сознании любого из нас заложено представление о фундаментальности бытия, а значит, того способа выстраивания культуры с атомарным, автономным субъектом, который известен по опыту Европы и Запада. Всё это заложено в нашем сознании в свёрнутом виде, и это развёрнуто большой европейской культурой. Бергсон, давая метафору растягивания резины, описывает субъектность, описывает *Я* — но такое *Я*, которое включено в действие, а не *Я*, пребывающее в своей субстанциальной автономности. А это значит, что в нашем сознании заложена и первоосновность действия. Это также заложено в европейском сознании — но не развёрнуто.

Это не развёрнуто в опыте привычной нам культуры, однако развёрнуто в опыте арабской культуры. Но тогда Другой — тот самый Другой, о котором так много говорили, — *внутри* нашего сознания. Этот Другой — в нашем *cogito*, в деятельности нашего сознания, он уже там. Вот это и есть подлинный Другой — но мы его не узнаём, когда он развёрнут в системе культуры. Известное отталкивание от опыта арабо-мусульманской культуры, непонимание того, как это устроено и как это работает, почему это именно такое, не похожее на привычное нам, — об этом можно говорить бесконечно. Но это —

неузнавание себя самого в Другом. Другой устроен по-другому, но при этом этот Другой и есть *Я*, и есть моё сознание, взятое как *cogito*, — но в развёрнутом виде. Развёрнутость этой стороны *моего* сознания создаёт этого Другого. Нам стоит научиться видеть этого Другого как самого себя; по-настоящему его увидеть в собственном сознании, в собственном *cogito*.

Если это действительно так, то мы имеем дело не с одним типом субъектности (субстанциальный субъект, *Я*, автономная европейская личность, которая чётко ограничена и отграничена от всех других *Я*: *Я* и не-*Я*); кроме такой субъектности, есть ещё субъектность действительности, когда *Я* конституировано протеканием действия, связывающего его с другим *Я* или другим предметом, и вне такого протекания оно немислимо. Здесь действие не следует за автономным (субстанциально конституированным) субъектом, здесь действие конституирует *Я*. Конституирует метафизически, а не содержательно — не так, как это предполагает марксистское понимание человека как суммы общественных отношений, и не так, как это предполагают теории коммуникации (Ю. Хабермас) или теории политического действия (Х. Арендт). Здесь речь не о содержательном наполнении, не о феноменологически различных бесконечных «я», а о метафизическом *Я*, возможном только благодаря протеканию и как протекание. Хороший пример такого понимания *Я* встречаем у известного современного мусульманского философа Н.М. аль-Аттаса [Атлас 1995: 225–227; рус. пер.: Атлас 2001: 252–255]. Да и в целом арабское мировоззрение и арабская теоретическая мысль сосредоточены именно на том, чтобы выяснять эти связанности, эти протекания между мной и другим. Но это — разные субъектности, которые, однако, оказываются сторонами друг друга и предстают одна — как другая, и наоборот.

Что делать в этой ситуации многосубъектности? Надо научиться перемещаться между разными типами субъектности. В этом смысле русский язык удивительно помогает нам. Это — то огромное богатство, которое мы недостаточно ценим. Русский язык отличается в этом отношении от других европейских языков. Нина Давидовна Арутюнова, наш великий лингвист, указывала на это [Арутюнова 1976]: русский язык не центрирован на «я». То, что по-французски, по-английски вы выразите только через «я»: например, *I have a cold*, — по-русски вы можете сказать, поместив субъекта вовне: «У меня простуда»; здесь «простуда» — субъект. Таких примеров много. Русский синтаксис способен де-центрировать субъектность — то, что не соответствует правилам английского, французского и других европейских языков.

Это — вовсе не тривиальное обстоятельство. Это надо продумывать, с этим надо работать. Например, по-русски можно сказать: «Он есть в комнате», — и можно сказать: «Он находится в комнате». «Он есть в комнате» будет фиксацией бытийствования: это путь *ergo sum*. А «Он находится в комнате», или «Он находим в комнате», ведёт нас к действию, потому что «нахождение» — это действие: он находим кем-то. Это путь *ergo ago*. И это — совершенно арабский способ выразиться. Ведь в арабском языке нет глагола «быть» (см. ниже, *Размышление II.1*), соответственно, нет понятия «бытие», — но оно ему и не нужно, поскольку не является первоосновным для этого мышления. Так что русское «Он находится в комнате» сказано совершенно по-арабски (*хува мавджӯд фӣ ал-зурфа*), русская и арабская фразы — как будто кальки друг друга. Мы можем выражаться и по-европейски, и по-арабски: удивительная вещь! Это — только первые наблюдения. Это надо продумывать, двигаться по этому пути.

Подведём итог. Развернуть логику как разно-субъектность и научиться работать с разными типами субъектности, соответственно, с разными первоосновами и для метафизики, и для философии, и для логики и прочее, — такова очень перспективная задача, которую мы можем решать, открыв неоднозначность декартовского *cogito*.

ПРОПОЗИЦИЯ И ПРЕДИКАЦИЯ⁴

Мы рассмотрим здесь два вопроса.

Во-первых, классический вопрос: что я могу знать? Он может быть уточнён как вопрос о соотношении между языком, логикой, мышлением — и тем, что мы называем «действительность». Конкретизируем его так: в каком отношении к действительности стоит субъект-предикатная форма представления знания, которую мы встречаем в языке, в традиционной логике и в нашем мышлении; и насколько формализм современной логики уходит от диктата субъект-предикатной формы, «навязываемой» языком, во всяком случае — индоевропейскими языками?

Второй вопрос сформулируем следующим образом. Могут ли незападные культуры, взятые в аспекте своего наследия, а не современности, участвовать в качестве полноценного собеседника в разговоре, который задан вопросом «что я могу знать»? Способны ли они сказать то, чего *вовсе* не высказывает западная философия, причём именно по самой сути обсуждаемого вопроса? В отличие от многих, я всерьёз считаю, что этот вопрос имеет положительный ответ и что голос незападных культур может оказаться незаменимым, не сводимым ни к какому другому в разговоре по поводу вопроса «что я могу знать», а его утрата, т.е. неспособность *расслышать* этот голос, — нанести невозполнимый ущерб обсуждению этого вопроса.

Предложенная постановка проблемы требует воздержаться от соблазна универсализации любого частного культурного и мыслительного опыта. Такой опыт, пусть и представляется универсальным в рамках данной традиции, может оказаться — в чём-то или даже во всём —

⁴ Первая публикация: Смирнов А.В. Пропозиция и предикация // Философский журнал 2016. Т. 9. № 1. С. 5–24. Переработанный текст пленарного доклада, прочитанного на VII Российском философском конгрессе 7 октября 2015 г.

частным, и его универсальность должна быть проверена и не может приниматься заранее как очевидная.

Этот тезис сегодня вряд ли поразит кого-то своей новизной. В самом деле, ещё в статье «Logical Atomism», опубликованной в 1924 г., Б. Рассел писал:

Я считаю, что влияние языка на философию было глубоким и почти неосознанным. Если мы не хотим ошибиться относительно этого влияния, то необходимо осознать его и обдуманно спросить себя, насколько оно законно. Субъектно-предикатная логика с субстанционально-атрибутивной метафизикой являются подходящими примерами. Сомнительно, что они были созданы людьми, говорившими на неарийском языке. Достоверно, что они не могли возникнуть в Китае, если, конечно, исключить связь с буддизмом, который принёс с собой индийскую философию [Рассел 1998: 25].

Я решил начать именно с этой цитаты, поскольку она предельно заостряет предложенную постановку вопроса о соотношении логики, языка и мышления. Рассел считал, что логический формализм позволил ему избежать диктата субъект-предикатной формы индоевропейских языков, а также тех ошибок и заблуждений, которые связаны с введением в философию псевдопонятий, отражающих формы языка, но никак не действительность, к числу каковых он относил прежде всего «существование» (см. [Рассел 1999: 11]). Попробуем разобраться, удалась ли эта попытка.

1

Никакой формализм не является самопонятным; формализм, введенный Расселом, опирается, как сам он признаёт в «Principia Mathematica» (PM, *1), на «некоторый аппарат неопределяемых терминов» [Уайтхед, Рассел 2005: 170]. К числу таких базовых, неопределяемых понятий он относит «элементарные высказывания» (elementary propositions) и «элементарные пропозициональные функции» (elementary propositional functions).

Возьмём понятие (idea) элементарного (т.е. исходного, неразложимого) высказывания. Оно должно быть универсально понятным, поскольку это — базовый термин того логического аппарата, к которому, во-первых, сводится (по Расселу) вся математика и который, во-вторых, способен сделать наши мысли ясными, устранив веками

копившиеся в философии недоразумения. Последнее означает, что логический аппарат должен сделать ясным наше использование языка. Однако мы должны спросить себя: имеем ли мы иной способ передать или выразить универсальную понятность этой исходной идеи «элементарное высказывание», кроме отсылки к опыту естественного языка? Мне представляется, что никакого иного способа нет и не может быть по существу дела. В самом деле, вводя это неопределяемое понятие элементарного высказывания, Уайтхед и Рассел всего лишь говорят (РМ, *1):

Высказывание «это — красное», где «это» — нечто, данное нам в ощущениях, будет элементарным [Уайтхед, Рассел 2005: 170]⁵.

Чем обеспечивается самоочевидность так введённого понятия «высказывание»? Только тем, что оно использует, пусть и неявно, формулу «S есть Р». Отсылка к этой формуле служит чем-то далее не разъясняемым и самоочевидным. Формула «S есть Р», пусть и *в неявном виде*, фактически выступает у авторов «Principia Mathematica» в качестве предельной (далее не разложимой и не разъясняемой) и в то же время ядерной (исходной для всего дальнейшего построения) формулы, обеспечивающей понимание возводимого ими здания логицизма. В самом деле, если понятие класса задаётся через понятие пропозициональной функции (РМ *20), а понятие отношения — через понятия класса и функции (РМ *21), то оказывается, что за ключевыми категориями «Principia Mathematica» стоит формула «S есть Р», поскольку только она обеспечивает универсальную понятность того, что такое «элементарное высказывание», — а без такой понятности невозможным окажется и всё здание расселовского логицизма.

Вернёмся немного назад, в XVII в., ко временам «Логики Пор-Рояля», авторы которой в ряде моментов не менее, чем Рассел, желают расстаться с аристотелевским наследием. Их бескомпромиссная и беспощадная критика системы десяти категорий как произвольных

⁵ В оригинале: A proposition such as “this is red”, where “this” is something given in sensation, will be elementary. Так в первом [Уайтхед, Рассел 1910] и втором [Уайтхед, Рассел 1927] изданиях и дальнейших перепечатках «Principia Mathematica». Лучше было бы передать это по-русски так: «Высказывание типа...» или «Высказывание вроде...». Речь не об одном высказывании «это — красное», а о любом высказывании такого типа.

имён, имеющих значение разве что для их автора, но не обладающих обязывающей силой ни для кого, поскольку эта система категорий не коренится в разуме и действительности⁶, — это яркий пример попытки свести аристотелевскую метафизику к произвольному, а значит, необязательному (небрежному, некритичному) употреблению языка. Необходимость исправления и уточнения языка ради устранения источника логических ошибок и создания идеального аппарата мышления — ключевая задача авторов «Логики Пор-Рояля».

В этом отношении (в том, что касается критики аристотелевского субстанциализма и стремления к ясности искусственного логического языка, помогающего мысли избежать ошибок и способного служить инструментом научного, опытного, индуктивного познания) «Логика Пор-Рояля» и логико-математические работы Б. Рассела представляют собой две яркие точки, между которыми пролегает ясная линия, доходящая до современности, и смысл моего возвращения от Б. Рассела к А. Арно и П. Николу — в том, чтобы эту линию задать, не прочерчивая во всех деталях. Для меня важно, что для авторов «Логики Пор-Рояля» предикационная формула «S есть P» выступает, вне всякого сомнения, как ядерная (исходная и неразложимая) логическая формула высказывания: к ней сводятся все многообразные языковые формы, которые может принять высказывание с тем же смыслом. Если этот момент (я имею в виду неизбежность формулы «S есть P») как будто замаскирован у творцов «Principia Mathematica»: ведь он если и высказывается, то скороговоркой, невзначай, вынужденно, и то же самое можно сказать о многих современных работах по логике, — то в «Логике Пор-Рояля» он, напротив, подчёркнут, выведен на поверхность. Во второй главе Второй части А. Арно и П. Николь подробно доказывают, что любой глагол глагольной фразы (т.е. фразы, имеющей форму «субъект + глагол») может быть представлен как «есть + атрибут», например, *я иду* → *я есть идущий*, *я есть* → *я есть*

⁶ Вот несколько характерных цитат: «Десять категорий Аристотеля, которым придают столь большое значение... не представляют никакой ценности и не только не помогают развитию способности суждения... но и нередко тому мешают. Эти категории рассматривают как коренящиеся в разуме и в самой действительности, хотя они совершенно произвольны и основаны только на воображении человека, который был отнюдь не властен предписывать закон другим... Изучение категорий... порождает у людей привычку довольствоваться лишь словами — воображать себе, будто они всё знают, когда им известны лишь произвольные имена вещей» [Арно, Николь 1997: 35–36].

сущий⁷. Так грамматика мысли⁸ проступает сквозь ткань естественного языка, открывая её логическую подоплёку — совершенно, по утверждению авторов «Логики Пор-Рояля», универсальную.

Мне важно было на этих двух примерах («РМ» и «Логика Пор-Рояля») показать, что никакое дистанцирование от аристотелевской метафизики и субстанциализма не устраняет и не может устранить зависимости от базовой предикационной формулы «S есть P». Это означает, что нам следует различать «субстанционально-атрибутивную метафизику» (выражение Рассела) и «субстанциально-устроенную предикацию». Если от первой мы можем отказаться⁹, то можем ли мы отказаться и от второй? Два рассмотренных точечных примера дают отрицательный ответ. «Субстанционально-атрибутивная метафизика» — это семейство философских учений, и от них можно отказаться постольку, поскольку они носят содержательный характер. Но субстанциально-устроенная предикация — это не содержательное учение, которое мы вольны принимать или отвергать; это — базовый инструментарий построения любого содержательного учения, его критики и отвержения.

⁷ Последнее означает отрицание экзистенциального значения глагола «есть» и сведение его значений исключительно к связке как утверждению связи субъекта и предиката: «Глагол сам по себе не должен был бы иметь никакого другого назначения, кроме указания на связь, которую мы устанавливаем в уме между двумя терминами предложения. Но только глагол *быть*, называемый субстантивным, сохраняет эту простоту, да и то лишь в третьем лице настоящего времени — *есть* и только в некоторых случаях... Всё равно, сказать ли *Пётр живёт* или *Пётр есть живущий*» [Арно, Николь 1997: 84]. «Глагол *rubet* означает *есть красный*, заключая в себе вместе и утверждение и атрибут» [Там же: 86–87]. «Субстантивный глагол, когда он стоит один, как например, когда я говорю: *Я мыслю, следовательно, я есмь*, уже не является чисто субстантивным, потому что при этом с ним соединяется самый общий из атрибутов — *сущее*. Ибо *я есмь* означает *я есмь некое сущее, я есмь нечто*» [Там же: 88–89].

⁸ Работа, из которой авторами «Логики Пор-Рояля» заимствован материал о глаголе, — это «Grammaire générale et raisonnée» А. Арно и К. Лансло [Арно, Николь 1997: 295]. *Grammaire raisonnée* («рациональная грамматика») — грамматика, продуманная и систематизированная, пропущенная через разум и открывшая разумные схемы в бурлении языковой материи.

⁹ Вопрос в том, что мы в таком случае сможем предложить взамен и насколько метафизика зависит от логики предикации. Не от языка, а именно от логики выстраивания субъект-предикатного комплекса.

2

Формула «S есть Р» выступает в качестве фундамента объяснения именно и только потому, что представляется самоочевидной и самопонятной. В силу чего? Какую базовую, универсальную интуицию задействует эта формула?

Интуиция, как ей и положено, скрывается в потаённых уголках сознания. Она, однако, оказывается выведена на свет в недискурсивных, непропозициональных формах — в формах, которые прибегают к непосредственному наглядному представлению. Я дам два примера.

Как будто откликаясь на расселовскую иллюстрацию элементарной пропозиции «это — красное», Витгенштейн говорит:

2.0131 ...Пятну в поле зрения не обязательно быть красным, но оно должно иметь какой-то цвет — оно включено, так сказать, в цветовое пространство [Витгенштейн 1994: 6]¹⁰.

Закон исключённого третьего фактически упомянут здесь так, как если бы он был сам собою разумеющимся (как если бы само собою разумелось, что «пятно в поле зрения» — это непременно предикат субстанции или субстанциально понятого субъекта, а значит, такой субъект непременно имеет предикат, указывающий либо на данный цвет, либо на любой другой) и не требовал принятия целой системы предпосылок, прежде всего — положения о субстанциальном характере вещи, как если бы такое принятие было необходимым, а не альтернативным, допускающим *иное* полагание вещи. — Вещи как процессы, что требует перестройки всего субъект-предикатного комплекса.

Цвет — лишь пример: любая вещь помещена у Витгенштейна в пространство возможных положений вещей. Пространство берётся и в прямом, физическом смысле, и отвлечённо — как логическое

¹⁰ Немецкий оригинал и параллельный английский перевод:

«2.0131 Der räumliche Gegenstand muss im unendlichen Raume liegen. (Der Raumpunkt ist eine Argumentstelle.)

Der Fleck im Gesichtsfeld muss zwar nicht rot sein, aber eine Farbe muss er haben: er hat sozusagen den Farbenraum um sich. Der Ton muss eine Höhe haben, der Gegenstand des Tastsinnes eine Härte, usw.

2.0131 A spatial object must lie in infinite space. (A point in space is a place for an argument.)

A speck in a visual field need not be red, but it must have a colour; it has, so to speak, a colour space round it. A tone must have a pitch, the object of the sense of touch a hardness, etc.» [Витгенштейн 1960: 32–35].

пространство, как то, что задаёт любую возможность качественного различения (ЛФТ, 2.013). Точка пространства — это место аргумента пропозициональной функции (2.0131), и это утверждение надо понимать и в прямом смысле слова «пространство», и в переносном: аргумент пропозициональной функции принимает конкретное значение и производит высказывание (например, «этот предмет — красный»), оказываясь точкой пространства.

Таков первый пример. Второй пример — круги Эйлера, которыми давно и успешно иллюстрируют некоторые положения теории множеств. Они задумывались Эйлером как очевидная иллюстрация субъект-предикатного отношения в категорических высказываниях, выявляющая «природу» такой связи:

Наглядность геометрического представления классов в виде фигур на плоскости была использована Л. Эйлером при объяснении и решении задач силлогистики Аристотеля. О своих фигурах Эйлер писал, что они «очень подходят для того, чтобы облегчить наши размышления... и открыть нам все тайны, которыми похвеляются в логике и которые доказывают в ней с большим трудом»... При этом Эйлер подчёркивает, что при предлагаемом им способе употребляют фигуры или пространства, «имеющие какую угодно форму, чтобы представить каждое общее понятие, и обозначают субъект предложения пространством, содержащим *A*, а предикат другим пространством, содержащим *B*. *Природа самого предложения* включает *всегда* либо то, что пространство *A* находится полностью в пространстве *B*, либо то, что оно находится в нём лишь частично, либо, что, по меньшей мере, какая-нибудь часть его находится вне пространства *B*, либо, наконец, что пространство *A* лежит полностью вне *B*» [Кузичев 1968: 12–13; курсив мой. — А.С.].

Это именно иллюстрация — но такая, которая ясно даёт понять, что имеется в виду, например, под пересечением, объединением и прочими операциями над множествами. Принадлежность к множеству (или к классу) — это удовлетворение требованиям пропозициональной функции, или же — обладание предикатом, которое (обладание) утверждается формулой «*S* есть *P*». Есть глубокое внутреннее родство между базовой интуицией, делающей возможным иллюстрировать положения теории множеств с помощью кругов Эйлера, и базовой интуицией, обосновывающей самопонятность формулы «*S* есть *P*». Это — интуиция замкнутого пространства, ограниченного со всех сторон.

Визуализация этой интуиции, как мы говорили, делает самопонятными также и положения родо-видовой логики Аристотеля, в т.ч. законы тождества, противоречия и исключённого третьего. Можно утверждать, что в точке формулы «S есть Р» как базовой и самопонятной сходятся и традиционная логика, и современная формальная логика, опирающаяся на аппарат теории множеств, равно как расселовский логицизм, стоящий на операции отнесения к классу. Возможность такого схождения обеспечена единой интуицией замкнутого (= однородного по этой замкнутости) пространства: обладание атрибутом и есть попадание в такое пространство. Значение глагола-связки «есть» — помещение субъекта в данную определённую область пространства.

3

Если формула «S есть Р» самопонятна (и императивна) при условии опоры на интуицию замкнутого пространства, то является ли она также и *безальтернативной*? Нет; и обращение к опыту арабского языка подтверждает это как нельзя более ясно. Сразу выскажу суть дела: здесь, в пределах классического арабского языка, не просто отсутствует (не употребляется) формула «S есть Р» как форма пропозиции (в обоих смыслах этого слова — и как утвердительного высказывания в языке, и как суждения, которое может быть истинным или ложным). Здесь эта формула в принципе невозможна: она исключена строем арабского языка, всей его системой.

Позволю себе дать краткую справку, чтобы уточнить, о чём идёт речь. Мы говорим о классическом (литературном, письменном) арабском языке, который был кодифицирован, т.е. описан во всех деталях и, главное, полностью задан как система правил, арабской языковедческой традицией (АЯТ), берущей начало в трудах ал-Халйла (ум. после 776) и Сйбавайхи (ум. 796). Этот язык в общем и целом остаётся неизменным уже четырнадцать веков (со времени письменной фиксации Корана). АЯТ — одна из основных составляющих теоретического наследия арабо-мусульманской культуры, активно развивавшаяся в классический и постклассический период; это — высокая теоретическая наука. Как подчёркивают исследователи, несмотря на знакомство с аристотелевской традицией описания языка и даже попытки применить её, АЯТ в целом осталась вне греческого влияния¹¹,

¹¹ Крупнейший специалист по арабской филологии Д.В. Фролов пишет: «Влияние аристотелизма на логическую систему традиционной арабской

её система категорий и аргументации в этом смысле автохтонна¹². Глубинная причина этого — несовпадение строя арабского и индоевропейских языков.

4

Когда мы говорим о языке и его связи с логическими формами и с мышлением, нам приходится соотносить свои тезисы с двумя известными теориями. С одной стороны, это гипотеза языковой относительности (гипотеза Сепира — Уорфа), смысл которой в самом общем виде сводится к тому, что язык задаёт его носителю определённые формы мышления, пределы которых тот не волен преступить — в конечном счёте именно потому, что он их не осознаёт *как пределы*¹³. С другой стороны, это — понимание языка как знаковой системы, а значит, представление о принципиальной допустимости кодировки и перекодировки языка. Хотя эти два положения выглядят взаимоисключающими, при определённых корректировках они оба применимы. Мы вскоре это увидим.

Итак, что говорит нам АЯТ по поводу глагола «быть» и его экзистенциальной и связочной функций, а значит, и о применимости формулы «S есть P» для концептуализации связи субъекта и предиката в арабской фразе? Ответ однозначный: она не говорит равным счётом

грамматики осталось и после X в. в значительной степени внешним, не затронувшим основ её метода, который на всём протяжении развития традиционной арабской грамматики остаётся, по существу, таким, каким он предстаёт перед нами в «Книге» Сибавайхи» [Фролов 2006: 84-85].

¹² Даже несмотря на возможные заимствования некоторых терминов: включённые в другую базовую логику, они меняют своё значение. Это касается всего строя арабского языка, начиная со «строительного материала» слова («из чего» состоит слово) и заканчивая риторикой и поэтикой.

¹³ Чтобы осознать их как пределы, надо знать то, что располагается за этими пределами, т.е. осознать формы другого языка как альтернативные, а не как видоизменённые собственные, а значит, надо уже оказаться за пределами форм своего языка, освоив формы другого языка так, как будто они — впервые усваиваемые формы языка (т.е. воспринять формы другого языка без отсылки к формам исходного, родного языка); но именно это и запрещено гипотезой Сепира — Уорфа в таком её прочтении. Под «гипотезой Сепира — Уорфа», или «гипотезой языковой относительности», я здесь подразумеваю расхожую версию этой гипотезы, а не историческую реконструкцию взглядов двух лингвистов (см. подробнее [Бородай 2013; 2020]).

ничего. Обсуждение *этого* вопроса отсутствует в АЯТ; это, если угодно, «слепое пятно» для данной научной традиции. А вот обсуждение способа связи субъекта и предиката фразы, напротив, присутствует, более того, стоит в центре внимания АЯТ, — но обходится без упоминания глагола «быть» или формулы «S есть P», будь то в явном или неявном виде.

Как такое возможно? Как, во-первых, возможен язык, не опирающийся на эту ядерную формулу высказывания? И если формула «S есть P» обоснована универсальной интуицией замкнутого пространства, то как, во-вторых, можно не прийти к этой формуле, обсуждая на протяжении веков проблему субъект-предикатной связи? Отвечу на эти два вопроса по порядку.

Так может быть, если верна гипотеза Сепира — Уорфа и если среди форм классического естественного (т.е. не подвергшегося перекодировке) арабского языка¹⁴ отсутствуют средства, необходимые для построения этой формулы, прежде всего — глагол «быть». В свою очередь, такое возможно, только если связывание субъекта и предиката в арабской фразе опирается на иную интуицию — не менее универсальную, чем интуиция замкнутого пространства, но иную по своей сути. Только это может объяснить, почему мышление классической арабской культуры, использовавшее арабский язык, «не произвело на свет» как будто бы очевидную формулу «S есть P».

Прежде чем развернуть демонстрацию этих тезисов, я хочу подчеркнуть, что любой язык допускает перекодировку. Это касается и лексики, и синтаксиса. Иными словами, арабский язык *можно* перекодировать так, чтобы он полностью отражал потребность в формуле «S есть P» и соответствовал ей. Именно так поступает ал-Фārābī в своих логических сочинениях, перелагая античные оригиналы: он нисколько не заботится о том, чтобы как-то соотнести свои положения о «глаголах существования» (*калма вуджūdийя*; у него это глаголы *вуджид* и *кāна*) и их роли в образовании высказывания с ясными и однозначными положениями АЯТ на эту тему. Например, в «Об истолковании» он говорит:

¹⁴ Использую выражение Ф. Шехади (natural Arabic), которым тот обозначает классический арабский язык в его естественном бытовании вообще, в том числе до того, как он подвергся влиянию греческих языковых форм в переводах античного наследия и в произведениях представителей фальсафы (подробнее см. ниже, с. 162 и далее).

Глаголы (*калим*) бывают глаголами существования (*вуджудиййа*) и прочими. Глагол существования — это глагол, который присоединяется к имени предиката (*маҳмӯл*) и указывает на его связанность (*иртибāt*) с субъектом (*мавдӯʿ*), на то, что предикат существует (*вуджӯд*) у субъекта, а также на действительное (*муҳаṣṣал*) время существования предиката у субъекта, к примеру: *зайд кāна ʿадилан* «Зейд был справедливым», *зайд йакӯн ʿадилан* «Зейд есть/будет справедливый».

Когда такие глаголы используются в качестве связок (*равā-биш*), они сами не являются предикатами, но используются предикативным образом для того, чтобы благодаря им осуществилась предикация другого [слова]. Вместе с тем они могут и сами выступать как предикаты, образуя высказывания, например: *зайд вуджиди* и *зайд кāна*, если под этим подразумевается *ҳадаṣа вуджӯду-ху* «его существование возникло» [Фараби 1408а: 88]¹⁵.

Интересно, как в самом конце процитированного отрывка пробирует себе дорогу *правильное*, соответствующее естественному арабскому, понимание глагола *кāна* как означающего «возникать», но не «быть»; в результате фраза *зайд кāна* толкуется как «Зейд возник», но не как «Зейд был». Это заставляет задуматься о том, насколько прочны (или, напротив, подвижны и проницаемы) границы между перекодированным и естественным арабским: естественный арабский как будто вторгается в область искусственного языка, размывая его. Или же — о том, насколько удачной и тотальной оказывается перекодировка арабского у тех или иных авторов.

Итак, в подобной перекодировке нет ничего удивительного: если язык — это система правил, то почему они не могут быть изменены¹⁶? Мы ведь знаем, как был перекодирован арабский язык в ходе активного «переводческого движения» IX в., когда возникла необходимость передать базовое греческое понятие бытия и логические тексты

¹⁵ Рус. пер.: [Фараби 2012]; этот перевод не свободен от ряда неточностей. См. также: [Фараби 1408а: 87; 1408б: 23–25; рус. пер.: Фараби 1975: 114–115].

¹⁶ Мы видим, как кардинально изменился (фонетически, лексически и синтаксически) иврит на территории современного Израиля после того, как был возрождён в качестве живого языка, подвергшись перекодировке под влиянием языковых привычек людей, родными для которых были индоевропейские языки. Современный литературный арабский язык также находится под мощным влиянием лексики и синтаксиса английского, французского и других европейских языков.

аристотелевской традиции¹⁷. Поэтому, говоря об арабском языке, мы должны ясно понимать и разграничивать две его ипостаси: во-первых, естественный арабский язык, универсально использовавшийся арабо-мусульманской культурой как язык литературы, науки и философии, и арабский язык, перекодированный под нужды передачи греческого наследия и имевший ограниченную область применения¹⁸. Эти две ипостаси не только ясно различались самими носителями арабского языка и культуры, но и не смешивались; ярким свидетельством этого служит знаменитая полемика о языке и логике между ас-Сйрāфй и Маттā (см.: [Тавхиди]; рус. пер. отрывка: [Таухиди 2012]; см. об этом: [Фролов 2006: 84]). АЯТ имеет дело именно с естественным арабским языком.

Подчеркну, что деление на естественный и перекодированный язык — это не деление на обыденный и научный, или обыденный и терминологический, язык. Естественный арабский язык предполагает и обыденное (в т.ч. литературное), и научное (терминологическое) употребление. Перекодированный язык — язык ограниченного сообщества, и решать он может лишь ограниченный круг задач, будучи в качестве терминологического, но не обыденного языка.

Всё это относится к классическому и постклассическому периодам, во всяком случае, к периоду до XIX в. включительно. В настоящее время ситуация другая, и до определённой степени можно согласиться с С. Афнаном, который замечает:

Кто-то может поддаться соблазну и пуститься в рассуждения о том, влечёт ли отсутствие связки какие-либо существенные различия в мышлении семитов и индоевропейцев. *Если такие различия и имелись в прошлом, они наверняка исчезли под влиянием западного образования* [Афнан 1964: 30; курсив мой. — А.С.],

причём тут же поспешно добавляет:

и всё же семитские языки так и не способны служить адекватным выражением мысли [Там же],

¹⁷ Это была подлинная языковая игра по Витгенштейну: была поставлена ясная цель, в распоряжении имелись ограниченные языковые средства и было определено сообщество, которое должно было эту задачу решить. И оно её решило. Однако всё дело в том, что языковая игра в рамках ограниченного сообщества не изменила, да и не могла изменить, арабский язык как таковой.

¹⁸ Речь именно о том, что имеет отношение к логике субъект-предикатной связи; я не имею в виду мощный пласт наук, которые традиционно связываются с фальсафой и греками.

поскольку твёрдо стоит на той точке зрения, что, (1) поскольку в арабском языке отсутствует глагол «быть» (что верно) и (2) поскольку глагол «быть» совершенно необходим для адекватного выражения мысли (что неверно), то арабский, как и другие семитские языки, вовсе не пригоден для того, чтобы служить инструментом мышления.

5

Вернусь к основной теме. Доказательство тезиса о том, что в естественном арабском отсутствуют формы, необходимые для построения формулы «S есть P», распадается на две части. Во-первых, отсутствие глагола «быть» в естественном арабском. Во-вторых, невозможность использования не только этого (его ведь нет), но вообще любого глагола-связки или иного связочного слова в арабской фразе.

Здесь невозможно подробно останавливаться на доказательстве первого из двух утверждений, поскольку это требует углубления в специальные арабистические исследования (см. об этом *Размышление II.1*). Занимаясь этим вопросом, я убедился, насколько однозначно высказывается АЯТ, исключая какие-либо спекуляции о «“быть”-подобном глаголе в арабском», которыми в своё время отличился Ф. Шехадиди [Шехадиди 1969; 1982] и последовавшие за ним авторы. В естественном, не перекодированном арабском языке глагол *kāna* означает «возникать», «случаться» — но не «быть». В подтверждение можно сослаться на любое произведение АЯТ, разбирающее вопрос о «*kāna* и его сёстрах» (т.е. *kāna* и однотипных глаголах — см. ниже, с. 147 и далее) и обсуждающее проблемы синтаксиса. См., к примеру, [Сибавайхи 1988, 1: 46]: *kāna* означает *хулиқа* «сотворён» и *вақа‘а* «произошёл», «случился»; [Ибн Джинни 1988: 37–38]: *kāna* объясняется как *ҳадаса* «возник» и *хулиқа* «сотворён». Это касается «полного» (*тāmма*) *kāna*, выступающего как обычный глагол и указывающего на некое «событие» (*ҳадас*) и его время. Что касается «ущербного» (*нāқиса*) *kāna*, то он указывает только на время и ни на что другое (мнимое указание на «бытие» тем самым исключено). В словаре ал-Халила читаем: *кавн* означает *ҳадас* «событие» и служит масдаром (отглагольным существительным) от *kāna*, наряду с *кайнӯна*, в данной роли предпочтительным [Халил, 5: 410]. У Ибн Манзӯра: *кавн* означает *ҳадас* «событие»; *ка‘ина* означает *ҳадиса* «случай», «происшествие»; *kāna* (как «полный» глагол) означает *вақа‘а* «произошёл, случился» [Ибн Манзур, 13: 363–365]. В научной литературе отмечу крайне важное исследование [Вайс 1985], дающее прекрасное представление о проблеме «связки»

в арабском. Автор однозначно утверждает, что *kāna* и глаголы его группы (АЯТ выделяет их не менее десятка) не выполняют никакой связочной функции; более того, говорит он, арабское именное предложение не имеет вовсе никакого аналога в английском [Вайс 1985: 613]. Это верно, если обратить внимание на то, что субъект и предикат арабской именной фразы связаны без всякого «связочного слова» (это констатируется в [Бадави и др. 2004: 307, 400]), которое ни при каких обстоятельствах не может быть вставлено в такую фразу, — если, конечно, рассматривать естественный арабский язык с позиций АЯТ. Насколько я знаю, понимание *isnād* «опирания» как процессуальной связи субъекта и предиката в арабской фразе до сих пор никем не было предложено.

Когда в перекодированном арабском глагол *kāna* был назначен на роль эквивалента греческого глагола «быть», это никак не повлияло на естественный арабский — и не могло повлиять, поскольку арабский синтаксис исключает постановку чего бы то ни было в качестве «связки» между субъектом и предикатом фразы. Кроме того, такая перекодировка по понятным причинам не могла передать средствами арабского языка базовую полисемию глагола бытия в индоевропейских языках, сращивающую существование и истинность и прослеживаемую до праиндоевропейской эпохи (см.: [Бородай 2015], особенно с. 72–73), а потому не могла стать источником метафизики, мыслящей (не)совпадение истины и бытия. С моей точки зрения, в естественном арабском языке аналогичная (но не тождественная!) полисемия, позволяющая срастить и вместе с тем разделить базовую онтологию и истинность, характерна для слов с корнем *с-б-т*, связанных с «утверждённостью» вещи и с подлинностью познания [Смирнов 2001: 197–205, 214–242], и с корнем *х-к-к*, также связанных с подлинностью и в смысле познания, и в смысле осуществлённости [Смирнов 2015б: 488–524, 649–666]. И то и другое хорошо отражает онтологический статус процесса: процесс «утверждён» и «осуществляется», но не «бытийствует». Если это так, то становится понятным, почему подлинные метафизические открытия арабская мысль совершила в лице тех мыслителей, которые опирались на процессуальное мировидение и логику (мутазилиты, Ибн 'Арабӣ), тогда как аристотелизм и неоплатонизм, при всём их тщательном воспроизведении, не стали здесь источником творческого развития метафизики.

Вернёмся к арабской грамматике. В арабском языке есть только два типа фраз: глагольная и именная. Русский синтаксис позволяет их воспроизвести: «Пётр пишет» и «Пётр писатель». «Логика Пор-Рояля»

утверждает, что эти две фразы суть почти одно и то же: «Пётр пишет» → «Пётр есть пишущий» ≈ «Пётр писатель», и даже если мы не принимаем последнее отождествление, всё же преобразование «Пётр пишет» → «Пётр есть пишущий» представляется нам допустимым и даже естественным, и в пределах опыта индоевропейского языка и соответствующего мышления мы не найдём что возразить против этого. Такое преобразование авторы «Логики Пор-Рояля» считают даже *необходимой мыслью*: оно поднимается до уровня логической истины. Для Рассела и Витгенштейна такое преобразование также представляется очевидным и необходимым, хотя они не говорят того, что говорят Арно и Николь. И тем не менее у них *событие* (то, что выражено глагольной фразой: «По Пикадилли едут машины и идут пешеходы») отождествляется с *фактом*, который — в конечном счёте — осмысляется через пропозиции типа «S есть P». Превращение события в систему вещей, причём только субстанциально-понятых (в смысле субстанциально-устроенной предикации, не в смысле субстанциально-атрибутивной метафизики), — поспешный шаг, ведущий к двум серьёзным ошибкам. Во-первых, здесь не различается событие и вещь: то, что представляет собой нерасчленённую текучесть и что мы выражаем глаголом (а некоторые языки — фразой, состоящей из единственного глагола), с одной стороны, и с другой — то, что по праву предстаёт в субъект-предикатной форме, т.е. как предмет мысли (субъект) и то, что мыслится в нём (предикат). (Такая граница между событием и фактом будет названа ниже *развилкой*, расщепляющей событие на системы вещей.) И во-вторых, субстанциально-устроенные вещи берутся здесь как единственно возможное толкование события. Но это неверно: *то же* самое событие может быть осмыслено *иначе*, как система процессуальных вещей, и это *то же иначе* намечает самостоятельную и совершенно новую область, в которую мысли следует переместиться.

Итак, если мы можем всегда сказать «Пётр *есть* писатель», то в естественном арабском этого сделать нельзя — об этом АЯТ свидетельствует однозначно. Эта невозможность чётко оформлена языковыми средствами и не допускает разночтений. Почему же это невозможно?

Потому что субъект и предикат *уже* связаны тем, что АЯТ называет *иснād* — «опирание». Я намеренно использую буквальный перевод, чтобы высветить процессуальность. Сам факт «опирания» оказывается третьим (после субъекта и предиката), связующим звеном в арабской фразе (неважно, именной или глагольной), которая в силу этого не просто не нуждается в какой-либо связке типа глагола «быть», но

категорически исключает таковую. Базовая предикационная формула для естественного арабского записывается не «S есть P», а «S *опира-ние* P». Предикат опирается на субъект (как мы, устав, вечером опираемся на стенку вагона метро по дороге домой¹⁹), и такое опирание связывает их в высказывание: они передают теперь единый смысл, перестав быть двумя отдельными словами.

6

Можно ли хотя бы намёком вывести на свет интуицию, которая обосновывает это *опирание* в «арабской» предикационной формуле и делает её столь же самопонятной, сколь самопонятна формула «S есть P»? Можно. Выше мы познакомились с тем, как Бергсон описывает интуицию чистого действия (чистого протекания — см. с. 56 и далее). Другие примеры предоставляет сама арабская традиция. Я остановлюсь на одном. Он связан с осмыслением соотношения между временем и вечностью.

Вечность концептуализирована арабской мыслью прежде всего через два термина, *'азал* «безначальность» — то, что не имеет начала, — и *'абад* «бесконечность» — то, что не имеет конца. Эти два термина ориентируют взор в противоположных направлениях: в первом случае — в направлении истока, начала (каковое отрицается), во втором — в направлении конца, предела (каковой также отрицается); ни один из этих терминов не охватывает вечность, так сказать, целиком, она как будто разрывается в точке, откуда направлен взор.

Вот какое образное описание времени предлагает Фахр ад-Дин ар-Рāзй:

Время — воображаемая протяжённость (*имтидād*), исходящая из чрева темени мира безначальности (*'азал*) и идущая к темени мира бесконечности (*'абад*). Это как будто река, вытекающая из чрева горы безначальности и протекающая, пока не войдёт в чрево горы бесконечности: неизвестно, откуда берётся и где находит пристанище [Фахр Рази 2012, 1: 305–306].

Время здесь, как ему и положено, — протекание; но это — протекание, *зафиксированное* между двумя сторонами, иницирующей

¹⁹ Это — пересказ языком сегодняшних реалий того примера, с помощью которого АЯТ иллюстрирует, что понимается под «опиранием» (всадники, спешившись и поставив седла на землю, сели *опершись* на них, дабы дать себе отдых; см. ниже, с. 134).

(исток) и восприемлющей (место впадения), и тем самым превращённое в неизменное. Эта неизменность протекания подчёркнута неизменностью, неизбежностью безначальности и бесконечности (двух аспектов вечности), представших перед нашим взором в виде двух гор. Временное протекание как будто разрывает вечность (оно встроено между безначальностью и бесконечностью), причём разрывает именно и только за счёт того, что обеспечивает её единство (поскольку соединяет безначальность и бесконечность).

7

Спроецировав этот образ на пропозициональную формулу «*S опирание Р*», мы получим хорошее герменевтическое соответствие, где функции *S* и *P* будут объяснены через безначальность и бесконечность, а функция «опирания» — через неизменное протекание времени между безначальностью и бесконечностью²⁰.

Время — не вечность, т.е. не безначальность и не бесконечность; точно так же в формуле «*S опирание Р*» опирание — не субъект и не предикат. Но время невозможно без вечности (без того, что инициирует протекание, т.е. без безначальности, и того, что восприимлет его, т.е. бесконечности) — и так же невозможно опирание без действующего (опирающегося — предиката) и восприемлющего (того, на что предикат опирается, — субъекта). Вечность как будто «склеена» временем — так же, как субъект и предикат склеены опиранием. Но временная склейка выполнена здесь как будто невидимым клеем, который не оставляет следов (в вечности нет времени), — точно так же на уровне явленного, высказанного, в арабской фразе «не видно» опирание, оно не выражено и не может быть выражено никаким словом. Оно выражено соблюдением точных грамматических условий для субъекта и предиката, прежде всего — состояний определённости и неопределённости (наличия или отсутствия определённого артикля или его грамматических эквивалентов). Непонимание этих условий — частый источник ошибок и путаницы у неносителей арабского языка. И нарушение этих условий — один из путей перекодировки арабского языка, противоречащей его строю. Именно так в арабское переложение аристотелевской логики было введено местоимение хува «он(о)» в качестве «эквивалента» эксплицитной связки между субъектом и предикатом. В естественном арабском

²⁰ Отметим и другой аспект: предикационная формула «*S есть Р*» не может растолковать этот образ сколько-нибудь адекватно.

это не связка, а, наоборот, «разделитель» (*фасл* — в терминологии ба-срийской школы) между субъектом и предикатом, когда они оба стоят в определённом состоянии, что нарушает условия *иснād* «опирания». «Разделитель» в таком случае отделяет второе слово от первого, предикат от субъекта, и тем самым как будто устраняет его определённое состояние, восстанавливая нормативные условия «опирания» (см., к примеру, [Ибн Йаиш 2001, 2: 328]). ЗаклЮчить из этого, как делают некоторые, что «разделитель» тем самым и связывает [ШехадИ 1982: 11], — значит закрыть глаза на базовые положения арабского синтаксиса, однозначно подчеркнутые АЯТ: связывает всегда *иснād* «опирание», *фасл* «разделитель» лишь говорит нам, что «опирание» совершается там, где по правилам арабского синтаксиса его не было бы. В русском это можно объяснить через различие между дефисом и тире: «Бог-Истина» — это не высказывание, тогда как «Бог — Истина» — высказывание. Постановка «разделителя»-*фасл* в арабском аналогична такой замене дефиса на тире; но тире в русской фразе является «связкой» не более, чем *фасл* «разделитель» в арабской.

Интересно, что Ибн Сйнā, а позже ас-СухравардИ используют местоимение хува «он(о)» как пример «восстановления» связки в арабском [Ибн Сина 1980: 248; Сухраварди 1952: 25–26], причём исходным примером фразы с явно выраженной связкой для обоих служит предложение на персидском языке, где связка «есть» действительно употребляется. Для Ибн Сйны и ас-СухравардИ перекодированный арабский «отражает» исходный персидский вариант фразы. Впрочем, не принимая в расчёт разницу между естественным и перекодированным арабским языком, они лишь следуют традиции арабоязычного изложения аристотелевской логики. Даже маститые семитологи порой излагают арабский синтаксис, проецируя на него базовые закономерности синтаксиса индоевропейских языков и передавая категории арабского синтаксиса через противоположные им значения («связка» вместо «разделитель»):

Если сказуемое [именного предложения] стоит также в определённом состоянии, то употребляется местоименная связка обычно в виде местоимения 3-го лица [Гранде 1998: 396];

иснād, собственная категория АЯТ, выпадает таким образом из поля зрения.

Концептуализацией предложенного Фахр ад-Дйном ар-Рāзй образа и выражаемой им интуиции (которые, заметим, не имеют никакого отношения к пространственности) выступает парадигматическая

тройка действитель-процесс-претерпевающее. Именно она оказывается базовой структурой, к которой сводится объяснение. Например, обсуждая атрибут «красное», Ибн Хазм поступает именно так: это для него — не включённая в пространство цвета точка, как то представляется Витгенштейну (см. с. 68), это — «краснение» (процесс) как действие «краснеющего» [Ибн Хазм 1996, 3: 39]. А где же претерпевающее, спросит читатель, в случае «краснения»? Вспомним гипотезу языковой относительности: наш язык действительно отказывается предоставлять формы претерпевающего для непреходящих глаголов, так что нам кажется, будто понятие претерпевающего в таких случаях абсурдно, — арабский же, напротив, даёт их для *любого* глагола, так что парадигматическая тройка действитель-процесс-претерпевающее оказывается в распоряжении носителя этого языка *всегда* и всегда может быть задействована при осмыслении действительности.

8

Что же займёт место субстанциально-атрибутивной метафизики в этом мыслительном пространстве, ориентированном на процессуальность и фокусирующемся в точке предикационной формулы «*S* *описание* *P*»? Его займёт метафизика действия, протекания, процесса. Процесс зафиксирован между своими двумя сторонами и, представляя собой протекание, тем не менее неизменен, а значит, закономерен. Замечу, что арабские мыслители прилагают термин «вещь» (*шай*) как к действию (*фи*'), так и к субстанции (*джавхар*, *зат*), и это устойчиво прослеживается и на уровне определений, и на уровне теоретического дискурса. В отличие от мышления, логики и языка, определяемых (находящих свой предел) через формулу «*S* есть *P*», здесь процесс — логическое *начало* и онтологическая *действительность*, а вовсе не изменение субстанции. Подобную метафизику процесса мы находим у тех арабо-мусульманских мыслителей, кто остался вне определяющего влияния греческой традиции, прежде всего — у мутазилитов и философов суфизма.

Метафизика процесса и процессуально-устроенная предикация — не одно и то же. Допустим, мы согласимся с Расселом и отбросим как химеру, заодно с «субстанционально-атрибутивной метафизикой» Аристотеля, и арабскую метафизику процесса. Но даже если мы сделаем это, мы никуда не уйдём от базовой предикационной формулы «*S* *описание* *P*» — так же как Рассел не уходит от формулы «*S* есть *P*». А объясняя, что означает эта формула («*S* *описание* *P*»),

мы неизбежно вернёмся к метафизике процесса, равно как к другим аспектам арабской культуры, несущим на себе печать процессуальности. Это и арабский язык во всех его составляющих, это и категориальный аппарат, стиль аргументации, базовые мыслительные модели собственных, арабо-мусульманских наук; это и мировоззренческие универсалии арабской культуры; это и этика, и способ выстраивания социальной ткани, и многое, многое другое.

9

Если предикационной формулой для арабского языка служит «*S опирание R*» и если это мышление находит своё выражение в метафизике процесса, то каковы следствия этого для логики? Мы знаем мощную традицию аристотелевской логики в арабо-мусульманском мире²¹. Собственно арабское, ориентированное на процессуальность мировоззрение не получило, насколько можно судить по текстам, своего отчётливого выражения в особой, формальной или формализованной, логике. Правда, отдельные попытки в этом направлении предпринимались. Ас-Сухравардī в «Мудрости озарения (*Хикмат ал-ишрāқ*)» реформирует аристотелевскую логику так, чтобы она соответствовала иному онтологическому фундаменту — категориям «возможное» и «необходимое» в их авиценновской (не аристотелевской) трактовке; возможно, он при этом опирался на идеи ‘Умара б. Сахлāна ас-Ṣавī, с которыми познакомился через своего учителя логики Захйра ал-Фāрисī (см.: [Сухраварди 1999: xv]). О том, существовало ли особое, неаристотелевское логическое учение Ибн Сйны, исследователи до сих пор спорят. Заслуживают первостепенного внимания и подробного исследования свидетельства арабоязычных авторов в пользу того, что отрицание в арабском функционирует особым образом, что накладывает свой отпечаток на образование понятий и мыслительные операции. Стоит внимательно рассмотреть отмечаемое исследователями обстоятельство, заключающееся в том, что доказательство от обратного не работает в пространстве арабской логики, что связано с особым действием отрицательной частицы *lā* «не-» [Фахури 1981: 189–190]. На то, что отрицание для имён в конструкциях типа «не- + имя» в арабском фактически не используется, а для глаголов имеет смысл иной, нежели в других языках, указывает ал-Фāрāбī в «Об истолковании» [Фараби 1408а: 85–86, 88].

²¹ См. об этом классический обобщающий труд: [Решер 1964].

Логика, схватывающая процессуальность и основанная на базовой предикационной формуле «S *опи*рание Р», не построена на отнесении к классу — той операции, которая составляет основу и традиционной, и современной западной логики. Это не значит, конечно же, что носители процессуальной логики неспособны сформировать, например, класс кошек и отнести к нему любое мяукающее хвостатое создание. Безусловно, способны; без такой способности, видимо, невозможен язык, использующий имена. Речь о том, что эта способность, более или менее универсальная для «человека говорящего», не становится в рассматриваемом случае (в случае процессуальной логики) магистральным путём осмысления действительности, т.е. потока событий, как систем субстанциально-устроенных вещей, и, далее, не превращается в ведущий вектор развития логической мысли. Сегодня такой вывод уже не должен нас шокировать: *иное* основание для решения *той же* задачи может быть открыто в опыте незападной культуры. В своём фундаментальном исследовании А.А. Крушинский настаивает на том, что отнесение к классу не является магистральной дорогой развития логической мысли в Китае. Здесь главным оказывается конструкция, что и определяет существенные черты не только китайской логики, но и классической китайской культуры. Он пишет:

В китайском стиле мышления с его установкой на алгоритмизацию — соответственно, в китайской логике, — наблюдается отчётливый приоритет конструкции над классом [Крушинский 2013: 31].

Важно, что в китайской мысли

формирование рода изначально происходит вне пределов стандартной теоретико-множественной парадигмы «вещей-свойств-отношений»... при формировании родовых общностей решающим фактором оказываются отнюдь не вещи, даже не факты, изображаемые/рисуемые посредством образов, а конструирование, т.е. деятельность. Иначе говоря, первичным предметом рассмотрения служат не собственно образы (соответственно изображаемые/рисуемые ими факты), а прежде всего конструктивные действия, совершаемые в отношении образов. Отсюда исключительная роль операциональности и конструирования в китайском менталитете: ведь внимание сфокусировано на операциях, а не на предметах, над которыми производятся операции [Там же: 116, 119].

Поэтому А.А. Крушинский считает, что теория алгоритмов служит адекватным средством современной логики, схватывающим суть китайской логической мысли.

Возможность работать с процессуальностью западная мысль стремилась найти, начиная с греков (вспомним Гераклита, вспомним аристотелевскую потенциальность и актуальность, задающие необходимость изменения, и т.д.)²², и не случайно, что Уайтхед, соавтор Рассела по «Principia Mathematica», стал творцом ещё одной западной версии философии процесса. Ведь подлинным центром «РМ» служит логика отношений (двуместная, а не одноместная пропозициональная функция), которая и Расселом, и другими²³ выдвигается в качестве альтернативы традиционной логике Аристотеля. Однако осмыслить базовую формулу логики отношений « $a R b$ » мы, вместе с Расселом, можем, только приходя в конечном счёте к формуле « S есть P » — формуле субстанциально-устроенной предикации. Тем более, находясь в пределах (индоевропейского) языка, мы всегда можем преобразовать высказывание типа «Москва южнее Петербурга» в высказывание «Москва есть город, расположенный южнее Петербурга» (или же: «“Москва” есть имя города, расположенного...» и т.д.). Такую возможность никогда нельзя отрицать, поскольку, если мы мыслим всегда некий предмет и его атрибут, соединяя одно с другим, такое мышление неизбежно будет приводиться к формуле « S есть P » как исходной. Стоит обратить внимание на следующее:

Всё, что мы мыслим, представляется нашему уму либо как вещь, либо как способ [бытия] вещи (*maniere de chose*), либо как модифицированная вещь.

Вещью я называю то, что мыслят как существующее само по себе и являющееся субъектом всего, что в нём мыслится. Это называют также субстанцией.

Способом [бытия] вещи, или *модусом*, или *атрибутом*, или *качеством* я называю то, что, будучи мыслимым в вещи как нечто, не обладающее самостоятельным существованием, определяет её к тому, чтобы быть известным образом, благодаря чему её называют такой-то.

Модифицированной вещью я называю субстанцию, когда она рассматривается как определённая известным образом, или модусом [Арно, Николь 1997: 32].

²² См. об этом: [Неретина, Огурцов 2014].

²³ Об этом см., к примеру, [Серрюс 1948: 127].

А вот процессуально-устроенный взгляд позволяет наделить значок «R» в формуле «a R b» подлинным смыслом и превратить эту формулу в действительно альтернативную предикационную (а тем самым — и альтернативную пропозициональную) формулу — но только при том условии, что мы поймём «R» как *процесс* (в том смысле, как было показано выше).

10

Пора вернуться к исходному вопросу: что я могу знать? — и ответить на него. Я могу знать, как устроена *альтернативная предикация*, а значит, могу знать об альтернативных предикационных формулах, относящихся к *одному и тому же событию*. Альтернативные предикационные формулы задают альтернативные системы вещей: одно и то же событие *всегда* может быть воспринято и концептуализировано либо как система субстанциально-устроенных, либо как система процессуально-устроенных вещей²⁴. Единая действительность (событие) расщепляется на системы вещей; вещи и системы вещей — образы действительности, нарисованные в альтернативных палитрах предикационных стратегий.

Отождествление события с фактом, а последнего — с конфигурацией вещей, субстанциально понятых, т.е. предполагающих субстанциально-устроенную предикацию, у Витгенштейна (и нечто подобное у Рассела и других) — слишком поспешно. Сваливание в вещьность (отсутствие ясного разделения события и факта), в субъект-предикатную форму маскирует *развилку*, которую мы не можем миновать, когда осмысливаем поток событий как системы вещей, субстанциальных *либо* процессуальных (либо иных), о которых можно закономерно и устойчиво говорить. В указании на эту развилку, в том, что она сама по себе открывает совершенно новый, доселе не изведанный пласт и область исследования, — неустрашимое значение исследовательского диалога с незападными культурами и серьёзного отношения к их опыту. Движение в этом направлении открывает совершенно новые горизонты в понимании мышления и его соотношения с действительностью.

²⁴ Это — не исчерпывающая типология. Изучение других незападных культур способно выявить, я уверен, иные типы субъект-предикатного комплекса, расширив тем самым типологию вещи. Подробнее об этом см. ниже, *Размышление III.1.*

КОЛЛЕКТИВНОЕ КОГНИТИВНОЕ БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ И ЕГО ФУНКЦИИ В ЛОГИКЕ, ЯЗЫКЕ И КУЛЬТУРЕ²⁵

Мы рассмотрим здесь две группы вопросов. Первая из них связана с проблематикой сознания. Вопрос о закономерностях функционирования сознания, о его субъективной природе и поиск её связи с нейропроцессами (прежде всего — ответ на вопрос: в чём могла бы состоять такая связь?), иначе говоря, построение работающей теории сознания является сегодня одним из самых перспективных направлений исследования. Здесь необходим междисциплинарный подход, синтезирующий усилия учёных в области когнитивных и нейронаук, философов, психологов.

Вторая группа вопросов имеет отношение к современным проблемам глобализации. Это вопросы о том, что такое культура, в чём заключается её собственное, нередуцируемое лицо, может ли и должна ли культура сохранять свою самость в условиях глобализации и т.п. Кроме того, это вопросы о том, что представляет собой Россия, какова её историческая судьба, является ли она частью Запада или же, как говорят некоторые, представляет собой особую цивилизацию. К этому примыкает вопрос о том, какой может быть «мягкая сила» России, какой цивилизационный проект она способна предложить самой себе и остальному миру. Если сегодня наша страна возвращается на международную арену в качестве одного из ведущих геополитических игроков, то эта её роль должна быть подкреплена не только военной силой, но и таким проектом цивилизационного устройства, который был бы эффективен и обладал привлекательностью. Есть ли сегодня в арсенале идеологических средств, которые использует Россия, подобный

²⁵ Первая публикация: Смирнов А.В. Вестник Российской академии наук. 2017. Т. 87. № 10. С. 867–878. DOI: 10.7868/S0869587317100012.

проект? Думаю, положительного ответа на этот вопрос мы пока дать не можем.

Эти два разнонаправленных вектора имеют общую исходную точку, которую я обозначу понятием «коллективное когнитивное бессознательное» (ККБ). Предикат «коллективное» обеспечивает внешний вектор, уводя нас в область закономерностей функционирования культуры, тогда как предикат «когнитивное» имеет прямое отношение к внутреннему вектору, затрагивающему закономерности функционирования сознания.

Рассмотрим понятие «коллективное когнитивное бессознательное» по существу. Предикат «когнитивное» указывает, если выражаться языком кибернетики, на способы переработки информации, когда сигналы «на входе», получаемые извне, обрабатываются таким образом, что «на выходе» мы имеем осмысленные феномены субъективной реальности, иначе говоря, феномены сознания. Таким образом, ККБ располагается на границе между внешним и внутренним: между тем, что традиционная философия называет «внешний», или «объективный», мир (и что я называю потоком событий), — и нашим сознанием со всем его содержанием. Как и любая интуиция, ККБ обычно остаётся «в тени», не выступая на поверхности сознания, но именно оно обеспечивает, по меньшей мере отчасти, превращение внешних сигналов в феномены сознания. Не будет неоправданным предположение о том, что ККБ имеет нейронное обеспечение, изучение которого могло бы составить новое направление исследований и помочь сопрячь данные нейронауки с философскими теориями сознания.

Таким образом, процесс переработки информации опирается на интуитивно принимаемые допущения, которые обосновывают для субъекта когниции осмысленность и оправданность любых утверждений и смысловых конструкций. Эти интуиции носят массовый характер, будучи не индивидуально варьирующимися, а транслируемыми в рамках культуры благодаря известным механизмам передачи и усвоения культурных навыков и привычек. В силу этого они не нуждаются в эксплицитном разъяснении, составляя общее достояние носителей данной культуры, и в этом своём качестве обеспечивают коммуникацию и интересубъективность. Этим обоснованы предикаты «бессознательное» и «коллективное».

ККБ потенциально составляет универсальную способность человека как родового существа, хотя реализовано всегда в одном из возможных вариантов. В этом качестве оно аналогично универсальной

для человека и обеспеченной нейронными механизмами языковой способности, реализованной всегда как вариант (а не инвариант). Вариация реализаций ККБ приблизительно совпадает с вариацией границ макрокультурных ареалов человечества (западный мир, арабо-мусульманский мир, Индия, Китай). В этой книге мы говорили и будем говорить об экспликации ККБ в западной и арабо-мусульманской культуре как пространственной визуализации и метафоры протекания. Предварительный набросок ККБ для двух других макрокультурных ареалов читатель найдёт в *Размышлении III.1*.

Речь пойдёт о трёх основных функциях ККБ: задание интуитивного фона обоснования формальной логики, логики языка и логики культуры. Будет продемонстрировано следующее:

1. ККБ обеспечивает интуитивную понятность базовых законов формальной логики (например, трёх законов Аристотелевой логики).
2. В языке ККБ определяет интуитивную понятность его смыслового ядра — субъект-предикатного связывания, без которого невозможно осмысленное высказывание — основная форма языковой и мыслительной деятельности. Данное положение будет проиллюстрировано в ходе обсуждения вопроса об исполнении связочной функции в индоевропейских и семитских (на примере арабского) языках.
3. ККБ лежит в основании системы ценностей, картины мира и нормативных систем, обеспечивая осмысленность жизненного мира человека. Вариативность ККБ объясняет нередуцируемую вариативность культур. Данное положение будет проиллюстрировано актуальными политическими событиями в арабо-мусульманском мире.

Как именно «выглядит» коллективное когнитивное бессознательное? Хотя, как было сказано, ККБ в силу своей природы не только не нуждается в том, чтобы появиться «на поверхности» нашего сознания, но и обычно противится этому, всё же, как и любое бессознательное, оно может быть выведено в область отчётливого, ясного мышления.

Базовые интуиции, характерные для западного мышления (его коллективное когнитивное бессознательное), как уже не раз говорилось, хорошо эксплицированы знаменитым Леонардом Эйлером. Так называемые круги Эйлера сегодня известны любому школьнику, поскольку с их помощью иллюстрируют некоторые положения теории множеств, делая их интуитивно понятными и убедительными для

каждого. Это один из примеров действия коллективного когнитивного бессознательного, когда обрабатываемая информация, в данном случае — графические картинки, превращается в универсально понятные, несомненные и осмысленные положения вроде «область пересечения двух множеств принадлежит каждому из них» и т.п. Однако сам Эйлер задумывал свои знаменитые круги в качестве очевидной, самопонятной иллюстрации всех положений аристотелевской субъект-предикатной силлогистики.

Если круги Эйлера иллюстрируют и делают самопонятными положения силлогистики, то для более базового уровня аристотелевской логики, а именно, для трёх её известных законов — законов тождества (A есть A), противоречия (A не есть не- A) и исключённого третьего (B есть либо A , либо не- A), — мы можем предложить очень простую иллюстрацию, которая делает эти законы самопонятными и не требующими никаких доказательств:

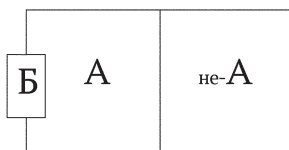


Рис. 1

Пространство, ограниченное пределами фигуры B (это может быть прямоугольник, как здесь, или любая другая замкнутая фигура), делится на две части внутренним отрезком, обе стороны которого принадлежат границе этой фигуры. Таким образом мы получаем области A и не- A , которые в сумме дают область B . Эта иллюстрация делает очевидным, что любое « A есть A », поскольку любой предмет, называемый именем A , принадлежит замкнутой области пространства, которая обозначена на нашей иллюстрации буквой A . Столь же очевидно, что никакое « A не есть не- A », поскольку « A » и «не- A » принадлежат двум дихотомически соотносящимся областям пространства, и « A » должно перестать быть самим собой для того, чтобы нарушить этот закон. Наконец, столь же очевидно, что любое « B », т.е. любой предмет, принадлежащий общей области « A и не- A », оказывается в одном, и только в одном из двух отделений этого прямоугольника. Закон исключённого третьего, таким образом, равно как закон противоречия и закон тождества, получает совершенно ясную демонстрацию, исключаящую какие-либо сомнения в их универсальности и подлинности.

Суммируем. Базовые интуиции, обосновывающие очевидность законов аристотелевской логики и силлогистики, носят пространственный характер. Они предполагают логику строгой дихотомизации и, далее, иерархизации. Дихотомизация и иерархизация — два следствия, которые понадобятся нам в дальнейшем и которые с необходимостью вытекают из очерченных базовых интуиций.

Можно ли привести примеры экспликации коллективного когнитивного бессознательного арабо-мусульманской культуры, столь же ясные, как круги Эйлера или поделённый пополам прямоугольник? Да, можно. Мы говорили выше (см. с. 78) о том, как Фахр ад-Дин ар-Рāзй описывает вечность и время. Напомню цитату:

Время — воображаемая протяжённость (*имтидād*), исходящая из чрева темени мира безначальности (*'азал*) и идущая к темени мира бесконечности (*'абад*). Это как будто река, вытекающая из чрева горы безначальности и протекающая, пока не войдёт в чрево горы бесконечности: неизвестно, откуда берётся и где находит пристанище [Фахр Рази 2012, 1: 305–306].

Ар-Рāзй предлагает читателю метафорическую иллюстрацию, которая должна быть принята в качестве предельного фона разъяснения и сама по себе не требовать доказательства. В этом своём качестве она сопоставима с кругами Эйлера, делающими очевидными и интуитивно понятными сложные построения аристотелевской силлогистики.

Начнём с терминов. Термины «безначальное» и «бесконечное» должны пониматься во временном, а не пространственном значении. Их смысл будет понятен, если мы представим себе, что вечность, взятая как безначальное и бесконечное течение времени, как будто разорвана в точке настоящего. «Взгляд назад» из этой точки открывает нам отсутствие начала, что и фиксируется термином «безначальность». «Взгляд вперёд» открывает нам отсутствие конца, что и фиксируется термином «бесконечность». Сама точка настоящего, из которой направлен взгляд назад и вперёд, — виртуальная, а не реальная точка. Иначе говоря, она имеет мнимый характер, поскольку вечность не состоит из двух «половинок», безначальности и бесконечности, которые можно было бы представлять как две действительные половины, складываемые и склеиваемые в точке настоящего. Однако для того, чтобы дать понять, что такое время, ар-Рāзй предлагает читателю именно разорвать вечность в точке, «разделяющей» безначальность и бесконечность, и представить время в виде протекания между безначальностью

и бесконечностью. Именно в этом смысл образа двух гор и реки, протекающей между ними.

Интуиция протекания носит принципиально непространственный характер. Её пространственная визуализация влечёт явные противоречия, в отличие от кругов Эйлера, комфортных для восприятия и не вызывающих сопротивления или отторжения. В самом деле, попытавшись визуализировать эту метафору пространственно, например, нарисовав картинку, воплощающую слова ар-Рāзй, мы получим очевидную бессмыслицу и противоречие. Ведь в таком случае то, что непрерывно, а именно — вечность, окажется разорвано пополам, да ещё и выяснится, что в точке разрыва (которой не должно быть) вставлено некое протекание, которое соединяет то, что никогда не было и не может быть разорвано. Эта инородная временная вставка оказывается *внутри* вечности не по праву: внутри вечности нет времени. Таким образом, пространственная визуализация данного образа очевидно бессмысленна.

Какой в таком случае была бы непротиворечивая концептуализация данной интуиции?

Она представлена в парадигматической тройке «действующее-процесс-претерпевающее». Интуиция протекания предполагает обязательное наличие двух сторон, двух противоположностей (ведь действующее и претерпевающее противоположны), которые непременно связаны чем-то третьим, а именно — процессом. Противоположности здесь принципиально не дихотомичны. Во-первых, потому, что не образуются в результате деления некоего охватывающего их общего рода. Во-вторых, потому, что не исключают друг друга, а, напротив, требуют наличия друг друга. На это следует обратить особое внимание. Безначальность и бесконечность в примере ар-Рāзй только вместе, вкупе делают возможным протекание времени. Точно так же, взяв любой пример процесса: «пишущий — писание — записываемое», «слушающий — слышание — слышимое», — мы увидим, что только вкупе и только благодаря связывающим их процессам действующее и претерпевающее сохраняют сами себя. Дихотомизация и иерархизация противоположностей здесь бессмысленны: оторвав пишущего от записываемого, слушающего от слышимого, мы попросту разрушим процессы, связывающие их, и лишим действующего и претерпевающего их содержательной наполненности (они перестанут быть действующим и претерпевающим).

Как коллективное когнитивное бессознательное проявляется в области языка? Укажу лишь на одно обстоятельство, в общем и целом

характерное для индоевропейских языков и характеризующее вместе с тем наивное языковое сознание их носителей. Я имею в виду базовую формулу связи подлежащего и сказуемого, которую можно выразить в виде «S есть Р». В чём значение связки «есть», которая, с одной стороны, самоочевидна (ведь без неё мы не можем построить никакую фразу), а с другой стороны, сопротивляется ясной экспликации? Её значение в том, что — вспомним круги Эйлера — подлежащее предложения попадает внутрь той области, которая очерчена его сказуемым. Предложение «Солнце есть красное» мы можем возвести к нашему коллективному когнитивному бессознательному, представленному как круги Эйлера или как разделённый пополам прямоугольник, в котором (в последнем случае) субъект «солнце» попадает в одну из двух областей прямоугольника, например, обозначенную как «А». Так коллективное когнитивное бессознательное обеспечивает осмысленность предложения как субъект-предикатной конструкции, как чего-то единого (а не как набора слов).

Это означает, что значение (в данном случае — значение связочного слова «есть») полностью сводится к коллективному когнитивному бессознательному. Это — пример того, что было сказано вначале: ККБ располагается на границе между внешним (поток событий, который обычно называют «объективный мир») и внутренним (сознание). Когда мы слышим слово «есть», оно для нашего мозга — лишь набор слуховых сигналов, перерабатываемых так же, как перерабатываются любые слуховые впечатления. Однако эти сигналы каким-то образом (каким именно — вопрос к представителям нейронауки) вводят в действие механизм ККБ и благодаря этому превращаются в феномен «субъективной реальности»: слуховые сигналы опознаются как слово «есть» (задействована языковая способность), и, далее, это слово исполняет через механизм ККБ свою связочную функцию.

В результате мы осознаём смысл целой фразы (единый смысл высказывания «Солнце есть красное»), а не три отдельных значения трёх отдельных слов. Способность связывать слова в предложения — человеческая способность, которая не может быть объяснена как сигнальная функция и, следовательно, не может быть объяснена семиотически. Семиотически, как знак, могут объясняться отдельные слова; однако понимание слов как звуковых сигналов не специфично для человека, оно доступно многим животным. Именно отдельных слов. А вот связывание слов в предложения, по всей видимости, характеризует именно человека. Ведь оно требует чего-то иного, нежели опознавание звуко-сочетаний как знаков. А именно, оно невозможно без механизма ККБ.

Следовательно, может быть поставлен вопрос о том, что нейронное обеспечение механизма ККБ специфично для человека и лежит в основе способности строить высказывания.

Что касается арабского языка, то, как уже отмечалось, грамматический строй арабского языка таков, что исключает связку «есть». Почему арабский язык не просто не нуждается в связке «есть», но исключает её? Если коллективное когнитивное бессознательное в пределах арабо-мусульманской культуры не носит пространственного характера и не может быть проиллюстрировано картинками типа кругов Эйлера или делённого пополам прямоугольника, то и нужды в использовании связки «есть», смысл которой — попадание субъекта в пространственную область предиката, этот язык не испытывает. Если коллективное когнитивное бессознательное, характерное для арабо-мусульманской культуры, может быть представлено как интуиция необходимой связанности двух сторон, действующей и претерпевающей, неким процессом, то и базовая структура арабской фразы будет воплощать именно эту интуицию, и именно она отражена в концептуализациях, представленных в АЯТ.

Коллективное когнитивное бессознательное, находя своё отражение в *логике языка*, воплощается и в *логике культуры*. Логика культуры задаёт критерии осмысленности всего, что может рассматриваться как феномен культуры, определяя в первую голову систему ценностей и картину мира, разворачиваясь, далее, в нормативных системах (этика и право), в теориях политического устройства и т.д.

Вот небольшой пример. Едва ли не через всю историю средневекового Запада проходит достаточно строгое, и в этом смысле дихотомическое, разделение на светское и духовное. Здесь мы видим ясное разделение духовной и светской власти, церковного права и светского права, духовной музыки и светской музыки, духовной поэзии и светской поэзии, церковной архитектуры и гражданской архитектуры и т.д. Если средневековая западная культура в общем и целом отдавала приоритет духовному над светским, то Новое время лишь поменяло знаки этой иерархии, воспроизведя сам принцип строгой дихотомии (достаточно вспомнить психофизический декартовский параллелизм, прослеживающийся вплоть до современности).

Что касается арабо-мусульманской культуры, то при ясном разделении земной (*дунйā*) и потусторонней (*'āḥira*) жизни арабо-мусульманская теоретическая мысль не предполагает их дихотомизации и иерархизации. Это означает, что ни одна из них не может рассматриваться в ущерб другой, здесь невозможны построения, напоминающие

августиновскую идею «града земного» и «града небесного», здесь невозможна христианская монашеская аскеза, полностью отвергающая плотское ради духовного (см. подробнее *Размышление II.4*). Место этого занимает базовая идея гармонического увязывания двух противоположностей при отсутствии подавления какой-либо из них: ни материальное не берёт верх над идеальным, ни идеальное не одерживает конечной победы над материальным. Почему? Потому что подобная дихотомизация и иерархизация означала бы для арабо-мусульманской культуры обесмысливание целого, поскольку уничтожала бы самое главное — процесс, который связывает воедино две стороны, действующую и претерпевающую. Это верно для тех областей этой культуры, которые определены и заданы вторым из рассмотренных вариантов ККБ, базирующимся на интуиции протекания. Вместе с тем арабо-мусульманская культура включает обширные области, заданные первым из рассмотренных вариантов ККБ, задействующим интуицию пространства. Эти области связаны преимущественно с влиянием иранской культуры и персидского языка. В недавно опубликованной книге Г.Б. Шамилли [Шамилли 2020] показано, как интуиции двух типов определяют логику выстраивания музыкальных композиций жанра «макам» — одного из основных жанров классической исламской музыки.

ККБ задаёт глубинную логику культуры, влияние которой может быть обнаружено в массовых явлениях на поверхности событий. Поверхностный слой событий всегда производит впечатление бурлящей стихии, в которой сталкивается неисчислимое множество интересов, мотивов, страстей, причин — как индивидуальных, так и коллективных, — разобраться в которых представляется подчас невозможным. Однако «в глубине» мы обнаружим достаточно простые механизмы ККБ, которые пробивают себе дорогу сквозь всю массу бурлящих «на поверхности» противоречивых событий и задают основной вектор их развития. Следовательно, понять генеральную линию развития можно, если принять во внимание эту определяющую роль ККБ в формировании общего вектора развития культуры.

Проиллюстрирую это общеизвестными фактами новейшей истории исламского мира последнего столетия, расположив их в хронологической последовательности.

Поражение Османской империи в Первой мировой войне означало её конец и приход к власти Ататюрка, который провёл ряд кардинальных реформ. Их итогом стало создание в Турции светского государства. В 1922 г. был ликвидирован султанат. Однако халифат как институт сохранялся ещё два года, даже — заметим — после

провозглашения республики в 1923 г. Ататюрк прекрасно осознавал его значение для исламского мира, указывая, что институт халифата символизирует единство всех мусульман. Однако уже в 1924 г. был ликвидирован и халифат.

Это событие не могло быть расценено исламским сознанием иначе нежели как катастрофическое. Оно означало (речь, конечно, о мусульманах-суннитах) насильственное прерывание того единственно правильного и установленного сразу после кончины пророка Мухаммада состояния дел, которое обеспечивалось институтом халифата. Халифат сохранялся, несмотря на превратности исторического и политического развития, на всём протяжении исламской истории, и даже ликвидация Аббасидского халифата в 1258 г. в результате татаро-монгольского нашествия не положила конец институту халифата. Как известно, «подлинными» халифами, отвечающими всем требованиям, предъявляемым исламской теорией, оказываются, как часто указывают сами исламские авторы, лишь первые четыре праведных халифа, к которым обычно добавляют фигуру 'Умара б. 'Абд ал-'Азиза. Ведь неперменным условием халифата является выборность халифа, которая и в Омейядском, и в Аббасидском халифатах, и позже сохранялась лишь номинально, прикрывая фактически династийное наследование власти или более сложные феномены сращивания института халифата и султаната и подчинения одного другому во времена Османской империи. Идея власти халифа как «защитника интересов мусульман» (такова его главная функция) оставалась в исламском сознании и в исламской политической теории (см. классические сочинения ал-Мавардй (ум. 1058) [Маварди 1990], 'Абӯ Йа'лā ал-Фарра' (ум. 1066) [Фарра 2000] и др.) неизменной и не поколебленной фактически противоречившей ей реальностью. Почему? Потому что именно халиф как защитник интересов мусульман обеспечивал необходимый баланс забот о земной и потусторонней жизни для любого мусульманина. Именно халиф как единоличный глава всемирной общины мусульман (уммы) обеспечивал, таким образом, соответствие исламского общества и государства тому требованию, которое определено и задано в качестве безусловного коллективным когнитивным бессознательным арабо-мусульманской культуры, а именно — требованию процессуальной связанности противоположностей и их гармоничного баланса. Вот почему ни фактическая раздробленность исламского государства, сопровождавшая его существование на протяжении практически всей его истории, ни фактическое нарушение одного из главных требований к фигуре халифа (выборность) не могли подорвать в исламском

сознании идею халифата. Ведь идея халифата обеспечивает *осмысленность* общественно-государственного устройства для носителя того сознания, которое задано очерченным выше процессуальным коллективным когнитивным бессознательным. Так ККБ пробивает себе дорогу сквозь всё многообразие многовекового исторического развития раскинувшейся на гигантских территориях исламской цивилизации.

Вернёмся к историческим фактам. Через год после ликвидации халифата, в 1925 г., выходит в свет книга, написанная представителем университета ал-Азхар (крупнейший центр подготовки факихов в суннитском мире) ‘Абд ар-Рāзиқом, «Ислам и основы правления (*ал-Ислам ва-’усул ал-хукм*)» (рус. пер. отрывков см.: [Абдарразик 2015: 148–165]). Так вот, в книге ‘Абд ар-Рāзиқа была выдвинута именно та теория, которую сегодня мы обозначили бы термином «культурный ислам». ‘Абд ар-Рāзиқ утверждал, что ислам должен ограничить своё влияние сферой духовной жизни, тогда как в области политики и земных дел следует руководствоваться исключительно соображениями эффективности и практической целесообразности, а поскольку западные страны на протяжении новой и новейшей истории доказали эффективность демократии и соответствующего политического устройства, то и в исламском мире следует воплотить в жизнь те же модели, отбросив наследие ислама и выделив для ислама как религии исключительно область частной, духовной жизни.

Как видим, идеи ‘Абд ар-Рāзиқа как нельзя лучше соответствуют концепции «культурного ислама», секуляризации и построения светского государства в рамках той модели общечеловеческого цивилизационного устройства, которая лежит в основании современной западной идеологии и составляет основу «мягкой силы» Запада.

Итак, два события, почти совпавшие хронологически: фактическая ликвидация халифата в 1924 г. и теоретическое обоснование в 1925 г. необходимости этого действия со стороны, повторю, одного из виднейших исламских факихов. Какой же была реакция исламских теоретиков и исламского общества? Позиция ‘Абд ар-Рāзиқа была полностью поддержана в вышедшей спустя четверть века книге выпускника ал-Азхара Хāлида Мухаммада Хāлида «Отсюда начнём (*Мин хунā набда’*)» [Халид 1974]²⁶. Только отчасти, в критике исторически существовавших форм халифата, поддержал ‘Абд ар-Рāзиқа видный алжирский мыслитель ‘Абд ал-Хамйид б. Бādйс. Но именно вскоре

²⁶ Первое издание книги — в 1950 г., в том же году книга была трижды переиздана.

выхода книги 'Абд ар-Разиқа и в качестве реакции на неё были опубликованы те основные теоретические сочинения, которые сегодня мы относим к классике «политического ислама». Это и трактаты Хасана ал-Баннā, основателя «Братьев-мусульман», и работы 'Абд ал-Қāдира 'Авда, главного политического теоретика этой организации, и многих других (см. более подробно [Джадан 1985: 63–101]).

Изложение этих фактов можно было бы расширить, но главное ясно: так называемый политический ислам явился реакцией на попытку секуляризации исламских обществ и идею «культурного ислама». Почему эта реакция была столь мощной и болезненной, почему сегодня, спустя век после тех событий, она породила метастазы «Исламского государства» (террористическая организация, запрещённая в России), которые пока никакая химиотерапия американских или российских бомбардировщиков не в силах вылечить? На этот вопрос совсем не трудно ответить, если принять во внимание ту концепцию коллективного когнитивного бессознательного арабо-мусульманской культуры, которая была намечена выше. Ведь идея секуляризации и «культурного ислама» означает удар по коллективному когнитивному бессознательному этой культуры, требуя отказа от базовой троячной структуры, связывающей две противоположности процессом и обеспечивающей осмысленность любых теоретических построений, выстраивающихся на этой основе. Исламское мировоззрение предполагает непрременную связанность земного и небесного, посястороннего и потустороннего, которая не может быть разорвана, не обесмыслив тем самым любые теоретические конструкции. Но именно такого разрыва земного и потустороннего, дел этого мира и дел того мира, требует для своего внедрения идея «культурного ислама», идея секуляризации, светского общества и т.д. Моя гипотеза заключается в том, что коллективное когнитивное бессознательное, сжимаясь, как пружина, под натиском этих противоречащих ему идей, рано или поздно отыграет назад, причём это «отыгрывание» будет тем уродливее и тем болезненнее, чем сильнее эта пружина была сжата, чем более насильственным оказалось внедрение тех форм социального и политического устройства, которые противоречат коллективному когнитивному бессознательному данной культуры и несовместимы с ним.

Между тем именно это и происходило в арабском и исламском мире на протяжении XX в., когда во вновь образованных странах, обретавших свою независимость между двумя мировыми войнами и после, внедрялись, фактически во всех без исключения, западные цивилизационные модели. Но уже начиная со второй половины XX в.

становится заметным, а к концу века обретает несомненные черты массовый процесс, получивший название *ṣaḥwa islāmīyya*. Этот термин обычно переводят как «исламское сознание», хотя точнее было бы передать его словосочетанием «чуткость, восприимчивость к исламскому образу жизни». Речь идёт о том, что в массовом масштабе происходит возврат к внешним проявлениям традиционного исламского образа жизни. Это наблюдается и в одежде, и в массовом отказе от алкоголя в тех странах, где он не запрещён законом, и в употреблении определённых языковых формул, в невербальном поведении и т.д. Повторю: это процесс массовый, знаменующий изменение массовой психологии, его нельзя приписать влиянию отдельных исламских лидеров или организаций. Напротив, лидеры так называемого политического ислама и соответствующие движения эксплуатируют именно этот массовый процесс, в основе которого лежит неосознанная попытка вернуть права той коллективной интуиции, тому коллективному когнитивному бессознательному, которое делает для носителей этой культуры осмысленным социально-политическое устройство и саму жизнь.

Что же делать? Обычный ход мысли заключается в том, что необходимо искоренить «политический ислам», физически нейтрализовать всех террористов, дать полное развитие «культурному исламу» и подключить тем самым арабо-мусульманский мир к «общемировой» стезе цивилизационного развития. Из сказанного выше вытекает, что такой образ действий лишь усугубит проблему и не приведёт к её разрешению. Следует поступить ровным счётом наоборот, обеспечив права коллективного когнитивного бессознательного арабо-мусульманской культуры. Сделать это можно, легитимизировав в цивилизованной, приемлемой форме поиск идей, реализующих требование процессуальной связанности земного и небесного в проектах социально-государственного устройства (не исключая заранее и идею халифата). Эти идеи не должны отдаваться на откуп радикалам и экстремистам, они могут и должны быть введены в поле цивилизованного теоретического дискурса прежде всего в среде самих исламских интеллектуалов.

Россия имеет исторический шанс предложить такой проект цивилизационного устройства, который мог бы оказаться привлекательным для мира и в то же время не совпадал бы с проектом, который успешно реализован западными странами (см. об этом Раздел IV). Ведь если коллективное когнитивное бессознательное не совпадает в крупных макрокультурных ареалах, таких, к примеру, как западный мир и исламский мир, то и социально-политическое устройство

не может проектироваться в них одинаково. Это является неопровержимым, с моей точки зрения, теоретическим обоснованием той идеи *всечеловеческого*, а не *общечеловеческого*, устройства политики, культуры и жизни, которая была выдвинута ещё в XIX в. такими выдающимися русскими мыслителями, как Н.Я. Данилевский и Ф.М. Достоевский и развита в классическом евразийстве. Ведь *всечеловеческое* предполагает, что культура, которая опирается на собственные логические основания, имеет полное право и должна выстраивать свою жизнь в соответствии с ними, не подделываясь под шаблон, который выработан другой культурой и объявлен *общечеловеческим*. Идея *всечеловеческого*, несправедливо забытая, если не проигнорированная, в отечественной теоретической мысли, сегодня имеет все шансы на то, чтобы стать основой для продумывания контуров глобализации и глобального устройства, которые опирались бы на проект, альтернативный тому, что продвигается сегодняшними мировыми центрами силы. Исторический шанс России заключается ещё и в том, что контуры *всечеловеческого* (а не *общечеловеческого*) устройства жизни могут быть в его основах замечены и в историческом развитии самой России, в том числе в советский и постсоветский период. В этом смысле формулировка *всечеловеческого* глобального проекта опиралась бы на собственный российский опыт в не меньшей мере, нежели на твёрдый теоретический фундамент.

СВЯЗНОСТЬ И ЗНАК

Главный вопрос, который стоит перед нами в этой книге: как работает сознание, как происходит смыслополагание, как разворачивается осмысленность и как что-то становится для нас значащим? Иначе говоря, как может состояться то, что мы называем словом «понято» или «понятно»: как что-то становится для нас понятным? Это «что-то» может быть словами, поступками другого человека, общественными или культурными институтами, наконец, миром в целом. Как случается волшебное событие понимания: не было понятно — и вот, мы поняли! Как оказывается, что что-то принимается нами как естественное, как «само собой», как «иначе и быть не может» и «очевидно»; а что-то другое никак не найдёт дорогу к нашему о-сознанию, к тому, чтобы стать для нас понятным?

В предшествующих *Размышлениях* этой книги мы сделали существенный шаг к тому, чтобы ответить на этот вопрос. Мы смогли, преодолев границу, остававшуюся непреодолимой и, главное, не замечаемой традиционной философией, дойти до самого истока сознания. Этот исток — интуиция субъект-предикатной связности, служащая разворачиванию целостности сознания. Поняв это, мы смогли увидеть то, что оставалось слепым пятном для предшествующей философии: как возможен *другой путь* разворачивания сознания — столь же основательный, столь же теоретичный, столь же соответствующий «внешнему миру», как и тот, что привычен нам по опыту европейского мышления.

Так мы смогли *углубить* наше понимание сознания, пройдя глубже, чем тот уровень, что оставался предельным для традиционной европейской философии. Однако этим вертикальным, *углубляющим* движением дело не исчерпывается. Если бы мы ограничились этим, мы лишь развили бы традиционную линию европейской философии. И это, конечно, немалый шаг; но другое, не вертикальное, а горизонтальное движение гораздо важнее.

Углубив понимание сознания до исходной интуиции связности, мы смогли понять главное, что оставалось вне поля зрения традиционной философии: интуиция связности вариативна. Вот где открывается возможность путей иных, нежели путь европейского, или С-мышления. Это движение можно назвать горизонтальным потому, что исходная точка — интуиции связности — разворачивается, раскрываясь как разные пути смыслополагания, на одном уровне связности.

Сознание, таким образом, неизбежно проходит через *развилку*. Это — развилка вариативности. Нам приходится выбрать один, и только один из возможных путей разворачивания сознания *в качестве основного пути* — такого, который будет определять способ субъект-предикатной связности. Выделенные слова важны, поскольку прохождение развилки лишь подавляет, но не уничтожает другие варианты разворачивания связности. Они дремлют в уголках нашего сознания — и иногда могут заявить о себе, преодолев мощную инерцию культурной привычки следовать всегда одним и тем же путём разворачивания сознания и формирования субъект-предикатной связности.

Таким образом, логика смысла делает одновременно шаг *вглубь* и *вширь*. Прежняя философия принимала *основной путь* европейского мышления за *единственно возможный*. Отсюда мифология универсальности европейского мышления и линейного прогресса — и мысли, и общества — как развития основной линии этого мышления. Эта мифология сполна овладела умами философов, в том числе отечественных, заслонив от них возможность других путей разворачивания сознания. А ведь среди этих *других путей* — и тот, что характерен для русской культуры и русской мысли. Русская философия до сих пор не осознала себя и не осознала собственную культуру. Много раз повторенный тезис об «отрыве» образованной прослойки от народа, отрыве, удивительно возобновляющем себя, несмотря на смену общественно-политического устройства (взять хотя бы периоды до 1917 г., 1917–1991 гг. и после 1991 г.), имеет своим основанием именно это — неспособность русской философии осознать основания собственного мышления и собственной культуры.

Логика смысла поэтому — это новый путь и для русской философии. Путь к тому, чтобы преодолеть период зависимости от религии и одновременно — подростковой зависимости от одобрения «настоящими», «взрослыми», «состоявшимися», то бишь европейскими, философами. Русская философия до сих пор, несмотря на развитие техники философского мышления, оставалась, за хотя и счастливыми,

но редкими исключениями, подражательной. Она не ставила себе задачи большей, нежели быть луной для солнца, отражать чужой свет, внимательно следя за истоком и не помышляя о том, чтобы светить самой. Это ей просто не приходило в голову — это было исключено принятой почти всеми русскими мыслителями мифологемой единственного пути прогресса и единственного пути развития подлинного мышления. Логика смысла снимает этот барьер.

Приведу в качестве современного примера статьи наших двух известных мыслителей — М.К. Мамардашвили и С.С. Аверинцева. Обе они опубликованы в разделе «Человек в культуре» сборника «Человек в системе наук». Название раздела, вкупе с названием обеих статей, подчёркивает культурно-цивилизационную заглублённость мысли обоих известных авторов.

Мамардашвили рассматривает принцип *cogito* как принцип «могу», принцип дееспособности, утверждающий, что «ты можешь мочь, каковы бы ни были видимые противонеобходимости природы, стихийно-естественные понуждения и обстоятельства» [Мамардашвили 1989: 320]. Таким образом, здесь, по-видимому, ставится акцент на действии; но означает ли этот акцент какой-либо существенный отход от психофизического дуализма и от бытия как предельной границы? Ничуть. В процитированных словах очевидно, что «могу» мысли, рассматриваемой как действие, противопоставлено той необходимости физического бытия внешнего для мысли мира, над которой эта мысль не властна. Мамардашвили с удивительной лёгкостью совершает скачок от *cogito* как мысли и акта сознания вообще — к действию-в-мире. Что это не одно и то же, вряд ли нужно доказывать; и тем не менее для Мамардашвили это его утверждение о *cogito* как «актуально-деятельном бытии» кажется очевидным, более того, «формой, более отвечающей действительному содержанию» декартовского *cogito* [Там же]. Свобода такого рода скачков вообще характерна для текстов этого философа. Но для меня здесь важно не это; я хочу подчеркнуть, что (1) даже опора на известную отечественную теорию деятельности, которая предполагает начинать с действия, а не с бытия (в этом её суть: деятельность формирует сознание и общественное бытие, следовательно, действие должно лежать в основании всего), и (2) свобода совершать такого рода скачки — т.е. (1) необходимость и (2) возможность положить действие в качестве метафизического основания не приводят Мамардашвили к тому, чтобы осуществить этот шаг. Для него бытие остаётся предельной рамкой, границей, которую он не может переступить. Универсалистский миф поэтому сохраняет над ним свою власть.

Опыт мышления, с которым имеет дело Мамардашвили, — это опыт только европейского мышления, и никакого другого; и цивилизация для него — универсальная и одна-на-всех форма, задающая возможность осуществления дееспособности человека.

В [Аверинцев 1989] С.С. Аверинцев различает понятия «рациональная способность» и «рационализм». Первая присуща человеческому роду вообще как гомо сапиенс; второй — рождён Европой. В заглавии этой его статьи неслучайно стоит выражение «европейский рационализм»; оно подчёркивает, что рационализм, в отличие от рациональной способности, родился только и исключительно в европейской культуре. Европоцентристская установка проведена Аверинцевым с поразительной ясностью и неприкрытостью: из всего человеческого рода («рациональная способность») только европеец поднялся до подлинного теоретического мышления («рационализм»). Отсюда и универсализм европейского: рационализм как таковой возможен в единственном варианте; он осуществлён (причём неоднократно) европейской культурой; следовательно, все, кто хочет подняться до рационализма, не оставаясь лишь с рациональной способностью, должны приобщиться к европейскому мышлению, которое тем самым становится мышлением как таковым, универсальным мышлением. И уже само собой разумеющимся следствием этого оказывается мифологема линейного универсального прогресса мысли.

Рационализм, в отличие от рациональности, для Аверинцева представлен рядом признаков и функций. Рационализм — это формализация, в отличие от расплывчатого мышления метафорами и нагромождениями эпитетов, антитезами и сравнениями. Формализация мысли достигается дефиницией — родо-видовым определением. Оно становится «жёстким семечком», из которого в культуре прорастают деревья, приносящие новые семечки. Так навсегда меняется способ самовоспроизведения культуры, достигшей стадии рационализма, в отличие от культуры, построенной на рациональной способности вообще. Наконец, рационализм — это мысль о мысли.

Я максимально тщательно воспроизвёл то, что Аверинцев говорит об отличии рационализма от рациональной способности [Там же: 332–334]. Интересно, что разговор о рационализме у Аверинцева не соответствует тому критерию рационализма, который он же и выдвигает. Иначе говоря, попытка задать рационализм у Аверинцева не является рационализмом, по его же собственным критериям. Значит, этот разговор нерелективен: мысль здесь не обращена сама на себя, не проверяет свою форму своим содержанием. В самом деле, разве

получили мы «дефиницию» рационализма? Ничего подобного; перед нами именно нагромождение эпитетов и описание действий; а уж метафора жёсткого семечка, прорастающего семечкоприносящими деревьями, говорит сама за себя. Но если дефиниция рационализма не дана, если мы говорим о рационализме, оставаясь, по Аверинцеву, на уровне рациональной способности, то действительно ли мы говорим о рационализме? Это всё равно что задать таблицу умножения с арифметическими погрешностями или аксиомы логики, логически ничтожные. Если в разговоре о рационализме мы не можем подняться до критерия рационализма, что гарантирует правильность наших высказываний о рационализме? Или же — правильность исходного представления о рационализме как таковом?

Но оставим это в стороне; для нас здесь интересно, как Аверинцев аргументирует свою точку зрения. Я приведу пространную цитату, чтобы не исказить мысль автора:

Для того, чтобы перейти к мысли о мысли, т.е. к рационализму, для этого человеку надо сделать качественно иной шаг. Все мы, вероятно, помним, как трудно даётся школьнику переход к дефинициям, к тому, чтобы описывать предмет в формах дефиниций, а не в каких-то иных, каковы, например, нагромождение эпитетов, описание того, как вещь действует (нож — это когда режут, передразнивал наш учитель физики, когда ему пытались подменить дефиницию названием действия). Но именно так описывает, например, любовь апостол Павел в 13-й главе 1 Послания к коринфянам. Он нагнетает глаголы — любовь делает то-то и не делает того-то; любовь — это реальность, которая проявляется в таком-то действии. Вроде бы естественный способ описывать. Наоборот, любой средневековый теолог Запада скажет, что любовь есть *virtus infusa* (добродетель сверхъестественная), и в этом пункте видно, как далеко средневековые отходит от Библии. Видно также, насколько необратим этот переход через *пропасть, отделяющую мышление «естественного» рационального человека*, т.е. мышления в метафорах, в аналогиях, в сравнениях, в антитезах, через описание способа действия, через нагнетание эпитетов и т.д., *от рационалистической рефлексии* [Аверинцев 1989: 332–333; курсив мой. — А.С.].

Годом позже в устной лекции С.С. Аверинцев повторяет и несколько расшифровывает свою позицию:

Можно сказать также, что восприятие греческой философии было приобретением, за которое приходилось платить. Как бы

то ни было, без аппарата греческой философии строгие формулировки христианского вероучения были бы невозможны. Именно греческая философия дала прежде всего простейшие формы дефиниции, построенные по типу «а» есть «b». В Новом Завете есть только одна дефиниция в Послании к Евреям (11, 1). Это дефиниция веры. Вера есть «чаемых обличение» — по-славянски, как бы реальность (*hypostasis* — по-гречески) того, на что мы надеемся. Вот это дефиниция. Но в Евангелиях мы не встречаем дефиниций, мы встречаем снова и снова метафоры, притчи²⁷.

Вот теперь дело проясняется. «Пропасть», никак не меньше, отделяет мышление, способное оперировать дефинициями типа «а» есть «b», от мышления, которое к этому не способно. Линейная перспектива. Вот у вас мышление, способное употреблять в дело формулу «S есть P» не просто стихийно, интуитивно, используя свой индоевропейский язык; это мышление поднимается до того, что эта формула вынимается, так сказать, из стихии языка, ставится перед взором, предъявляется как «дефиниция». Думаю, я очень коротко, но внятно описал то, что С.С. Аверинцев многословно изложил и в статье, и в лекции. Да, рефлексивность — это, конечно, очень серьёзный и существенный шаг: предъявить своему мышлению формулу связности и заставить себя мыслить строго в соответствии с ней — это и есть шаг к научности и шаг к формированию терминологии. В этом суть,

²⁷ Расшифровка лекции «Христианство в истории европейской культуры», прочитанной в 1990 г. в Московском культурологическом лицее [<https://www.litmir.me/br/?b=249620&p=4> 20.06.2020]; видео: <https://www.youtube.com/watch?v=MDZa8Tb5ICw> (первая часть и последующие). В этой лекции С.С. Аверинцев хочет доказать, что христианство, в отличие от иудаизма и ислама, универсально по своему духу и в силу своих основных черт: у него нет единственного священного языка, и оно не привязано к ограниченной географической области. Первое он связывает с тем, что дух христианства — не текст, а жизнь Иисуса, сам Иисус. Второе — с тем, что христианство свободно перемещалось по землям мира, в отличие от ислама, который, за незначительным исключением, не терял и не приобретал земель после начальных завоеваний; мусульманин-де привязан к земле и обязан её защищать, поскольку ислам, по Аверинцеву, делит мир на «земли ислама» и «земли войны». Я не буду касаться первого, но второе утверждение возможно только при полном отсутствии знакомства с основоположениями ислама. Удивительно, насколько велика степень ошибочности в отношении ислама, которая считается допустимой для столь авторитетного автора и на которой строятся громкие глобальные утверждения.

а всё то, что С.С. Аверинцев очень талантливо излагает в обсуждении этой темы, — сопровождающие исторические, а потому случайные обстоятельства.

И в названной лекции, и особенно в названной статье мысль автора настойчиво возвращается к «дефиниции» как к главному, что позволяет мышлению подняться до уровня рационализма, оставив позади стихийную рациональность «естественного» (а не европейски-культурного) человека. Но как ни будем стараться, мы не найдём ни в статье, ни в лекции разъяснения того, почему именно дефиниция типа «“а” есть “b”» даёт подлинное знание и оказывается подлинным рационализмом, в отличие от того, как привыкли думать и определять понятия апостол Павел и незадачливый школьник на уроке физики. В самом деле, вот перед нами дефиниция «любовь есть добродетель сверхъестественная». Без такой дефиниции не обходится ни один теолог Запада! Но что же всё-таки такая дефиниция даёт; откуда и почему такое прямо-таки обожествление «дефиниции»?

Ответить на этот вопрос несложно: «дефиниция» возносится на столь высокое место только потому, что она точно соответствует предикационной формуле «S есть P». А эта формула — не что иное, как точное выражение субъект-предикатной связности, заданной ККБ С-мышления. Значит, вот в чём дело: вовсе не в том, что дефиниция «любовь есть добродетель сверхъестественная» даёт нам знать о любви что-то особенное, что-то такое, что делает нас культурными, тогда как прежде мы были природно-естественными. Да и вправду: что мы узнали из этого определения? Ничего по сути дела; зато мы уложили понятие «любовь» в привычную схему, заданную коллективным когнитивным бессознательным С-мышления и отражённую на Рис. 1. Вот где источник нашей удовлетворённости «дефиницией»: она выстраивает значения правильным для ККБ С-мышления образом. И в этом же — смысл того, что Аверинцев выразил красивой метафорой жёсткого семечка, приносящего дерево, которое приносит новые семечки, и т.д.: поскольку значения уложены в правильную для данного ККБ схему, они могут и дальше «делиться», плодиться, порождая новые значения — как, к примеру, в древе Порфирия.

Таким образом, логико-смысловая трактовка через понятие коллективного когнитивного бессознательного позволила рационализировать описание рационализма, данное С.С. Аверинцевым. Но не только.

Предикационные формулы различны для разных вариантов ККБ. Мы знаем это, и именно это знание позволяет нам не поддаться чарам универсалистского мифа, которым не смогли противостоять

Мамардашвили и Аверинцев. В самом деле: обратимся к текстам величайшего мистика ислама Ибн 'Арабӣ, в которых он говорит о любви [Ибн Араби 2014: 321–338, 389]. Это — ответы на вопросы, заданные специально с целью проверить степень понимания предмета, а потому эти ответы даны кратко и ёмко. Посмотрим: вот на многих страницах идёт разговор о том, «что такое любовь» (именно так ставится вопрос и именно так строит свой ответ Ибн 'Арабӣ), — но нигде нет и следа того, что Аверинцев назвал «дефиниция». Нет, Ибн 'Арабӣ поступает так, как поступал апостол Павел, а потом — школьник на уроке физики: он говорит о том, что любовь делает. Он описывает любовь как процесс, связывающий двоих, и делит любовь в зависимости от того, кого она связывает и как именно связывает. Иначе говоря, он строит свой ответ в соответствии с предикационной формулой «S *ис-нāд* Р» (см. выше, с. 75 и далее, и ниже, с. 135 и далее). Конечно, здесь не может быть и следа «дефиниции», конечно, С.С. Аверинцев (и не только он) сочтёт эти рассуждения Ибн 'Арабӣ «нагромождением» непонятно чего.

Но всё становится понятным, как только мы смотрим на этот текст *адекватно*, т.е. — зная, как именно устроена здесь субъект-предикатная связность. Вот тогда текст становится связным, тогда глаголы или, скорее, — для арабского текста, в т.ч. текста Ибн 'Арабӣ — масдары, т.е. имена процессов, оказываются не бессмысленным нагромождением, а именно определением, *точно связывающим* определяемое. Ведь смысл «дефиниции», как она понимается Аверинцевым, именно в этом: задать определяемому границы, которые оно не сможет переступить, загнать его в чётко очерченное пространство (Рис. 1). Только так, по мысли Аверинцева, можно достичь ясности и твёрдости мысли. И это верно — но только если мы ограничиваемся С-вариантом ККБ. А почему мы должны ограничивать им человеческое сознание? Почему мы должны, в угоду европоцентристскому универсалистскому мифу, оставить за бортом все прочие варианты разворачивания субъект-предикатной связности, которые открыло человечество в своём развитии? Притом что среди них — и тот, что характерен для нашего мышления; а значит, вопрос стоит так: почему мы должны отказаться в том числе и от того, чтобы мыслить адекватно самим себе, адекватно тому способу субъект-предикатной связности, который характерен для нашей культуры, лишь с целью сохранить этот миф?

Вернёмся к определению. Задача определения в общем виде — *точно* сообщить об определяемом. Как именно достигается искомая

точность? Это зависит от того варианта коллективного когнитивного бессознательного, который задаёт способ субъект-предикатного связывания. Если наилучшим способом задать точность для С-мышления будет процедура, отражённая на Рис. 1 (родо-видовое определение), то для П-мышления наилучшим осуществлением точности будет такое *zāḥir-bāṭin*-связывание (связывание «явного» и «скрытого»), которое устанавливает между ними однозначное соответствие. Однозначность означает возможность «перевернуть» это соотношение: тогда *bāṭin* «скрытое» столь же точно и так же однозначно указывает на *zāḥir* «явное», как и *zāḥir* — на *bāṭin*. Этому требованию подчиняется отношение, о котором мы будем подробно говорить в Разделе II, — отношение *dalāla* «указание», которое связывает *laḥz* «высказанность» и *maʿnan* «смысл». Именно в силу однозначности, а значит, точности слово *dalāla* «указание» означает и «доказательство»: точность указания доказывает однозначно. *Zāḥir* «явное» и *bāṭin* «скрытое» номинально различны, более того, они разведены максимально: если речь идёт о слове (*kalima*), то *zāḥir* — это высказываемые звукосочетания (*laḥz*), т.е. что-то внешнее и отторгаемое от человека, предъявляемое другому, тогда как *bāṭin* — это смысл (*maʿnan*), т.е. что-то сугубо внутреннее и никогда как таковое не овнешняемое. Между *zāḥir* и *bāṭin*, если угодно, субстанциальная пропасть, одно не может совпасть с другим — и тем не менее они тождественны. Тождество устанавливается (мы об этом будем подробно говорить ниже, см. с. 154 и далее) предикационной формулой «*S isnād P*». Но это — не тождество совпадения, а тождество перехода, перетекания. Точно так же и *ʿibra* — та самая «притча», о которой так нелестно отзывается Аверинцев, — устанавливает переход от внешнего плана к внутреннему, причём такой переход не произволен, а закономерен. *ʿIbra* связывает внешнее и внутреннее благодаря *taʿbīr* — переходу от одного к другому. В *Размышлении II.3* мы увидим, насколько точным и выверенным оказывается у Ибн Халдūна употребление терминов *ʿibra* и *taʿbīr*, использованных в определении предмета науки, — притом что эта точность и однозначность ускользают от внимания европейских учёных, не схватываются стандартными средствами С-мышления.

Итак, нам известны два варианта разворачивания целостности как субъект-предикатной связности, основанные на (1) интуиции пространственного конфигурирования и (2) интуиции протекания между истоком и восприимлющим. Эти два варианта ККБ определяют, каждый по-своему, понимание соотношения между противоположностями

и способ приведения их к единству. Об этом уже было сказано, и не раз, в предыдущих *Размышлениях*. Пришло время развить эти положения.

Иллюстрации противоположения-и-объединения, которые даны (1) для С-варианта ККБ на Рис. 1 и (2) в цитированном тексте Фахр ад-Дйна ар-Рази для П-варианта ККБ, дают нам образ *полной связности*. «Полной» — значит такой, в которой осуществлено полностью противоположение-и-объединение. Именно такая, полная связность в её С-варианте служит тем «жёстким семечком» Аверинцева, которое способно плодоносить, порождая новые значения: родо-видовая сетка должна служить универсальным улавливателем любых значений, любых классификаций, схватывающих истину мира. Как известно, этого не происходит, и «Органон» не стал универсальным орудием построения науки. Но дело не в изъяне аристотелевской логики, а в том, что она не может в принципе нести универалистские обязательства, которые наложены на неё греческим, а затем европейским философским мышлением. С-мышление и С-логика — единственный вариант разворачивания ККБ, а потому неудивительно, что наука пытается возместить «недостачу» логических средств, используя другие логические инструменты наряду с логикой Аристотеля. Но если это так для С-мышления и С-науки, это должно быть так же для П-мышления (процессуального мышления) и П-науки. А это значит, что наука в ареале П-мышления построена на процессуальной логике. Хотя это звучит непривычно для европейского философского сознания, это именно так: и арабская филология во всех её составляющих, и исламская юриспруденция построены на П-логике. Мы увидим это в Разделе II этой книги, когда будем рассматривать центральные, стержневые моменты этих двух наук. (Конечно, развёртывание исследования этих наук во всей их полноте, а не только в основополагающих моментах — дело будущего.) А дальше мы поговорим о том, как П-логика определяет этику и эстетику в П-культуре.

Смыслополагание и в его С-варианте, и в его П-варианте может идти по сценарию разворачивания или полной, или неполной, урезанной связности. В первом случае мы получаем то, что называем рациональным, связным, понятным до конца, «без прорех», — тем, что способно оправдать каждый шаг наращивания содержательности и что всегда может ответить на вопрос «почему?», «на каком основании?». Ведь разворачивание по пути полной связности означает координацию противоположения и объединения: противопоставляемые единицы полагаются такими, что необходимо «складываются» (о различии

С- и П-вариантов сложения см. с. 131 и далее) в обобщающую их и в этом смысле более высокого порядка единицу. Взаимная «проверка» противоположаемых и обобщающей единиц служит критерием правильности всех этих понятий. Если два или более видов не складываются в род, значит, видовое деление проведено неверно или для данных видов неверно определён общий род. Если между двумя единицами не протекает процесс, их связывающий, значит, действитель и претерпевающее определены неверно.

Ошибки родо-видового деления хорошо известны; но как возможно второе? Как можно неверно определить действующего и претерпевающего? Очень просто: стандартной ошибкой для современного С-мышления, натренированного в субъект-объектной парадигме, является подстановка объекта действия вместо его претерпевающего. Например, если субъект — «говорящий», то в пару ему это мышление выставляет объект — «слушающий», т.е. тот, кому говорят. Но между «говорящим» и «слушающим» не создаётся протекания по правилам П-логики. Процесс будет связывать «говорящего» и «говори-мое» (проговариваемое), «слушающего» и «слышимое». Вместо того, что С-мышление осмысливает как воздействие субъекта на объект, П-мышление видит как два разных процесса, и каким образом они будут сочленяться (т.е. как процесс «говорение» сочленился с процессом «слушание») — это отдельный вопрос и отдельная проблема.

Далее, если для какой-то единицы невозможно указать действующее и претерпевающее (в П-смысле, а не в смысле объекта действия), то эта единица — не процесс. Возражая мне, академик В.А. Лекторский указывает, что я привожу

в качестве примера процессуальности только один тип процесса: действие, предполагающее действующего и претерпевающего... Но дело в том, что существует множество различных типов процессов, и многие из них не являются действиями. К таковым, например, не относятся плавно происходящие процессы, вроде тех же водных потоков (там нет ни субъекта действия, ни претерпевающего), события (удар грома, молния, падение валютного курса, внезапно появившаяся мысль и т.д.), развивающиеся процессы, в которых можно выделить отдельные стадии (война, революция, спектакль и др.) [Лекторский 2019: 20].

Но ведь процесс в П-логике *по определению* — это действие, протекающее между действующим и претерпевающим и зафиксированное в своей неизменности между ними. Спорить с определениями —

неблагодарная задача. Здесь надо понять, что мышление, которое так, и именно так определяет процесс, будет *всегда* находить действующего и претерпевающего, если речь идёт о процессе; а если их обоих или одного из них нет, значит, это — не процесс. Однако в данном случае мы имеем именно классические, с точки зрения П-мышления, процессы, и здесь нет никакой трудности. Для любого водного потока действующим («протекающим») будет вода, а претерпевающим («по-чему-протекает») — русло. Гром: русское слово происходит от «греметь», и вполне можно догадаться, что у действия «гремит» есть и действующий, и претерпевающий. По-арабски «гром» — *raʿd*, это — имя действия («гремление», так сказать) для глагола *raʿada*, что означает *savvata lil-imṭār* «издавал звук, предвещая дождь» [МВ 2014: 353]. Понятное дело, что у «издания звука» есть действующий — это обычно в арабском словоупотреблении «небо» (*raʿadat as-samāʾ*), а претерпевающий — издаваемый звук. Молния, если её рассматривать с современной точки зрения, это процесс протекания заряда между истоком (туча) и восприимлющим (земля, высокое дерево, т.п.). Всё это — чистой воды процессы, без всякой трудности осмысливаемые в П-парадигме как протекания между действующим и претерпевающим. Но и другие примеры не представляют существенной трудности. «Падение», равно как целая группа имён действия вроде «стояние», «сон», «лежание» и т.п., как и соответствующие глаголы, представляются с точки зрения С-мышления лишёнными претерпевающего. Но это не так для арабского языка и для П-мышления, которые для любого глагола имеют в своём распоряжении языковую и мыслимую форму имени претерпевающего. (Вот где гипотеза Сепира — Уорфа являет своё действительное значение: говорящий на индоевропейском языке обычно не может представить себе такого, чтобы у глагола состояния вроде «спать» или «лежать» было имя претерпевающего.) В нашем примере: «падающей» будет валюта (или валютный курс), а претерпевающим — «тем-где-падает» — будет та конкретная биржа, на которой зафиксировано падение. «Внезапно появившаяся мысль» — это, конечно, не процесс; «появление» мысли — да, процесс, протекающий между «появляющейся» мыслью и «тем-где-она-появилась», т.е. конкретным сознанием конкретного мыслителя. Война, революция, спектакль — это не одиночные процессы, а сложнейшие конгломераты, сгустки процессов, каждый из которых протекает между своим действующим и претерпевающим. Рассматривать их как один процесс, конечно, можно — но это всё равно что рассматривать самолёт как одиночную субстанцию, а не конгломерат сложно сочленённых деталей. Тогда «война» —

это «воевание», так сказать, «ведение войны» — процесс, протекающий между тем, кто ведёт войну (действитель), и ведущимися боевыми действиями (претерпевающее). Революция (*савра*) — это «коренное изменение политического и общественного строя, которое производит народ в государстве» [МВ 2014: 102], т.е. процесс, протекающий между изменяющими и изменяемым. Это объясняет, почему во многих современных арабских странах «революция» понимается как постоянный процесс, а не однократное событие: «революции» в общественном сознании этих стран нередко измеряются десятилетиями. Спектакль — в современном арабском языке *тамсйлиййа* или *тамсйл*. (В классическое время не было ни театра, ни пьес, ни спектаклей, театр — явление новейшего времени в арабских странах, заимствованное из арсенала европейской культуры.) Последнее — имя действия для глагола *массала* «представлять» (не в смысле «воображать», а в смысле «давать чьё-то подобие»); следовательно, *тамсйл* — это «представление». А первое, *тамсйлиййа* — абстрактное имя, образованное от *тамсйл*, — то, что по-русски передаётся суффиксом *-ение*; но у нас в «представлении» уже задействован этот суффикс. «Представление», ясное дело, — это процесс, протекающий между «представляющим», т.е. труппой (мы же берём спектакль в целом), и «представляемой» пьесой. Кстати, почему бы нам спектакль не назвать представлением — тогда и языковая, и мыслительная форма стали бы прозрачными для нашего мышления и мы бы не сказали, будто здесь нет действующего и претерпевающего. Но то же самое со «спектаклем» как «зрелищем»: тогда у нас будут «зрящие» (действующие) зрители и «зримая» (претерпевающая) игра актёров. Так «спектакль», который представляется С-мышлению неким протекающим бессубъектным и лишённым претерпевающего процессом, для П-мышления предстаёт как сочленение двух полноценных процессов, первый из которых протекает между актёрами и пьесой (актёры играют пьесу), а второй — между смотрящими и воспринимающими зрителями и воспринимаемой игрой актёров (зрители смотрят пьесу).

Такова *полная связность* в её исходном представлении для С- и П-вариантов ККБ, задающих способ субъект-предикатной связности соответственно для субстанциального и процессуального мышления. Если для С-мышления родо-видовая схема тривиальна, поскольку вошла в сознание носителей С-культуры благодаря многообразным культурным практикам, то такая же простая, исходная форма полной связности для П-мышления оказывается для С-культуры совсем не тривиальной, необычной и непривычной. Научиться мыслить процессуально, т.е. правильно вычленять процессы, их сочленять и избегать при этом

ошибок, проистекающих из привычки к субъект-объектной парадигме, — задача далеко не простая, и «естественное» С-мышление будет долго совершать ошибки, пока не научится этому.

Зная С- и П-варианты полной связности, мы можем заранее, априори (т.е. до действительно совершившегося смыслополагания) вывести определённые закономерности, узнать, как будут «вести себя» значения, конфигурируемые согласно одному либо другому варианту. Эти закономерности — однозначно заданные и просчитываемые. Мы коснёмся этого на конкретных примерах в Разделе II этой книги, особенно в *Размышлениях II.3 и II.4*.

Обычная точка зрения европейской философии и науки заключается в том, что значение «психологично», как говорили век назад, что оно — «субъективная реальность» или — отчасти — «квалиа», как говорят сейчас. Всё это означает, что со значением нельзя работать «научно», что оно ведёт себя как захочет, неупорядоченно и, в общем-то, непонятно. Предметом научного познания оказывается форма — в ней видится прибежище твёрдости и спасение от зыбкости значения. Форма сегодняшней науки — наследница платоновской идеи и аристотелевской формы, математически высчитываемая и твёрдо схватываемая форма законов.

Точка зрения, развиваемая в этой книге, изначально другая. Я говорю не о «значении» и не о «знаках», которые «обозначают», а о связности. Связность — это прежде всего субъект-предикатная связность, благодаря которой возможно высказывание.

Связность задаёт логико-содержательную соотнесённость. Когда мы прикасаемся к значению — точнее, когда мы, *как мы привыкли думать*, «прикасаемся к значению», — мы на самом деле прикасаемся к логико-содержательной соотнесённости. В этом также суть логики смысла: напоминать, что мы *всегда* имеем дело не с неким «шариком» готового значения, которое можно зафиксировать — или расплывчато, в языке и языковых словарях, которые стараются перечислить все возможные «значения», либо, наоборот, максимально точно, задав определение, — и которое затем, зафиксировав таким образом, можно «обозначить» неким «языковым знаком». Знаковая теория подкупает, поскольку понимать знаки могут и животные; значит, знак универсален (вечная погоня С-мышления за универсальностью). Но знаковая теория имеет принципиальный изъян, от которого она никогда не сможет избавиться, поскольку он одновременно составляет её суть. Знаковая теория в принципе не может объяснить, *как и почему* знак связан с означаемым. Почему вообще имеется «означивание», почему

мы воспринимаем «значение»? Если объяснять это запоминанием установленной связи между знаком и означаемым, то такое объяснение годится разве что для простых систем знаков вроде азбуки Морзе или дорожных знаков. Но оно перестаёт работать в случае сложных «знаковых систем» (как их называют) вроде человеческого языка, где каждый раз *новое* сочетание старых знаков порождает *новое* значение, знание которого не может произтекать из предшествующего установления.

Впрочем, всё это — вещи, хорошо известные. Суть логики смысла в том, чтобы отказаться от подобного отношения к значению, которое порождает неразрешимые трудности и превращает содержательную сторону в нечто загадочное, зыбкое, непостижимое и научно не схватываемое, оставляя для научного познания только сторону формы. На место этой дихотомии логика смысла ставит принцип логико-содержательной соотнесённости. «Значение» — это всегда соотнесённость логической и содержательной сторон, которые взаимно задают и определяют друг друга как *то же иначе*.

Такой подход делает содержательную сторону не менее определённой и закономерно просчитываемой, чем сторона формы. С другой стороны, он расколдовывает форму. Ведь любая форма — также содержание; а между тем форма должна быть формой *для* содержания. Выходит, на деле нет дихотомии форма — содержание, на деле — дихотомия содержание¹ — содержание²: одно содержание для другого содержания. Но если содержание — это то, что содержится в форме, то где же форма, которая по определению должна быть свободна от содержания? И если мы не можем указать «настоящую» форму для содержания, то где же содержание? Так в этой неверной по существу оппозиции «форма — содержание» исчезает и то, и другое: эта оппозиция сама себя разрушает.

Серьёзная проработка этих вопросов — дело будущего. В *Размышлениях* Раздела II этой книги читатель найдёт краткую иллюстрацию положения о логико-содержательной соотнесённости. Это, как я сказал, только начало. Мы будем говорить об очень простых вещах, настолько простых, что они поначалу наверняка покажутся очевидными и едва ли заслуживающими внимания. Но читатель увидит, насколько неочевидные и далекоидущие выводы вытекают из этих как будто простых положений.

Таблица умножения, задавая правила счёта, не отнимает у нас свободы считать правильно или ошибаться в подсчётах. Точно так же самые простые закономерности логики смысла, о которых мы говорим, не отнимают у нас свободы связного или, напротив, бессвязного смыслополагания.

Что арабские, что русские слова, о которых мы говорили и о которых будем говорить дальше, как таковые ничего не говорят нам о связности — точно так же, как предметы на моём столе ничего не говорят о числах и действиях арифметики. Но воспринимать эти слова и работать с ними (соотносить с другими словами, строить выводы, т.д.) можно, только понимая их, — точно так же, как считать предметы на своём столе я могу, только зная законы счёта. Счёту учатся: никто не владеет счётом от природы, просто так. Но ведь точно так же и смыслополаганию учатся: все практики социализации и вхождения в культуру направлены на это. «Природный человек», искусственно изъятый из общества и лишённый культуры, если и сможет сохранить своё физическое существование, не разовьёт своё сознание до того уровня, который мы привыкли называть человеческим. Между правилами счёта, получившими форму законов арифметики, и правилами смыслополагания, которым только предстоит получить форму законов смыслополагания, есть, таким образом, существенная, а не просто поверхностная аналогия.

Итак, понимать слова значит включать их в логико-содержательную соотнесённость, или в ту систему связности, которая задана тем или иным вариантом ККБ (т.е. тем или иным вариантом интуиции субъект-предикатной связности). Закономерности смыслополагания, которые я хочу показать в этой книге, — это закономерности полной связности, и в этом своём качестве они подобны закономерностям счёта, задаваемым, например, таблицей умножения. Заметим, что тот путь *понимания*, о котором я говорю, изначально и в принципе не сопоставим и не совместим со знаковой теорией. Понимание — это смыслополагание, а значит, оно подчиняется тем же самым, единым законам смыслополагания. «Производство» и «потребление» смыслов не различаются с точки зрения законов, ими управляющих. Именно поэтому возможно *взаимопонимание*: другой человек поймёт то, что я сказал или сделал, или что сказали или сделали другие люди. Поймёт именно потому, что законы смыслополагания, руководящие пониманием, — те же, что руководили моим сознанием или сознанием других людей, когда мы говорили или делали что-то. И другой человек поймёт это именно в той мере, в какой применение этих законов пройдёт без срывов и без отклонений. Потому взаимопонимание возможно, и потому же оно обычно, едва ли не всегда, даёт сбои. То, что я сказал, в принципе не оставляет места для знаковой теории, для всевозможных представлений о «кодировке» и «раскодировке» языковых знаков и, шире, знаков культуры. Теории кодировки как нельзя лучше показывают нищету знаковой теории в объяснении действительности

человеческого сознания. Здесь я не могу подробно на этом останавливаться, но отметить это необходимо.

Метафора кода отсылает к чему-то вроде секретного шифра или компьютерного двоичного кода (расхожая сегодня метафора). Но все эти виды шифров или кодов становятся чем-то осмысленным (а не бессмысленными значками), когда приводятся к естественно-языковой форме, которая понятна (как думают в таких случаях) сама собою, либо к изображению на экране компьютера, которое воспроизводится машиной и воспринимается нами как ещё один фрагмент внешнего мира. Но к чему приводится естественно-языковая форма, *если она является кодом?* «Язык кодирует мир» — расхожее выражение, в котором не отдают отчёта. Ведь если нет ничего того, к чему сводится естественный язык (а ведь ничего так и не было предложено на эту роль), то «язык как код» становится или самопротиворечивым, или бессмысленным выражением. В самом деле, любая «кодировка» или «раскодировка» требует знания «кода». Но если мы не можем ни к чему свести естественный язык, который тем не менее — некий код, то, чтобы понимать язык, мы должны знать кодируемое и раскодированное, иначе язык останется для нас бессмысленным — как бессмысленна речь на незнакомом языке. Тогда, чтобы использовать язык, надо знать всё, что язык в принципе способен сообщить, — а значит, язык как средство сообщения чего-то нового невозможен. Поэтому язык, конечно же, не код и не система знаков. Тогда *как мы понимаем язык?* — вот первостепенной важности вопрос, который до сих пор не имеет ответа, более того, непонятно даже, в каком направлении можно было бы искать этот ответ. В этой книге я предлагаю свой вариант ответа на этот вопрос. Базовые, самые первые значения заданы целостностью в том ядерном модусе её развёрнутости, который мы рассматривали как С-ККБ и П-ККБ. И области таких значений, и их конкретное содержательное наполнение вырастают отсюда. Здесь мы прикасаемся к тому, как значение появляется из не-значения: такова работа нашего сознания, способного к связности на основе целостности. Соответствующая теория языка — языка как смыслополагания, как разворачивания связности — намечена в этой книге.

Таким образом, развиваемая в этой книге линия логики смысла — это *линия связности*. Она в некоторой — не в абсолютной — мере противостоит *линии знака*. Линия знака исторически — более древняя, она представляет архаичный пласт человеческого сознания, который роднит его с сознанием животных, во всяком случае — высших. Дело зоопсихологов — выяснить, с какого момента развития животного мира появляется способность опознавать знаки, а затем

и использовать их. Но во всяком случае, очевидно, что животные умеют опознавать знаки и оставлять знаки, т.е. использовать знаковую функцию в её полноте. И в языке, и в мышлении человека знаковая функция также представлена сполна, однако человеческое сознание характеризуется прежде всего тем, что последовательно развивает, в дополнение к знаковой функции, способность к связности.

Именно эта способность составляет характерное свойство человека. В языке линия связности представлена прежде всего тем, что обычно называют синтаксисом: связность, выступающая как субъект-предикатная связность, делает возможной речь, поскольку делает возможным предложение. Знаковая же функция представлена прежде всего деэтимологизированным словарным составом языка. Отдельное слово обычно отражает и выражает обе линии — и линию связности, и линию знака. Первая представлена тем, что лингвистика называет морфологией и этимологией. Слова происходят друг от друга, и это их происхождение показывает их связанность, а значит, и связность как логико-содержательную соотнесённость. Ведь всякое слово несёт в себе содержательную «начинку» — то значение, которое связано с его корнем. Во всяком случае, так обстоит дело в индоевропейских и семитских языках, хотя связанность значения с корнем в них реализована принципиально различным образом. И эта содержательная начинка модифицирована, так или иначе, формой слова, которая как будто логически «обрабатывает» корень слова, модифицируя его.

В истории европейской философии линия связности и линия знака противостояли друг другу, с одной стороны, а с другой — сочетались и взаимодействовали. Само рождение философии — как греческой, так и арабской — было обязано линии связности. Ведь философия — это попытка целостного связного объяснения мира, попытка дать по возможности сжатое объяснение, которое, разжимаясь, и давало бы многообразие того, что мы встречаем в опыте и что предстаёт разрозненным, схватываемым знаком. Усилие, требующееся для того, чтобы разглядеть связность за разрозненностью, составляет главную черту человеческого сознания. Но усилие, которое требуется для того, чтобы разглядеть абсолютную связность, такую, которая вовсе не оставляет места для случайного и разрозненного, — это подлинно философское усилие. Уже физиологи предпринимают его, занимаясь внешним миром; софисты делают величайшей важности шаг: поворачиваются не к внешнему миру, а к сознанию. Как раз в области сознания софисты открывают безграничную, казалось бы, свободу: свободу сказать как угодно и подвести к какому угодно

выводу. Величайший шаг Аристотеля, подготовленный Сократом и Платоном (но ими не предпринятый), заключался в том, чтобы сопрячь связность внешнего мира со связностью сознания — создать логику. Этим была достигнута строгость мышления и отвергнуто то, что теперь получило название софистики. Обычно именно это отмечается как непреходящая заслуга Аристотеля. Однако по-настоящему эпохальным стало другое: связность мира была найдена как связность сознания. Платон подготовил этот шаг, и без него он едва ли стал бы возможен. И всё же платоновское мировоззрение основано скорее на линии знака. Само открытие возможности сопрячь сознание и внешний мир, сделанное Платоном, стоило такого усилия, что задача ввести в это сопряжение связность была оставлена его ученику. Идеи Платона настолько единичны и настолько знаковы, что даже связывающее усилие неоплатонизма не смогло по-настоящему преодолеть эту разрозненность знаковости. Диалектика открыта Платоном как попытка хотя бы как-то уйти от знаковости, как средство движения от знака к знаку, от понятия к понятию, от идеи к идее. Она таковой осталась и после него. Но Аристотелю такого рода диалектика уже не нужна: для него исходной оказывается связность, а потому он не нуждается в средствах найти ей замену.

Открытием Аристотеля было открытие *полной связности* в её исходном, ядерном варианте, который схематично отображён на Рис. 1. Родо-видовая конструкция позволяет задать логику понятия и логику вывода, и одновременно — логику связности внешнего мира и его метафизику. Как раз последнее — метафизические обязательства — стало в наше время главным предметом упреков в адрес Аристотеля. Но случилось это после того, как две тысячи лет он господствовал, хотя и не безраздельно, в европейской философии. И это не случайно: именно открытие полной реализации связности в её С-варианте обеспечило аристотелевской философии столь долгую жизнь, поскольку наилучшим на тот момент образом соответствовало главной задаче философии — найти абсолютную, неограниченную связность.

Впервые в истории греческой мысли открыв полную связность, в понимании языка и познания Аристотель сохранил линию знака. Здесь вполне сказалась его зависимость от платоновской парадигмы. Идея в душе — это знак вещи внешнего мира, а слово — знак идеи в душе. Так в области языка Аристотель фиксирует линию знака.

Это стало основным противоречием, препятствовавшим достижению цельности аристотелевской мысли. Прошло два тысячелетия, прежде чем Леонардом Эйлером было сделано открытие, которое

могло помочь исправить этот изъян аристотелевской философии. Эйлер открыл то, что оставалось вовсе вне поля зрения Аристотеля: он открыл способ связывания субъекта и предиката. Так понимание связности было распространено на язык — как обыденный, так и язык логики. Однако эти два открытия: открытие полной связности Аристотелем и открытие субъект-предикатной связности Эйлером — оставались несопряжёнными одно с другим.

И третье открытие — открытие тождества свёрнутости и развёрнутости Николаем Кузанским. Хронологически оно предшествует открытию Эйлера, но логически следует за ним. Ведь подлинное тождество свёрнутости и развёрнутости возможно только как полная связность — как целостность, разворачиваемая благодаря субъект-предикатной связности и на основе принципа логико-содержательной соотносённости. У Николая Кузанского нет понятия «целостность», поэтому «сворачивание-разворачивание», открытое им, остаётся у него нерационализированным. Понятие «целостность» и разъясняющее его понятие «связность», на которых основана логика смысла, помогают исправить этот недостаток и рационализировать величайшее открытие Кузанца — открытие тождества свёрнутости и развёрнутости.

Эти три открытия, каждое из которых составило эпоху в развитии европейской мысли, оставались не связанными, не сопряжёнными одно с другим. По отдельности они не могли явить весь свой потенциал. Кроме того, все они были сделаны в лоне развития европейской философии и разрабатывали интуиции С-мышления. Это также ограничивало потенциал каждого из них и всех их вместе.

Логика смысла может быть понята как доведение до полноты линии связности, которой была рождена европейская философия во времена греков и которая дала возможность родиться и арабской философии, разрабатывавшей доисламские интуиции. Эти две традиции философии представляют *два разных варианта* разработки линии связности. Это открытие — открытие вариативности связности — даёт возможность сегодня сделать ещё один шаг вперёд, сопрягая вместе с тем три названные великие открытия в философии.

* * *

Мы завершаем этим Раздел I этой книги. В *Размышлениях* этого Раздела даны общие наброски логики смысла. В Разделе II мы займёмся более детальной проработкой П-логики на основе материала арабского языка и арабо-мусульманской культуры.

Раздел II

ПРОЦЕССУАЛЬНАЯ ЛОГИКА АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

ЯЗЫК КАК СМЫСЛОПОЛАГАНИЕ: ККБ И СВЯЗОЧНАЯ ФУНКЦИЯ В АРАБСКОМ²⁸

Язык и мышление: непреодолимая дихотомия

Мы думаем, как говорим, или мы говорим, как думаем?

Эта альтернатива намечает разграничение двух уклонов, которые можно условно обозначить как лингвистический и философский. Лингвист склонен придавать повышенную ценность языковым формам, так что в конце концов они превращаются в нечто самодовлеющее. Философ отдаёт предпочтение мышлению, рассматривая язык как средство выражения, но не как самоценную величину. Так называемая гипотеза Сепира — Уорфа неслучайно была выдвинута лингвистами²⁹: согласно этой гипотезе, формы каждого данного языка накладывают свою печать на формы мышления, задавая границы выразимого в данном языке. А многовековое представление об универсальности мышления тоже неслучайно поддерживается традиционной европейской философией: единственному внешнему миру должно соответствовать единственное подлинное мышление, не зависящее ни от каких языковых форм, а зависящее только от мира.

Эти два уклона — именно уклоны. Это значит, во-первых, что они не определяют ход мысли лингвиста или философа жёстко, на все сто процентов. Лингвисты не меньше философов питают

²⁸ На русском языке публикуется впервые. Отдельные части текста были опубликованы на английском в статье “‘To Be’ and Arabic Grammar: The Case of *kāna* and *wujūd*” // Ишрак: ежегодник исламской философии: 2016. № 7. М.: Вост. лит., 2016. С. 174–201; перепечатана в: Social Sciences. № 2. Т. 50. 2019. С. 88–113. Миннеаполис — Москва, США — Россия.

²⁹ Я имею в виду упрощённое прочтение взглядов этих двух замечательных лингвистов, имеющее хождение в том числе среди философов. Подробнее об адекватном понимании этой гипотезы см. примеч. 13, с. 71.

пристрастие к универалистской парадигме в силу того, что считают свою науку универсальной и способной описать любой язык. Из этого вытекает, что теоретические средства описания, а значит, терминология и теоретические конструкции, должны быть универсально применимы; и вот, не только философ, но и лингвист говорит о языке как таковом, о языке вообще, строит модели-вообще для языка-вообще. Языковедов порой не меньше философов обуревают, к примеру, желание непременно обнаружить в любом языке связку, функционально эквивалентную «быть», более того, глагол или иную форму, функционально эквивалентную глаголу «быть» (например, [Мидер 1912]). А философ, напротив, вдруг заговаривает об относительности форм мышления и их несводимости друг к другу [Афнан 1964: 30 — см. выше, с. 74].

А во-вторых, из того, что это — два уклона, вытекает, что ни тот, ни другой не выражает истину. Оба они уклоняются от правильной линии. Поэтому противопоставление «язык — мышление» остаётся бесплодным. В рамках этой дихотомии мы будем вечно ходить по кругу: то ли язык определяет, как и что мы можем помыслить, то ли наше мышление выстраивает язык как удобный инструмент выражения. В каждой из этих позиций есть своя правда. Но именно потому, что каждая по-своему оправданна, они не могут «победить» друг друга: между двумя сторонами этого противопоставления невозможно установить отношение причинной зависимости. А это значит, что необходимо выйти за пределы этой дихотомии, чтобы найти решение вопроса о соотношении языка и мышления. И чтобы сохранить правду каждой из позиций, не подчиняя её противоположной.

Логико-смысловое решение

Такая возможность предоставлена теоретическими средствами, которые были развиты в Разделе I этой книги. Я рассматриваю сознание как разворачивание эпистемной цепочки. «Разворачивание» означает разворачивание целостности (см. *Размышление I.1* и *I.2*). Разворачиваясь или, напротив, сворачиваясь, целостность не прирастает и не умалается. Это возможно потому, что разворачивание и сворачивание — не механический прирост или умаление. Разворачивание опирается на связность: именно связность позволяет сжимать и разжимать, не прибавляя и не отнимая. Связность прежде всего — это связность «что» и «какое», субъекта и предиката, подлежащего и сказуемого: такое неслиянное слияние двух, в котором они, оставаясь

каждый собою, образуют неразъёмное единство. Мы видим здесь зачаток важнейшей вещи: сохранение субъектности, не снимаемое единством, но, напротив, требуемое для осуществления единства.

Субъект-предикатная связность — основа и стержень нашего, человеческого сознания. Это — тот стержень, который пронизывает все «этажи» разворачивания сознания и обеспечивает их: без субъект-предикатной связности невозможен никакой из видов деятельности сознания. Воспринимая мир, мы воспринимаем его как систему вещей, каждая из которых — «что-и-какое»; мы мыслим мир и высказываемся о мире как о «что-и-какое»; наше эстетическое восприятие, наша этика, мировоззрение, политическое устройство общества и т.д. — всё это зависит от стержневого способа образования субъект-предикатной связности. Этот стержень, иначе говоря, *собирает* все проявления нашего сознания и обеспечивает их *связность*. Не единство, как обычно и привычно говорят философы, а за ними повторяют остальные, а именно связность.

Это первое. Второе: субъект-предикатная связность обеспечивается коллективным когнитивным бессознательным — интуицией связности, которая задаёт стержень разворачивания сознания для больших групп людей, объединённых языком и культурой (или группой языков и культур) и создающих цивилизацию. Ключевое положение заключается в том, что ККБ вариативно. Это значит, что общественное сознание может быть развёрнуто в разных вариантах, целиком инаковых в отношении друг друга, образующая разные большие культуры. Язык и теоретическое мышление вовсе не определяют друг друга; они оба заданы тем вариантом ККБ, который развёрнут данной большой культурой. Вот почему европейский языковед, желая говорить о «языке вообще», как того требует его универалистская наука, сталкивается с непреодолимой трудностью: нет языка вообще, есть разные языки, наиболее фундаментальная вариативность которых объяснима вариативностью ККБ. Но это — варианты без инварианта! Вот что важно. Разные варианты могут быть только *собранны*, их нельзя привести к какому-то *единству*. Поэтому нет языка «вообще», есть собрание разных вариантов языкового смыслополагания. Зафиксируем это: речь о том, что *собираение* не требует инварианта, даже исключает его, в отличие от обычного универалистского подхода, который за вариативностью ищет инвариант и только с нахождением одного считает, что объяснение достигнуто. Вот в чём необходимость продумывания *собираения* как доселе не опробованного пути мышления. Приведение к единству — магистральный путь, царская дорога европейского философского мышления, которую

оно проторило и для европейских наук. И этот путь хорош и плодотворен — но только до тех пор, пока мы остаёмся в пределах, заданных ККБ европейского мышления, или, точнее, С-мышления. Мы никогда не преодолеем этих границ, если будем оставаться с тем представлением о единстве и множественности, которое задано ККБ С-мышления, если будем стремиться — как это характерно и для европейского философа, и для европейского учёного — найти язык «как таковой», свести множественность языковых вариантов к субстанциальному единству предмета.

Выход за пределы ограниченного мыслительного пространства, заданного каким-то одним вариантом ККБ, возможен как двоякий. Можно «переместиться» в другое мыслительное пространство, точнее говоря, в другое пространство смыслополагания, заданное другим вариантом ККБ. Это — «горизонтальный» путь перемещения. А можно попробовать и «вертикальный» путь: взглянуть на возможные варианты ККБ «сверху», рассматривая их как рядоположенные.

Горизонтальный путь требует перестройки мышления — придания ему другого строя. «Переходя» на другое коллективное когнитивное бессознательное, мы меняем тем самым все «направляющие» нашего мышления. Это — категории единого и многого и соотношение между ними; противоположение; категории целого и части. Кроме того, изменяется «механизм» предикации (поскольку он и составляет суть ККБ), изменяется, следовательно, связочный механизм и категории, которые его выражают. Именно это нас интересует в данном *Размышлении*.

Может возникнуть вопрос: если ККБ по определению — бессознательно применяемые когнитивные операции, опирающиеся на неосознаваемую интуицию, то как ККБ можно «сменить», как можно «перепрыгнуть» в другое мышление, заданное другим вариантом ККБ? Это возможно, во-первых, путём «вживания», когда мы фактически повторяем путь социализации и овладения культурой, который проходит любой человек. Но в данном случае сложность в том, что мы начинаем не с чистого листа; нам приходится нарастить, параллельно с тем способом смыслополагания, который обеспечен нашим «родным» ККБ, другой, дополнительный, а значит, научиться разворачивать смыслополагание на основе другого ККБ. Что это возможно, т.е. не выходит за пределы допустимого для человеческого сознания, доказывает пример билингвов³⁰, которые нередко являются не только

³⁰ Об исследовании когнитивных способностей билингвов см.: [Бородай 2020: 389–393].

двуязычными, но и двукультурными людьми, считая для себя родной стихию не только двух языков, но и двух культур. Я имею в виду в данном случае двуязычие и двукультурие, когда оно представлено языками и культурами, разворачивающими разные ККБ.

Итак, первый путь — органический, или интуитивный: любой человек естественно усваивает родную культуру как способ смыслополагания, а тем самым — и определённый вариант ККБ; «вживаясь» в другую культуру, мы повторяем этот путь, имитируем его, проходим, так сказать, на ощупь, методом проб и ошибок, без гарантии успеха и без методической поддержки.

Второй путь можно назвать аналитическим, или рефлексивным. Это тот путь, который я предлагаю читателю в этой книге (да и в других своих работах). Мы можем постичь, как устроен другой, непривычный нам вариант ККБ, если, прежде всего, поймём, как устроена лежащая в его основе интуиция субъект-предикатного связывания. Но «понять интуицию» звучит как оксюморон; поэтому речь может идти только о наводящих описаниях, задающих общее направление понимания, и о дальнейших уточнениях и разработке этого направления. Интуиция подсказывается иллюстрацией (не обязательно картинкой, иллюстрация может быть и словесной), метафорой; таковыми были приведённые в Разделе I иллюстрации-метафоры интуиции протекания в текстах Фахр ад-Дйна ар-Рāзй и А. Бергсона. А дальше нам надо понять, к чему, так сказать, приложить эти образные описания, как их терминологически и понятийно наполнить: как выстроить осмысленность на основе этой интуиции. В первом приближении мы сказали в Разделе I книги: речь идёт о протекании как «стяжке» между действующим и претерпевающим, о действии как протекании (а не как об атрибуте субстанции). В этом, втором, Разделе нам предстоит наполнить содержанием, в самых основных моментах, это первичное ощущение: мы будем говорить о реализации субъект-предикатной связности в языке, в логике (доказательство), в этике и эстетике, в задании мировоззрения.

Преодолеть противостояние языковеда и философа, противостояние позиций «мы думаем, как говорим» и «мы говорим, как думаем», можно, рассматривая язык как смыслополагание, определённое тем или иным вариантом ККБ, т.е. прослеживая язык до самых его истоков. Такой путь поможет нам понять, где и в чём, и как именно, язык как способ смыслополагания отличается от формирования образа мира в нашем восприятии или от теоретического мышления. И вместе с тем, если язык — один из «узлов» эпистемной цепочки, то именно

этот факт принадлежности к одной и той же линии смыслополагания, заданной одним и тем же вариантом ККБ, роднит язык с другими способами смыслополагания, располагающимися на той же эпистемной цепочке.

Таким образом, мы должны, принимая общность ККБ как основы разворачивания сознания, показать, как именно возможны разные узлы эпистемной цепочки: восприятие мира, язык, теоретическое мышление, системы культуры. Значит, нам, с одной стороны, надо понять особое место языка в архитектуре смыслополагания. С другой — понять, что именно в каждом конкретном языке определено ККБ, а что зависит от чего-то другого. Ведь на одном и том же общем «стержне» одного варианта ККБ возможны разные языки, и это их различие определяется не ККБ как таковым. И вместе с тем между двумя языками, принадлежащими разным эпистемным цепочкам, т.е. разворачивающими смыслополагание на основе разных ККБ, самая существенная разница будет в тех их чертах и свойствах, которые заданы ККБ, тогда как все прочие различия будут второстепенными и могут быть определены и указаны только с учётом этой, основной разницы.

Такая работа для арабского языка только начата. Однако уже сейчас нет сомнения в том, что лишь такой подход, не просто учитывающий процессуальность, но кладущий её во главу угла при рассмотрении как фактов арабского языка, так и логики аргументации и материала АЯТ (арабской языковедческой традиции), способен непротиворечиво и без критически большого количества гипотез *ad hoc* объяснить и арабский язык, и АЯТ, которые при другом, обычном подходе западного лингвиста, опирающегося на презумпции и логику С-мышления, выглядят как собрание непонятных странностей и досадных исключений. Работа проделана для исходного уровня анализа языка — того, что АЯТ именует *ḫarf* и что не может быть передано на понятийном языке С-лингвистики именно в силу принципиального П-строения этого понятия [Смирнов 2017]. Если рассматривать, вслед ал-Джаḫизом (см. [Джахиз 1990, 1: 75]), арабский язык как движение овнешнения мысли говорящего, то *ḫarf* — конечная станция на этом пути: это — звуковое облачение мысли, изречённое говорящим и воспринимаемое слушателем. А на другом «конце» этого пути — субъект-предикатная связность, т.е. мысль как таковая. Говорящий, желая высказать мысль, облекает субъект-предикатную связность в языковую оболочку и, далее, изрекает её в звуке; а слушатель, воспринимая речь и понимая её, проделывает обратный путь. Таким образом,

говoreние, производство речи — это движение от субъект-предикатной связности к *харфу*, а понимание речи — это путь от *харфа* к субъект-предикатной связности. Если в [Смирнов 2017] я был занят *харфом* — конечной станцией на пути языкового смыслополагания, то здесь нам предстоит поговорить о связности — самом начале этого пути.

Основная идея, развиваемая в этой книге, заключается в том, что этот путь задан прежде всего и в своей основе коллективным когнитивным бессознательным — ведущей интуицией связности, и только после этого — многочисленными другими факторами, влияющими на разворачивание осмысленности. Язык разворачивается, раскрывая, развивая, делая всё более ощутимой и наглядной эту интуицию, постепенно переводя её из плана бессознательного в план осознанного и представленного сознанию, и наконец — передаваемого другому сознанию. В языке поэтому зафиксирован, отражён тот тип связности, который задан тем или иным вариантом ККБ.

Протекание как интуиция связности в арабском языке

ККБ П-мышления — это интуиция протекания. Арабский язык разворачивает эту интуицию как интуицию языковой связности. Рождение мысли оказывается неотрывным от языка потому, что мысль разворачивается вместе с разворачиванием языка. Но что значит — связность как протекание?

Протекание — это то, что *между* источником и воспринимающим. Это «между» склеивает две стороны — но так, что между ними как будто остаётся этот невидимый зазор, зазор «между». Невидимый, и тем не менее не ничтожный, — как река времени между двух половин вечности в примере ар-Рāзй. Такое протекание сцепляет две стороны. Язык начинает разворачиваться благодаря этой сцепленности двух.

ККБ С-мышления также предполагает парность подлежащего и сказуемого как начало разворачивания языка. Но устройство С-интуиции связности (см. примеры кругов Эйлера как иллюстрации субъект-предикатной связи в [Смирнов, Солондаев 2019; Смирнов 2019]) в принципе разрешает, во-первых, неограниченную множественность субъектов при единственном предикате, а во-вторых, в принципе ничем не ограниченную множественность предикатов для одного субъекта; и, в-третьих, комбинацию того и другого: множественность подлежащих и множественность сказуемых. В самом деле, мы можем сказать:

А, Б, В...Я суть А, В, С, D...Z (яблоки, груши, вишни... сливы суть съедобные, сладкие, мягкие... спелые). В самом деле, в одном замкнутом пространстве (предикат) может поместиться сколько угодно шариков-субъектов; и один шарик-субъект может попасть во сколько угодно ограниченных пространств-предикатов; и ничто не мешает составить комбинацию этих двух случаев.

В отличие от этого, ККБ протекания требует двух, и именно двух, в качестве нормативного случая связности (см., например, [Укбары 1995, 1: 256]³¹. Такую связность АЯТ называет термином *джумла* «совокупность». Завязавшись благодаря такому протеканию, «совокупность» может разрастаться далее. Такое разрастание будет организовано как связывание с другими словами — благодаря протеканию, благодаря такому же «механизму» парного сцепления с ними. Разрастание «совокупности»-*джумла* и сцепление нескольких (в принципе — неограниченного количества) совокупностей-*джумла* друг с другом опирается на то же устройство связности как протекания. Поэтому Ибн ас-Саррадж говорит:

Допустимо, что после подлежащего именного предложения (*мубтада'*) будет стоять второе подлежащее, а за ним третье. Если такие подлежащие именного предложения (*мубтада'ām*)³² приведены во множестве, то так делают только грамматики, чтобы на этом примере потренировать обучающихся. А в речи арабов я такого не встречал [Ибн ас-Саррадж 1996, 1: 65].

Таким образом, нормативный строй арабской речи — одно подлежащее и одно сказуемое. Если предложение выстроено так, что одно за другим стоят подлежащие и (или) сказуемые, то оказывается, что это — «нанизанные» друг на друга нормативные совокупности-*джумла*, склеенные так, как будет показано ниже (с. 138, 144), так что в конечном счёте единицей всегда остаётся нормативная *джумла*, в которой

³¹ У ал-'Укбары речь о связывании субъекта и предиката в глагольной фразе. Аз-Замахшарй даёт краткую общую формулу: «Речь (*калām*) — это то, что составлено из двух слов, одно из которых опирается на другое», которую подробно разбирает Ибн Йа'йш [Ибн Йаиш 2001, 1: 72 и далее]. В будущем следует предпринять подробное исследование в направлении выяснения того, как синтаксис арабского текста определён ККБ протекания и его законами.

³² Мне удалось обнаружить всего несколько случаев употребления этого термина во множественном числе в текстах АЯТ, что говорит само за себя.

имеется одно подлежащее и одно сказуемое. Ниже мы встретимся с тем, как работает это понятие совокупности-*джумла* при анализе арабского языка в текстах АЯТ (см. с. 138).

Такой строй арабского языка создаёт при восприятии правильной арабской речи (речи, выстроенной в соответствии, а не вразрез с требованиями ККБ протекания как стержня языковой связности) ощущение «нанизывания», бесконечного плетения, *отсутствия внешней границы*. Речь (как и исламский орнамент) не имеет внешней рамки; она ограничена внутренней связностью, которая может расширяться, умножая себя, в принципе — бесконечно.

Всесторонний анализ арабского языка как смыслополагания на основе ККБ протекания ещё только предстоит предпринять. Это — большая работа, к которой я надеюсь приступить в ближайшем будущем. Здесь моя задача — дать самое основное: показать, как АЯТ выражает ККБ протекания, организующее связность в арабском языке, и каковы типичные ошибки европейского сознания, рассматривающего арабский язык сквозь призму ККБ С-мышления и, следовательно, вчитывающего в него С-вариант связности.

Идāфа и иснāд: схватывание протекания в АЯТ.

Идāфа как сложение

АЯТ схватывает связность как протекание в двух основных терминах: *идāфа* и *иснāд*. Начнём с первого.

Словарь Х.К. Баранова даёт для слова *идāфа* два значения: общеязыковое «присоединение; добавление, дополнение» и терминологическое *status constructus* и «идафа (изафет)», поясняя этот термин как «сочетание определяемого с определением в родительном падеже». В целом же корень *д-й-ф* даёт в словаре Х.К. Баранова слова с двумя общими значениями: 1) добавлять, складывать и 2) гостить, угощать. Два столь разных общеязыковых значения («гость» и «сложение») вкупе с особым, как будто к ним не имеющим отношения терминологическим значением, подчёркнутым транслитерацией и латинским эквивалентом (изафет и *status constructus*), оставляют впечатление некоторой странности: как оказались собраны столь разные значения и можно ли найти между ними что-то общее?

Можно, если мы примем и поймём, что *идāфа* — это *сложение благодаря протеканию*. Мы привыкли мыслить сложение субстанциально: к одному яблоку — второе, и вот их стало два; один и один равняется два. Арифметика построена на этом. А что, если мы складываем

не арифметически? Что, если мы, прибавляя один к одному, получаем три — но три не в арифметическом смысле?

В самом деле, Фахр ад-Дин ар-Рāзй складывает одну «половинку» вечности (*'азал*) с другой её «половинкой» (*'абад*) и получает нечто третье — время как протекание между ними, склеивающее их бесшовно. Это — не субстанциальное арифметическое сложение; это — сложение благодаря протеканию. Ещё пример? Пожалуйста: мутазилиты (Му'аммар, 'Йса ас-Сўфй, 'Абў ал-Хузайл, Хишам б. 'Амр ал-Фува'ийй [ИАМФ 2020: 392–393]; 'Аббād Ибн Сулаймāн: атом не имеет пространственных измерений [Там же: 390]; две частицы нельзя разделить: деление их губит и их невозможно представить — анонимное мнение, передаваемое ан-Наззāмом [Там же]) складывают с одной безразмерной (лишённой измерений) атомарной частицей другую такую же — и получают одномерную конструкцию: точка с точкой даёт линию. Ясно, что это — не арифметическое сложение двух нулей; это — сложение, связывающее складываемое протеканием, которое вставляется *между* ними и оказывается чем-то третьим. Точно так же у них положение тела в данный неделимый момент времени складывается с положением этого же тела в следующий момент времени — и благодаря такому сложению тело оказывается обладающим движением (если эти два положения не одинаковы) либо покоем (если они одинаковы): здесь покой и движение — протекания, связывающие, соединяющие два соседних атома времени, точнее, положения тела в эти атомы времени; соответственно, ни движения, ни покоя не будет без такого «сложения» — поскольку нечего будет связывать.

Такое сложение должно быть названо «П-сложение», поскольку оно основано на процессуальной логике. Сложению противостоит деление. Арифметическое противопоставление сложению вычитания, а не деления не должно нас сбивать с толку: только две операции, деления (разделения целого на части) и сложения (получение целого из частей), лежат в основании четырёх действий арифметики. Они нас и интересуют. Итак, сложению противостоит деление: по какой «технологии» мы складываем, по такой же отнимаем и делим. И наоборот: как делим, так и наращиваем, складывая. В [Смирнов 2017: 159 и далее] я рассматривал процессуальное деление на примере разделения *лафза* на *харфы*. Сложение как *идāфа*, осуществляющееся благодаря протеканию, противостоит и соответствует рассмотренной там технологии деления и разрезания.

Как же понимание *идāфа* как сложения-благодаря-протеканию помогает собрать в нечто связанное три отмеченных выше значения — два общеязыковых и одно терминологическое?

Ал-Халил в своём знаменитом словаре, разбирая слова с корнем *ḍ-й-ф* [Халил, 7: 66–68], даёт пояснения, которые позже воспроизводятся, с добавлениями и некоторыми отсечениями, в других классических арабских словарях. Общая идея сводится к тому, что слова с этим корнем указывают на связанность двух неким действием, которое их держит вместе, но не сливает в нечто одно. Такое устремление одного к другому выражается словами *майл* «стремление» и *иснād* «опирание». Например, самозванца (*да'ийй*) называют *мудāф* (имя претерпевающего от глагола *адāфа* — «добавлять» в словаре Х.К. Баранова; обсуждаемое *идāфа* — имя действия для этого глагола), поскольку он опёрт (*муснад*) на людей, к которым не принадлежит. *Мудāф* говорят также о человеке, который, гонимый бедою, находит прибежище у кого-то; соответственно, *адāфа* (в словаре Х.К. Баранова — «добавлять») говорят, если кто-то кого-то вынудил прибегнуть к убежищу. *Дйф* — сторона русла, а *тадāййафа* о вади означает: теснина, где два берега близки друг к другу. О стреле говорят *дāфа*, если она отклонилась от (*'адала 'ан*) цели: не попав в цель, т.е. не слившись с нею, она связана с целью стремлением к ней, однако вместе с тем субстанциально разделена с нею. Если о верблюдице говорят, что она *тудйф* («прибавляется») к такому-то самцу, это значит, что она как будто бы, заслышав его рёв, хочет к нему подойти. Как иллюстрацию ал-Халил приводит бейт поэта-хузалита по имени Бурайк (см. его стихи и данный бейт в [Диван X 1965, 3: 56]), второе полуступище которого звучит так: *тудйфу 'илā ṣавти-хи ал-ḡайламу*, поясняя, что речь о наложнице, которая привыкает (*тудйфу*) к голосу мужчины и перестаёт считать его чужим. Наложница «складывается» (*тудйфу*) с голосом мужчины — но не арифметически, а процессуально, «притягиваясь» к нему, так что притягивание становится постоянной связью. Везде здесь речь о связанности двух сторон неким действием, которое скрепляет эти стороны, но не сливает их во что-то субстанциально единое. Это и есть П-сложение: выстраивание такой конфигурации, когда две стороны оказываются связаны действием, протекающим между ними.

Ал-Халил заканчивает словарную статью на *ḍ-й-ф*, приводя хадис, который более подробно разбирает 'Абӯ 'Убайд (770–838) в «Необычных выражениях в хадисах (*Ḡarīb al-ḡadīṣ*)», где он приводится в такой редакции: *نهانا عن الصلاة اذا تضيفت الشمس للغروب* *нахā-на 'ан ас-салāt 'изā тадаййафат аш-шамс ли-л-ḡурӯб* «Он запрещал нам молиться, когда солнце *тадаййафа* к закату». Разъясняя слово *тадаййафа*, 'Абӯ 'Убайд говорит, что оно означает *мāла* «стремился к», «склонился к», и именно поэтому «гость» *ḡайф* назван этим словом

[Абу Убайд 1984: 137–138]. Значит, пророк запрещал молиться, когда солнце *склонилось* к закату, или *на закате*³³. Далее, глагол *ḍāfa* означает также *māla* «стремился к» и *naẓala bi-* «остановился у (кого-то)», и это также объясняет, почему *ḍaif* — это «гость». А если сказать о ком-то *mudāf*, это будет означать *mumāl ilay-hi* — «к кому устремились» или «к кому склонились» [Там же: 138–139]. И сразу вслед за этим 'Абӯ 'Убайд приводит бейт знаменитого доисламского поэта 'Имру'-л-Қайса:

فلما دخلناه اضفنا ظهورنا الى كل حاري جديد مشطب

Войдя, *aḍaf-nā* спины свои
На новые расписные [сёдла] из Хиры³⁴,

то есть — «опёрли» (*asnaḍ-nā*) свои спины на них, склонились к ним [Там же: 139].

Я не буду приводить повторяющиеся свидетельства и свидетельства более поздних словарей и энциклопедий: по сути всё сказано. Теперь у нас не вызывает удивления, что «гость», «сложение» и «изафет» — это по сути одно и то же, слегка модифицированное значение, поскольку в любом случае выражает действие, скрепляющее две стороны и связывающее их, а именно — процессуальное сложение. Характерно, что *iḍāfa* нередко разъясняется через *isnād*.

Вот как ал-'Укбарӣ вводит понятие *iḍāfa*, приводя уже знакомый нам бейт 'Имру'-л-Қайса:

Глава о «сложении» (*iḍāfa*)

Словарное значение слова *iḍāfa* «сложение» — *isnād* «опирание». 'Имру-л-Қайс сказал:

Войдя, *aḍaf-nā* спины свои
На новые расписные [сёдла] из Хиры,

т.е. — «опёрли их» (*asnaḍ-nā*). В этом смысле мы и будем говорить о «сложении» в этой главе, поскольку первое имя прилипает

³³ В другом варианте того же хадиса пророк запрещает молиться на расвете, точно в полдень и на закате, т.е. в своеобразных «пограничных промежутках» светового дня: начало, середина и конец.

³⁴ Этот бейт приведён в «Диване» 'Имру'-л-Қайса с разъяснением лексики, на которое опираюсь в переводе [Имру-л-Қайс: 53]. См. также [Имру-л-Қайс 1990: 71].

(*мултаџиқ*) ко второму и стоит на нём, как опирающееся стоит на том, на что опирается [Укбари 1995, 1: 387].

Как видим, *иснāд* «опирание» и *идāфа* «сложение» — термины, выражающие одно и то же: *процессуальную связность*. Именно в этом качестве они и используются в АЯТ. Это — важнейшие термины, отражающие функционирование арабского языка как способа разворачивания процессуальной связности. Они разводятся в АЯТ по грамматической функции: *идāфа* «складывает» имена в одну процессуальную цепочку, а *иснāд* обеспечивает самое главное в речи — исходную связность подлежащего и сказуемого, «складываемых» благодаря опиранию (*иснāд*) одного на другое. Дальше мы будем говорить об *иснāде*.

***Иснāд*: субъект-предикатная П-связность**

Принципиальные положения об *иснāде* не вызывали расхождения между арабскими грамматиками. *Иснāд* «опирание» возможно благодаря двум сторонам: *муснад илай-хи* «на что опирают» и *муснад* «опираемое». Без этого опирание не состоится. Из трёх частей речи: имя, глагол и *харф*, — выделенных уже Сйбавайхи (см. ниже, с. 149) в его «Книге» (*Китāб*), имя может служить и тем, на что опирают, и опираемым, а глагол — только опираемым, но не тем, на что опирают; *харф*, поскольку он по определению указывает на смысл в чём-то другом, не участвует в *иснāде* как самостоятельная единица, а «пристёгнут» к чему-то другому — к тому, на смысл в чём он указывает.

В соответствии с характером *иснāда* и его сторон в арабском языке возможны два типа фраз: именная и глагольная. В именной и подлежащее, и сказуемое выражены именами, тогда как в глагольной подлежащее — имя, а сказуемое — глагол. В обоих типах фраз — один и тот же, если можно так выразиться, *иснāд*: различий в «опирании» как таковом АЯТ не указывает. В обоих случаях «то, на что опирают», — имя, тогда как «опирающееся» — либо имя, либо глагол. Архитектоника «опирания» одинакова в обоих случаях. Я подчёркиваю это, поскольку для С-мышления и используемых им индоевропейских языков принципиально, что связка «есть», которая выражает ККБ С-мышления и которая гипостазирована в европейской философии как категория «бытие», функционирует только в именной, но не в глагольной фразе. В нашем же случае любая фраза «завязывается» (*‘ақд*) благодаря *иснāду*. Поэтому логически выверенное П-мышление вовсе не обязано, как это имеет место в случае С-мышления, оперировать

именами и переводить глагольные фразы в именные, чтобы построить научные определения («дефиниции» Аверинцева — с. 104) и точные высказывания (см. выше, с. 77), а форма «S есть P» не выступает здесь в качестве фундаментального общего знаменателя всякого высказывания, к которому любая языковая форма, какой бы вычурной она ни была, всегда может быть приведена. Если уж выводить подобную формулу, она будет иметь вид «S *иснāд* P». Вот эта формула действительно универсальна для арабского языка: она объясняет «завязывание» не только любого высказывания (*ихбār*), но и вопроса (*ṭалаб*) и приказания (*ʿамр*). АЯТ использует для объяснения этого приём *такдйр* — восстановления исходного (*ʿасл*) вида, от которого происходит переход к реально используемому в языке. Вопрос об универсальности формулы «S *иснāд* P» — интереснейший вопрос, но его приходится отложить для отдельного исследования.

Что касается собственной терминологии АЯТ, то подлежащее и сказуемое в высказываниях, неважно, именных или глагольных, она называет *мухбар* *ʿан-ху* «о чём сказывается» и *мухбар* «сказываемое». Подлежащее и сказуемое именной фразы называются *мубтада* «с чего начата [фраза]» и *хабар* «известие», а глагольной — *фāʿил* «действитель» и *фиʿл* «действие». «Известие» опирается на то, «с чего начата» фраза, а «действие» опирается на «действителя». Когда *иснāд* состоялся, «завязалась» (*ʿақд*), или «выстроена» (*таркйб*), *джумла* «совокупность», которая передаёт целостный смысл — *фāʿида*. Русскому понятию «смысл, значение» в АЯТ соответствуют два термина: *маʿнан* и *фāʿида*. Указание на смысл в языке (бывает и неязыковое указание) всегда понимается в общем плане как отношение между явным (*зāхир*) и скрытым (*бāтин*), а если применять конкретно-языковые термины — как указание *лафз* «высказанности» (или *алфāз* — высказанностей) на смысл-*маʿнан* (когда рассматривается слово — *калима*) или смысл-*фāʿида* (когда рассматривается «совокупность», указывающая на общий единый смысл — *фāʿида*, не сводящийся к сумме отдельных смыслов-*маʿнан* отдельных *алфāз*-высказанностей).

Таким образом, «завязывание» *иснāда* — это одновременно составление внешней, или явленной, стороны речи (*алфāз* «высказанностей») и запуск правильного процесса «указание» (*далāла*) на внутреннюю сторону — смысл всей фразы (*фāʿида*). И *иснāд*, и *далāла* «указание» — процессуально выстроенная связность. Таким образом, в рассмотренных моментах П-строение арабского языка очевидно.

В дополнение стоит сказать, что грамматическому термину «управление» в АЯТ соответствует *ʿамал* — букв. «работа». «Работники»

(*‘āmīl*, мн.ч. *‘awāmīl*) — это слова в предложении, которые как-то воздействуют на другие слова. Проследивание и объяснение правил «работы» (*‘амал* — языкового управления) — одна из важных тем АЯТ. Ниже я буду использовать термин «управление» для передачи понятия *‘амал* и его производных, помня о процессуальной нагруженности этого термина.

После этого изложения приведу несколько цитат из сочинений арабских грамматиков в качестве иллюстрации.

Аз-Замахшарй говорит о *мубтада’* и *хабар*:

Это — два имени, очищенные ради опирания, например: *зайд мунталиқ* «Зейд — отправившийся [в путь]». «Очищение» (*таджрид*) — это их освобождённость от управляющих слов (*‘awāmīl*): *кāна*, *’инна*, *хасибту* и их побратимов³⁵. Ведь если их от них не очистить, те начнут ими распоряжаться и украдут у них упроченность поднятия (*раф’*, т.е. именительный падеж. — А.С.). А что очищены они именно для опирания, сказано потому, что если бы они были очищены не для опирания, то стали бы звуками (*аṣwāt*), которые стоило бы выкаркивать без всякой арабизации (*и’rāb*) — ведь арабизация (*и’rāb*) возможна только после завязывания (*‘ақд*) и составления (*таркīb*). Именно их очищенность для опирания поднимает их (т.е. ставит в именительный падеж. — А.С.), ибо опирание — смысл, единообразно их обоих охватывающий. Ведь опирания не бывает без двух сторон: опираемого и того, на что опирают [Ибн Йаиш 2001, 1: 221]³⁶.

Здесь всё должно быть понятно из вышесказанного. Дополнительные разъяснения требуют два термина: *и’rāb* и *раф’*.

И’rāb — «арабизация», т.е. делание речи арабской, соответствующей правилам арабского языка. «Арабизация» затрагивает *лафз* «высказанность» и выражается в том, что европейская грамматика называет склонением имён и спряжением глаголов, т.е. в изменении конечных *ҳаракāt* «движений» *ҳарфов*, или, в терминах европейской

³⁵ *Побратимов* — АЯТ последовательно феминистична в формировании своей терминологии, используя женский род при образовании терминов. И не только АЯТ: достаточно вспомнить термин фальсафы *māхиййа*, образованный от *mā хийа* «что [такое] она?», а не от *mā хува* «что [такое] оно?». В данном случае речь в оригинале о «сёстрах» — *’аҳавāt*, а не о «побратимах»; я передаю привычным маскулинным понятием.

³⁶ Цитирую аз-Замахшарй по комментарию Ибн Йа’йша, в котором полностью приведён комментируемый текст.

арабистики, огласовок. (Как видим, мы имеем два параллельных ряда терминологии — один, используемый в АЯТ, другой — в европейской науке о языке.) «Арабизация» происходит благодаря «работе» «работников» — *‘авāmил*, или, в терминах европейской лингвистики, управляющих слов либо, как видим, чего-то иного, что в данном случае аз-Замахшарī называет «смысл» опирания. «Арабизированная» речь способна передать смысл, в отличие от неарабизированной: если нечто произнесено вне «арабизации», т.е. вне указания на смысл, то это — не высказанность (*лафз*), а простой звук (*савт*), который ничем не отличается от карканья вороны. Основой-*‘асл* в теоретическом описании арабизации выступают имена, которые могут оказаться «поднятыми» (*раф’* — «именительный падеж» русской грамматики), «поставленными» (*насб* — это вертикальное положение, когда нечто ставят как столб; «винительный падеж» русской грамматики) или «тащимыми» (*джарр* — «родительный падеж» русской грамматики). Именам «подражают» (*мудāри’*) глаголы-*аф’āl*, которые арабизируются схожим, хотя и отличным, образом (не будем далее входить в подробности арабской грамматики). Как видим, и по внешнему оформлению, и по своему смыслу базовая терминология АЯТ пропитана процессуальностью.

А вот интересное разъяснение, которое даёт Ибн Хишām, обсуждая одну из отличительных особенностей имени — служить опорой:

На имя опирают то, благодаря чему исполняется смысл [совокупности] (*фā’ида*), будь то действие (*фи’л*), имя или совокупность (*джумла*). [Опирание] действия — *қāма зайд* «Зейд встал», где *қāма* «встал» — опираемое действие, а *зайд* «Зейд» — имя, на которое опирают. [Опирание] имени — *зайд ‘ахū-ка* «Зейд — твой брат»: *‘ах* «брат» — опираемое, а *зайд* «Зейд» — имя, на которое опирают. [Опирание] совокупности — *‘анā қумту* «я встал»: здесь *қāма* «он встал» — действие, опёртое на *та’*, а *қāма* «встал» и *та’* (показатель первого лица единственного числа прошедшего времени для глагола. — А.С.) — совокупность, опёртая на *‘анā* «я» [Ибн Хишам 2013: 23].

Здесь, помимо подтверждения прежде высказанных положений, стоит обратить внимание на то, как понимается *джумла* «совокупность». Слово *қумту* «я встал» европейское языкознание трактует как глагол, отмечая, что особенностью арабского глагола являются встроенные в него показатели лица, числа и времени. Если бы мы взяли не прошедшее, а настоящее время в русском переводе, мы бы

получили полный аналог арабского оригинала: русское «встаю» точно так же полностью передаёт значения лица, числа и времени, как и арабское *қумту*. Тогда то, что говорит Ибн Йа'йш, можно выразить так: «Встаю» — это одно предложение, а «Я встаю» — два, если, конечно, считать, что понятия «совокупность» (*джумла*) и «предложение» равнозначны. В самом деле, с точки зрения АЯТ *қумту* — не одно слово, а совокупность (*джумла*), поскольку внутри себя имеет «опирание»: действие «встал» опирается на «я», представленное в данном случае *харфом та'* с изменением формы глагола *қāма*. При этом глагол *қāма* (по-русски бы мы дали: «встаёт»; чем «встаёт» отличается от «встаю?»), если его рассматривать с точки зрения европейской лингвистики, ничем не отличается от *қумту*: в оба глагола встроены показатели лица, числа и времени. Иначе говоря, европейская наука о языке не может в данном случае формально различить *қāма* и *қумту*, и рассуждения Ибн Хишāма должны быть, с её точки зрения, объявлены бессмыслицей. Причина этого — в том, что С-лингвистика в принципе не имеет средств схватить П-связность, без чего *иснāд* «опирание» оказывается эфемерным понятием, теоретически не ухватываемым.

На этом примере видно, что понятие *джумла* вряд ли можно приравнять к понятию «предложение» европейской грамматики — как грамматики языка, так и грамматики мысли. (Они и не так далеки в самом главном, если вспомнить нередко повторяемое положение о том, что предложение выражает законченную мысль.) С точки зрения С-мышления высказывания *қумту* «[я] встал» и *'анā қумту* «я [я] встал» — попросту одно и то же. Так же эти две фразы воспринимаются современным европейцем или русским, изучающими арабский язык: в обоих высказываниях выражена одна и та же мысль «я есть вставший», остающаяся той же независимо от вариантов языкового выражения, тем более что по-русски или по-английски мы не сможем развести две арабские фразы *қумту* и *'анā қумту*. Не сможем потому, что для С-мышления это — одна и та же мысль: «S есть P», «Я есть вставший»: здесь один субъект и один предикат, одно подлежащее и одно сказуемое. ККБ сработало, мысль высказана, а какие языковые формы она примет — не важно. Но для П-мышления, использующего арабский язык, *қумту* и *'анā қумту* — две разные мысли! В первом случае это — одна совокупность-*джумла*, т.е. одна мысль, поскольку это — одно опирание (*иснāд*), она завязана (*'ақд*) один раз. А *'анā қумту* — две мысли, склеенные в одну мысль! Потому что *қумту* — это одна *джумла*, одна завязь (*'ақд*) — одно опирание; а *'анā қумту* — второе опирание, вторая *джумла*, пристроенная к первой.

'*Анā кумту* — пример разрастания совокупности-*джумла*, «приклеивания» одной совокупности, завязанной (где завязывание-'*ақд* играет ту же фундаментальную роль в мышлении, какую «форма» играет в С-мышлении) опиранием-*иснāд*, к другому слову через то же опирание-*иснāд*. А для С-мышления фразы *кумту* и '*анā кумту* — строго одно и то же как мысль, хотя и различаются как словесное оформление мысли. Это — одна и та же мысль для С-мышления, поскольку основная операция субъект-предикатного склеивания, определённая ККБ С-мышления, выполняется строго одинаково, один раз для обеих форм: и для *кумту*, и для '*анā кумту*. А с точки зрения АЯТ, '*анā кумту* — это две, а не одна, операции субъект-предикатного склеивания, выполняющиеся одна вслед за другой. Понятно, что одна точка зрения никак не может быть приведена к другой: положения АЯТ нельзя выразить в системе представлений современного западного языкознания, и наоборот: представления западного языкознания не могут быть воспроизведены в системе представлений АЯТ. Причина — различие вариантов ККБ, определяющее различие стратегий субъект-предикатного связывания в двух логиках, в двух вариантах мышления и, соответственно, в двух типах языков, удобно используемых этими вариантами мышления.

С-мышление об арабском языке: хува как псевдосвязка

После всего сказанного — остаётся ли какая-то возможность говорить об «опущенной» и «восстанавливаемой» связке «есть» или «языковых механизмах типа “есть”» в арабском языке? Конечно, нет; это совершенно бессмысленно, *если говорить об арабском языке как таковом, взятом в качестве «инструмента» П-мышления*. То есть о классическом арабском языке, как он зафиксирован в словарях и грамматиках АЯТ и как он воспринимался и своими носителями, и своими кодификаторами на протяжении всего классического, да и постклассического периода в истории арабо-мусульманской культуры и каким он существует как литературный арабский язык (*ал-'арабиййа ал-фуṣṣḥā* — см. Справочник) и сегодня. Но если *проецировать на арабский язык привычки С-мышления и подстраивать его под механизмы смыслополагания, заданные ККБ С-мышления*, то говорить об этом не только можно, но и нужно.

Этим и объясняются две диаметрально противоположные позиции по данному вопросу, которые были высказаны и обсуждаются

фактически с момента возникновения АЯТ, т.е. более двенадцати веков. Позиция АЯТ — основное русло языкознания арабо-мусульманской культуры — освещена выше: подлежащее и сказуемое связаны опиранием как процессом, протекающим между двумя сторонами и скрепляющим их неразрывно; с прерыванием этого процесса разрушается всё. Маргинальная позиция представлена фальсафой, которая попыталась перенести на почву арабо-мусульманской культуры наследие античности. Насколько «успешным» был такой перенос в том, что касается метафизики (не конкретных наук — астрономии, математики, географии или медицины), логики и языкознания — отдельный разговор. Обстоятельное исследование такого рода приходится отложить до более благоприятного случая. Лишь иллюстрацией будущих изысканий послужит анализ представлений Ибн Сйны и его комментаторов и последователей о строении фразы и выражаемой ею мысли.

Представители АЯТ говорят исключительно об арабском языке, хотя категории и положения АЯТ и её выводы приложимы, я думаю, к другим семитским языкам постольку, поскольку те могут рассматриваться как языковое смыслополагание, основанное на ККБ протекания. Позиция представителей фальсафы и тех, кто её принимает, изначально другая: они выражают некую (как они думают) универсальную истину, истину-вообще. Некритически следуя Аристотелю и совершенно не отличаясь в этом от современных западных философов, заговаривающих о языке-вообще, от Хайдеггера до Деннета и прочих, они излагают некие истины-вообще (как они считают) о языке-вообще, исходя при этом из некоего универсального (как они считают) мышления-вообще, — но при этом опираются исключительно на опыт С-мышления, взятый в языковом выражении персидского, т.е. индоевропейского, языка, который служит для них эталоном и под опыт которого они подгоняют арабский язык, нисколько не задаваясь вопросом о том, могут они так делать или нет, т.е. остаются ли так конструируемые ими фразы арабского языка осмысленными или нет. Так, Ибн Сйна говорит:

Надлежит знать, что в любом предикативном суждении (*қадиййа ҳамлиййа*), помимо смыслов предиката (*маҳмӯл*) и субъекта (*мавдӯ*), должен быть ещё третий смысл — смысл их сочетания (*иджтимаъ*). Если исходить из того, что числу смыслов должны соответствовать высказанности, то этот третий смысл заслуживает высказанности, которая указывала бы на него. Она может опускаться в некоторых языках, как иногда в исконном арабском, например, *зайд катиб* «Зейд пишущий»; на самом же деле

следует говорить: *зайд хува к̣атиб* «Зейд он пишущий». А в других языках это слово нельзя опустить, как в исконном персидском — *ист: зайд даб̣ир ист* «Зейд есть пишущий». Такое слово называется «связка» (*rābiṭa*) [Ибн Сина 1960–1968, 1: 285–286].

Мы оказались как будто в другой вселенной. У нас другая система терминологии и целиком другие представления о построении фразы. Здесь нет никакого «опирания», здесь — «связка», которая непременно присутствует как именно связка, но может в некоторых языках (как, по мнению Ибн Сины, в арабском) опускаться и восстанавливаться. В исходном полном виде фраза представлена в персидском, где её структура выражается формулой «S есть P». Для С-мышления такая структура в самом деле нормативна, и для С-мышления любое языковое выражение будет осмысленным, если оно сводится к этому «общему знаменателю мысли». В качестве такового формула «S есть P» постулируется Ибн Сīной, но не выводится из материала арабского языка и никоим образом не доказывается. Оно и понятно: эта формула — начало мышления, а значит, любое доказательство и любое раз-мышление уже должны опираться на эту формулу — если мы строим их по правилам С-мышления. Поэтому Ибн Сīнā просто заявляет, что предикация устроена в соответствии с этой формулой. При этом его нимало не заботит АЯТ: он просто игнорирует науку об арабском языке, как если бы её и не было. Идеально соответствующий формуле «S есть P» персидский язык служит для него эталоном, а чтобы найти «соответствие» ему в арабском, Ибн Сина говорит, что *правильный, истинный* (*ḥaḡḡu-hu*) строй арабской фразы — «Зейд он (*хува*) пишущий», но это «он», которое и выступает у арабов связкой, они опускают в речи.

Фахр ад-Дин ар-Рāзй в своём комментарии на «Намёки и под-сказки (*ал-Ишāṛāt ва-т-танбīḫāt*)» дипломатично, но твёрдо под-правляет Ибн Сīну, разделяя все предикаты на изменяемые слова, образованные по правилам словообразования (*муштаḡḡа*), и неизменяемые (*джāмида*). Он, далее, говорит, что между субъектом и предикатом имеется «соотношение» (*нисба*), причём для неизменяемых слов такое соотношение — действительно третий элемент, который должен либо быть указан явно, либо подразумеваться³⁷,

³⁷ Здесь ар-Рāзй, насколько можно понять, не противоречит положениям АЯТ, если под этим «соотношением» он подразумевает *фасл* «разделитель» типа *хува*. В самом деле, если неизменяемые (*джāмида*, букв. «застывшие») слова — это такие слова, которые не могут получать определённый артикль,

тогда как для изменяемых слов такое соотношение выстраивается само собой: они «сами по себе» предикцируются субъекту без нужды в чём-то третьем, а значит, «Зейд он (хува) пишущий» — ошибочно, никакой нужды в «он» как «связке»-*rābiṭa* здесь нет, поскольку «пишущий» — изменяемое (*муштаққ*) слово [Фахр Рази 1383, 1: 152–153]. На это, в свою очередь, возразил Наṣīр ад-Дин ат-Ṭūsī, решивший защитить Ибн Сīну и показать ошибочность комментария Фахр ад-Дина ар-Рāзī. Для ат-Ṭūsī это — непростая задача, потому что Фахр ад-Дин прав, даже более того — слишком мягок в критике Ибн Сīны. Ведь никакого термина *rābiṭa* в значении «связка» между подлежащим и сказуемым в АЯТ попросту нет, поскольку такой связки нет в арабском языке, а связочный механизм представлен опиранием (*иснāд*), которое одинаково действует для изменяемых и неизменяемых слов. Фахр ад-Дин не говорит прямо, что рассуждения Ибн Сīны вовсе не соответствуют строю арабского языка и его механизму предикцирования, называет *иснāд* «соотнесённостью» (зачем?), чтобы замаскировать свою критику. Но ат-Ṭūsī отправляется в бой с открытым забралом, не собираясь щадить Фахр ад-Дина и поставив задачу разбить его наголову на поле арабского языкознания, уличив в нарушении правил арабского языка. Однако он имеет шансы убедить только тех, кто не знаком с АЯТ; нам же достаточно даже приведённых выше цитат из Ибн Йа'йша и Ибн Хишāма, чтобы не поддаться на уловку ат-Ṭūsī.

Итак, сперва ат-Ṭūsī говорит, что *фи 'л* «действие» (глагол, сказуемое глагольного предложения) и в самом деле сам по себе, без нужды в чём-то третьем, связывается с *фā 'ил* «действителем» (подлежащим глагольного предложения). Это так и есть, согласно АЯТ; но дальше ат-Ṭūsī пытается создать у читателя ощущение, будто *только* в этом случае в арабском языке нет нужды в чём-то третьем, связывающем подлежащее и сказуемое. А это уже явным образом противоречит АЯТ (не буду повторять то, что было сказано выше). Как же ат-Ṭūsī убедить читателя, что он говорит правду? Он проделывает нехитрый фокус. Действитель, говорит он, в арабском никогда не ставится перед действием (это верно); а в обсуждаемой фразе «Зейд пишущий»

то они не могут и лишаться его, т.е. не могут иметь неопределённого состояния, необходимого для того, чтобы функционировать как именное сказуемое (*хабар*); тогда по правилам АЯТ для восстановления условий *иснāда* между подлежащим и таким сказуемым должен быть вставлен «разделитель» (*фаṣл*). См. об этом чуть ниже, с. 146.

действитель-Зейд стоит впереди. А вот это уже уловка со стороны ат-Тўси, поскольку «Зейд пишущий» — правильная именная, а вовсе не глагольная, фраза, и в ней нет «действителя»-*фā‘ил*, в ней — *мубтада*’ (Зейд), т.е. подлежащее, стоящее на своём законном месте. Однако ат-Тўси не сдаётся. «Действитель»-*фā‘ил* (которого в этой фразе нет, поскольку *фā‘ил* обозначает подлежащее глагольной фразы, а перед нами именная, а не глагольная) становится *мубтада*’, говорит он. Но почему же «становится»? Он и есть *мубтада*’ — подлежащее именного предложения, и фраза — правильная, она служит в АЯТ хрестоматийным примером правильной именной фразы. Наṣир ад-Дину ат-Тўси так бы и сказать: фраза «Зейд пишущий» — правильная именная фраза с *иснāдом*, Ибн Сйнā категорически неправ, вводя туда некую «связку»-*рāбиṭа*. Но задача ат-Тўси — обелить Ибн Сйну, а вовсе не исследовать истину вопроса. Поэтому он продолжает: а пусть вместо *кāтиб* «пишущий» стоит глагол *йактубу* «пишет»; тогда, по правилам арабского языка, между «Зейд» и «пишет» должно стоять *хува* «он». Это и есть связка! И ничто не мешает заменить обратно «пишет» на «пишущий» — и получить формулу *зайд хува кāтиб* «Зейд он пишущий». Ибн Сйнā это и говорит, а значит, утверждает ат-Тўси, Ибн Сйнā прав с начала до конца, и всё, что он сказал, соответствует строю и правилам арабского языка.

Удивительное нагромождение подлинного и поддельного! Верно, что выражение *зайд хува йактуб* «Зейд он пишет» возможно и правильно с точки зрения АЯТ. Но как оно рассматривается в АЯТ? Мы видели это выше на примере анализа выражения *’анā қумту* «я встал». Здесь то же самое: *зайд хува йактуб* «Зейд он пишет» — именная фраза, где Зейд — *мубтада*’ (подлежащее), а *хува йактуб* «он пишет» — совокупность, которая опирается на именное подлежащее и служит его сказуемым-*хабар*. В свою очередь, совокупность *хува йактуб* «он пишет» является именной фразой, где подлежащее — *хува* «он», а сказуемое — ещё одна совокупность *йактуб* «пишет» (здесь полная аналогия с фразой *’анā қумту*). Совокупность *йактуб* распадается на *йа*- как показатель третьего лица настоящего времени и *катаба* («сырой» глагол «писал»). Вот теперь анализ закончен. Каждая совокупность внутри себя связана *иснāдом*; здесь три нанизанных одна на другую совокупности.

Вот что сказала бы АЯТ, анализируя эту фразу (см. примеры такого разбора: [Ибн ас-Саррадж 1996, 1: 65; Азхари 2018: 56–60]); ничего этого ат-Тўси не говорит. Его апологетическое упражнение выполнено за пределами понятий и правил АЯТ.

Очевидно, что задача, поставленная Ибн Сйной и ат-Тўсй, изначально невыполнима. Они хотят найти некую универсальную и при том конкретную формулу предикации — не формулу в общем виде вроде «подлежащее связано со сказуемым», но в конкретном виде, где это «связано» конкретизировано как «есть». Как только они делают этот шаг, они ограничивают себя ККБ С-мышления — а значит, получают конкретную, а не универсальную формулу. Для арабского языка, построенного на ККБ протекания, предикационная формула конкретизируется иначе: «*S isnād R*». С таким же успехом кто-то мог бы (но насколько я знаю, так не делали) объявить *эту* формулу универсальной и попытаться подогнать другие языки и типы мышления под неё. Это было бы так же бессмысленно. Поэтому Ибн Сйне и приходится изобретать термин *rābiṭa* в значении «связка» (такого термина именно в этом значении, в значении *copula*, попросту нет в АЯТ, поскольку, как уже говорилось, такой связки нет в арабском) и дальше вымысливать «опущение» (*ḥazf*) связки в арабском.

Между тем АЯТ совершенно недвусмысленно высказывается об отсутствии необходимости какого-либо «связывающего» слова или частицы, например:

Поскольку сказуемое именного предложения (*ḥabār*) связано с его подлежащим (*muḃtaḃa'*) так же, как приписываемое (*maḥkūm bi-ḥi*) связано с тем, чему оно приписано (*maḥkūm 'alāi-ḥi*), ему не нужен *ḥarḥ*, их связывающий (*rābiṭ*), — так же, как он не нужен сказуемому глагольного предложения (*ḥi' l*) и его подлежащему (*ḥā' il*) [Суйути 1998, 1: 347].

Не только отсутствие нужды в связке типа «есть» или «он» (как у Ибн Сйны), но и её невозможность в арабском вытекает из того, что как глагольная, так и именная фраза завязываются благодаря *isnādu*, а не отдельной связке; *isnād* же служит языковым выражением интуиции протекания, составляющей ККБ того способа смыслополагания, языковой кристаллизацией которого служит арабский язык.

Мы видели, что Наṣйр ад-Дйн ат-Тўсй лукавит, пытаясь защитить Ибн Сйну от мягкой критики Фаḥр ад-Дйна ар-Рāзй. Сейчас хочется обратить внимание на другое. Оба они, а также все, кто говорит о том, что хува «он» служит «опускаемой» и «восстанавливаемой» связкой в арабском, лукавят, вольно или невольно, вот в каком отношении. В арабском языке в именной фразе действительно может оказаться так, что между подлежащим и сказуемым будет стоять местоимение

хува «он». Но это ни в коем случае не связка — хотя бы потому, что связки в смысле *sorūa* в арабском быть не может. Тогда что это? Вот ответ, сформулированный аз-Замахшарй:

[Местоимение разделительное и опорное] ставится между подлежащим и сказуемым именного предложения, до или после управляющих слов, в том случае, если сказуемое — в определённом состоянии либо подражает (*мудāриʿ*) ему, поскольку *ḫarf* определённого состояния не может к нему прийти, ...дабы сразу же предупредить, что это — сказуемое, а не прилагательное (*наʿt*), и передать своего рода подтверждение (*ли-йуфй̄д ґарбан мин ат-тавкй̄д*). Басрийцы называют такое местоимение «разделитель» (*фаґл*), а куфийцы — «опора» (*ʿимād*). Например: *зайд хува ал-мунталиқ* «Зейд он отправившийся (в определённом состоянии. — А.С.) [в путь]» и *зайд хува афґал мин ʿамр* «Зейд он лучше Амра» [Ибн Йаиш 2001, 2: 328].

Комментарий Ибн Йаʿйша к этому тексту аз-Замахшарй подтверждает сказанное им и уточняет некоторые детали, которые для нас здесь не имеют значения (см. [Там же: 329–330]). Главное заключается в том, что местоимение «он» или ему подобные языковые элементы действительно отделяют (именно отделяют) сказуемое именного предложения от его подлежащего в тех случаях, когда сказуемое стоит в определённом состоянии или же таково, что не может иметь явного определённого артикля³⁸, чем как будто снимается его неопределённое состояние. Между тем правилом *иснāда* в именном предложении является определённое состояние подлежащего и неопределённое — сказуемого. Если сказуемое стоит в определённом состоянии, оно превращается из сказуемого в прилагательное (см. выше, с. 80). Разделительное местоимение «он» сигнализирует, что определённое состояние сказуемого не имеет значения, оно должно считаться как будто неопределённым. Значит, *хува* «он» в таких случаях восстанавливает условия *иснāда*, а вовсе не является «восстановленной связкой» типа персидского *ист* «есть».

³⁸ Так обстоит дело во второй из приведённых аз-Замахшарй фраз: *афґал*, без определённого артикля, означает «более хороший» (сравнительная степень), а с определённым *ал-афґал* — «наилучший» (превосходная степень). Значит, слово *афґал* здесь, хотя и не имеет определённого артикля *ал-*, не может считаться именем в неопределённом состоянии, поскольку оно и не может его получить, не изменив своего смысла.

Таким образом, высказанные Ибн Сīной положения от начала до конца неверны и могут рассматриваться только как неудачная попытка распространить законы С-мышления на язык, подчиняющийся П-правилам связности.

После Ибн Сīны основатель ишракизма Шихāб ад-Дйн ас-Сухравардй, к сожалению, в своей «Мудрости озарения (*Хикмат ал-ишрāқ*)», где он отошёл от метафизики и даже логики фальсафы, но при этом принял Ибн Сīну за непререкаемый авторитет, повторил практически слово в слово его от начала до конца ошибочные представления об «опускаемой» связке в арабском и «подлинном» виде предикационной формулы [Сухраварди 1952: 25–26]. А в традиции фальсафы эти ничему не соответствующие в арабском языке положения воспроизводились с удивительным упорством.

С-мышление об арабском языке: kāna как псевдосвязка (начало)

Продолжателями дела Ибн Сīны в попытке проведения в жизнь универсалистской установки в вопросе о связке в арабском стали в XX в., с одной стороны, универсальные лингвисты, а с другой — целый ряд исламоведов. Все они с большей или меньшей настойчивостью защищали тезис о наличии в арабском языке связки, более того, «связки типа “быть”», как выразился Ф. Шехади. Голоса учёных, сомневавшихся в оправданности этой универсалистской подгонки под индоевропейский образец и говоривших о необходимости учитывать подлинное строение арабского языка [Вайс 1985; Боас, Гийом 1984: VII–VIII], были редки или робки и заглушались хором универсалистов.

Ограничимся здесь рассмотрением эталонной в этом отношении попытки Ф. Шехади провести традиционно-универсалистскую позицию в отношении формулы «S есть P» и «найти» в арабском подтверждения её приложимости. Она выражена в двух его работах [Шехади 1969; 1982]. Её основные положения сводятся к следующему.

Не высказанной явно, но тем не менее неустраняемой предпосылкой рассуждений Шехади служит представление об универсальности предикационной формулы «S есть P». Раз так, то и в арабском она должна быть обнаружена. Шехади, безусловно, хорошо знаком по крайней мере с терминологией АЯТ, которую упоминает там и тут, но, как и его предшественники, предпочитает не воспринимать положения АЯТ всерьёз. Однако времена изменились, и Шехади нужно убедительно перетолковать положения АЯТ, чтобы создать у читателя

впечатление, будто в арабском действительно действует связочный механизм «типа “быть”» (to be-type device) и будто бы экзистенциальная и связочная функции глагола «быть» индоевропейских языков выполняются в арабском несколькими способами, но прежде всего и по преимуществу — глаголом *kāna*. Отличие Шехади от его предшественников, прежде всего от Ибн Сйны, в том, что он переносит центр тяжести с *хува* «он» на *kāna*. Ибн Сйнā и не пытался представить *kāna* как эквивалент глагола «быть», вероятно, потому, что арабоязычная среда, в которую он погружён, попросту блокирует такую попытку (ниже станет ясно почему, когда мы рассмотрим *kāna* с точки зрения АЯТ). Шехади живёт в англоязычной среде и пишет прежде всего для англоязычных читателей, убедить которых в том, что *kāna* функционально и семантически равен глаголу «быть», совсем нетрудно. В этом уверены, кстати говоря, и большинство отечественных арабистов (если не все они) — за исключением разве что тех, кто погружён в изучение классического языка, классических словарей и АЯТ.

***Kāna* с точки зрения АЯТ**

Итак, что же такое глагол *kāna* с точки зрения АЯТ?

В текстах АЯТ употребляется выражение *kāna wa-aḥawātu-hā* «*kāna* с побратимами»³⁹. Оно встречается уже у ал-Ḥалила в его «О грамматике (ал-Джумал *fī an-naḥw*)» [Халил 1985: 117], а в дальнейшем это выражение становится общепринятым у арабских грамматиков. Что же оно означает?

В текстах АЯТ приводятся разные списки «*kāna* с побратимами». Они нередко завершаются выражением *wa-mā fī mā 'nā-hunna* «и что имеет тот же смысл», т.е. — «и так далее». Это значит, что окончательного закрытого списка «*kāna* с побратимами» АЯТ не предоставляет. Речь, иначе говоря, не только о глаголе *kāna* (как хотят представить дело Шехади и другие), но о целой группе однотипных глаголов, список которых не закрыт.

Подробное перечисление «*kāna* с побратимами» встречаем у Ибн Джиннй:

³⁹ Букв. «*kāna* и её сёстры». Хотя слово *фи* 'л «глагол» имеет грамматически мужской род, части речи считаются в АЯТ имеющими женский род. См. примеч. 35.

Это *kāna*, *ṣāra* «стал», *amṣā* «сделал вечером», *aṣbaḥa* «стал, сделал утром», *zalla* «непрестанно [делал]», *mā zāla* «не переставал», *mā infakka* «не отошёл [от того, чтобы делать]», *mā faṭi'a* «не прекращал», *mā bariḥa* «не оставлял [действие]», *layisa* «не-», их производные и что имеет тот же смысл, указывая на время без случившегося (*az-zamān al-mudjarrad 'an al-ḥadaṣ*) [Ибн Джинни 1988: 36].

Здесь сделаем отступление и спросим: что такое «случившееся» (*ḥadaṣ*), о котором говорит Ибн Джинни? За разъяснением вернёмся к истоку АЯТ, к «Книге» Сибавайхи, которая открывается делением слов на три части:

Слова (*калим*) — это имя, глагол и *ḥarf*, употребляемый в смысле (*ma'nān*), отличном от имени и глагола.

Имя: муж, конь, [стена].

Глагол — это модели, образованные от выговоренности слушающегося с именами (*amṣila 'uḥizāt min lafẓ aḥdāṣ al-aṣmā'*) и получившие строение (*бунийат*), соответствующее тому, что истекло, тому, что придёт (*йакун*) и ещё не случилось, и тому, что происходит (*кā'ин*) и ещё не прервалось.

Устройство (*бинā'*) того, что истекло: ...⁴⁰

Случающееся (*aḥdāṣ*): *ḍarb* «побитие», *ḥamd* «восхваление», *katl* «умерщвление» [Сибавайхи 1988, 1: 12]⁴¹.

Ḥadaṣ (мн.ч. *aḥdāṣ*) «случающееся», «происходящее» — это то, что АЯТ назовёт термином *maṣḍar* «исток» и что передаётся на нашем понятийном языке как «имя действия». Но для мышления АЯТ, как видим, исходным является не действие как таковое (глагол — *фи'л*), а именно *ḥadaṣ* — процесс, затрагивающий то, что выражено именем (Сибавайхи задаёт имена перечислением примеров разумного — «муж», одушевлённого — «конь» и неодушевлённого — «стена», тем самым исчерпывая список), т.е. то, что арабо-мусульманская теоретическая мысль называет «самость» (*zāt*). «Случающееся» не составляет в классификации Сибавайхи (которая поддерживалась

⁴⁰ Сибавайхи приводит здесь формы глаголов в изъявительном и повелительном наклонении прошедшего и настоящего-будущего времени.

⁴¹ Недавно опубликован перевод начальных глав труда Сибавайхи, выполненный ведущими отечественными арабистами [Сибавайхи 2018], с подробными комментариями. Моя трактовка ряда ключевых понятий «Книги» Сибавайхи отличается от позиции авторов этого труда.

в АЯТ) особого класса, хотя вместе с тем по смыслу определения, даваемого Сйбавайхи, отделено от имён, ведь это — то, что «случается» с именами (но не сами имена) и от чего образованы глаголы. Очевидно, что содержательно *ахдāс* «случающееся» должно было бы выделяться в особую группу. Однако Сйбавайхи, фактически указывая классификационные признаки такой группы, не выделяет её как отдельную. Почему? Потому что принципом классификации служит способ указания на смысл (*ма'нан* — см. об этом выше, с. 136), а он применён в самом простом варианте: слово указывает на смысл в себе самом — это имя; на смысл в себе самом плюс на время — это глагол; и на смысл не в себе самом (т.е. оно не может употребляться самостоятельно, а всегда — с другим словом) — это *харф*. С этой точки зрения *хадас* — это имя, поскольку указывает только на смысл, но не на время (процесс вне времени), хотя содержательно — это то, что *происходит* с именем.

Обратим также внимание на то, как Сйбавайхи определяет глаголы. Чеканная формула «глагол указывает на смысл и время» стала традиционной в АЯТ, но в тексте Сйбавайхи ещё видна пульсирующая, живая мысль, в которой мы заметим важнейшие нюансы. Глагол — *фи'л*, т.е. «действие». Как видим, «действие»-*фи'л* отделено — выделено в особый класс — от «случающегося»-*хадас*; скажем, *дараб* «побил» — это действие (глагол), а *дарб* «побитие» — это «случившееся»-*хадас* (т.е. процесс). Далее, обратим внимание: Сйбавайхи вовсе не употребляет понятие «время», определяя *фи'л* (действие-глагол). Вместо этого он говорит то, что — если рассуждать непредвзято — вполне естественно сказать, определяя действие: действие либо истекло, либо ещё не истекло; ещё не истекшее либо уже началось, либо ещё не началось. Как видим, типы глагола, выражающие типы действия, вполне можно определить без указания на время: важна законченность или незаконченность действия. В данном случае мышление отправляется от действия как такового.

И последнее. Обратим внимание на следующие слова Сйбавайхи: «то, что придёт (*йакўн*) и ещё не случилось, и то, что происходит (*кā'ин*)». *Кāна* здесь (а *йакўн* — форма настоящего времени, *кā'ин* — имя действующего для глагола *кāна*) прямо связано с происходящим (а вовсе не «сущим»), со случаем — с действием. Это наблюдение пригодится нам в дальнейшем.

Продолжим обзор представлений АЯТ о *кāна* и ему подобных глаголах. Ал-Мубаррад вместе с «типом *кāна*» (*бāб кāна*) упоминает другой «тип» — «тип *'алимту* “я узнал” и тип *зананту* “я счёл”» на том основании, что они «привходят к» (*дāхила 'алā*) подлежаще-

му и сказуемому именной фразы и управляют ими так же, как «*кāна* с побратимами» [Мубаррад 1994, 4: 317]. Ибн ас-Саррадж даёт более короткий список «*кāна* с побратимами» в сравнении со списком Ибн Джинни, зато он включает глагол *аḍḥā* «стал, начал», которого нет у Ибн Джинни:

Побратимы *кāна* — *ṣāra*, *асбаха*, *амсā*, *залла*, *мā* *дāма*, *мā* *зāла*, *лайса* и тому подобные, выражающие (*‘ибāра*) только время, что имеет тот же смысл и чья высказанность — как у глагола и спрягается как глагол: *кāна*, *йакўн*, *са-йакўн*, *кā’ин*. В силу этого их уподобили глаголу.

Что до их отличия от истинного глагола, то истинный глагол указывает и на смысл, и на время. Например, *ḍараба* «побил» указывает на истекшее время и на «побитие» (*ḍарб*), случившееся в нём. А *кāна* указывает только на истекшее время, *йакўн* указывает только на то время, в котором ты, и на то, что придёт: оно указывает исключительно на время.

Их приставили к подлежащему именного предложения и его сказуемому (*ал-мубтада’ ва-л-хабар*) и, далее, поставили в именительный падеж подлежащее по подобию действителя (*фā’ил*) и [в винительный падеж — сказуемое]⁴² по подобию претерпевающего (*маф’ул*). Таким образом, говорят: *кāна ‘абдаллāх ‘аḥā-ка* «Абдалла *кāна* твой брат»⁴³ — так же, как говорят *ḍараба ‘абдаллāх ‘аḥā-ка* «Абдалла побил твоего брата»...

Таким образом, если сказать: *кāна зайд қā’иман* «Зейд *кāна* стоящий», смысл этого — *зайд қāма фй-мā маḍā мин аз-замāн* «Зейд стоял в истекшем времени». Когда говорят: *асбаха ‘абдаллāх мунталиқан* «Абдалла *асбаха* отправившийся в путь», это значит: *‘атā ас-ṣабāḥ ва-‘абдаллāх мунталиқ* «Наступило утро, а Абдалла — отправившийся в путь».

Таким образом, это — уподобление по выговоренности. Нередко [считают, что] схожее по выговоренности имеет то же грамматическое управление, хотя и отличается по смыслу; ты в этом, с Божьей помощью, убедишься. А сходство *кāна* и его побратимов [с глаголами по выговоренности] очевидно: мы говорим *кāна йакўн*, *асбаха йуṣбиḥ*, *аḍḥā йудḥй*, *дāма йадўм*, *зāла йазўл* [Ибн ас-Саррадж 1996, 1: 82].

⁴² Добавлено издателем.

⁴³ Эту фразу следовало бы перевести «Абдалла в прошлом — твой брат», чтобы передать указание на истекшее время и не вводить излишнего указания на бытие. Я оставляю перевод с *кāна*, чтобы показать структурную параллель между фразой с *кāна* и фразой с глаголом *ḍараба* «побил».

Ибн ас-Саррāдж подтверждает то, что уже было сказано: *kāna*, «привходящий» в именное предложение, не имеет собственного значения — т.е. не указывает ни на что случившееся (*ḫadaṣ*), а указывает исключительно на время. При этом *kāna* изменяется как обычный, полноценный глагол, и в силу этого *kāna* уподобляют обычным, полноценным глаголам. Ибн ас-Саррāдж приводит примеры *kāna*, привходящего в именное предложение, в прошедшем времени. Однако *kāna* может «привходить», указывая только на время, и в настоящем времени. Это отмечает ещё Сйбавайхи, также подчёркивая сходство *kāna* с обычными глаголами с точки зрения словоизменения и способности занимать разные места в предложении:

Kāna, *йакӯн*, *ṣāra* «стал», *mā dāma* «продолжал», *лайса* «не-» и им подобные глаголы, которые не могут обойтись без сказуемого (*ḫabār*). Мы говорим: *kāna* *‘абдаллāх ‘аḫ-ка*, желая сказать о братстве, и вставляем *kāna*, чтобы это соответствовало тому, что истекло... *Kāna* можно ставить вперёд и назад, как мы это делаем с глаголом *ḍaraba* «побил», поскольку *kāna* — такой же глагол, и ставить его вперёд и назад можно так же, как и глагол *ḍaraba*, разве что имя действующего и претерпевающего у него [указывают] на одно и то же⁴⁴.

Мы говорим: *куннā-хум* «мы — они», как говорим: *ḍarab-nā-хум* «мы их побили». Мы говорим: *‘изā лам накун-хум фа-ман йакӯну-хум* «если мы — не они, то кто тогда — они?», как говорим: *‘изā лам надруб-хум фа-ман йадруб-хум* «если мы их не побьём, то кто тогда их побьёт?». *‘Абӯ ал-Асвад ад-Ду’али* сказал:

فان لا يكنها او تكنه فانه اخوها غذته امه بلبانها

Оно — не она, и она — не оно, и всё же

Она — сестра его, вскормленная той же матерью.

О нём: *kā’ин* и *макӯн*⁴⁵, как *ḍārib* «побивший» и *мадруб* «побитый».

⁴⁴ Об этом см. след. примеч.: *kā’ин* и *макӯн*. Хотя имя действующего и имя претерпевающего можно образовать для *kāna*, они указывают на одно и то же.

⁴⁵ Сйбавайхи приводит имя действующего и имя претерпевающего для *kāna*, который не имеет значения события и указывает только на время, поэтому передать это русскими формами невозможно. Задача Сйбавайхи — показать, что *kāna* спрягается и видоизменяется так же, как обычные переходные глаголы.

Kāna может употребляться по-другому, когда достаточно одного имени действующего. Мы говорим: *қад кәна ‘абдаллāх ‘айй қад ҳулиқа ‘абдаллāх* «“Абдалла *kāna*”, что означает “Абдалла сотворён”», *қад кәна ал-‘амр ‘айй вақа ‘а ал-‘амр* «“Это *kāna*”, то есть — “это случилось”» [Сибавайхи 1988, 1: 45–46].

Обратим внимание на поэтическую цитату, которую приводит Сибавайхи. Она принадлежит ‘Абӯ ал-Асваду ад-Ду’али⁴⁶:

دع الخمر يشربها الغواة فأنني رأيت اخاها مجزيا لمكانها
فان لا يكتنها او تكنه فانه اخ غذته امه بلبانها

Оставь вино: пусть пьют его блудницы,
Вместо него возьми его сестру.

Оно — не она, и она — не оно, и всё же
Она — сестра его, вскормленная той же матерью
[Дуали 1998: 162, 306]⁴⁷.

Эти два бейта адресованы поэтом его подопечному — посыльному по торговым делам: узнав, что тот пристрастился к винопитию, ад-Ду’али призвал его заменить вино, запрещённое к употреблению исламским Законом, другим, разрешённым напитком [Там же]. Под «сестрой» вина подразумевается изюмовая настойка (*набӣз*): и красное виноградное вино (*хамр*), и изюм происходят оба от общей «матери» — виноградной лозы, как поясняет редактор текста *Kitāb* [Сибавайхи 1988, 1: 46]⁴⁸. Интересно, что ал-’Алӯсӣ в своём 30-томном комментарии к Корану приводит тот же бейт, что Сибавайхи, и в его редакции (см. примеч. 47), в качестве иллюстрации мысли о сходстве лицемера (*мунāфиқ*) и безбожника (*зиндӣқ*) [Алуси, 1: 155].

⁴⁶ Ад-Ду’али, ‘Абӯ ал-Асвад — доисламский и ранний исламский поэт. Ему иногда приписывают составление первой грамматики арабского языка, где задано деление частей речи на имена, глаголы и *харфы*, а также изобретение диакритик и огласовок.

⁴⁷ В тексте *Kitāb* Сибавайхи первое слово в последнем полустиих — ‘ахӯ-хā, а в цитируемом издании ад-Ду’али — ‘ах; смысла это не меняет.

⁴⁸ О настойке-*набӣз* и вопросе её запретности-разрешённости см. след. Размышление.

Предикационная формула и мышление: что такое тождество?

Этот поэтический пример, помимо своего содержания, интересен для нас тем, что здесь *kāna* употребляется в настоящем времени в предложении, которое отрицает тождественность двух (вина и настойки). Отрицание не важно для нас сейчас; нам важно обратить внимание на само отождествление, на его способ и то, благодаря чему два — это одно. Приравнивание «А есть Б» — фундаментальная операция мышления, которая выражается всё той же предикационной формулой «S есть Р». Она ли приведена в действие в данном случае? Как осуществляется приравнивание «оно — не она, и она — не оно» в бейте ад-Ду'али (мы не обращаем здесь внимания на отрицание)?

С одной стороны, фразы *'in lā йакун-хā* и [*'in lā*] *такун-ху* мы не можем перевести с использованием «есть», сказав: «пусть оно не есть она» и «она не есть оно». Не можем потому, что *kāna* не имеет значения «быть» — об этом говорят *все* классические арабские словари и *вся* практика словоупотребления. Но это — чисто языковой, словарный аргумент. Ведь за словом стоит мысль, и это не только подчёркивает философ, но этого не отрицает и лингвист. Между тем здесь, в данном случае, мы оказываемся на границе, где мысль и слово практически слиты: как мы отделим мысль от слова в случае «быть» и в случае формулы «А есть Б»? Пусть у нас «А *йакун* Б», как в данном примере. Структурно равные, просто-таки совпадающие формулы, и смысл их один и тот же — приравнивание. Что же нам может помешать сказать, что *йакун* в формуле «А *йакун* Б» означает то же, что «есть» — в формуле «А есть Б»?

Этот вопрос в предельно заострённой форме показывает, как происходит «вбрасывание» С-интуиции связности в текст, созданный П-мышлением. Ведь в данном случае вопрос фактически ставится так: как работает базовый, исходный механизм предикации? Как два становятся одним: как субъект отождествляется с предикатом? Этот вопрос — именно вопрос о том, как устроено наше сознание на самом глубинном уровне, на уровне осуществления связности. И ответ здесь может быть только один: оно устроено так, как оно устроено. А это значит, что С-мышление обязательно вчитает в П-тексты свой, и только свой вариант ответа на этот вопрос, построив его на С-варианте осуществления связности.

Вот в чём глубинная причина того, что С-мышление так упорно стремится «доказать», будто в арабском языке имеется связка типа «есть» или её эквивалентны.

Почему нельзя так поступать? Потому что этот ответ неверен, он не подтверждается ни системой арабского языка, ни АЯТ, ни, шире, всем опытом мышления, «запечатлённого» в реалиях арабо-мусульманской культуры. Вот почему для нас важно увидеть, насколько возможно полно, действительную мощь и толщу представлений АЯТ о *kāna* и обо всём, что с этим глаголом связано.

***Kāna* в АЯТ (окончание)**

Продолжим. Ал-‘Укбарӣ называет *kāna* «матерью (‘умм) этих глаголов», т.е. «побратимов» *kāna*, и приводит следующее обоснование этого: 1) *kāna* широко употребляется; 2) «полный *kāna*» (*kāna at-tāmma*) означает «возникновение» (*кавн*), а возникает всё; 3) *kāna* указывает на прошлое, а *йакӯн* — на будущее в абсолютном смысле, тогда как побратимы *kāna* указывают на какой-то определённый момент времени в прошлом и будущем: *асбаха* — на утро, а *амсā* — на вечер; 4) в силу частого употребления конечный «нун» в «ущербном» (*nāqīṣa*) *kāna* опускается «в их речи», т.е. в речи арабов, так что они говорят *лам йакӯ*⁴⁹ вместо *лам йакун*; 5) все побратимы *kāna* могут становиться его предикатом (*хабар*), но не наоборот: можно сказать *kāna зайд асбаха мунталиқан*, но не годится *асбаха зайд kāna мунталиқан* [Укбари 1995, 1: 165–166]. Последние два выражения невозможно перевести на русский язык так, чтобы в русской словесной форме показать то, о чём говорит ал-‘Укбарӣ, поэтому оставляю их без перевода. Вместе с тем это — такой нюанс, который не имеет существенного значения для нашей темы.

Ал-‘Укбарӣ упоминает, в пунктах 2 и 3, «полный» и «ущербный» *kāna*. Об этом же говорит (в цитате, приведённой выше) Ибн ас-Саррадж. Эти два типа *kāna* именуются также «истинный» (*хақӣқийй*) и «выговоренностный» (*лафзӣйй*) *kāna*. Последняя пара терминов отправляет нас к базовому положению АЯТ, которое уже обсуждалось: словом (*калима*) является выговоренность (*лафз*), указывающая на смысл (*ма‘нан*). АЯТ отличает указание выговоренности на смысл от указания знака (‘*алам*) на означаемое: различие заключается в том, что выговоренность указывает на смысл необходимым,

⁴⁹ См.: Коран, 8:53.

а не случайным образом (см. подробнее ниже, *Размышление II.5*, с. 312). Необходимость указания на смысл — это необходимость связи между *ẓāhir* «явным» и *bāṭin* «скрытым». Я здесь не буду повторять то, что было сказано в других местах: это отношение выстроено в П-логике. Именно это позволяет отличить указание выговоренности на смысл от знакового указания: первое необходимо так же, как необходима связь между действующим и претерпевающим, второе — случайно так же, как случайна любая не сущностная, а произвольно устанавливаемая связь между двумя субстанциями. Как видим, различие коренится в логике смыслополагания. Поэтому положение о произвольности языкового знака в принципе невозможно в системе АЯТ, и точно так же в аппарате современной западной лингвистики невозможно воспроизвести и представить положение об указании *лафз* на *ма‘нан* как о принципиально незнакомом отношении, сохранив логику *ẓāhir-bāṭin*-связи между ними. Граница между двумя традициями языкознания — это граница между П-логикой и С-логикой.

Далее, «истинным» указанием (*ḥaḳīqa*) в АЯТ считается такое указание, когда *лафз* указывает на «свой», т.е. именно ему поставленный в соответствие, *ма‘нан*. Поскольку указание высказанности на смысл не произвольно, а закономерно, оно, в отличие от знакового указания, может быть обращено: смысл точно так же однозначно указывает на высказанность, как высказанность — на смысл. Этого нельзя сказать об указании знака на означаемое: означаемое не может однозначно и закономерно указывать на знак именно в силу произвольности знака. Из этого однозначно вытекает, что семиотический подход не может объяснить функционирование АЯТ, да и в целом не может быть применён к объяснению арабской культуры, для которой отношение *ẓāhir-bāṭin* является системообразующим и принципиально не знаковым. В АЯТ дело не меняется от того, что указание высказанности на смысл считается «установлением» (*waḍ‘*). Установление — это не произвольность: однажды установленные соответствия между высказанностями и смыслом не могут меняться. Это установление произведено «установителем языка» (*waḍḍi‘ al-luḡa*) и не является природным, а потому должно быть известно носителю языка. Знание установления и отличает носителя языка от неносителя: если бы указание на смысл было природным, а не установленным, всякий человек знал бы любой язык. Далее, *лафз* — это не звук вообще, а такое сочетание *харфов*, которое указывает на смысл, тогда как «звук» (*ṣawt*) на смысл не указывает (см. с. 137 о «выкаркивании»

звуков). Между терминами *лафз* и *савт* нет ни родо-видового, ни какого-то иного отношения: это две разные единицы.

Таким образом, «истинный» (*хақйқийй*) *кāна* — это такой *кāна*, который указывает на свой смысл (*ма‘нан*) — смысл, который для него установлен в языке. А «высказанностный» (*лафзийй*) *кāна* — это *кāна*, в котором нет указания на смысл и, следовательно, от которого осталась только *лафз* «высказанность» и опущен *ма‘нан* «смысл». Тогда понятно, почему истинный *кāна* именуется также полным: он являет собой полную нормативную структуру слова. И понятно, почему высказанностный *кāна* называется ущербным: от него отнят смысл — необходимая составляющая слова.

Каков же тот смысл, то случившееся-*ҳадаc*, на которое указывает полный *кāна*? Уже говорилось выше, и примеры в цитатах полностью подтверждают это: полный *кāна* указывает на возникновение, т.е. появление или исчезновение материальной вещи, либо на «случай», т.е. тот факт, что событие случилось, произошло. Это не просто отличается от «бытия», но и несовместимо с ним. Такое употребление *кāна* и его масдара (имени действия) *кавн* устойчиво прослеживается со времён мутазиликов. Более того, в словоупотреблении фальсафы термин «возникновение» также передан как *кавн*. В общем, дело обстоит настолько ясно, что надо либо не знать вовсе, либо полностью игнорировать однозначные и обильные свидетельства АЯТ на этот счёт, чтобы пытаться как-то соотнести *кāна* с «бытием». И всё же я не удержусь от того, чтобы привести ещё один пример с красивой стихотворной иллюстрацией из Ибн Джинний:

Когда *кāна* указывает на событие, оно не нуждается в сказуемом в винительном падеже (*ҳабар мансӯб*). Можно сказать: *қад кāна зайд ‘айй қад ҳадаcа ва-ҳулиқа* «Зейд *кāна*, то есть «[Зейд] возник и [был] сотворён». Или же: *муз кунту cадйқу-ка ‘айй ‘анā cадйқу-ка муз кунту ва-ҳулиқту* «Как я стал — так твой друг», то есть: «Я твой друг с тех пор, как [был] сотворён». Поэт сказал:

إذا كان الشتاء فادفئوني فان الشيخ يهدمه الشتاء
اي اذا حدث ووقع

‘изā *кāна* аш-шитā’ фа-’адфи’ў-нй
фа-’инна аш-шайх йухдиму-ху аш-шитā’

Придёт (*кāна*) зима — согрейте меня:
Для старика зима разрушительна.

то есть — когда [зима] случится и произойдёт [Ибн Джинни 1988: 38]⁵⁰.

Здесь более чем очевидно, что *kāna* означает «возникать», «случаться» — но никоим образом не «быть».

Таков полный *kāna*. Но если у неполного, или ущербного, *kāna* отнято указание на смысл, что же остаётся и почему мы можем всё ещё говорить о *лафз* «высказанности»? Ведь с отпадением указания на смысл *лафз* должен вырождаться в пустой, так сказать, звук — *савт*. Оказывается, дело вот в чём:

Kāna с побратимами — это такие глаголы, у которых снято указание на событие (*ҳадаc*) и оставлено указание на время [Укбари 1995, 1: 107].

Ведь отличие имени (*'исм*) от глагола (*фи'л*), согласно АЯТ, заключается в том, что имя указывает на смысл, а глагол — на смысл плюс время. Смыслом, на который указывает глагол, является «событие», или «случай», «случившееся» — *ҳадаc*, как говорил ещё Сйбавайхи и как здесь говорит ал-'Укбарй. Значит, ущербный глагол указывает только на время, но не на событие. В самом деле, мы узнаём, что ущербный *kāna*

приводит в именное предложение к подлежащему (*мубтада'*) и его сказуемому (*ҳабар*), дабы указать на время сказуемого [Там же: 166].

Ал-'Укбарй приводит мнение «многих» (*джумхӯр*) лингвистов, которые считали, что *kāna* с побратимами

не указывают на событие и не подтверждаются масдаром, поскольку они (эти лингвисты. — А.С.) образуют их от их масдаров, а затем лишают указания на событие, так что они указывают только на время сказуемого именного предложения (*ҳабар ал-мубтада'*), и тогда вкупе с этим сказуемым становятся как будто глаголом, указывающим на событие и время [Там же: 164].

Иначе говоря, ущербный *kāna* не имеет собственного значения, а указывает только на время того события, которое выражено сказуе-

⁵⁰ По замечанию издателя текста, бейт принадлежит поэту конца доисламской эпохи по имени ар-Рабй' б. Дабу' ал-Фазāрй [Там же]. Считается, что в весьма преклонном возрасте он сочинил касыду, содержащую этот бейт, восхваляя своих детей.

мым именного предложения. Предположим, мы говорим: *kāna zayd⁵¹ mālībān*^{ан} «Зейд *kāna* студент». *Kāna* указывает на прошедшее время этого события: студенчество, т.е. «поиск» (*mālīb* — имя действующего, означающее «ищущий», «требующий» знания) знания Зейдом, происходило в прошлом: это — действие, которое истекло.

ККБ и связность: анатомия мышления

На этом примере мы вновь видим, как и почему европейское сознание, подчиняясь инерции индоевропейских языков и С-мышления, отождествляет *kāna* с глаголом «быть». В самом деле, в индоевропейских языках: русском, английском, французском — во фразе «Зейд *kāna* студент» на месте *kāna* стоит глагол «быть» в прошедшем времени⁵¹. Это настолько очевидно, что иначе и быть не может! Значит, *kāna* — это «быть», и значит, прав Шехади и те, кто держатся такого же мнения, а вся традиция АЯТ не права и допускает какое-то странное отклонение от очевидности. В самом деле, мы видели, что значение «быть», «бытие» не просто не приводится в арабских словарях и грамматиках, но оно *исключено* пониманием полного *kāna* как указывающего на событие, возникновение, случай (а вовсе не на бытие) и время, а ущербного — как указывающего только на время. Не скажем же мы, что указание на время (не абстрактное время, а конкретное: прошлое, настоящее, будущее, т.е. спецификация времени) и есть указание на бытие — это было бы по меньшей мере странно. К тому же на деле это не указание на время как таковое; это — указание на законченность или незаконченность действия, и если считать неполный *kāna* восстанавливающим связку «быть» и «быть-подобным» механизмом в арабском языке, как это предлагал Шехади, то окажется, что указание на бытие и есть указание на модус действия — по меньшей мере странный вывод.

Но почему для европейского сознания «очевидно», что фраза «Зейд *kāna* студент» — это «Зейд был студентом»? Почему очевидно, что на месте *kāna* стоит «быть», и иначе быть не может? Что именно так и надо переводить? — Только потому, что именно этого требует ККБ европейского мышления, или, точнее говоря, мышления, опирающегося на С-логику. Мы говорили об этом неоднократно в *Размышлениях* Раздела I. Если смыслополагание — это разворачивание целостности,

⁵¹ Об истории становления формулы «S есть P» в связи с развитием европейских языков см. [Грэм 1965].

то мышление — это разворачивание связности. Завязь связности — это связывание субъекта и предиката. Всё остальное — после, а это идёт вначале. Без этого мышление не может начаться, иначе говоря. Вот почему эта «операция» остаётся, как правило, неотрефлексированной, «сама собой» разумеющейся. Вот почему европейское мышление (точнее, С-мышление) без колебаний и рассуждений подставляет «быть» на место *kāna* в предложении «Зейд *kāna* студент». «Студент» становится предикатом, а значит, бóльшим кругом (или иной замкнутой фигурой Эйлера), внутри которой оказывается меньший круг — субъект, «Зейд». Вот: связывание совершилось, фраза состоялась, субъект и предикат стали чем-то одним, оставшись каждый собою: теперь они — *то же иначе* друг для друга. Но случилось всё это только потому, что была задействована интуиция замкнутого пространства и иерархии вложенных (или иначе соположенных) объёмов — было задействовано ККБ С-мышления. Эта «операция» связывания субъекта и предиката согласно такому коллективному когнитивному бессознательному и фиксируется глаголом «быть». За ним, или в нём, С-мышление тут же «прочитывает» описанную операцию связывания субъекта и предиката. И эту же операцию С-мышление вчитывает в ту структуру, которая полностью подобна привычной ему формуле «S есть P». Так на месте *kāna* «очевидным образом» оказывается глагол «быть», и так становится «очевидным», что иначе и быть не может. Но все эти очевидности, повторю, таковы только для того мышления, ККБ которого носит пространственный характер.

Если фраза «Зейд *kāna* студент» для П-мышления — это не «Зейд был студентом», то что это? Как её понять? Как перевести?

Здесь нам нужна анатомия нашего сознания и нашего мышления; нам нужно по шагам пройти его путь от завязывания связности до кристаллизации в словесной языковой форме.

Если мышление завязывается как субъект-предикатная склейка, а склеивание осуществляется так, как то предполагает соответствующий вариант ККБ, то в случае процессуального мышления субъект и предикат будут склеены на основе ККБ протекания. В Разделе I книги об этом варианте ККБ мы также говорили немало, приводя примеры его иллюстрации и экспликации у Фахр ад-Дйна ар-Рāзй и А. Бергсона. Эта интуиция протекания, носящая принципиально непространственный характер, эксплицируется ближайшим образом в парадигме действия. Всё это означает, что субъект и предикат фразы «Зейд *kāna* студент» будут связаны протеканием — если мы говорим об уровне нашего сознания. Как мы узнали из текстов АЯТ,

kāna не может претендовать на то, чтобы служить языковым выражением этой интуиции. Но ему и не надо это делать — эта задача сполна выполняется опиранием (*isnād*), о котором мы уже подробно поговорили. До всякого *kāna* и его собратьев, до и независимо от хува «он», который играет совсем иную роль, нежели связка «быть» в индоевропейских языках, — до и независимо от всего этого подлежащее и сказуемое арабской фразы связаны протеканием-*isnād*.

Это означает, кроме всего прочего, что и тождественность в П-логике устанавливается в согласии с формулой «S *isnād* P», а не «S есть P». Я ограничусь этим замечанием, чтобы ответить на заданный выше вопрос о тождестве. Подробная разработка этого вопроса требует отдельного исследования.

Я говорил, что в западной науке слышны голоса, отдающие должное арабскому языку. Вот один из редких примеров:

Никакого связочного глагола [в арабском] нет: подлежащее утверждается, а сказуемое попросту ставится рядом. Граница между подлежащим и сказуемым — переход от определённого состояния [подлежащего] к неопределённому сказуемого... Совершенно очевидно, что [ущербный] *kāna* ни в коем случае не может воспроизвести слово «есть» в его несовершенном состоянии, поскольку предложение приравнивания (т.е. именная фраза. — А.С.) уже имеет этот смысл. Точно так же *kāna* здесь никак не может осуществлять «связочную» функцию (хотя это нередко утверждается), поскольку такой *kāna* может употребляться только с тем, что уже находится между собой в субъект-предикатном отношении. Подлинная связка уже предполагается структурой предложения приравнивания, и только после этого *kāna* или иные модификаторы могут оказать влияние на предложение [Бадави и др. 2004: 307, 400].

Эти совершенно верные и однозначно высказанные положения воспроизведены без изменений и во втором издании книги в 2016 г. Однако авторы ограничиваются этой констатацией, не указывая на подлинный связочный механизм арабского языка. Но ведь если, как они говорят, сказуемое и подлежащее просто «ставятся рядом» (*juxtaposed*), то что же их делает предложением, а не просто стоящими рядом словами? Этот вопрос относительно арабской именной фразы задавал ещё Б. Вайс [Вайс 1985]. Сила и преимущество логико-смыслового подхода — в том, что он даёт возможность ответить на этот вопрос, остающийся для традиционной философии загадкой.

С-мышление об арабском языке: kāna как псевдосвязка (окончание)

После всего, что было сказано о *kāna* и *хува*, после всех однозначных свидетельств АЯТ на этот счёт, кажется, можно было бы считать иллюзией, если не сказать выдумкой, обсуждение идеи о «быть-подобных» связочных механизмах в арабском. И всё же я считаю необходимым хотя бы несколько слов сказать о том, как Шехади аргументировал этот тезис, безнадёжно промахивающийся мимо сути дела и фактов арабского языка. Это — поучительный урок, даже после того, как мы видели на примерах Ибн Сйны и — особенно — Наṣйр ад-Дйна ат-Ṭўсй, как можно так перевернуть положения АЯТ, что они как будто обернутся в пользу защитников предикационной формулы «S есть Р». Фадлу Шехади даёт нам новый, уже современный пример такого обращения с фактами АЯТ и арабского языка.

Свою монографию он начинает с прямого заявления:

В словарном составе арабского языка имеется глагол *kāna*, который можно без искажений перевести глаголом «быть» (to be. — А.С.) и который выполняет ряд языковых функций, исполняемых в других языках глаголом «быть» [Шехади 1982: 1].

Спустя пару страниц этот тезис усиливается:

Если в естественном арабском — то есть том, что существовал до того, как философы вышли на сцену, — есть глагол «быть», то это именно *kāna* [Там же: 3].

Условный оборот — исключительно риторический приём: Шехади нисколько не сомневается в наличии в арабском «быть»-подобного глагола и в том, что это именно *kāna*. Здесь интересно другое: он утверждает, будто ещё до того, как фальсафа (именно представители фальсафы подразумеваются здесь под «философами») взяла слово, в естественном, не перекодированном под нужды передачи греческого наследия, арабском языке уже имелся глагол «быть», и этот глагол — *kāna*! Одно из двух: либо Шехади говорит это, даже не заглянув ни в один из арабских словарей, ни в одно из сочинений АЯТ, либо он игнорирует однозначные и ясные свидетельства АЯТ об обратном. Во всяком случае, он упорно не приводит ни одного свидетельства из текстов АЯТ в пользу своих утверждений.

Пойдём дальше. Говоря о «*kāna* с побратимами», Ф. Шехади часто употребляет выражение «слова типа “быть”» (“to-be-type words” —

[Шехади 1982: 34 и далее]). Но арабские грамматики *никогда* не говорили, что глаголы, составляющие группу «*kāna* с побратимами», являются словами «типа “быть”». Если уж строить типологию, то их следует отнести к типу «глаголы, указывающие только на время», или же глаголы, «лишённые указания на смысл». Ф. Шехади с лёгкостью вчитывает в материал АЯТ то, что противоречит фактам, зато позволяет ему найти искомый глагол «быть», якобы присутствующий в арабском.

Шехади утверждает также, что предикативная и экзистенциальная функции в арабском выполняются механизмами типа «быть» (“to-be-type devices” — [Там же: 38]). Но ведь мы видели, что предикативная функция *никогда* не выполняется глаголом *kāna* и его побратимами, равно как местоимением *хува* «он». Чтобы утверждать то, что утверждает Шехади, надо либо вовсе не знать положения АЯТ на этот счёт, либо полностью игнорировать их. Но вот как Шехади ловко мешает подлинность с подделкой:

Kāna передаёт смысл «быть» (to be), «случаться» (to occur), «существовать» (to exist) [Там же: 3].

Как же так? Из трёх перечисленных значений два: первое и третье, «быть» и «существовать», измышлены автором, их никогда не указывают арабские словари и арабские грамматики. А вот второе значение, «происходить», «случаться», действительно служит значением *kāna*. Так два вымышленных значения смешаны с одним подлинным, но при этом опущено ещё одно подлинное значение *kāna*. Ведь *to occur* прилагается к событиям и может соответствовать значению *вақа* ‘а, которое указывают и словари, и тексты АЯТ. А где же тогда значение *ҳадаса* «возникнуть», которое прикладывается не к событиям, а к материальным вещам? Его Шехади «не заметил».

Таков, утверждает Шехади, полный *kāna*. А неполный передаёт смысл «быть таким-то» (the sense of to be such). Таким образом, разделение на полный и неполный *kāna*, по мнению Шехади, соответствует разделению между экзистенциальной и предикативной функциями *is* [Там же: 3–4].

Что тут сказать? Неполный *kāna* никогда не передаёт того смысла, который хочет приписать ему Шехади. Значит, неполный *kāna* никак не может считаться эквивалентом предикативного *is* — в самом деле, *kāna* никак не участвует в предикативной формуле «*S isnād P*». А полный *kāna* никак не может выполнять экзистенциальную функцию, поскольку не передаёт смысла бытия или существования.

Такова, если говорить кратко, «обоснованность» утверждений Шехадид. Это — печальный пример того, как известный учёный и носитель языка (он родился в Ливане) вчитывает в арабский язык то, чего там нет. Ещё печальнее то, что он делает это, по всей очевидности, намеренно, за счёт перепутывания правды и вымысла, создавая видимость, будто формула «S есть P» универсальна, и тем самым закрывает путь к истине для тех, кто не вчитывается в тексты АЯТ и в классические арабские словари.

Культура и логика смысла

Однако закончить это *Размышление* я хочу совсем другим. В 1995 г. в «Историко-философском ежегоднике» была опубликована статья Г.А. Ткаченко «К проблеме построения языка описания культур Востока (и Запада)». Я назвал бы её без преувеличения программной. В ней поставлен кардинальный вопрос: как совместить универсальность в описании культур с конкретно-содержательной уникальностью, от этой универсальности как будто не оставляющей следа? Говоря о «китайской музыке», к примеру, мы ставим акцент на первом, а не на втором слове, иначе мы безнадежно упускаем описываемое явление культуры. Но всё именно «китайское» не переводимо-в и не приводимо-к «европейскому» или «арабскому». И так далее. Григорий Александрович был китаистом, мы, его коллеги, объединённые общими интересами в одном московском семинаре, представляли другие области востоковедения. Но Григорий Александрович не случайно добавил в скобках: «...и Запада». Проблема универсальности-конкретности — это не проблема «специфики» Востока и «универсальности» Запада, это проблема методологической оправданности языка описания любой культуры, включая западную. Это практически никогда не осознаётся теми, кто занимается только западной культурой (западной мыслью, философией, т.д.). Но это хорошо видно тем, кто профессионально занимается незападными культурами: их нельзя редуцировать к тому якобы универсальному содержанию, которое мы находим на Западе (и которое называют общечеловеческим или ещё как-то). Точнее, редуцировать можно — но только потеряв изучаемую культуру.

К названию своей статьи Григорий Александрович, когда мы обсуждали её, любил в шутку добавлять: «...из материала заказчика». Что, кроме нашей собственной мысли, есть у нас, когда мы приступаем к задаче построить язык описания культуры, которая является

другой? Мы всё равно будем строить её из материала собственной мысли — ничего иного нам как будто и не остаётся. И вот мы видим, как Ибн Сйна или ат-Туси, Шехадиди или кто-то ещё строят описание арабского языка и арабского мышления (что такое предикационная формула, как не то и другое?) «из материала заказчика», прямо по грустной шутке Ткаченко.

Откликаясь на мою статью «Существует ли всемирная философия?», Григорий Александрович начинает с вопроса:

Является ли тем, что мы называем философией, традиционное китайское, индийское или арабское умозрение, и если нет, то с чем же мы имеем дело, когда исследуем тексты этих духовных традиций? Да и понимаем ли мы, что написано в этих текстах? [Ткаченко 1995: 361].

Что этот вопрос имеет значение до сих пор, доказывает проведённое нами исследование: понимают ли интерпретаторы классической арабской философии, от Ибн Сины до Шехадиди, что написано в её текстах — если они считают, что эти тексты — про «бытие», если они уверены, что мысль строится по предикационной формуле «S есть P» и что, следовательно, подлинная метафизика — это метафизика бытия и только на этом основании может строиться подлинная гносеология? И не потому ли классическая арабская философия зауживается до фальсафы, что именно в фальсафе С-мышление находит то, что ищет — т.е. мысль, построенную по лекалу «S есть P»?

Григорий Александрович утверждает, что любой «культурный комплекс», не только философия, может быть взят как иллюстрация методологической трудности, если не сказать тупика, о котором он говорит. Это и музыка, и литература, и т.д. В этом с ним нельзя не согласиться. Позволю себе пространную цитату:

С одной стороны, таким образом, интуитивно ясно, что мы имеем дело с универсальным феноменом — музыки, живописи, литературного творчества, философствования, — т.е. неким культурным комплексом, который в данном региональном варианте выражает и описывает себя на языке терминов, в совокупности образующих понятийную ткань, функционально эквивалентную понятийной ткани другого регионального варианта культуры. Однако на практике далеко не простой задачей представляется установление соответствий между элементами описываемых культурных комплексов, поскольку каждый из таких элементов имеет смысл лишь в контексте самой региональной культуры

и утрачивает его при попытке его интерпретации в контексте иного культурного комплекса [Ткаченко 1995: 362–363].

Таким образом, получается, что постичь универсальный феномен музыки, например, или философии, если мы берём его в теле арабской (или иной незападной) культуры, можно, только полностью погрузившись в систему терминологических связей *данной* культуры и отказавшись от приравнивания их к категориям и терминам родной культуры исследователя — западной. Выходит, путь к универсальности — отказ от универсальности! и погружение в собственный мир данной культуры. Это погружение Григорий Александрович видит как создание максимально полных тезаурусов разных областей данной культуры, термины в которых наполнялись бы смыслом за счёт связей с другими терминами данной культуры, а не за счёт приравнивания — которое всегда по меньшей мере проблематично — к якобы эквивалентным терминам тезауруса западной культуры.

Верил ли сам Григорий Александрович в осуществимость своего грандиозного замысла? И да, и нет. С одной стороны, он сам упорно работал в этом направлении и выпустил книгу, воплощающую результаты такой работы, незадолго до своей кончины. С другой стороны, он прекрасно понимал существенные трудности, стоявшие на пути этой работы. В опубликованной уже после его смерти небольшой статье «Прощание с потенциальным текстом культуры» [Ткаченко 2008] он как будто расстаётся с этим замыслом, сравнивая погоню за системой таких смысловых связей тезауруса культуры («потенциальный текст» культуры) с охотой на снарков.

Но внутренняя логика культуры — не выдуманный снарк, она в самом деле существует и руководит смыслополаганием. Смысл исследования незападных культур — прежде всего в том, что такое исследование может открыть доселе нам неведомые логики мышления. А значит, принципиально расширить наши представления о том, что такое наше сознание и как оно работает. Во всяком случае, разработка логики смысла как философии сознания подпитывается всерьёз взятыми исследованиями арабо-мусульманской культуры; а с другой стороны, именно логико-смысловая теория сознания позволяет адекватно воспринять и прочитать тексты этой культуры.

О ФОРМАЛИЗАЦИИ УМОЗАКЛЮЧЕНИЯ В ПРОЦЕССУАЛЬНОЙ ЛОГИКЕ⁵²

Процедура умозаключения, именуемая *қийās*, входит в число «основ фикха» (*'уṣūl al-фиқх*), признаваемых суннитскими школами исламского права, которые ставят его, как правило, на четвёртое (последнее) место после Корана, сунны и единогласного решения (*иджмā'*). Выражение «основы фикха» передаёт два основных значения⁵³. Это, с одной стороны, методологические принципы, из которых исходит факих и которые он применяет в своей деятельности. «Наука об основах фикха» (*'илм 'уṣūl al-фиқх*) представляет собой поэтому теоретическое исследование рационального инструментария факиха. С другой стороны, «основы фикха» — это источники для *ахкām* (ед.ч. *хукм*). Слово *хукм* означает «суждение», а в качестве термина фикха переводится обычно как «юридическая норма». *Хукм-норма* — это суждение законодателя о том или ином действии (*фи'л*) человека. Такое суждение извещает, что данное действие: (1) запрещено категорически (*харām*, *махзӯр*), (2) запрещено некатегорически (*макрӯх*), (3) не регулируется (*мубāх*)⁵⁴, (4) предписано некатегорически (*мандӯб*, *сунна*, *мустахабб*), (5) предписано категорически (*ваджиб*, *фарḍ*). Таковы пять «норм», стандартно признаваемые исламским

⁵² Первая публикация — в двух частях: Смирнов А.В. О формализации умозаключения в процессуальной логике. Ч. I // Философский журнал. 2017. Т. 10. № 4. С. 72–92. DOI: 10.21146/2072-0726-2017-10-4-72-92; Ч. II // Философский журнал. 2018. Т. 11. № 1. С. 5–27. DOI: 10.21146/2072-0726-2018-11-1-5-27.

⁵³ Помимо них, можно говорить и о других; Н. Шехаби насчитывает пять таких значений [Шехаби 1982: 27–28]. Все они в конечном счёте сводятся к пониманию *'асл* (мн. *'уṣūl*) как «основы» и «источника».

⁵⁴ Совершение или несовершение такого действия не влечёт последствий согласно исламскому Закону.

правом [ЭФ 1990: 66]. Важно понимать, что предписание и запрет касаются именно действий, но не самих предметов [Газали, 1: 8–9]; например, если мы говорим, что виноградное вино (*хамр*) категорически запрещено (*харām*), это значит, что его потребление запрещено (запретно и осуждаемо не оно как таковое, а его питьё, а также изготовление, хранение и т.п.⁵⁵); если мы говорим, что посторонняя женщина (*аджнабиййа*), в отличие от жены (*манкӯха*), запретна, это значит, что не она как таковая запретна, а половые отношения с ней: запрет связан с действием (*фи'л*), а не с субстанцией (*'айн*) [Там же: 234].

Логика развития исламского права заключалась в следующем. При жизни Мухаммада (570–632) он сам либо Бог его устами давал суждение-хукм о любом поступке. С его кончиной возникла необходимость продолжить выполнение этой функции вынесения суждения о поступках, поскольку без такого «правового обеспечения» исламское сообщество (умма) попросту не могло существовать. Это касалось как уточнения во всех подробностях тех суждений, что уже были вынесены и известны из Корана и сунны, зафиксировавшей слова и дела Мухаммада, имеющие нормативный смысл, так и вынесения суждений о новых поступках, ранее не рассматривавшихся. Эту функцию выполнял фикх — важнейшая область теоретической деятельности в классической исламской культуре. Фикх может быть определён как деятельность факиха, присваивающего то или иное суждение-хукм рассматриваемому действию, шариат же — как собрание таких суждений-норм, направляющее мусульманина на путь правильного поведения.

Итак, *қийās* фигурирует в качестве основы фикха во втором смысле термина, т.е. как источник вынесения нормативных суждений о действиях человека, и как таковой рассматривается в основах фикха в первом смысле термина, т.е. в сочинениях по методологии юриспруденции. Нас здесь будет интересовать эпистемологический смысл

⁵⁵ Поэтому категорически запретное может превратиться в категорически предписанное, если поменяется ситуация. Например, если мусульманин поперхнулся и только глоток жидкости позволит ему избежать смерти, а ничего, кроме вина, под рукой нет, он не только может, но и обязан употребить эту жидкость, чтобы спасти жизнь. Нормы регулируют действия («пить» вино и т.д.), определяются на основе их баланса («спасти жизнь» предпочтительнее, чем «претерпеть временный вред» от выпитого вина), они не вытекают из сущностей («вино» не имеет «дурной» сущности, дурны или хороши действия, проистекающие из его употребления). Во всём этом очевиден процессуальный акцент: рассуждение отправляется от действий и центрировано на них, а не на сущностях материальных вещей.

процедуры *қийās*. Что она собой представляет, как совершается и какого рода знание позволяет получить?

В современной западной науке и в отечественных исследованиях *қийās* практически единогласно характеризуется как «аналогия». Правда, такое понимание устанавливается не сразу. Так, ещё в 1850 г. Николай Торнау не использовал термин «аналогия», характеризуя *қийās* как «решения и законоположения на основании Корана и Хедиса, учинённые по сходству предшествовавших случаев» [Торнау 1850: 14], и как «распоряжения относительно постановлений шариатскими высшими духовными лицами» [Там же: 386]. Хотя эти определения трудно назвать точными, в них нет и следа термина «аналогия», который появляется в отечественных работах позже. Так, Л.Р. Сюкияйнен пишет, что *қийās* — это «умозаключение по аналогии» [ИППУ 2000: 126], хотя, следует отметить, в более ранней работе он не говорит об «анalogии», фактически описывая те же основные моменты, что характеризуют процедуру *қийās* [Сюкияйнен 1984: 25]. В.Е. Чиркин рассматривает *қийās* как «умозаключение по аналогии» и характеризует его как «нечто среднее между аналогией права и аналогией закона» [Чиркин 1984: 20]. Х. Бехруз, ссылаясь на арабские источники и русскоязычные исследования, также выдвигает представление о *қийās* как аналогии:

Суть кияса состоит в том, что правовая проблема в этих случаях может быть решена на основании аналогии с тем, что уже содержится в Коране и сунне... кияс — это вывод, основанный на аналогии [Бехруз 2006: 199].

Вне правоведения понимание *қийās* как аналогии также преобладает, если не является единогласным. Как «суждение по аналогии» передаёт *қийās* и А.В. Сагадеев, крупнейший отечественный исследователь фальсафы (одной из пяти школ классической арабо-мусульманской философии, ориентировавшейся на античное наследие) [Сагадеев 2010: 142, 493]. Понимание *қийās* как «суждения по аналогии» воспроизводит и нынешний глава Духовного управления мусульман Равиль Гайнутдин [Гайнутдин 2014: 30–31]. То же в полной мере относится к западной науке. Так, *қийās* как аналогию характеризуют [Шахт 1950: 99; 1982: 60; Кулсон 1978: 239; Халлак 1995: 85–91; Вайс 2010: 542 и сл.; Розен 1989: 41; Вегнер 1982: 44] и др. В. Халлак указывает, что

подведение аналогии под категорию *қийās* не только не оспаривается, но и господствует настолько, что подавляющее большинство

современных учёных считают *қийās* исключительно эквивалентом аналогии [Халлак 1995: 288],

отмечая, что *қийās* может означать и другие типы умозаключения, но ничуть не подвергая сомнению само отождествление *қийās* и аналогии.

Современная логика выделяет несколько видов суждения по аналогии. В самом общем виде аналогия понимается как сходство в том или ином отношении, а умозаключение по аналогии — как вывод о вероятном наличии у предмета Б некоего атрибута *a* в силу того, что предмет А, который нам хорошо известен, обладает таким атрибутом *a* и при этом оба предмета, А и Б, обладают рядом идентичных атрибутов *b*, *в*, *г*, т.д. Такое умозаключение исходит из соображения здравого смысла, заключающегося в том, что предметы, сходные по ряду признаков, могут быть сходны и по другому (или другим) признакам, особенно если общие признаки существенны, а не случайны. Вывод по аналогии носит вероятностный характер и не даёт точного, окончательного знания.

Таково ли умозаключение, именуемое *қийās* и составляющее одну из основ фикха? Аз-Заркашй, филолог, знаток вероучения и факих-шафиит, в своём компендиуме по основам фикха говорит, что «некоторые называют *қийās* словом *тамсйл*» [Заркаши 1992: 10]. *Тамсйл* можно перевести как «уподобление», поскольку внутренняя форма слова передаёт смысл уравнивания или соотнесения двух «подобий» (*мисл*, *масал*). Термины «подобие», «сходство» (*шабах*) и их производные действительно фигурируют, как правило, в тех определениях процедуры *қийās*, которые даёт наука об основах фикха. Ниже мы познакомимся с некоторыми из этих определений и убедимся в этом.

Таким образом, первый из существенных признаков умозаключения по аналогии, а именно — указание на сходство и подобие двух случаев, имеет место. Несомненен и второй такой признак — вероятностный характер вывода. В самом деле, *қийās*, как обычно указывают, даёт не *йақйн* «уверенность» — абсолютно достоверное знание, исключаящее собственную противоположность, а только *занн* «мнение» — знание, которое допускает собственную ошибочность, поскольку не исключает правильности противоположного утверждения.

Исходя из этих двух обстоятельств, представляется как будто допустимым характеризовать *қийās* в фикхе как умозаключение по аналогии. Думаю, из этого и исходят учёные, придерживающиеся, едва ли не единогласно, такого мнения.

Но оправдано ли оно? Действительно ли оно учитывает то существенное, что характеризует процедуру *қийās*?

Чтобы ответить на этот вопрос, обратимся, во-первых, к фундаментальному четырёхтомнику марокканского философа ал-Джабири «Критика арабского разума»⁵⁶, во втором томе которого (он носит название «Структура арабского разума») автор подробно разбирает процедуру *қийās* и её эпистемологический смысл, а во-вторых, к истории разработки *қийās* как процедуры умозаключения в науке основ фикха. Мы увидим, как современная арабская философия, задающаяся вопросом об эпистемологическом статусе *қийās*, рассматривает эту проблему, а затем проследим основные моменты понимания *қийās* в классических источниках. Я покажу, в чём трактовка ал-Джабири точна, а в чём недостаточна, и изложу собственное понимание эпистемологического смысла *қийās*, согласующееся с классической его трактовкой.

Ал-Джабири не спешит характеризовать *қийās* в фикхе как аналогию. Его фундаментальная идея, проводимая в «Критике», заключается в том, что арабская культура демонстрирует две несводимые одна к другой эпистемы. Первую ал-Джабири называет «разъяснительная» (*байāнийй*) [Джабири 2009а: 137] — от слова «разъяснение» (*байān*), под которым понимается «выявление» (*изхāр*) и «выяснение» (*йḍāḥ*) «смысла» (*ма‘нан*)⁵⁷. Эта эпистема — автохтонная для арабской культуры, она характеризует все её системообразующие науки (это прежде всего калам, фикх, АЯТ). Вторая именуется «доказательная» (*бурхāнийй*) — от слова *бурхān* «доказательство», под которым понимается

⁵⁶ Этот четырёхтомник составил славу ал-Джабири в арабском мире, став сразу после выхода первого тома предметом жаркой полемики среди арабских философов и широких кругов интеллектуалов. Стоит согласиться с теми учёными, которые утверждают, что после выхода «Критики» невозможно рассматривать эпистемологическую проблематику классической арабской культуры, не учитывая ал-Джабири.

⁵⁷ «Смысл», наряду и в паре с «высказанностью» (*лафз* — мы не раз говорили об этом выше), — фундаментальная категория «эпистемологического поля» (*хақл ма‘рифийй*) арабской культуры (см.: [Джабири 2009а: 13 и далее]). Эту категорию нельзя смешивать с одноимённым «смыслом» европейской мысли, поскольку — и в этом ал-Джабири совершенно прав — они функционируют в контексте не просто разных, но несводимых эпистем. Смысл «смысла»-*ма‘нан* может быть выстроен только тезаурусно, т.е. из системы связей внутри категориальной сетки, которую выработала арабская мысль и которая характеризуется соответствующей логикой. Это — логика процессуального связывания, о которой мы будем говорить применительно к проблематике фикхового *қийās*.

в первую очередь силлогизм. Эта эпистема построена на наследии греков и представлена фальсафой и всей группой «греческих наук» (астрономия, математика, медицина, т.д.). Можно сказать, что в понимании ал-Джāбирī эти две эпистемы *параллельны*: они задают разные критерии подлинности знания и предполагают разные процедуры его получения.

Последнее имеет прямое отношение к нашей теме. Рассматривая *қийās* «разъяснительной» эпистемы, т.е. *қийās* фикха и других «разъяснительных» наук, ал-Джāбирī, опираясь на труды классиков науки об основах фикха, приводит, как это принято в арабо-мусульманской науке, сначала общеязыковое значение слова *қийās*. В общеязыковом смысле *қийās* означает «измерение чего-то по подобию (*миṣāl*) чего-то другого и приравнивание (*тасвийя*) одного к другому» [Джабири 2009а: 136]⁵⁸, поэтому *қийās* можно определить как «процедуру соизмерения (*муқāййаса*) и сближения (*муқāраба*)» [Там же: 137]. Это разъяснение представляется мне точно улавливающим суть дела, поэтому я буду называть этот тип *қийās* «*қийās*-соизмерение»⁵⁹. Термином *қийās* воспользовались также арабские логики и предшественники фальсафы, передавая им греческий «силлогизм»⁶⁰. Этот тип

⁵⁸ Ал-Джāбирī цитирует здесь ал-Ғазālī; впрочем, указание на это общеязыковое значение слова *қийās* стандартно воспроизводится в классических работах.

⁵⁹ А.В. Сагадеев считает, что *қийās* буквально означает «сопоставление» [Сагадеев 2010: 493]. Это неверно, поскольку общим местом для арабо-мусульманских учёных является объяснение *қийās* через понятия «меры», «размера» (*қадар*) и «измерения» (*тақдīр*) одного по другому, когда говорят, к примеру, что Зейд и Амр (= Иван и Пётр) имеют «соизмеримый» рост или «несоизмеримы» по какому-то признаку (см. чуть ниже цитату ал-Ғазālī).

⁶⁰ Вопрос о приоритете терминологического использования слова *қийās* нуждается в детальном исследовании, но обращает на себя внимание тот факт, что в фикхе слово *қийās* приобрело строгий терминологический статус уже в «Трактате (*ар-Рисāла*)» аш-Шāфи‘й, а до того прошло длительную историю становления своего терминологического значения в рассуждениях факихов, тогда как активный перевод греческого наследия начался позже. Ал-Джāбирī также рассматривает *қийās*-соизмерение как исторически первичный в арабской культуре. Заметим, что Ибн Рушд, через «Окончательное решение... (*Фаṣл ал-мақāl...*)» которого красной нитью проходит противопоставление и сравнение «фикхового» и «рационального» *қийās*, также говорит о *қийās*-силлогизме как о более позднем, нежели *қийās*-соизмерение (см. [Ибн Рушд 1983: 25]).

қийāса, принадлежащий «доказательной» эпистеме, я буду ниже называть «қийāс-силлогизм».

Ал-Джāбирī настаивает на существенном различии қийāс-соизмерения и қийāс-силлогизма как двух разных процедур, имеющих разный эпистемический смысл. Словом «эпистемический» я буду пользоваться, чтобы передать значение «определённый эпистемой», «заданный эпистемой». Слово «эпистемный» будет означать «относящийся к эпистеме», «возводимый к эпистеме». Это позволит уточнить применительно к теме данной работы имеющий слишком широкое значение термин «эпистемологический».

Беря хрестоматийный пример силлогизма (все люди смертны, Сократ — человек, следовательно, Сократ смертен), ал-Джāбирī отмечает следующие принципиальные особенности, отличающие его от қийāс-соизмерения: қийāс-силлогизм (1) всегда представляет собой «сочетание» (*джам*⁶¹) и «составление» (*та'лиф*) посылок и (2) всегда даёт новое знание: это вывод, иной, нежели посылки, и неизбежно из них вытекающий, как только они составлены должным образом. В отличие от этого, қийāс-соизмерение означает не «выведение» (*истихрāдж*, букв. «извлечение») вывода, с необходимостью вытекающего из посылок, а «сопряжение» (*идāфа*, букв. «добавление»⁶¹) чего-то с чем-то в силу некоего их «равенства» (*мусāвāt*) [Джабири 2009а: 139]. Қийāс-соизмерение, настаивает ал-Джāбирī, не даёт нового знания, а лишь «переносит», «экстраполирует» (*мадд*) суждение относительного чего-то одного на что-то другое, что характерно для всех наук, опирающихся на қийāс-соизмерение — фикха, наук о языке и калама [Там же: 138]. Свой тезис о принципиальном различии қийāс-соизмерения и қийāс-силлогизма ал-Джāбирī подтверждает (см. [Там же: 139]) следующей цитатой из «Избранного в науке основ фикха» ал-Ғазālī, которую я приведу по тексту оригинала:

Не соответствует (определению қийāса. — А.С.) использование этого слова в фальсафе для обозначения такого сочетания двух посылок, из которых получается вывод, как, например: «Всё, что опьяняет, запрещено, любая настойка (*набїз*) опьяняет», из чего следует, что «любая настойка запрещена». Да, необходимое следование этого вывода из двух посылок невозможно отрицать. Однако қийāс предполагает сопряжение (*идāфа*) двух вещей (*'амрāн*) друг с другом в силу какого-то равенства (*мусāвāt*). Так, арабы говорят: такой-то не соизмерим (*лā йуқās*)

⁶¹ О понимании этого термина в АЯТ см. выше, с. 131.

с таким-то по своему разуму или по своему происхождению, или же: этот соизмерим (*йукъс*) с тем-то. Так вот, это — смысл сопряжения двух вещей (*ма 'нан иддифийй байна аш-шай'айн*⁶²) [Газали, 3: 483].

Ал-Газали, известный оппонент фальсафы и любитель аристотелевской логики, знаменитый ашарит и факих-шафиит, подчёркивает абсурдность использования уже задействованного факихами термина *қийъс* в фальсафе для обозначения силлогизма. Хотя ал-Газали не объясняет, в чём именно заключается различие эпистемологических процедур *қийъс*-соизмерения и *қийъс*-силлогизма, не оставляет сомнения его утверждение об их несводимости. Ещё более отчётливо вывод о совершенном отличии *қийъс*-силлогизма от *қийъс*-соизмерения вытекает из позиции Ибн Хазма — знаменитого захирита, категорически не признававшего, в отличие от ал-Газали, *қийъс* в качестве основы фикха. Позиция ал-Газали в этом вопросе также имеет свои особенности, поскольку в «Избранном в науке основ (*ал-Мустафъ мин 'илм ал-'уш'ул*)» он говорит о трёх (а не четырёх) основах фикха, добавляя к ним *қийъс*, но не заявляя его как четвёртую «основу» [Газали, 1: 10–11]. Ибн Хазм отрицает *қийъс*-соизмерение как основу фикха (т.е. как источник для вывода норм). Это отрицание вызвано у Ибн Хазма (как и у шиитов) категорическим неприятием любой неопределённости в нормативных вопросах права, в отличие от суннитов, признававших *қийъс*-соизмерение основой фикха (см. [Зысов 2013]). Оно никак не связано с критикой *қийъс*-соизмерения именно как процедуры, поскольку вытекает не из дефекта процедуры *қийъс*-соизмерения, а из дефекта исходного знания: *'илла* «обоснование» нормы исходного случая, как правило, не указано текстуально, а потому его формулировка является собственным мнением факиха. Но обратим внимание, что точно так же, если посылка силлогизма эпистемологически дефектна (например, высказывание «все люди смертны» носит индуктивный характер и в принципе не может быть абсолютно истинным), то и вывод силлогизма будет дефектен. При этом Ибн Хазм указывает на несомненный характер вывода, вытекающего из *қийъс*-силлогизма, который он без колебаний и оговорок принимает. Он приводит такой

⁶² Это словосочетание можно передать и так: «дополнительный (= сопрягательный — *иддифийй*) смысл, [возникающий] между двумя вещами», т.е. — дополнительный смысл, возникающий при соединении двух вещей, поскольку *байна* имеет, наряду с «между», значение «соединение». О таком третьем смысле, возникающем при П-сложении двух, см. выше, с. 131.

силлогизм: «Любая опьяняющая [жидкость] — вино (*хамр*), любое вино запретно, следовательно, всё опьяняющее запретно». Он также говорит, что из утверждения «Авраам кроток» (Коран 11:75) несомненно вытекает, что «Авраам не дерзок». Ибн Хазм рассматривает это как доказательство-*далїл* от текста-*насґ*. Здесь аристотелевский закон противоречия оказывается как будто встроен в коранический текст и обладает статусом такой же несомненности, как и этот текст. Очевидность этого следования, обеспеченная законом противоречия (который не упомянут здесь Ибн Хазмом), отмечена наряду со столь же не требующей доказательств несомненностью приведённого силлогизма [Ибн Хазм, 7: 198–199]. Далее, Ибн Хазм приводит пример *қийāс*-силлогизма первым (!) среди семи видов доказательства (*далїл*), исключаящих какие-либо сомнения [Ибн Хазм, 5: 106–107]⁶³ и (главное для Ибн Хазма) опирающихся только на текстуально зафиксированное знание (т.е. Коран и сунну). Последнее принципиально для великого андалусца: устраняя из сферы фикха и шариата всё, что связано с человеческим усмотрением и, следовательно, недостоверно, относя сюда и *қийāс*-соизмерение, он не высказывает ни малейшего сомнения в аристотелевском силлогизме и других законах и приёмах аристотелевской логики, как если бы они обладали несомненной достоверностью, подкреплённой божественным авторитетом. Эта позиция Ибн Хазма, принципиально разделяющая *қийāс*-силлогизм и *қийāс*-соизмерение, ещё раз свидетельствует об их изначально разной эпистемной природе.

Не менее убедительным свидетельством невозможности совместить *қийāс*-соизмерение и *қийāс*-силлогизм служит фактическая история развития положений о *қийāс* в суннитской науке об основах фикха. Я имею в виду следующий несомненный факт: хотя *қийāс*-силлогизм, в общем и целом, признаётся непогрешимым орудием получения несомненного вывода⁶⁴, как мы то видели на примере величайших

⁶³ Шестым упомянуто следующее доказательство-*далїл*, также построенное на аристотелевской логике: «Любая опьяняющая жидкость запретна, следовательно, некоторое из запретного — опьяняющие жидкости» [Ибн Хазм, 5: 107].

⁶⁴ Греческая логика критиковалась как бессмысленная в рамках собственной, «разъяснительной» эпистемы: вспомним упоминавшуюся выше знаменитую полемику Матта и ас-Сйраффи (см.: [Таухиди 2012]). Интересная критика аристотелевской логики по существу принадлежит Ибн Таймийе [Ибн Таймийя 2005]. Хотя Ибн Хазма часто причисляют к противникам аристотелевской логики, это ошибка: он, напротив, считал силлогизм непогрешимым.

мыслителей и авторитетнейших факихов, Ибн Ҳазма и ал-Ғазālī, в фикхе в целом аристотелевский силлогизм не прижился, не говоря уже о том, чтобы он вытеснил «дефектное» *қийās*-соизмерение. То же касается и наук о языке: несмотря на попытки ввести греческие приёмы рассуждения и использовать соответствующие категориальные сетки, предпринятые после того, как греческое наследие стало общим интеллектуальным достоянием арабской культуры, науки о языке во всех своих составляющих единодушно отвергли такие попытки как негодные [Фролов 1991: 59; 2006: 84–85], развив собственный категориальный тезаурус и собственные приёмы рассуждения. Две основные области теоретического рассуждения классической арабо-мусульманской культуры, фикх и АЯТ, демонстрируют упорное неприятие греческой рациональности и развивают собственную. Кто хоть немного знаком с арабо-мусульманской культурой, в классическую эпоху своего развития существенно опережавшей в интеллектуальном плане современную ей Европу, не будет искать объяснения этому в ссылках на узость горизонта или теоретическую недалёковидность факихов и филологов: это попросту бессмысленно. Значит, объяснение — другое, и лежит оно в эпистемологической, а точнее, в эпистемной, плоскости.

Рассуждения Ибн Ҳазма и ал-Ғазālī касаются хрестоматийного для основ фикха случая виноградного вина (*хамр*) и настойки (*набїз*). Вино запрещено Кораном (2:219, 5:90–91, 12:36 и др.). Что же с настоек-набїз?

Ибн Қутайба говорит, что

Писанием нам был запрещён *хамр*, а сунной — всё опьяняющее (*мускир*), вместо чего даны разнообразные напитки, такие как молоко, мёд и разрешённый *набїз* [Ибн Кутайба 1999: 26].

Что такое *хамр*, нет спора, говорит он: это

виноградный сок, не знавший огня, поднявшийся и давший пену; он остаётся *хамром*, пока не превратится в уксус [Там же: 29].

Ибн Манзūr даёт такое определение:

Хамр — это виноградный сок, который опьяняет, ибо *хамр* вешивается (*йухāмир*) в разум [Ибн Манзур, 4: 255].

В его словаре ясно подчёркнута коннотация вина-*хамр*, смешивания, примешивания (*хāмара* означает *қараба* «приблизился» и *хāлата*

«смешался с чем-то») и недомогания (*раджул хамир хāлаṭа-ху дā'* «*хамир* говорят о человеке, затронутым недомоганием»). Связь вина-*хамр* с помутнением разума и, как следствие, преступными поступками ясно подчёркнута у Ибн Қутайба. Вот красноречивая история (она имеет параллели в хадисах), в ряду многих других:

‘Усмāн говорил: Остерегайтесь вина (*хамр*): вино — источник всех зол! Вот, привели некоего мужа, и было ему сказано: или разорви вот это Писание, или умертви вот этого отрока, или поклонись вот этому идолу, или выпей вот этот стакан, или овладей вот этой женщиной. Тот решил, что самое для него нетягостное — выпить стакан. Выпил — и овладел той женщиной, и убил отрока, и разорвал Писание, и поклонился кресту [Ибн Кутайба 1999: 36–37].

Если вино-*хамр* определено как будто однозначно, то *набīз* оказывается более широким понятием. Некоторые называли этим словом непребродивший настой изюма или фиников, а давший пену называли *хамр* (вино) [Там же: 31]. *Набīз* происходит от глагола *набаза* «бросать», поскольку

берут финики или изюм и бросают в сосуд или мех, заливают водой и оставляют, пока напиток не перебродит и не станет опьяняющим... если он не опьяняет, то разрешён, а если опьяняет — запрещен. В хадисах *набīз* часто встречается: это напиток, приготовляемый из фиников, изюма, мёда, пшеницы, ячменя и прочего [Ибн Манзур, 3: 511].

Порой заметна тенденция к отождествлению *хамр* и *набīз*:

Хамр — это то, что вмешивается (*хамара*) в разум, т.е. любой опьяняющий напиток [Ибн Манзур, 4: 255]; *хамр*, сделанный из виноградного сока, называют словом *набīз*, а *набīз* — словом *хамр* [Там же].

Порой в хадисах *хамр* выступает как обозначение всего, что опьяняет, неважно, из чего изготовлен напиток:

Из пшеницы — *хамр*, из ячменя — *хамр*, из изюма — *хамр*, из фиников — *хамр* и из мёда — *хамр* (Ибн Маджа 3379 [Ибн Маджа 2015: 522]).

Однако в целом *хамр* толкуется как красное виноградное вино, тогда как *набīз* оказывается напитком из любых фруктов или злаковых,

не перебродившим (и тогда разрешённым) или перебродившим (опьяняющим, и тогда запретным). Поскольку ниже будет идти речь об опьяняющем *набѣз*, я буду передавать этот термин словом «настойка».

Сунна ясно и однозначно высказывается (1) о запрете настойки (например, настойки из мёда — ал-Бухārī 5264 [Бухари 1993, 5: 2122], настойки в глиняной посуде — 'Абӯ Дāvӯд ас-Сиджистāнī 3691 [Абу Дауд 1999: 529] и т.д.) и (2) о запрете *любого опьяняющего напитка*. Второе, общее выражение запрета многократно и однозначно подчёркнуто во всех «шести книгах» (наиболее авторитетных для суннитов сборниках сунны): ал-Бухārī 4087, 4088, 5773, 6751 [Бухари 1993, 4: 1579; 5: 2269; 6: 2624] и др., десять хадисов у Муслима в «главе, показывающей, что всё опьяняющее — *хамр* и что любой *хамр* запрещён» [Муслим 2006: 989–990], 'Абӯ Дāvӯд ас-Сиджистāнī 3679–3687 [Абу Дауд 1999: 528–529], у Ибн Мāджа — глава «всё опьяняющее запретно (*кулл мускир ҳарām*)» 3386–3391 [Ибн Маджа 2015: 523], ат-Тирмизī 1861–1866 [Тирмизи 2015: 381–382], в т.ч. глава «всё опьяняющее запретно», ан-Насā'ī 5283–5312 [Насаи 2012, 7: 274–285], в т.ч. главы «запрет всех видов опьяняющих напитков из любых растений и зерновых ввиду равенства их действий», «установление имени *хамр* для любого опьяняющего напитка» и др. Чаще всего запрет любого опьяняющего напитка выражен в виде трёх формул: *кулл мускир хамр* «всё опьяняющее — вино», *кулл мускир ҳарām* «всё опьяняющее запретно» и *кулл хамр ҳарām* «всё вино запретно». Эти формулы приводятся и поодиночке, но обычно комбинируется попарно, чаще всего — первая со второй.

Я привёл примеры лишь однозначно и явно выраженного *общего* запрета любых опьяняющих напитков в «шести книгах»; добавим к этому иначе сформулированные выражения подобного запрета, а также многочисленные хадисы этого и аналогичного содержания в других сборниках сунны. Это — солидный, несомненный корпус авторитетных текстов, фиксирующих общий запрет опьяняющих напитков, равно как подпадание любого опьяняющего напитка под этот запрет, т.е. под действие общего правила.

Формула «всё опьяняющее запретно (*кулл мускир ҳарām*)» приводится десятки раз в шести книгах сунны, напрямую либо опосредованно, через *хамр*: «всё опьяняющее — *хамр*, а любой *хамр* запрещён». Достаточно добавить положение «настойка — опьяняющий напиток», что известно из опыта и что также многократно подтверждено сунной, чтобы получить искомый вывод: настойка запрещена. Такой вывод однозначно следует из простейших силлогизмов, составленных

по правилам аристотелевской логики. Ал-Ғазālī так и делает, получая несомненный силлогизм:

Всё, что опьяняет, запрещено, любая настойка опьяняет, из чего следует, что любая настойка запрещена [Газали, 1: 116–117; 3: 483].

Можно только посочувствовать великому Ибн Ҳазму, неоднократно горестно восклицавшему: не нужно никакое *қийās*-соизмерение, *любой* опьяняющий напиток уже запрещён сунной в силу того, что *любой* из них подпадает под действие силлогизма:

Любое опьяняющее — вино (*хамр*), а любое вино запретно [Ибн Хазм, 5: 106; 7: 199, 201],

и нет никакой разницы между напитками из фиников, инжира, злаковых и т.п., виноградное вино-*хамр*, говорит он, вовсе не обладает каким-то особым статусом в смысле запретности [Ибн Хазм, 7: 201]⁶⁵. В пределах исламского Закона не нужно никакое *қийās*-соизмерение — всё уже дано Законом, говорит Ибн Ҳазм, подразумевая при этом несомненность и не меньшую авторитетность *қийās*-силлогизма.

В самом деле, подлинная загадка заключается в том, что факихи не пошли по совершенно ясному пути, о котором говорит Ибн Ҳазм и на который указывает ал-Ғазālī. В. Халлак считает, что у факихов не было другого выхода, нежели использовать *қийās*-соизмерение, а не *қийās*-силлогизм. При этом он характеризует *қийās*-соизмерение как «весьма проблематичное» умозаключение:

Хотя оно и кажется скрупулёзно составленным, для логики это умозаключение в лучшем случае несовершенно. Мусульманские логики и философы⁶⁶ отвергают его, поскольку оно недостаточно и даёт лишь вероятное (*заннийй*) знание. Представители исламского и обычного права, осознавая его недостатки, *не имели иного выбора, нежели принять его* [Халлак 1995: 85–86, курсив мой. — А.С.].

⁶⁵ Последнее означает, что лишены основания представления факихов о том, что *хамр* служит в *қийās*-соизмерении основой-'*асл*', с которой соотносятся все ветви-'*фуру*', т.е. все прочие напитки, на которые переносится норма запретности.

⁶⁶ То есть мусульманские учёные, развивавшие традицию аристотелевской логики, и представители фальсафы. Речь не о логиках и философах вообще.

В. Халлак никак не объясняет выделенные слова, и остаётся непонятным, почему факихи были якобы лишены выбора. Создаётся впечатление, будто факихи очень хотели использовать *қийās*-силлогизм, но в силу каких-то неведомых причин были вынуждены использовать *қийās*-соизмерение. Такое убеждение очень характерно и для западных, и для отечественных учёных. И это при том, что, как известно, только после аш-Шāфи‘й *қийās* включается в число основ фикха (и то отнюдь не единогласно)⁶⁷, что и Ибн Ҳазм, и ал-Ғазālи не испытывают никаких затруднений в использовании *қийās*-силлогизма, хотя первый наотрез отказывается от *қийās*-соизмерения, а второй рассматривает его; что Ибн Таймиййа написал интереснейшее сочинение о недостатках аристотелевской логики [Ибн Таймиййа 2005], причём сам В. Халлак выпустил книгу об этих взглядах Ибн Таймиййи [Халлак 1993]; что *қийās*-соизмерение и *қийās*-силлогизм как раз обычно обсуждаются и сравниваются в сочинениях по основам фикха (см., например, [Заркаши 1992, 5: 10]). Всё это прямо свидетельствует о том, что предпочтение, отданное факихами *қийās*-соизмерению, было сознательным и основанным на аргументах, а отнюдь не слепым «отсутствием выбора».

В чём же тогда заключается та загадочная сила, которая принуждала факихов отказываться от очевидно безупречного *қийās*-силлогизма в пользу столь же очевидно, по мнению В. Халлака, дефектного *қийās*-соизмерения? Почему факихи предпочли *қийās*-соизмерение, требующее усилий и действительно проблематичное (но только в смысле добывания исходного знания, используемого в умозаключении, а не в смысле процедуры), совершенно беспроblemному, как показывает Ибн Ҳазм, греческому силлогизму? Ответ невозможно найти, исследуя исторические обстоятельства развития исламского права: такое исследование необходимо, но не достаточно, поскольку лишь демонстрирует интереснейшее и не объяснённое пока расхождение, параллельность двух линий аргументации, двух способов рассуждения: одного, основанного на *қийās*-соизмерении, который исламским учёным пришлось развить самостоятельно, создавая базовую

⁶⁷ Это значит, что *қийās*-соизмерение был исключительно человеческим установлением, именно *выбором* учёных, и неясно, почему они не могли выбрать *қийās*-силлогизм. *Қийās*-соизмерение не обоснован божественным авторитетом, а потому слова об «отсутствии выбора» остаются не подкреплёнными ничем, кроме собственного убеждения В. Халлака.

терминологию и исследуя все нюансы проблематики⁶⁸, и другого — хорошо известного и уже разработанного во всех деталях греческого силлогизма, который исламским учёным оставалось лишь применить, как это делают Ибн Хазм и ал-Газālī, избавив себя от ненужных хлопот и получая несомненные выводы. Объяснение этой параллельности — параллелизм двух вариантов ККБ, которые мы рассматриваем в этой книге. Мы видели, как ККБ протекания определяет самое главное в арабском языке — тип субъект-предикатной связности, как он руководит выстраиванием речи. Здесь мы рассмотрим, как возможно строгое доказательство на основе ККБ протекания — доказательство в процессуальной логике.

Но прежде следует дать читателю необходимые сведения о том, как развивался и как понимался *қийās* теоретиками фикха.

Что же представляет собой *қийās*-соизмерение? В чём состоит процедура, обеспечивающая получение знания в результате этого умозаключения?

Начнём с аш-Шāфи'й, который, как указывал ещё Дж. Шахт, был первым, кто дал строгое определение термину *қийās*, отделив его от вольного (и не определённого) «усмотрения» (*ра'й*) [Шахт 1950: 109].

Аш-Шāфи'й фиксирует эпистемологический статус *қийās*:

Говорить о чём-либо: «это разрешено» или «это запрещено», — можно только на основе знания. Знание — это известие (*хабар*) в Писании, или же сунна, или единогласное решение (*иджмā'*), или соизмерение (*қийās*) [Шафии 1938: 39].

Так *қийās*-соизмерение вводится в число основ фикха; их порядок, предложенный аш-Шāфи'й, закрепился в суннитских школах права. Как пишет авторитетный египетский правовед Мухаммад 'Абū Захра (1898–1974), аш-Шāфи'й был первым, кто письменно зафиксировал известную к тому времени науку об основах фикха, т.е. методологию выведения юридических норм. После него факихи четырёх суннитских мазхабов единодушно приняли «утверждённые им источники доказательства: Писание, сунна, единогласие и соизмерение», тогда как дополнительные к ним стали предметом дискуссий: ханафиты добавляли «усмотрение по предпочтению» (*истихсāн*) и «обычай» (*'урф*), маликиты — единогласие мединцев, усмотрение по предпочтению

⁶⁸ Хорошее представление о том, насколько изощрёнными и подробными были такие исследования, даёт основательный труд Б. Вайса, посвящённый детальному разбору компендиума ал-'Амидī по основам фикха [Вайс 2010].

и «свободные интересы» (*маṣāliḥ мурсала*), которые аш-Шāфи‘й не признавал [Абу Захра: 17]. Таким образом, аш-Шāфи‘й — переломная точка в развитии науки об основах фикха: положения его «Трактата» комментировались и обсуждались, с ними спорили и к ним добавляли другие методы доказательства, но именно они стали предметом консенсуса четырёх суннитских мазхабов. Это относится в том числе и к нашей теме — к вопросу о *қийās*-соизмерении.

Порядок, в котором аш-Шāфи‘й перечисляет четыре основы фикха, показывает, как известно, предпочтительность использования источников юридических норм: к *қийās*-соизмерению прибегают тогда, когда в первых трёх источниках отсутствует ясно выраженная норма. Вместе с тем *қийās* «необходим» и «неизбежен» (*дарӯра*), как необходимо и неизбежно очищение песком в случае отсутствия воды для омовения [Шафии 1938: 599–600].

Что же такое *қийās*?

Қийās — это то, что разыскивается через доказательства (*далīл’ул*) как согласование (*муvāфақа*) с имеющимся известием, взятým из Писания или сунны, ибо они — примета (*‘алам*) истины, к которой следует стремиться [Там же: 40].

С этим положением о том, что *қийās*-соизмерение — это «доказательство» (*далīл*, мн. *далā’ул*), будет жаростно спорить Ибн Ҳазм:

Некоторые считают, будто соизмерение (*қийās*) и доказательство (*далīл*) — одно и то же; они чудовищно ошибаются [Ибн Хазм 5: 105].

Как мы видели, для Ибн Ҳазма статусом «доказательства» (*далīл*) обладает только авторитетный текст (*насṣ*), а также — неявно — силлогизм и другие приёмы греческой логики, которыми он «обрабатывает» авторитетные высказывания Корана и сунны, даже не оговаривая это, как нечто само собой разумеющееся. А для аш-Шāфи‘й получение нового знания через *қийās*-соизмерение — процедура, неизбежная в тех случаях, когда первые три источника Закона хранят молчание. В чём она заключается? Каким образом достигается «согласование» с авторитетными текстами?

Такое «согласование» бывает двух видов.

Первое из двух — когда Бог или Его посланник текстуально (*мансӯсан*) запретил нечто или разрешил оное ввиду некоего смысла (*ма‘нан*); тогда то, что имеет подобный смысл (*фī мисл*

zālika al-ma'nā) и о чём как таковом (*би-'айни-хи*) не говорит текстуально ни Писание, ни сунна, мы разрешаем или запрещаем, поскольку это имеет (*фӣ*) смысл разрешённости или запрещённости. Или же [второе] — когда находим, что некая вещь похожа и на это, и на то, причём ничего другого, более на неё похожего, нежели эти два, не находим; тогда прилепляем её (*нулҳиқу-ху*) к тому, что наиболее подходит, чтобы быть на неё похожим [Шафии 1938: 40].

Что касается второго случая, то аш-Шāфи'й разбирает его чуть раньше: речь идёт о возмещении «подобным» (*мисл*) за умерщвление животного на охоте, когда это подпадает под запрет. «Подобное» здесь понимается именно как наиболее близкое (а значит, соизмеримое — вот точка пересечения с *қийās*-соизмерением) по размеру [Там же: 38–39]. Так устанавливается, что нечто схоже с чем-то другим⁶⁹, причём эта схожесть фиксируется как общность атрибута, как отнесение к общему классу. Иными словами — вполне в духе субстанциальной логики — как схожесть атрибутов одной субстанции, позволяющая приравнять две вещи.

Но как следует понимать первый случай — когда нечто «имеет подобный смысл (*фӣ мисл zālika al-ma'nā*)», т.е. «смысл», подобный «смыслу» исходного случая, причём это именно тот «смысл», в силу которого авторитетный текст присвоил исходному случаю определённую норму? Этот «смысл» в традиции исламской правовой теории однозначно истолковывается как *'илла* — «обоснование». С этой точки зрения любая норма, присваиваемая Законом тому или иному поступку, присваивается на некоем «основании»⁷⁰. Это хорошо согласуется с общим духом исламского Закона, который, согласно исламским представлениям, преследует исключительно цели максимизации блага, а значит, рассчитан в каждой детали на удовлетворение «интересов»

⁶⁹ Интересно, как аш-Шāфи'й описывает процедуру поиска такого «схожего»: для того, чему хотим найти нечто сходное («некая вещь» в цитате аш-Шāфи'й), определяем две вещи, из всего прочего наиболее на неё похожие, а уже затем из этих двух выбираем то, что наиболее схоже с нашей вещью.

⁷⁰ Шафииты считают, пишет знаменитый факих-маликит Ибн ал-Хāджиб, что «норма утверждена обоснованием, в том смысле, что обоснование мотивирует (*bā' uṣa*) норму», тогда как ханафиты указывают на текстуальное обоснование нормы [Ибн Хаджиб 2006: 1067]. Однако речь скорее о расстановке акцентов и словесном, а не существенном различии, поскольку, как указывали столпы науки об основах фикха, спорящие не отрицают правоты друг друга [Там же, примеч. 2, 4].

(*maṣāliḥ*) мусульман в этой и будущей жизни: «обоснование» прямо или косвенно связано с этой наиболее общей целью Закона. С другой стороны, это представление порождает ряд вопросов: влечёт ли обоснование норму необходимым образом или нет, чем обоснование-*‘илла* отличается от причины-*‘илла* (физическая причина и обоснование нормы выражаются одним и тем же словом), чем норма-*ḥукм* отличается от описания-*ḥукм* того или иного действия и т.п. Обсуждение этих вопросов дало возможность уточнить различие природного и законоустановленного и породило в исламской мысли целый ряд интересных и плодотворных дискуссий, которые мы, однако, оставим в стороне, поскольку они выходят за пределы нашей темы.

В разбираемом месте «Трактата (*ar-Risāla*)» [Шафии 1938: 39–40] аш-Шāфи‘ий использует чрезвычайно важное для нас различие. В своём самом общем понимании *qiyās*-соизмерение заключается в установлении «подобия» двух вещей, и текст аш-Шāфи‘ий это убедительно демонстрирует. Во втором случае обсуждается телесная субстанция, где подобие устанавливается на основе логической операции отнесения к одному классу по признаку общности атрибута. Однако в первом случае речь идёт не о субстанции, а о действиях. Как мы говорили в самом начале, запрет и разрешение Закона относятся не к субстанциальным предметам (*‘айн*, мн. *‘āyān*), а к действиям (*фи‘л*, мн. *аф‘āl*)⁷¹.

Различение субстанций и действий является универсальным, а возможность такого различения неотъемлема от человеческой способности смыслополагания. Её допустимо назвать априорной или трансцендентальной: отрицание её непредставимо, она не вытекает из опыта, напротив, организует его. Важен, однако, не сам факт различения и не его возможность, надёжно встроенная в наш язык и в наше мышление и обоснованная различием вариантов ККБ. Важна также их альтернативность при попытке построения целостной картины мира, как наивной, так и теоретической (во втором случае альтернативность выявляется ярче): удерживая названное разделение, мы лишь одно из двух, процессы либо субстанции, делаем основанием целостного осмысления мира. Каждый в своём опыте может проверить это:

⁷¹ Во втором случае (подобное по телесным размерам животное) речь идёт о подобии телесных вещей, а не о присвоении правовой нормы новому, не фигурировавшему в Законе случаю. Между тем в *qiyās*-соизмерении факиха интересует именно последнее: как доказать, что рассматриваемому случаю должна быть присвоена та или иная норма, соизмеряя этот случай с уже зафиксированным в Законе.

любую ситуацию можно рассмотреть субстанциально либо процессуально, мир в любом случае может быть увиден как сумма действий (процессов), а может быть увиден как сумма субстанций. И мы в любом случае либо дополним процессы их инициаторами и тем, на что они направлены, т.е. действующими и претерпевающими; либо заставим субстанции действовать. Каждый из двух взглядов дополняет другой, и каждый не может обойтись без другого, поскольку не достаточен сам по себе.

Знаменитые афоризмы Витгенштейна, открывающие «Логико-философский трактат»: «Мир есть всё, что происходит» (I); «Мир — целокупность фактов, а не предметов» (I.1); «Мир — это факты в логическом пространстве» (I.13); «Происходящее, факт, — существование со-бытий» (2) [Витгенштейн 1994: 5]. Уже здесь, в самом начале, проект отказа от метафизического субстанциализма даёт сбой — потому, что Витгенштейн не может преодолеть субстанциализм логический. То логическое пространство, которым для него задан мир, — это пространство субстанциально-устроенной предикации и соответствующей ей логики⁷². Если факт в логическом пространстве — это существование со-бытий, то это значит лишь, что событие трактуется через бытие, не оставляющее места для процессуальности, которая реализовывала бы исходную интуицию протекания. Витгенштейн имеет дело исключительно с опытом европейского мышления, и только этим объясняется столь поспешное и некритичное отождествление мира вообще и мира фактов, каждый из которых понимается как связанная совокупность субстанциально-устроенных вещей. То есть вещей, располагающихся в субстанциальном логическом пространстве — пространстве субстанциально-устроенной предикации. Лишённый возможности всерьёз учесть опыт иного видения мира, европейский мыслитель (не только, понятное дело, великий австриец) довольно естественно редуцирует полноту мира (и полноту его опыта) к субстанциальной перспективе осмысления, где отказ от субстанциальной метафизики совершенно не означает отказа от соответствующей ей логики предикации, а значит, базовой логики мышления. Логика не в смысле техники математического исчисления, а в смысле логики

⁷² Это ясно из всего хода разворачивания «Логико-философского трактата». Витгенштейн в этом мало отличается от Б. Рассела, также заявившего проект преодоления «субстанциально-атрибутивной метафизики Аристотеля» и точно так же смогшего преодолеть её разве что метафизически, но не логически.

смыслополагания — философской логики, стержень которой — понимание связности, т.е. того базового «механизма», который позволяет считать субъект и предикат высказывания связанными воедино. Чрезвычайно редки в европейской культуре случаи, когда мыслители пробиваются к альтернативной интуиции — той, что обосновывает процессуальность; об одном из таких мыслителей, А. Бергсоне, мы уже говорили.

А в пространстве арабской культуры, напротив, легко происходит редукция противоположного рода — процессуальная. В том, что касается нашего предмета, мы увидим это, проследив отдельные, наиболее значимые вехи становления представлений о *қийās*-соизмерении в науке об основах фикха.

Ал-Джувайни, выдающийся ашарит и факих-шафиит, даёт следующее краткое и вместе с тем ёмкое определение *қийās*-соизмерения и его разновидностей:

Соизмерение (*қийās*) — это приведение ветви к основе (*радд ал-фар‘ ‘илā ал-‘асл*) благодаря обоснованию (*‘илла*) нормы, которое их объединяет. Оно делится на три части: соизмерение через обоснование (*қийās ‘илла*), соизмерение через доказательство (*қийās ад-далāла*) и соизмерение по сходству (*қийās аш-шабах*). Соизмерение через обоснование — это когда обоснование влечёт норму необходимым образом (*мўджиба ли-л-хукм*). Соизмерение через доказательство — это когда одним из двух сопоставленных руководствуются как доказательством относительно другого (*истидлāl би-‘аҳад ан-назйрайн ‘алā ал-‘аҳар*), а именно — когда обоснование указывает (*дāлла*) на норму, но не влечёт её. А соизмерение по сходству — это ветвь сих двух основ: её прилепляют к той из них, с которой она более схожа [Джувайни: 16].

Последнее, «соизмерение по сходству», и есть тот способ установления подобия двух вещей, который аш-Шāфи‘ий упоминает вторым и который построен на установлении субстанциального сходства путём отнесения к одному классу. До аш-Шāфи‘ий термин *қийās* употреблялся весьма вольно и хаотично, когда ещё не обрели ясную форму представления о том, на каком логическом основании совершается *қийās*-соизмерение. Огромная заслуга аш-Шāфи‘ий, обеспечившая ему славу, заключается в том, что своими определениями он заложил основу для дальнейшего научного рассмотрения *қийās*-соизмерения и обсуждения всех деталей его процедуры. Выделяя

второй тип *қийāса*, аш-Шāфи‘й создаёт возможность объединить в одну группу и придать ясность разнородной массе смутных представлений о «соизмерении», скажем, пяти пальцев и пяти динаров как порогового уровня кражи, за которую следует наказание [Шахт 1950: 107]⁷³. Если у аш-Шāфи‘й это ориентированное на субстанциальную логику понимание *қийāса* хотя и упомянуто вторым, но фигурирует как одно из двух, т.е. как равноправное с первым, то у ал-Джувайни уже очевидна редукция второго, субстанциального случая к первому. Три типа *қийāса*, о которых он говорит, не рассматриваются как равноправные, поскольку первые два он называет «основой», а третий — «ветвью». Это означает, что «соизмерение по сходству» — вторичная, а не первичная процедура, оно сводится к одной из двух «основных». А первые две, «соизмерение по обоснованию» и «соизмерение через доказательство», предполагают, как будет показано ниже, опору на интуицию протекания, обосновывающую процессуальную логику.

Различение двух «основных» (*‘ақл*) реализаций *қийāс*-соизмерения — «соизмерения по обоснованию» и «соизмерения через доказательство» — определено в конечном счёте тем, может ли факих считать обоснование бесспорно и очевидно установленным или нет. Ещё ал-Джаṣṣāṣ, знаменитый факих-ханафит, называл «явным соизмерением» (*қийāс джалийй*) такое, в котором норма устанавливается как необходимая «благодаря смыслу, наличествующему в [авторитетном] тексте», тогда как «скрытым соизмерением» (*қийāс хāфийй*) — такое, «в котором к смыслу, обуславливающему необходимость нормы, приходят через рассмотрение (*наẓар*) и доказательство (*истидлāl*)» [Джассас 1994: 99–100]; а маликит Ибн ал-Ḥāджиб скажет, что «в соизмерении через доказательство (*қийāс ад-далāла*) обоснование не упомянуто» [Ибн Хаджиб 2006: 1027]⁷⁴. Так на всём протяжении

⁷³ Здесь пять и пять задают сходство по общему признаку, как по общему атрибуту субстанции, хотя основным является пробивающее себе дорогу представление о функциональном обосновании: пятью пальцами кисти вор хватается добычу, именно кисть отрубают в наказание за воровство, и этим пяти пальцам соответствует пороговая стоимость украденного, влекущая наказание.

⁷⁴ См. также: [Субки 1999: 354–355], где *қийāс ад-далāла* понимается как «объединение по тому, что сопутствует обоснованию, как если бы объединяли по чему-то из того, что делает необходимым обоснование [нормы] основы», т.е. обосновывает само обоснование нормы, что является вариантом изложенного выше понимания.

истории развития основ фикха в классический период и у представителей различных мазхабов мы находим единое понимание этих принципиальных, существенных моментов. Различение «соизмерения по обоснованию» и «соизмерения через доказательство», безусловно, крайне важно для факиха, однако имеет второстепенное значение для нашей темы — рассмотрения эпистемической природы *қийās*-соизмерения, поскольку это различие касается качества того исходного знания, которое используется в процедуре вывода через *қийās*-соизмерение, а не достоинств самой процедуры как таковой. Что касается последнего, то обращает на себя внимание, что теоретики фикха пользуются словами с корнем *в-дж-б* (*мўджиб*, *йджāб* и т.д.), передающими смысл необходимого следования. Это позволяет выдвинуть рабочую гипотезу о том, что вывод, получаемый в результате *қийās*-соизмерения, безупречен с точки зрения процедуры получения знания, тогда как его ущербность (когда он обладает статусом «мнения», а не «уверенности») проистекает отнюдь не из дефекта процедуры вывода, а только из дефекта исходного знания.

За два с половиной века — между аш-Шāфи'и и ал-Джувайни — развитие основ фикха как теоретической науки показывает ясную и усиливающуюся тенденцию к тому, чтобы, не отрицая возможности истолковать «подобие» (термин *мисл* и его производные) двух вещей в духе субстанциальной логики, т.е. как общность атрибутов, дающую основание отнести две вещи к одному классу (роду), всё же осмыслить этот случай как вторичный — как «ветвь» от первичного, «основного» случая. Этот исходный и основной случай представлен процессуальным толкованием подобия двух вещей. Оно заключается, во-первых, в том, что сами вещи носят процессуальный, а не субстанциальный характер: это действия-*аф'āl*, а не субстанциальные предметы-*ā'йāн*. И во-вторых, в том, что установление подобия (сходства) опирается не на отнесение к общему классу (роду), а на установление общности роли в процессе обоснования нормы⁷⁵. *'Илла* «обоснование» не задаёт класс (род), она задаёт *та'лīл* — «обосновывание», т.е. процесс, и главное — понимается процессуально, т.е. как действие,

⁷⁵ Это естественно: логика должна соответствовать онтологии, и если в основе картины мира факиха лежат действия, он неизбежно будет руководствоваться в своих рассуждениях логикой, способной «обрабатывать» действия. В арабо-мусульманской культуре теоретическое развитие процессуальной логики произошло именно в фикхе, тогда как традиция греческой логики развивалась в русле комментаторской фальсафы.

связывающее действующего и претерпевающего. Опыняющее воздействие вина на разум — вот, в самом общем виде, то, что факих находит как обоснование нормы запрета вина.

И здесь, как и везде в осмыслении ситуации внешнего мира или её словесного описания, мы имеем перед собой *развилку* субстанционального и процессуального осмысления, на которой можем свернуть в ту либо другую сторону, причём непременно обязаны это сделать (иначе осмысление не будет достигнуто). Мы можем, толкуя субстанционально, считать «опыняющее воздействие» атрибутом субстанции «вино», роднящим его с любым количеством жидкостей, обладающих тем же атрибутом, и тогда примкнём к Ибн Ҳазму и ал-Ғазālī, используя силлогизм для решения нашей юридической задачи. Мы можем, толкуя процессуально, считать «опьянение» (*искār* — даже, скорее, «опьянение») процессом, для которого вино и разум играют роль действующего и претерпевающего, и тогда окажемся на одном пути со всей массой факихов, ставивших вопрос о том, что ещё, кроме вина, может оказаться в той же роли в этой процессуальной тройке. Мы можем осмысливать ситуацию так или эдак, нас ничто не принуждает к выбору: это — свободный выбор, который невозможно редуцировать ни к каким внешним обстоятельствам⁷⁶. Мы, однако, обязаны выбрать одно из двух, поскольку иначе не сможем воспринимать мир и мыслить его, поскольку не сможем осуществить субъект-предикатное конструирование (не сможем склеить субъект с его предикатами). Принуждение к свободному выбору встроено в смыслополагание.

Европейский мыслитель привык сворачивать на этой развилке в сторону субстанционального осмысления ситуации, и он обычно даже не замечает самой развилки, т.е. возможности ответвляющегося параллельного пути. Ибн Ҳазм очень ярко и настойчиво заявляет: другой (процессуальный) путь и не нужен, коль скоро до цели можно дойти, опираясь на греческий силлогизм и совершенно игнорируя *қийās*-соизмерение. Эта позиция может показаться убедительной. Но вспомним Эллочку-людоедочку, которая удовлетворяла все свои коммуникативные потребности несколькими клише и междометиями, причём

⁷⁶ Невозможность редукции очевидна, если рассматривать вопрос исключительно в эпистемологической плоскости, с точки зрения познающего субъекта. Если брать реального человека, то выбор, оставаясь эпистемологически непредопределённым, будет испытывать значительное, если не решающее, влияние культурной привычки.

это совершенно не мешало ей выражать свои мысли и быть понятой несчастным супругом. Всё богатство человеческой речи может быть перетолковано в пару фраз и выразительных словечек — не без некоторой потери оттенков, однако же без потери коммуникативной функции⁷⁷. Я намеренно утрирую, чтобы показать: всё, что делает факих, опираясь на *қийās*-соизмерение, а именно — установление нормы для «настойки» на основе известной из Корана нормы для «вина», может быть точно *так же* (по результатам), но эпистемически совершенно *иначе*, сделано с опорой на *қийās*-силлогизм. Два типа умозаключения, *қийās*-соизмерение и *қийās*-силлогизм, действительно *параллельны*, как параллельны два маршрута, связывающие Москву и Гонулулу и проложенные один — на запад, а другой — на восток. Эта параллельность — не геометрическая, а эпистемная: одна и та же цель достигается, когда мы отправляемся из одной и той же точки, но следуем не просто разными, а несоизмеримыми и несводимыми один к другому путями. Эта эпистемическая несводимость обоснована различием и несводимостью вариантов ККБ, лежащих в основании двух типов смыслополагания.

Зрелая наука об основах фикха дала пространное схоластическое изложение вопроса о *қийās*-соизмерении, его определении, его составляющих, условиях совершения, спорах вокруг основных и второстепенных вопросов. В целом можно считать общим мнением, что в *қийās*-соизмерении выделяются четыре момента (теория называет их *аркән* — «столпы»): «основа» (*'ақл*), или исходное (по чему соизмеряют); «ветвь» (*фар'*), или обсуждаемое (то, что соизмеряют); «норма» (*хукм*), установленная для основы; «обоснование» (*'илла*) этой нормы, которое должно быть общим для основы и ветви [Амиди 2003, 3: 241]. Что касается определения, то ал-'Амиди, факих-шафит, знаток фальсафы и аристотелевской логики, придерживается того из них, что в своё время дал ал-Бақиллāни, глава ашаритов своего времени и факих-маликит:

Кади 'Абӯ Бакр сказал: «Соизмерение — это отнесение (*ҳамл*) одного известного к другому с точки зрения утверждения или отрицания за ними какой-то нормы, благодаря чему-то их объединяющему (*джāми'*), будь то утверждение или отрицание за ними

⁷⁷ Это ясно показывает эпистемологическую недостаточность идеи коммуникации (и близких к ней теорий практики и деятельности) как «общего знаменателя» или «общей валюты» языковых значений.

нормы либо описания». С ним согласилось большинство наших коллег [Амиди 2003, 3: 231]⁷⁸.

Термин «известное» (*ма лӯм* — также «познанное», «познаваемое») употреблён потому, поясняет ал-'Амидӣ, что соизмерение касается равно существующего и несуществующего, тогда как «вещь» указывала бы, говорит он, «согласно нашему учению», только на существующее; под отнесением (*ҳамл*) понимается «соучастие (*мушāрака*) одного из известных другому по норме» [Там же: 232]. Таким образом, смысл *қийās*-соизмерения — доказать, что норма, установленная авторитетным текстом для исходного случая, должна применяться и для рассматриваемого случая, опираясь в этом доказательстве на обоснование нормы в исходном случае и показав, что это обоснование действует и для рассматриваемого случая.

Является ли *қийās*-соизмерение доказательством? В научной литературе, европейской и отечественной, равно как современной арабской, ориентированной на европейскую науку (мы это видели на примере ал-Джāбирӣ), из работы в работу как рефрен повторяется утверждение о том, что *қийās* факихов даёт только мнение, тогда как силлогизм философов — уверенное знание. Трудно сказать, откуда пришло это клише, но в таком весьма удобном для массового цитирования виде оно встречается уже у Ибн Рушда в его знаменитом «Окончательном решении...» (*Фаṣл ал-мақāl...*), которому верить, не проверяя, кажется возможным уже потому, что Ибн Рушд — признанный корифей и фальсафы (о чём знают все), и фикха (о чём знают, как правило, лишь исламоведы). Лукавство этого утверждения (и здесь надо отдать должное иронии Ибн Рушда) заключается в том, что оно верно, но лишь наполовину, поскольку не уточняет, о чём именно идёт речь: о качестве процедуры вывода знания в *қийās*-соизмерении и *қийās*-силлогизме или о качестве знания, используемого в роли посылок в этих двух процедурах. А ведь Фаḥр ад-Дин ар-Рāзӣ, величайший эрудит, знаток классических исламских наук, аристотелевской логики и фальсафы, в своём компендиуме по основам фикха ясно указывал,

⁷⁸ Это же определение как выбранное из множества других «всеми постигшими истину» приводит Фаḥр ад-Дин ар-Рāзӣ [Фаḥр Рази 1992, 5: 5]. Говоря об этом определении, принадлежащем ал-Бāқиллāнӣ, Ибн Ҳāзм едва сдерживается, называя его автора «безумцем», «путаником», «мямлей» и подчёркивая, что оно ничего не означает, а если бы означало, то было бы величайшей выдумкой против Бога, — но не разбирая нимало саму процедуру по существу [Ибн Ҳāзм, 7: 55–56].

что вывод *қийās*-соизмерения будет несомненным, если таково же исходное знание, причём отрицать это невозможно:

Если мы считаем, что норма основы⁷⁹ обоснована (*му‘аллал*) неким описанием (*ваṣṣ*), и, далее, считаем, что то же описание целиком имеется в ветви, то мы должны неизбежно считать, что норма ветви — подобие (*миṣл*) нормы основы. Если обе посылки — категорические, то и вывод таков же: никто из рациональных людей с этим не спорит. Если же обе посылки или хотя бы одна из них — мнение, то и вывод будет мнением, и ничем иным [Фахр Рази 1992, 5: 19–20].

Под «подобием» в этом контексте факихи понимают «другой экземпляр» той же нормы, а не «похожую» или «аналогичную» норму, как увидим из определения ат-Тафтāзāнī чуть ниже. Это проливает дополнительный свет на вопрос об эпистемической природе «уподобления» (*тамṣīл*), как иногда называют *қийās*-соизмерение: это вовсе не аналогия, как можно было бы подумать, поставив слово «уподобление» в контекст аристотелевского логического мышления, а нахождение «подобия» (*миṣл*) нормы основы, которое можно применить к ветви; это другой единичный экземпляр того же самого идеального объекта-нормы, если выразиться платоническим языком. Но хотелось бы подчеркнуть другое: проницательный Фахр ад-Дйн ар-Рāзī, сам широко применявший методы фальсафы и аристотелевской логики, подсказывает факихам, что их умозаключение, т.е. *қийās*-соизмерение, ничуть не уступает *қийās*-силлогизму как *процедура*. Это подкрепляет мою гипотезу о том, что *қийās*-соизмерение, взятый как рациональная процедура и поставленный в адекватный контекст, обуславливающий процессуальную логику, так же безупречен, как и греческий силлогизм в своём контексте, обуславливающем субстанциальную логику. Нам теперь остаётся лишь решить, можно ли в *қийās*-соизмерении обнаружить что-то, что опровергнет эту гипотезу, в пользу которой однозначно высказывается Фахр ад-Дйн ар-Рāзī.

Углубиться в интереснейший материал компендиумов по основам фикха не позволяет ограниченный объём книги. Впрочем, главное,

⁷⁹ Я использую в переводе принятые в фикхе термины вместо эквивалентных, предложенных на замену им и «в помощь факихам» самим Фахр ад-Дйном ар-Рāзī, сформулировавшим их так: «“Основа” — это место согласия (*маḥалл ал-виḥāḳ*), “ветвь” — это место расхождения» [Фахр Рази 1992, 5: 19].

что требуется для нашего эпистемного анализа, уже сказано. В заключение более чем беглого обзора классических текстов приведу лишь обещанную цитату из ат-Тафтāzānī, учёного-энциклопедиста, знатока фихка, филологии и аристотелевской логики:

Соизмерение в Законодательстве (*шарʿ*) — это равенство ветви основе по обоснованию её нормы. Соизмерение относится к числу доказательств норм. Значит, должна быть искомая норма, у которой необходимо должно иметься вместилище. Цель — утвердить данную норму за этим вместилищем ввиду её утверждённости в другом вместилище, с которым это соизмеряется. Это — ветвь, а то — основа, поскольку это строится на том и нуждается в нём. Такое нельзя установить для любых двух вещей, но только когда между ними есть что-то общее (*муштарак*), влекущее общность нормы. Оно именуется обоснованием (*ʿилла*) нормы. В ветви должно быть утверждено подобие (*мисл*) этого обоснования, поскольку само оно (*ʿайну-хā*) в ней быть утверждено не может: единичный смысл (*маʿнан шахсийй*) не гнездится в двух вместилищах... утверждённой в ветви бывает не [сама] норма основы, а её подобие [Тафтазани, 2: 52].

Обратим внимание на первые слова ат-Тафтāzānī, где он говорит о равенстве (*мусāwāt*). О *қийās*-соизмерении как о приравнивании двух вещей (*масвийя байна ʿамрайн*) говорит и Фахр ад-Дйн ар-Рāзй [Фахр Рази 1992, 5: 6]. Выше (с. 154 и далее) уже был поставлен вопрос о том, на основе какой предикационной формулы П-мышление устанавливает равенство или тождество двух: будет ли это формула «S есть P» или формула «S *иснād* P». Если верна моя гипотеза, и в П-языке, и в П-мышлении должно иметь место второе. Нам предстоит это проверить в ходе дальнейшего рассмотрения *қийās*-соизмерения.

Ат-Тафтāzānī чуть ли не по шагам описывает процедуру *қийās*-соизмерения. Как уже говорилось, оно было задействовано, в частности, для того, чтобы решить вопрос о возможности перенести норму категорического запрета употребления вина на настойку. Такой перенос предполагает опору на «обоснование» (*ʿилла*), из которого исходил Законодатель, вводя исходную, текстуально зафиксированную норму («категорический запрет» для вина). Если такое обоснование будет действовать в отношении настойки, тогда норма вина может быть перенесена на настойку, если нет — не может. В данном случае (вино и настойка) обоснование-*ʿилла* заключается в том, что вино лишает человека разума, а следовательно, способности выбирать

между благом и злом⁸⁰. Между тем осуществлять такой выбор, причём сугубо индивидуально, сознательно и продуманно, на основе ясного понимания альтернатив — первая и важнейшая обязанность мусульманина: только так он может либо следовать Закону (и тогда заслужить себе благо в этой и будущей жизни), либо не следовать ему (и навлечь на себя зло). Едва ли не все поступки, регулируемые Законом, и уж во всяком случае важнейшие из них, предполагают такой выбор и формирование намерения-*ниййа* на его основе. Исходя из этого, можно сказать, что вино лишает мусульманина способности совершить какой-либо поступок: без намерения поступок недействителен, а без выбора не может быть сформировано намерение. Обоснование более чем серьёзное, и факиху остаётся лишь решить, действует ли настойка таким же образом на человека. Если да, то обоснование-*‘илла* сделает необходимым применить относительно настойки ту же норму, что действует в отношении вина. Факихи употребляют здесь термин *йджāб*, характеризуя такое обоснование как *‘илла мўджиба* «обоснование (или причина), необходимо обуславливающее» следствие, т.е. норму.

Выдвигая гипотезу о том, что *қийāс*-соизмерение как процедура безупречен и знание, которое получает факих, лишено изъянов⁸¹, я иду значительно дальше ал-Джāбирй, который, хотя и настаивает на параллельности «разъяснительной» и «доказательной» эпистем и не называет *қийāс*-соизмерение «аналогией», тем не менее не говорит об одинаковой доказательной силе *қийāс*-соизмерения и *қийāс*-силлогизма — двух основных, базовых процедур доказательства в двух эпистемах, разворачивающих соответствующие варианты ККБ. Более того, ал-Джāбирй, как известно, счёл подлинно рациональной лишь вторую эпистему — доказательную, тогда как первой, разъяснительной, он в этом статусе фактически отказал (см. [Фролова 2011]). Его позиция в «Критике» оказалась, таким образом, половинчатой: начав с утверждения о том, что в истории человечества существовали

⁸⁰ Как указывает ал-’Амидй, несмотря на споры факихов по другим вопросам (например, что является «основой» при соизмерении настойки по вину: текст, запретивший вино, само вино или же норма, утверждённая для вина), все они были согласны в том, что обоснование — это «веселящая сила» (*шидда мутриба*) вина [Амиди 2003, 3: 237].

⁸¹ Речь идёт только о том типе *қийāс*-соизмерения, который факихи называют *қийāс ‘илла* «*қийāс* обоснования», т.е. *қийāс*-соизмерение, опирающееся на обоснование, и *қийāс джалийй* «ясный *қийāс*», т.е. *қийāс* с ясно указанным обоснованием. Кроме него, есть другие типы *қийāса*, о чём говорилось выше.

два, и только два, различных, не сводимых один к другому типа разума, «греко-западный» и «арабский» [Джабири 2009а: 17 и сл., особ. 28–29], развив в разъяснение этого подробную теорию двух эпистем и рассмотрев с этой точки зрения становление и развитие наук в арабо-мусульманском мире, ал-Джāбирī не смог удержать собственное положение о полноценной рациональности «разъяснительной» эпистемы, автохтонной для арабской культуры. Как и французские философы (Фуко и др.), которые вдохновляли его рассуждения на эпистемологическую тематику, ал-Джāбирī не указывает исходное, глубинное обоснование эпистемных различий.

Почему вообще возможны две эпистемы — разъяснительная и доказательная? Как возможны два типа доказательства — *қийāс*-соизмерение и *қийāс*-силлогизм? Мы уже дали предварительный ответ на эти вопросы; нам остаётся его проверить.

Почему на них не может ответить сам ал-Джāбирī? Причина этого в том, что марокканский философ, принимая, по собственному признанию, предложенное А. Лаландом различие «учреждённого» (*мукавван*, *constituée*) и «учреждающего» (*мукаввин*, *constituante*) разумов [Лаланд 1963], считает второй общим для человека как родового существа и отличающим его от животных, тогда как только первый, учреждённый, разум может быть различным в разных культурах и цивилизациях. Именно к этому, учреждённому разуму относится у ал-Джāбирī атрибут «арабский». Арабский разум он определяет как

учреждённый разум, т.е. совокупность принципов и приёмов, которые арабская культура предоставляет в распоряжение своих носителей в качестве основы для приобретения знания, или же, можно сказать, навязывает им как эпистему (*низām ма‘рифийй*) [Джабири 2009б: 15]⁸².

Учреждающий же разум ал-Джāбирī, вслед за Лаландом и всей европейской философской традицией, считает единым, общим для человечества.

⁸² Первый том «Критики» называется *Таквйн ал-‘ақл ал-‘арабийй*, и его следовало бы передавать «Учреждение арабского разума», поскольку терминами *мукаввин* и *мукавван* ал-Джāбирī передаёт понятия учреждающего и учреждённого разума, если бы не установившаяся русская речевая привычка понимать «учреждение» в субстанциальном, а не процессуальном значении. Здесь, на примере отдельного слова, мы опять имеем дело с развилкой, на которой привыкли сворачивать на субстанциальный путь, хотя возможность процессуального понимания не стёрта у нас до конца.

Но тогда почему различны учреждённые разумы? Почему принципиально различны эпистемы в арабской культуре — собственная (разъяснительная) и заимствованная у греков (доказательная)? Ал-Джāбирī не отвечает на этот вопрос — да и не может ответить. Я имею в виду ответ, который объяснял бы эпистемные различия из эпистемного же основания, а не сводил разговор к историческим обстоятельствам: редукция эпистемного различия к различию исторических обстоятельств столь же убедительна, как редукция фактов сознания к его материальному носителю — нейронным структурам. Но именно эпистемное объяснение оказывается в данном случае невозможным для ал-Джāбирī (это относится и к той французской мыслительной традиции, на которую он опирается): ведь учреждающий разум он считает единым, а значит, различия учреждённого разума никак не могут быть объяснены через разум учреждающий. Вот почему оказывается неизбежной редукция эпистемного к неэпистемному — позиция, проигрышная изначально.

Мы избежим такой редукции, если несколько усложним представление об учреждающем разуме — общечеловеческой способности. У ал-Джāбирī (и не только у него) эта способность предстаёт расплывчатой и неуточнённой, о ней, собственно, ничего и не скажешь, кроме того, что она имеется и обеспечена, вероятно (если верить современной нейронауке), особыми нейронными структурами. Такая чистая способность останется, в самом деле, эпистемически неуловимой, поскольку она никак эпистемически не конкретизирована. Однако между чистой способностью и уже ставшими эпистемическими структурами располагаются *интуиции*, или, как я их называю, *коллективное когнитивное бессознательное*: то, что находится на границе между неосознаваемым и ясным сознанием, что может при определённых условиях быть уловлено, но что ещё не стало ясно осознанной познавательной структурой. Я называю его «коллективное» потому, что оно является не индивидуальным достоянием, а одинаково если не в пределах всего человечества, то для больших групп (для носителей определённых культур). «Когнитивное» потому, что служит необосновываемым и неразъясняемым основанием познавательных актов, и главное — способности строить и распознавать связную речь и параллельной ей способности видеть связность мира как системы вещей. «Бессознательное» потому, что такие интуиции, именно в силу коллективного и исходного когнитивного своего характера, не нуждаются в экспликации и даже противятся ясному распознаванию.

Способность причастности к коллективному когнитивному бессознательному (ККБ) — это чистая познавательная способность, тот самый учреждающий разум Лаланда — ал-Джāбирй. Ведь ККБ обеспечивает самое главное, что делает возможным именно человеческое познание: способность видеть *вещь* как субъект-предикатную склейку (как «*нечто*», наделённое качественным многообразием, как сгусток такого многообразия) и способность строить предложение как субъект-предикатную конструкцию. Между способностью к речи и способностью к полаганию вещи (к тому, чтобы видеть вещи, а не набор бессмысленных красок) — глубокий параллелизм, это по сути — одна способность. Её следует назвать способностью к связности (к связыванию субъекта и предиката — неважно, в речи ли или в восприятии мира — в нечто неразъёмное).

Итак, способность к связности конкретизирует чистую (обще)человеческую разумную способность — то, что ал-Джāбирй, вслед за Лаландом, называет «учреждающий разум». Способность к связности обеспечена коллективным когнитивным бессознательным. Если ККБ вариативно, то и способность к связности вариативна. Так конкретизация чистого общечеловеческого логоса (разумной способности) как способности к связности, обеспеченной ККБ, означает одновременно и указание на возможность её вариативности. Только так «учреждённые разумы», т.е. развёрнутые эпистемические структуры, могут оказаться вариативными, опираясь при этом на собственное, твёрдое эпистемическое обоснование; только в этом случае мы избежим редукции эпистемического к зыбкой, ненадёжной и чужеродной стихии исторических обстоятельств.

Ибн Ҳазм, ал-Ғазālй и ал-Джāбирй используют разные примеры силлогизма (см. выше). Однако это — один и тот же силлогизм постольку, поскольку он имеет одну и ту же фигуру. Более того, все эти примеры можно свести не только к одной фигуре, но и к одной и той же графической иллюстрации. Я имею в виду круги Эйлера. Выше мы видели, как с помощью фигур Эйлера можно иллюстрировать субъект-предикатные отношения в высказывании и законы аристотелевской логики. Сейчас рассмотрим их применение для иллюстрации доказательства:

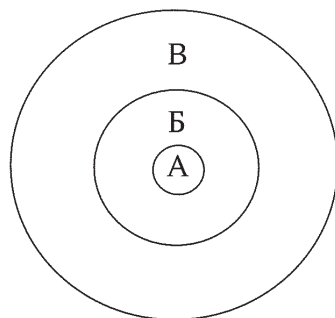


Рис. 2

Область В целиком заключена в области В, область А целиком заключена в области В, значит, область А целиком заключена в области В. В этом нет никакого сомнения, и круги Эйлера подчёркивают очевидность этого заключения. Но не только. Рис. 2 выполняет как минимум ещё две важнейшие функции.

Во-первых, он сворачивает то, что развёрнуто — развёрнуто и в словесном выражении силлогизма, и в его формализованной записи. То, что в словесной или формальной записи нужно проходить по частям, одно за другим, свёрнуто здесь в мгновенно схватываемую целостность. Такая свёрнутость — необходимый коррелят интуитивности схватывания, ведь интуиция трудноуловима не только потому, что прячется в тени сознания, но и потому, что не дискурсивна по своей природе, тогда как наш рациональный аппарат нацелен именно на работу с дискурсивностью. Круги Эйлера удивительны в силу того, что точно схватывают грань, на которой интуиция уже доступна ясному сознанию, но ещё не потеряла своей свёрнутости, своего характера целостности и не развалилась в дискурсивность.

Во-вторых, Рис. 2 показывает неразрывность языкового и мыслительного. В философии и логике, особенно в прошедшем веке, естественный язык критиковался за расплывчатость и нечёткость, которую — предположительно — должна преодолевать формализация. Сторонники этой позиции не замечают, что естественный язык и мысль сходятся в самом главном — в том, как именно осуществляется связность. Связность — ядро и мысли, и языка⁸³. То ядро, из которого они разворачиваются и в которое сворачиваются. Свёрнутое ничто — не точка, вопреки Николаю Кузанскому, а та целостность, которая фиксирует связность, но не конкретизирует её (любая конкретизация будет развёрнутостью).

Мы говорим, разворачивая (расшифровывая, истолковывая) Рис. 2: любое В есть В, любое А есть В, следовательно, любое А есть В. Мы можем замаскировать связку «есть», придумав специальные значки или выразив ту же мысль на языке теории множеств, в которой не используется в явном виде связка «есть». Но мысль останется той же мыслью; это значит, что мы никуда не уйдём от базовой,

⁸³ И точно так же — ядро того, что всегда называлось «чувственное восприятие», которое центрировано на восприятии вещей. Это всё — смыслополагание, и связность — его ядро. Человеческое сознание — это если не исключительно, то прежде всего смыслополагание. Изготовление осмысленности.

исходной и нередуцируемой интуиции, которая схвачена на Рис. 2 как пространственная. Эта интуиция, а точнее, схватывающий её Рис. 2, разъясняет нам, что значит «есть»: оно значит, что субъект высказывания/мысли полностью покрыт его/её предикатом. Это «покрыт» не может быть разъяснено далее дискурсивно или через отсылку к другим «значениям» (такие отсылки будут попросту порочным кругом); оно может быть разъяснено только через отсылку к интуиции. Эта интуиция, составляя коллективное когнитивное бессознательное, не носит индивидуального характера; напротив, она принципиально интерсубъективна, а потому лежит в основе понимания и коммуникации. Эта интуиция как интуиция связности равно воплощена в естественном языке и в любой формальной записи — постольку, поскольку и язык, и любая формализация осмысленны, т.е. способны передать осмысленность.

Когда говорят, что инвариантный язык мысли преодолевает вариантность естественного языка (вариантность эквивалентных выражений одного и того же языка или вариантность выражения одной и той же мысли на разных языках), промахиваются мимо этого факта: язык и мысль невозможны без связности, а *способ обеспечения связности*, схваченный исходной интуицией смыслополагания, *не является инвариантом*. Вот это главное: и говорить, и мыслить можно иначе, нежели то предполагает привычный европейцу строй мысли и строй языка, зависящие вовсе не друг от друга, а равно зависящие от разворачиваемой ими исходной интуиции связности. «Иначе» в самом основании и языка, и мысли — это надо ясно понимать. Инаковость основания влечёт иной строй любых развёрнутых построений, но не наоборот.

Можно ли представить суждение по аналогии как модификацию Рис. 2, опирающуюся на ту же исходную пространственную интуицию связности? Конечно. Вот один из вариантов аналогии:

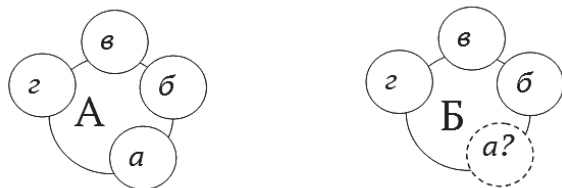


Рис. 3

Каждая из двух вещей, А и Б, обладает атрибутами *б*, *в*, *г* (этими же атрибутами могут обладать и другие вещи, поэтому круги, символизирующие эти атрибуты, помещены не полностью в круги А и Б; это, впрочем, несущественно в данном случае), при этом А обладает атрибутом *а*, следовательно, Б также может обладать, по аналогии, атрибутом *а*. Очевидно, что данный вывод может быть правильным, а может быть ложным, он не необходим, и эта очевидность обоснована на Рис. 2 той же пространственной интуицией, с которой мы встречаемся на Рис. 1. В. Халлак предлагает следующую формализацию для *кийās*-соизмерения, трактуемого как умозаключение по аналогии [Халлак 1995: 85]:

Таблица 1

А обладает свойствами X, Y...
В обладает свойствами X, Y...
А подчиняется правилу J
Свойства X, Y... обуславливают правило J
Следовательно, В должно подчиняться правилу J

В этой формализации *кийās*-соизмерения лишь то усложнение в сравнении с Рис. 3, что добавляется причинная связь между общими свойствами (*б*, *в*, *г* на Рис. 2 и X, Y... в Табл. 1) и тем свойством, которое переносится с А на В (это *а* на Рис. 3 и свойство «подчиняться правилу J» в формализации В. Халлака).

Вывод по аналогии, если понимать его таким образом, основан на той же исходной интуиции, что и силлогизм. Аналогия не выходит за пределы ККБ, отражённого на Рис. 2, или, выражаясь в терминах ал-Джабирей, за пределы доказательной эпистемы, характерной для греко-западного разума. Вот почему марокканский философ, ведя речь о *кийās*-соизмерении, не говорит об аналогии: *кийās*-соизмерение принадлежит другой эпистеме — разъяснительной, как её именует ал-Джабирей.

Теперь наша задача — выстроить эпистемное объяснение *кийās*-соизмерения. Мы исходим из того, что принцип осуществления связности одинаково проявляется в языке и в мышлении. Следовательно, устройство арабского языка в части обеспечения связности фразы (связывания субъекта и предиката) послужит хорошей подсказкой, которая поможет разгадать тайну эпистемного основания *кийās*-соизмерения.

Взяв для примера случай переноса нормы категорического запрета с вина на настойку, представим соответствующий *кийās*-соизмерение в следующем виде:

Таблица 2

1. Закон запрещает вино
2. в силу того, что вино опьяняет разум
3. и настойка опьяняет разум,
4. следовательно, Закон запрещает настойку

Формальная запись этого умозаключения будет иметь такой вид:

Таблица 3

1. $A = (P^1) \Rightarrow B$
2. в силу того, что $B = (P^2) \Rightarrow V$
3. и $\Gamma = (P^2) \Rightarrow V$
4. следовательно, $A = (P^1) \Rightarrow \Gamma$

Здесь A = «Закон», B = «вино», V = «разум», Γ = «настойка», P^1 = «действие/процесс запрещения», P^2 = «действие/процесс опьянения»⁸⁴. Запись « $A = (P^1) \Rightarrow B$ » читается: « A » связано с « B » процессом « P^1 ».

Тогда в общем виде мы можем прочесть запись процедуры *кый-āс*-соизмерения так: если действитель A связан процессом P^1 с претерпевающим B именно в силу того, что B , выступая как действитель, связан процессом P^2 с претерпевающим V , и при этом действитель Γ связан процессом P^2 с претерпевающим V , то действитель A будет связан процессом P^1 с претерпевающим Γ .

Эта запись верна (доказательство имеет силу) для любых значений A , B , V , Γ , P^1 и P^2 . Читатель может проверить это, подставив вместо этих значков любые подходящие по смыслу (т.е. передающие значения действителя, претерпевающего и процесса) слова. Возьмём, к примеру, следующие значения для интерпретации Табл. 3: A = «Сократ», B = «Платон», V = «истина», Γ = «Алкивиад», P^1 = процесс *любви*, P^2 = процесс *высказывания*. Получаем: «Сократ» *любит* «Платона» именно в силу того, что «Платон» *высказывает* «истину». Тогда, если «Алкивиад» *высказывает* «истину», «Сократ» *любит* «Алкивиада». Это умозаключение останется истинным при любых значениях, подставленных вместо «Сократа», «Платона», «Алкивиада», «истины» и процессов *любить* и *высказывать* — при том условии (это неперемutable условие умозаключения), что процесс *любви* «Сократа» к «Платону» вызван другим процессом — процессом *высказывания*

⁸⁴ Правильнее, как отмечалось выше, было бы сказать «опьянение», т.е. приведение кого-то в пьяное состояние.

«истины» «Платоном». Контекстуальные возражения вроде того, что Сократ может не полюбить Алкивиада, хотя тот и высказывает истину, поскольку ему не понравится форма носа Алкивиада, не годятся, поскольку они имеют такое же отношение к делу, как — в случае категорического С-силлогизма — возражения против смертности Сократа, который вдруг да доживёт до того времени, когда благодаря успехам медицины обретёт личное бессмертие, или же Бог решит взять его на небо; или как известное возражение против силлогизма: «В больших городах не водятся слоны, Берлин — большой город, следовательно, в Берлине слоны не водятся»: а вдруг да водятся, город-то большой, поди узнай.

Подчеркну ещё раз: Табл. 3 представляет собой формальную запись умозаключения в процессуальной логике, универсально верного и неопровержимого (в этом следует согласиться с Фахр ад-Дйном ар-Рāзй (см. выше, с. 191–192)): любые подходящие по смыслу слова, подставленные вместо формальных значков в Табл. 3, дадут осмысленное умозаключение, против которого не будет протестовать здравый смысл и опровержения которому мы *никогда* не найдём в опыте.

Таким образом, в Табл. 3 представлена формальная запись *қий-āс*-соизмерения как умозаключения, выполненного в процессуальной логике, опирающейся на ККБ протекания и предполагающей соответствующие законы⁸⁵. Этим, и именно этим она отличается от записи, представленной в Табл. 1: словесно схожие (поскольку формализуют одно и то же рассуждение), эти две записи принципиально различны, поскольку предполагают разные исходные основания доказательности — разные интуиции связности, а значит, разные интуиции всех логических отношений.

Представим теперь *қийāс*-силлогизм в аналогичном виде:

Таблица 4

1. поскольку всё, что опьяняет разум, запрещено Законом,
2. а настойка опьяняет разум,
3. то настойка запрещена Законом

⁸⁵ Подчеркну, что речь о формально-логических законах в полном смысле, т.е. строгих и не знающих исключений. Это продемонстрировано в [Смирнов 2015а], где теоретическая разработка дана во вступительном исследовании, а действие этих законов, встроенное в уморассуждения и в ткань текста, показано в комментариях к переводу. Точно таким же строгим и не допускающим исключений, т.е. всегда истинным, является умозаключение, формальная запись которого представлена в Табл. 3.

или, в формальном виде:

Таблица 5

1. поскольку любое О есть З,
2. а Н есть О,
3. то Н есть З

где О — «опьяняющее», З — «запрещённое», Н — «настойка».

Формальная запись делает очевидным, что, хотя слова, использованные в Табл. 4, те же, что в Табл. 2, это совпадение не идёт дальше номинального. Более того, номинальное совпадение маскирует (и в этом — коварство языка) существенное, исходное эпистемное расхождение. Расхождение, и вместе с тем — параллелизм.

Первым делом зафиксируем расхождение Табл. 3 и Табл. 5, т.е. формальных записей словесно-оформленных доказательств. Начнём с последней.

Табл. 5 можно прочитать на языке теории множеств. Строка 1 говорит, что любой элемент множества «опьяняющее» является одновременно элементом множества «запрещённое Законом» (т.е. что множество О является подмножеством множества З), строка 2 утверждает, что «настойка» является элементом множества О, из чего с несомненностью следует, что настойка является также элементом множества З. Связка «есть» фиксирует пространственную интуицию (см. Рис. 2), служащую недоказываемым основанием убедительности всего построения, поскольку она обеспечивает и понятность строк 1 и 2, и необходимость строки 3. Мы можем прочитать Табл. 5 на языке аристотелевской онто-логики (О является видом рода З, Н является единичной вещью, принадлежащей виду О, следовательно, Н принадлежит роду З), но дело от этого совершенно не изменится: и в этом случае осмысленность построения, как и несомненность вывода, обеспечена интуицией связности, которая фиксируется и передаётся связкой «есть».

Табл. 3 невозможно прочитать на языке теории множеств; более того, её невозможно интерпретировать в понятийных языках, опирающихся на ту же интуицию пространственной включённости. Табл. 3 ничего не говорит о множествах и классах, она ничего не говорит об общем и единичном, подпадающем под общее. Табл. 3 даёт другую картину мира: здесь речь о процессах, связывающих воедино действующее и претерпевающее. Речь именно об их единстве: поднимаясь до процесса, действующее и претерпевающее теряют свою отделённость

друг от друга и противоположенность одного другому и обретают единство — точно так же, как видовые понятия, поднимаясь до родового, утрачивают свою отделимость друг от друга и противоположенность одного другому и обретают единство, и как единичные вещи, принадлежа одному роду, обретают тем самым своё единство. Эпистемические функции в двух случаях параллельны: *одна и та же* задача выполняется *иначе*, разными и несводимыми один к другому способами. Если возможность формализации, представленная в Табл. 5, обеспечена интуицией пространственного соположения и включения (см. Рис. 2), то формализация, представленная в Табл. 3, обеспечена интуицией процессуальной связности, не допускающей адекватной пространственной иллюстрации. В обоих случаях исходным пунктом объяснения, к которому стекаются все значения, служит интуиция определённого способа обеспечения связности. Из неё вытекает всё прочее.

Почему же принципиально различны (эпистемически параллельны) Табл. 3 и Табл. 5, тогда как словесное описание, представленное в Табл. 2 и Табл. 4, едва ли не совпадает? В самом деле, в Табл. 2 и Табл. 4 фигурируют одни и те же слова, за единственным расхождением. Вместо «вино» в Табл. 2 — «всё» в Табл. 4. Других расхождений нет. Но ведь и это по существу — не расхождение: во «всё» включено и виноградное «вино», и многое, многое другое (опьяняющие напитки из фиников, инжира и т.п., как говорит, например, Ибн Хазм [Ибн Хазм, 5: 201]). Правда, рассуждая так, мы позволяем себе объяснять словесное через структуру мысли, делая при этом принципиальное допущение: рассуждение Табл. 2 и рассуждение Табл. 4 *могут* разъясняться через одну и ту же мыслительную структуру, принципиальная схема которой отражена на Рис. 2. Но ведь, с другой стороны, так всегда и считают, догматически принимая это допущение на том основании, что ситуация, описанная почти одними и теми же словами в Табл. 2 и Табл. 4, — это одна и та же ситуация (не две разные и даже не две похожие, а строго одна и та же). Поскольку не менее уверенно принимается допущение о том, что одна и та же ситуация должна истинно описываться единственным образом (речь ведь о макром мире), то и «почти» одни и те же слова становятся «по существу» одними и теми же, причём «существо» дела заключается в подпадании единичного («вино») под класс «всё, что опьяняет». Такое подпадание принимается как очевидное и безальтернативное объяснение эквивалентности «по существу» словесного различия Табл. 2 и Табл. 4 («вино» вместо «всё»). Так срабатывает ККБ С-мышления, «подминая»

под себя ситуацию и «с несомненностью» заявляя о своей универсальности и безальтернативности.

Как же увидеть на самом деле существующую альтернативу, как увидеть развилку двух вариантов ККБ? Обратим внимание на то, что происходит при переходе от Табл. 2/4 (мы можем считать словесное описание ситуации одним и тем же) к Табл. 3 и Табл. 5, эпистемически параллельным и представляющим разные картины мира, процессуальную и субстанциальную. Словесное описание Табл. 2/4 оперирует глаголами, тогда как вербализация формальных записей Табл. 3 и 5 предполагает использование имён. Глагол никак не фиксирует картину мира и соответствующую логику, субстанциальную либо процессуальную. Переход от сугубо словесного, глагольного описания одной и той же ситуации в Табл. 2/4 к логически ответственным формализациям Табл. 3 и Табл. 5 — это переход от глаголов к именам. Глагол может быть преобразован в имя двумя разными способами — вот где развилка субстанциального и процессуального, о которой мы уже не раз говорили. Один из этих двух способов преобразовать глагол в имя несёт субстанциальные обязательства, например «опьянять» \Rightarrow «нечто опьяняющее», второй — процессуальные обязательства, например «опьянять» \Rightarrow «опьяне(я)ние». В первом случае предполагается наличие субстанциально понимаемого субъекта — носителя предиката «опьяняющее»: мы получаем «нечто опьяняющее» как род/множество/класс, включающий виды, единичные вещи или элементы; для такого преобразования релевантен Рис. 2, а его логически ответственная формализация представлена в Табл. 5. Во втором случае мы получаем процесс, требующий действующего и претерпевающего, которые будут им стянуты воедино; такое преобразование опирается на интуицию протекания — ККБ процессуальной связности, а его логически ответственная формализация представлена в Табл. 3.

Нам остаётся ответить на последний вопрос: чем обоснована несомненность следования 4 в Табл. 3? Если *қийās*-соизмерение как процедура безупречен, то это следование должно быть совершенно ясным и очевидным — столь же очевидным и не требующим доказательств, как следование 3 в Табл. 5.

Как уже не раз говорилось, никакое пространственное наглядное представление интуиции протекания, обосновывающей процессуальный вариант связности, не будет правильным. Поэтому нижеследующий Рис. 4 будем прочитывать исключительно как схему, а не как отображение пространственных соотношений. Точно так же топологическая схема, хотя и рисуется на листе бумаги, полностью отвлечена

от метрических свойств пространства; в нашей схеме, однако, мы отвлекаемся не только от метрики, но и вовсе от пространства как такового. Эта схема призвана дать представление о том, как работает интуиция процессуальной связности, обеспечивая очевидность следования 4 в Табл. 3.

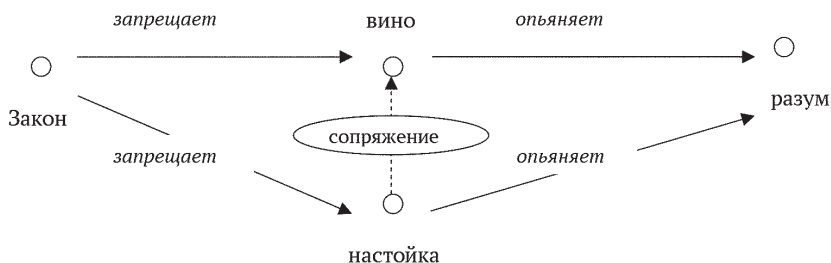


Рис. 4. Необходимость следования в қийās-соизмерении

Доказательная сила қийās-соизмерения проистекает из того факта, что «вино» и «настойка» оказываются одним и тем же в процессуальной тройке «опьянение», поскольку занимают в ней одно и то же место действующего. Это делает очевидным, что и в процессуальной тройке «запрещение» вино и настойка оказываются одним и тем же, занимая место претерпевающего, что означает, что настойка запрещена: на неё распространяется та же норма запрета, что и на вино. «Та же», если мыслить субстанциально: эта норма «та же», поскольку принадлежит тому же классу (в данном случае — «категорический запрет»). Но если мыслить процессуально, мы увидим, что запрещение Законом вина и запрещение Законом настойки — это два самостоятельных процесса (это очевидно на Рис. 4). Поэтому факихи говорят, что норма запрета для настойки (и в целом для производного случая — «ветви») — это подобие (*мисл*) нормы запрета для вина (исходного случая — «основы»), а не «та же самая» норма. Так «малозаметный» нюанс словоупотребления («то же/подобное») скрывает эпистемное различие — или, напротив, открывает его, если к подобному «нюансу» относиться всерьёз, так, как он того заслуживает. Но главное заключается в том, в силу чего и в каком смысле «вино» и «настойка» оказываются одним и тем же, поскольку именно от этого «одно и то же» зависит в конечном счёте всё доказательство.

Мы видели, что в қийās-силлогизме «вино» и «настойка» оказываются одним и тем же в смысле принадлежности одному, охватывающему их обоих, классу, что обосновывается пространственной

интуицией включения (см. Рис. 2). На Рис. 4 нам хотелось бы «сдвинуть» точку «настойка» так, чтобы она точно совпала с точкой «вино» — тогда совпадение настойки и вина было бы очевидным. Но очевидным именно для пространственной интуиции! А она в данном случае нерелевантна. Да и тексты факихов не говорят о «совпадении», не предполагают того, что можно было бы трактовать как такое пространственное «наложение» одного на другое.

В этом — коварство рисунка, дающего пространственное изображение глубинным ходам, благодаря которым для нас становятся осмысленными слова вроде «одно и то же», «совпадать», «образовывать единство» и т.п. Тем самым рисунок подталкивает к тому, чтобы в осмыслении таких слов — в том, чтобы считать, что они имеют для нас смысл и что мы «понимаем», что «они значат», — мы бы применили ККБ С-мышления, опираясь на пространственную интуицию и представляя «единство» как пространственное совпадение или обоюдное включение в более широкую область. Если бы эта интуиция была релевантна для объяснения Рис. 4, то следовало бы считать, что «настойка» равна «вину», что они — одно и то же в смысле субстанциального совпадения. Но это не так: такой вывод ниоткуда не следует, на это не ссылаются факихи, объясняя *қийās*-соизмерение, да и здравый смысл отвергнет такое допущение как произвольное и не соответствующее действительности. Тогда, по-прежнему держась привычного русла пространственной интуиции и соответствующих ей ходов, мы скажем, что настойка и вино равны и совпадают не как таковые, а как именно «опьяняющие». В таком случае неверным будет прямое совмещение точек «настойка» и «вино» на Рис. 4, а надо будет поместить их внутрь общей области «опьяняющее». — Но тогда мы уверенно и неизбежно попадаем в русло концептуализации, отражённой в Табл. 5 и основанной на интуиции, схваченной Рис. 2! Иначе говоря, перетолковываем Рис. 4 так, что релевантной для формализации *қийās*-соизмерения оказывается Табл. 5, а вовсе не Табл. 3: мы сводим *қийās*-соизмерение к *қийās*-силлогизму. Так работает коллективное когнитивное бессознательное, дирижируя нашими ходами мысли и незаметно для нас проводя через субстанциально-процессуальную развилку, заставляя свернуть на один из путей (в данном случае — субстанциальный), как если бы он был единственно возможным. Мы даже не осознаём той исходной возможности выбора, которая представлена этой развилкой.

Для адекватного прочтения Рис. 4, которое даст формализацию, отражённую в Табл. 3, релевантна будет интуиция протекания,

а не пространственного соположения. Мы уже не раз говорили о схватывании и описании этой интуиции у уже упоминавшегося Фахр ад-Дйна ар-Рāзй, когда он стремится дать понять читателю, что такое вечность и время. Он просит его представить себе «безначальность» ('азал) — то, у чего нет начала, и «бесконечность» ('абад) — то, у чего нет конца, в виде двух гор, а реку, вытекающую из одной из них и впадающую в другую, считать метафорой текущего времени (см. с. 78, 90). Если наглядно представить реку между двух гор как пространственный рисунок, он неизбежно будет противоречить концептуализации. Ведь вечность неделима, даже если представлять её условно по формуле «безначальность-’азал + бесконечность-’абад»: этот «плюс» — исключительно умозрительный, никакого реального разделения в вечности нет. И уж тем более нет никакой «заплатки» между её двумя (якобы) разделёнными и разнесёнными поодаль друг от друга половинками. Однако пространственная интуиция заставляет нас именно так представлять дело, осмысливая «между» как пространственный промежуток, отрезок, разделяющий две половинки вечности. Такая пространственная визуализация вводит в заблуждение и ведёт к парадоксам.

Здесь надо применить другой ход — тот, на который наводит читателя А. Бергсон (см. с. 56), задействовав интуицию чистого действия, чистого протекания, вне пространства и времени. Если мы поймём, что речь о чистом протекании, не имеющем никакого пространственного значения, концептуализация образа двух гор и реки перестанет быть парадоксальной. Парадокс исчезнет вместе с воздержанием от пространственной интуиции — ведь теперь ничто не мешает нам, осмысливая время/реку как чистое движение, видеть, что на деле нет никакого расстояния «между» безначальностью-’азал и бесконечностью-’абад, что эти две «половинки» вечности и не разделялись, а потому их и не надо «склеивать». Время как протекание обеспечивает единство 'азал и 'абад, бесшовно стягивая их, без всякой нужды в пространственном представлении такого единства. Точно так же на Рис. 4 бесшовно стянуты, оставаясь самими собой и в этом смысле различаясь, «настойка» и «вино»: они стянуты тем процессом, который ал-Ғазāли назвал *ма'нан идāфийй байна аш-шай'айн* — букв. «сопряжённый смысл между двумя вещами» (см. выше, с. 174). Этот «сопряжённый смысл», т.е. само соизмерение (*қийās*), будучи «между», точно так же стягивает сопрягаемое без всякого пространственного промежутка (отрезка пространства) «между» ними, как река/время ар-Рāзй стягивает две горы/половинки вечности, не оставляя

между ними никакого промежутка. Не совпадая пространственно (т.е. когда «совпадение» не осмысливается с опорой на пространственную интуицию), «вино» и «настойка» в нашем примере на Рис. 4, оставаясь самими собой (как самими собой остаются две горы в примере ар-Рāзй), тем не менее неразрывно соединены. Эта их соединённость процессом «соизмерение» и делает «настойку» претерпевающим в процессуальной тройке «запрещение»: норма запрета перенесена на «настойку». Так достигнуто «равенство» (*мусāwāt*) вина и настойки — но достигнуто оно как процессуальное, как *идāфа*, о которой мы говорили выше как о П-сложении (с. 131). Вот почему появляется «дополнительный смысл»: вино «складывается» с настойкой; но вино оказывается и равным настойке! П-сложение и П-отождествление не противоречат друг другу, а осуществляются одно за счёт другого. Этот вывод ещё предстоит осмыслить, развивая возможности построения П-математики.

Вино равно настойке, не образуя с ним никакого общего класса — равно иначе, чем равенство могло бы трактоваться в мышлении, заданном пространственным вариантом ККБ. Оно равно потому, что его «стягивает» (через *идāфа*) процесс «соизмерение» (*қийās*). И оно равно потому, что процесс «запрещение», протекающий через точку «вино», протекает *также* через точку «настойка». Мы имеем теперь, после того как *қийās*-соизмерение состоялось, два процесса, исходящие из одной точки (один и тот же действитель — «Закон») и приходящие в одну и ту же точку (одно и то же конечное претерпевающее — «разум»), но протекающие через разные «промежуточные» точки — «вино» и «настойка». Происходит арифметическое умножение процесса: процессы не обобщаются, не образуют класс, они арифметически умножаются как единицы.

Теперь мы можем сказать, что значит, что «вино» и «настойка» оказываются *одним и тем же*. Понятно, что «одно и то же» в смысле арифметической неразличимости (как арифметически одна и та же вещь) или в смысле субстанциальной тожести («один и тот же напиток») в данном случае исключены. Как тогда понимать «одно и то же»?

Две соизмеряемые вещи оказываются «одним и тем же» потому, что между ними устранён *разрыв* и установлена *связность*. Но устранить разрыв и установить связность можно разными способами, разными процедурами. Одна из них опирается на пространственную интуицию, отражённую на Рис. 2. Мы устраним разрыв между соизмеряемыми «настойкой» и «вином», если отнесём их к одному роду «опьяняющих» напитков. Они будут связаны подпаданием под один

род (будут принадлежать одному классу, будут элементами одного множества). Мы сможем сказать, что они в этом смысле едины: единство как установление связности, устраняющей разрыв, обеспечивается пространственной интуицией, лучше всего схваченной кругами Эйлера.

Можно связать две вещи и устранить разрыв между ними иначе — так, как подсказывает нам наводящая метафора ар-Рāзй. Их можно связать протеканием, устраняющим разрыв между ними и делающим их «одним и тем же», поскольку они выступают как стороны одного и того же процесса. Здесь установление тожести и в этом смысле единства двух вещей опирается на интуицию протекания (а не на интуицию пространственного включения). Протекание ликвидирует разрыв между своими сторонами и устанавливает их связность — точно *так же*, как это делает общее пространство, обнимающее попадающие внутрь него элементы, но делает *иначе*.

Қийāс-соизмерение целиком построено на интуиции протекания и опирается на процессуальную логику. Ключевым моментом доказательства служит связывание соизмеряемых сторон (исходной, т.е. основы-‘ақл, и рассматриваемой, т.е. ветви-фар’), в нашем случае — «вина» и «настойки», благодаря чему устанавливается их тождество, что позволяет связать ветвь («настойка») с источником норм (с Законом) таким же процессом «запрещение», каким с ним связана «основа».

Вернёмся к Табл. 1, в которой В. Халлак представил формализацию фикхового қийāса, истолкованного им как заключение по аналогии, не имеющее доказательной силы. Если рассмотреть эту формализацию с точки зрения здравого смысла, то непонятно, почему данное рассуждение не может выступать как доказательство. Ведь если нечто обладает определёнными свойствами, которые заставляют его всегда подчиняться некоему правилу (например, вода обладает свойством закипать при температуре 100 градусов и давлении 1 атм., что обуславливает правило выключать чайник, если мы не хотим перевести воду полностью в другое агрегатное состояние, по достижении ею 100 градусов при 1 атм.), то и нечто другое, обладающее такими же свойствами, должно непременно подчиняться тому же правилу. Разве не так? Было бы по меньшей мере странно, если бы для некой синтезированной жидкости, которая также закипает при температуре 100 градусов и давлении 1 атм., мы сомневались бы в правиле прерывать её нагрев по достижении ею 100 градусов, если не хотим перевести её полностью в пар.

И вместе с тем следует согласиться с В. Халлаком в том, что рассуждение, представленное в Табл. 1, не может быть рационализировано с опорой на интуицию, представленную на Рис. 2, — ту, на которую опирается аристотелевская силлогистика. Поэтому следование остаётся необоснованным — оно не может быть возведено к этой интуиции, к этому коллективному когнитивному бессознательному. Ключевым моментом в данном случае является известная невозможность рационализировать понятие причины. Это понятие неявно использовано В. Халлаком в строке 4 Табл. 1 «свойства X, Y... обуславливают правило J». Так он трактует положение фикха о 'илла-обосновании: «свойства X, Y...», например, свойство «опьянять», которыми обладает некое «А» (в нашем примере — вино), обуславливают (т.е., на языке фикха, служат обоснованием, или причиной — 'илла) некое «правило J», под которым В. Халлак понимает норму Закона, в данном случае — норму «категорический запрет». Так вот, если мы теперь сравним рационализацию, представленную в Табл. 1, с иной рационализацией *того же* рассуждения, выполненной в Табл. 3 и проиллюстрированной схемой на Рис. 4, то без труда заметим следующее расхождение. Причинность (т.е. действие 'илла-обоснования, которое влечёт с необходимостью норму Закона) представлена в процессуальной трактовке как сцепленность двух процессов: того, который представляет действие Закона, устанавливающего норму для данного процесса, и того, который представляет действие 'илла-обоснования (в нашем случае это — действие опьянения). Здесь сам факт тождества претерпевающего первого процесса и действующего второго процесса означает сцепленность этих двух процессов, которая и должна быть осмыслена как причинность. Это значит, что процессуальная логика, в отличие от субстанциальной, позволяет рационализировать понятие причины.

Отражена ли эта рационализация в *форме қийās-соизмерения* или же она является внешним по отношению к этой форме *содержанием*? Представляется, что верен первый ответ, и именно это делает рационализацию категории причины полной, до конца и неизменно встроенной в базовую интуицию протекания (в данный вариант ККБ), а потому исключающей возможность какого-либо сомнения в её оправданности. В самом деле, претерпевающее первого процесса (то, что теория основ фикха называет 'асл «основа») — то же самое, что действующий второго процесса. Два процесса сцеплены, они как будто образуют линию (это хорошо видно на Рис. 4). Это же сцепление обосновывает вывод *қийās-соизмерения*: этот вывод, собственно,

и заключается в том, что первый процесс сцепляется со вторым через новое звено — через другого действующателя второго процесса (то, что теория основ фикха называет *фар'* «ветвь»). Это сцепление двух процессов через новое звено (через «ветвь» вместо «основы») — суть вывода *қийās*-соизмерения, то новое знание, которое он даёт. Такой перенос места сцепления двух процессов обоснован, в свою очередь, как мы уже говорили, «сопряжением» (*идāфа*) ветви и основы, как назвал это ал-Ғазālй (см. с. 173–174); или же — «приведением» (*радд*) ветви к основе, как сказал ал-Джувайнй (см. с. 186); или же — «отнесением» (*хамл*) ветви к основе, как выразился ал-Бақиллāнй (поддержанный, по свидетельству ал-'Амидй, большинством шафиитов — см. с. 190–191). Эти три термина — по существу синонимы, выражающие то же, что выражает термин *иснāд*, которым обозначается «опирание» сказуемого предложения на его подлежащее: этот процесс, назовём ли мы его «опирание», «сопряжение», «приведение» или «отнесение», выражает процессуальное (не субстанциальное) равенство двух сторон, достигаемое этим процессом и опирающееся на интуицию протекания, столь удачно отражённую Фахр ад-Дин ар-Рāзй и А. Бергсоном.

Исходя из сказанного, мы можем уточнить утверждение ал-Джāбирй о том, что *қийās*-соизмерение, в отличие от *қийās*-силлогизма, не даёт нового знания (см. выше, с. 173). Марокканский философ считает вывод «Сократ смертен» новым знанием, которое автоматически вытекает из посылок, составленных (*та'лйф*) нужным образом. Именно этого «составления» и «новизны» знания ал-Джāбирй не обнаруживает в *қийās*-соизмерении. Но если принять во внимание, что принципиальным и неустранимым моментом *қийās*-соизмерения является сцепление двух процессов за счёт общности действующего/претерпевающего, а затем отождествление (процессуальное, не субстанциальное) ветви и основы и за счёт этого получение новой сцепленности тех же двух процессов, то мы найдём в *қийās*-соизмерении и «составление» (*та'лйф*), и вывод нового знания. И не случайно Фахр ад-Дин ар-Рāзй говорит о *қийās*-соизмерении в тех же терминах, в которых описывается силлогизм («посылки» и «вывод» — см. выше, с. 192), не случайно аз-Заркашй, как увидим чуть ниже, подчёркивает необходимый характер вывода в *қийās*-соизмерении.

Почему же факихи относят *қийās*-соизмерение к категории «мнение» (*занн*), а не «уверенность» (*йақйн*)? В силу единственного обстоятельства, о котором уже говорилось: обоснование-*'илла* «вставляется» в процедуру доказательства в *қийās*-соизмерении самим факихом.

Ведь *қийās* как процедура вывода не фигурирует в авторитетных текстах — это само собой понятно, поскольку в противном случае *қий-ās*-соизмерение и не понадобилось бы: норма, взятая из авторитетных текстов, была бы тем самым взята из первых двух источников права, Корана или сунны, а не из четвёртого — *қийāса*. (Можно сказать и так: *қийās* в авторитетных текстах не был бы *қийāсом* — он был бы текстуальным закреплением нормы-*нақс*.) Кроме того, и само обоснование-‘*илла* в авторитетных текстах часто не указывается вовсе или не указывается однозначно. Таким образом, и (1) формулировка обоснования (в некоторых случаях), и (2) его использование в *қийās*-соизмерении (всегда) является «собственным усилием» (*иджтихād*) факиха, не обладая несомненностью-*йақīн* авторитетного текста.

В первом отношении возражение снимается, если посылки *қий-ās*-соизмерения представляют собой уверенное знание (как о том говорил Фахр ад-Дин ар-Рāзӣ — см. с. 192). А во втором всё дело в том, чему именно: благоговению перед Богом или несомненности рационального вывода — отдаётся предпочтение. В любом случае, даже если повышенная почтительность, проявленная в отношении Бога, заставляет факиха сомневаться в своём решении, это никак не затрагивает достоинств и несомненности рациональной процедуры вывода как таковой. Вот как ёмко формулирует такого рода идеи уже упоминавшийся аз-Заркашӣ:

Истина заключается в том, что он (*қийās*. — А.С.) выявляет (*музхир*) норму (*ҳукм*, тж. «суждение») Всевышнего Бога, а не устанавливает (*мусбит*) её изначально, ведь устанавливает норму Бог. Аш-Шāфи’й в «Трактате» запрещает безоговорочно говорить, что он (*қийās*. — А.С.) — норма (*ҳукм*, тж. «суждение») Бога. Ас-Ҷайрафӣ⁸⁶ говорил: дело в том, что это слово (слово *ҳукм*, т.е. «норма», «суждение». — А.С.) относится к тому, что является явным и текстуально зафиксированным, а потому его нельзя употреблять в отношении *қийāса*, пусть в нём путём *иджтихāда* и имеется норма Бога, дабы не получилось так, что мы навязываем эту норму Богу. А если его (*қийās*. — А.С.) называть «нормой Бога» в том смысле, что он (*қийās*. — А.С.) влечёт её обязательность (*авджаба-ху*), то такое [словоупотребление] с оговоркой [допустимо] [Заркаши 1992, 5: 14].

⁸⁶ Возможно, Муҳаммад б. Бадр ас-Ҷайрафӣ (877–942), факих-ханафит, занимал пост верховного судьи Египта.

Здесь очевидно подчеркнуто то, о чём не раз говорилось выше: статус «мнения» и в этом смысле дефектность *қийās*-соизмерения проистекают вовсе не из дефектности самой процедуры умозаключения, а связаны исключительно с внешними по отношению к ней факторами. Это, если говорить в целом, принципиальная и неустраняемая невозможность быть уверенным в том, что Бог, проявляя ничем не ограниченную волю, не присвоил бы поступку иную норму, нежели это делает факих, опираясь на рационально выстроенное рассуждение. Но ведь ровным счётом то же самое можно сказать и о греческом силлогизме. В самом деле, если представить себе, что строка 1 в Табл. 4 и Табл. 5 ложна или представляет собой лишь мнение (а почему так не может быть, если её истина и ложность зависят от воли Законодателя, к которой мы не имеем никакого доступа, а значит, её формулировка — всего лишь «мнение», а не «уверенность»?), то и вывод 3 этих таблиц будет ложным или будет иметь статус мнения: это в данном случае зависит от качества посылок, а вовсе не от безупречности самой процедуры вывода.

Все эти соображения, крайне важные в пределах фикха и Закона, не имеют, однако, никакого отношения к собственно логическим свойствам *қийās*-соизмерения. Как процедура *қийās*-соизмерение является *столь же* совершенным и несомненным, как и *қийās*-силлогизм, опираясь при этом на *иную* интуицию, приводя в действие *иное* коллективное когнитивное бессознательное.

И последнее. Я рассматривал *қийās*-соизмерение, строго сообразуясь с историей разработки теоретических положений об этом типе умозаключения в исламской науке об основах фикха. Это было необходимо, чтобы устранить какое-либо сомнение в адекватности той эмпирической базы, на которую опирается предпринятое исследование. Однако формализация *қийās*-соизмерения уже никак не зависит от этой эмпирической базы, да и в целом, по своему существу, никак не связана с арабо-мусульманским материалом. Эта формализация имеет универсальное значение, а доказательство, которое в фикхе именуют *қийās* и которое мы можем назвать процессуальным силлогизмом, или П-силлогизмом, универсально так же, как универсален греческий силлогизм, или С-силлогизм. Эти два типа силлогизма привязаны к своей исторической родине, Греции и арабо-мусульманскому миру, лишь фактом рождения, но не сущностно. Значение арабистики в данном случае сводится к тому, чтобы восполнить пробел, который неустранимо имеется у носителей европейской культуры, где языковая и мыслительная среда прочно пригнана к тому типу

коллективного когнитивного бессознательного, который я называю пространственным. Этот вариант ККБ необходим и достаточен, чтобы обеспечить очевидность С-силлогизма. Но для того чтобы понять, как устроен П-силлогизм, и, далее, сделать очевидной его доказательную силу, необходима опора на другой вариант ККБ — на интуицию протекания. Глубинное исследование незападных культур закрывает иначе неизбежный пробел мировосприятия человека европейской культуры, горизонт которого обычно ограничен привычным, только одним, вариантом ККБ. Причина этого — та мощная инерция, которую набирает в своём многовековом развитии любая большая культура, в том числе европейская, создавая многочисленные шаблоны, прежде всего — в области базовых парадигм мышления. Однако нет ничего, что не позволило бы утверждать, что любой вариант ККБ как таковой открыт и доступен для всякого, кто захочет и сможет овладеть соответствующей интуицией. Универсализм заключается отнюдь не в догматическом утверждении безальтернативности одного, культурно-обусловленного варианта ККБ и соответствующих приёмов мышления, не в том, чтобы объявлять его общечеловеческим, а в открытости любому из таких вариантов и готовности увидеть и признать логичность заданных ими приёмов мышления.

КАК СТРОИТСЯ П-НАУКА? НЕСКОЛЬКО СЛОВ О НАЗВАНИИ «ИСТОРИИ» ИБН ХАЛДЌНА⁸⁷

Часто думают, что проблемы перевода всерьёз волнуют только переводчиков, ещё, пожалуй, определённый круг филологов, т.е. исключительно тех, кто непосредственно, по долгу службы соприкасается с вопросом о том, как текст преодолевает межъязыковой барьер. Для остальных вопрос о переводе остаётся чем-то вроде вопроса о красоте стиля; чем-то, что имеет отношение, если выражаться фрегевскими терминами, к смыслу, а не к значению. Уж значение-то, думают обычно, любой перевод как-нибудь да передаст: пусть коряво, а всё же он расскажет о том же, о чём говорит оригинал. Потеря красоты, многосмысленности и тому подобных вещей — дело второстепенное, особенно если речь идёт о научной литературе.

На одном точечном примере мы увидим, насколько коварны такие убеждения. Более того, такие представления могут иметь под собой почву только в том случае, если речь о межъязыковом барьере в рамках одной большой культуры, одного ККБ. Тогда этот барьер — действительно межъязыковой. Но если речь о переводе, когда языки и тексты принадлежат разным большим культурам, разворачивают разные варианты ККБ, то барьер — не просто между языками, а прежде всего — между вариантами коллективного когнитивного бессознательного, между типами мышления, разворачивающими разные варианты субъект-предикатной связности. Именно о таком примере пойдёт речь.

Пример этот очень простой — и очень сложный. Как переводится название главного труда знаменитого Ибн Халдўна, его большой

⁸⁷ Первая публикация: Смирнов А.В. Перевод как изготовление значения: несколько слов о названии «Истории» Ибн Халдуна // Ишрак: ежегодник исламской философии: 2017. № 8. М.: Вост. лит., 2017. С. 179–209.

«Истории»? Речь не о красоте стиля, не о смысле; речь именно о значении. О чём главный труд Ибн Халдūна? Мы имеем достаточно богатую историю переводов этого произведения, чтобы сопоставить различные опыты и сделать выводы.

Вот арабский текст названия и основные его переводы:

كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من
[Ибн Халдун 2005, 1: 11] ذوي السلطان الأكبر

Kitāb al-‘ibar wa-dīwān al-mubtada’ wa-l-ḥabar fī ‘ayyām al-‘arab wa-l-‘adjam wa-l-barbar wa-man ‘āṣarahum min zawī as-sultān al-akbar.

Le Livre des exemples instructifs et le Recueil du sujet et de l’attribut [ou bien: des Origines et de l’histoire des peuples], contenant l’histoire des Arabes, des peuples étrangers, des Berbers et des grandes dynasties qui leur ont été contemporaines [де Слан 1858, 1: 11].

Book of Lessons and Archive of Early and Subsequent History, Dealing with the Political Events Concerning the Arabs, Non-Arabs, and Berbers, and the Supreme Rulers Who Were Contemporary with Them [Розенталь 1980, 1: 13].

Livre des Enseignements et Traité d’Histoire ancienne et moderne, sur la Geste des Arabes, des Etrangers (Persans), des Berbères et des souverains de leur temps [Монтей 1967: 10].

Книга назиданий и сборник начала и сообщения о днях арабов, персов и берберов и современных им обладателей высшей власти [Бациева 1961: 561].

Книга поучительных примеров и диван сообщений о днях арабов, персов и берберов и их современников, обладавших властью великих размеров [Игнатенко 1980: 121].

Книга поучительных примеров о том, как начали и чем кончили арабы, персы, берберы и современные им великие правители [Алексеев и др. 2008: 19].

Расхождения между переводами имеются, но всё же все варианты укладываются в некий инвариант. Он задан уже первым переводом де Слана, и последующие учёные лишь пытаются оказаться либо ближе к арабскому оригиналу (как С.М. Бациева), либо, напротив, отойти от него и дать легко воспринимаемый и не вызывающий вопросов

вариант (как Ф. Розенталь). Во всех этих переводах «История» Ибн Халдūна оказывается прежде всего сборником неких назидательных рассказов, поучений, примеров и т.п., иначе говоря — сборником притч (*‘ибар*). Притчи встречаются в кораническом тексте, что легитимизирует этот жанр. Однако назвать своё произведение «сборник притч» значит приблизить его к жанру адабной литературы, развлекающей и наставляющей одновременно. Всё это не слишком вяжется с научным историческим жанром. Но дальше — ещё хуже, и это «хуже» яснее всего показано де Сланом, который даёт два варианта перевода выражения *ал-мубтада’ ва-л-хабар*: «подлежащее и сказуемое» (*Recueil du sujet et de l’attribut*) и «возникновение и история народов» (*des Origines et de l’histoire des peuples*). Выражение *ал-мубтада’ ва-л-хабар* действительно можно понять и так и этак (ниже подробно поговорим об этом); но тогда получается, что название подобрано настолько неудачно, что переводчикам приходится ломать голову над тем, что же на самом деле сказано. Хотя вариант перевода с грамматическими значениями (его де Слан даёт первым) более очевиден, он никак не вяжется с контекстом (при чём тут подлежащее и сказуемое? это ведь не грамматический трактат!), а поэтому последующие переводчики просто «не замечают» его, давая гораздо менее очевидный, но всё же возможный вариант «возникновение и история», также предложенный де Сланом.

Подытожим. Получается, что «История» Ибн Халдūна, если судить по названию труда, — это книга занимательных и поучительных рассказов об истории арабов и других народов. Такая трактовка названия, с которой фактически согласны все переводчики, делает труд Ибн Халдūна исключительно историческим, ничем принципиально не отличающимся от прочих исторических сочинений, да к тому же и «поучающим», т.е. притчевым. Такое название совершенно не учитывает добрую треть труда, а именно — первую из трёх Книг «Истории», или, как её именуют в научной литературе, «Мукаддиму», которая содержит изложение знаменитой теории «обустройства» (*‘умрān*), развитой Ибн Халдūном, и потому служит теоретическим введением к собственно историческим хроникам, составляющим содержание второй и третьей Книг. В названии, как оно передано всеми без исключения европейскими⁸⁸ переводчиками, *теоретический* характер труда

⁸⁸ Надеюсь, читатель позволит мне здесь для краткости говорить о «европейских» переводах как включающих также американские и российские: в теоретическом контексте этого исследования они могут рассматриваться как однородные.

Ибн Халдūна упущен вовсе, а значит, упущено и соотношение между теорией исторического процесса (теорией 'умрāн — «обустройства» земли) и собственно исторической хроникой. То есть упущено самое важное — то, что отличает Ибн Халдūна от прочих арабо-мусульманских историков и что составило его славу в современной науке. Ведь Ибн Халдūн предвосхитил открытия европейской политэкономии, дав трудовую теорию стоимости, сформулировал теорию государства, открыл закономерности, которые мы бы назвали социально-психологическими, и т.д. Всё это грандиозное теоретическое достижение попросту выпало из названия — в том варианте его передачи, которое предлагают европейские учёные.

Так ли это *на самом деле*? И главное — можно ли спрашивать о том, что «на самом деле», т.е. «по истине», когда речь идёт о переводе? Или же перевод, взятый как особый случай понимания, является не более чем гаданием на кофейной гуще о том, что «на самом деле» имел в виду автор, — таким гаданием, которое в конечном счёте уже устранило и самого автора с его «на самом деле» в известных всем и весьма влиятельных теориях?

Да, можно.

Для этого надо опереться на те механизмы смыслополагания, которые отвечают за изготовление значения. Только тогда возникновение значения будет показано как закономерный, если угодно — формализуемый процесс, идущий не как попало (когда всякий волен сказать: а я вот так буду понимать это слово), а задающий те рамки, те силовые линии, вдоль которых любое вольное гадание и интерпретация (я же не отрицаю этой свободы вовсе) всегда будут выстраиваться, как металлические опилки выстраиваются вдоль магнитных линий, и которые они никогда не переступят, как налитая в форму жидкость не переходит границ сосуда, внутри которых вольна перемешиваться как угодно.

Смыслополагание — сложная многоуровневая процедура. Традиционное, основанное на аристотелевских идеях представление о «простом» связывании означающего и означаемого, на котором построена семиотика, если что и схватывает, то только конечную стадию этой процедуры, её результат, когда значение действительно уже «готово» и когда его можно «поставить в соответствие» некоему знаку. Семантический треугольник, добавляющий к этой «простой» связи ещё и «значение» (или «означивание»), никак это значение не помогает разгадать и по сути не превращает линейное означивание во что-то, что подвело бы нас к разгадке того, как значение возникает. Чтобы

данную загадку разгадать, надо «разбить» эту якобы простую связь, углубить «значение» (т.е. связь означивания) в семантическом треугольнике до самого основания — до базовой интуиции, позволяющей «запустить» процедуру смыслополагания.

Эта теория намечена в Разделе I книги. Кратко суть дела можно выразить так. Смыслополагание начинается с исходной интуиции целостности. Возможны (по меньшей мере) два её варианта, задающие субстанциональную и процессуальную логику смысловдвижения. Целостность и вариативность — главные черты исходной интуиции смыслополагания, позволяющие дальнейшее её развёртывание. Вариативность целостности предшествует возможности различия и различения, и тем не менее вариативность налична. Её наличие — следствие возможности не совпадающих, но и не различных прочтений целостности. Различие и различение не могут описать вариативность целостности. Варианты прочтения целостности — это не «то, что различается». Чтобы сказать или помыслить так, мы должны иметь в своём распоряжении некое «что», которое может оказаться «таким», а может — и «этаким». Иначе говоря, мы должны иметь в своём распоряжении субъект-предикатный комплекс. Но до него ещё куда как далеко; пока что у нас — только интуиция целостности в двух её прочтениях. Мы не можем сказать, что они совпадают или не совпадают, что они различаются или не различаются. Всё это требует субъектности, отрицания, тождества, а мы пока что не обладаем этими формальными инструментами. (Когда начинают прямо с таких форм, пусть и считая их априорными, догматически постулируют их; а надо найти их *оправданность*.)

Итак, появление субъект-предикатного комплекса — одна из завершающих стадий процедуры смыслополагания, а мы пока — в самом её начале. Здесь, в начале, вариативность уже имеется, но она ещё не может быть описана как различие. Вариативность целостности — это *то же иначе*, ускользающая идентичность и всегда-возможность инаковости. Это — исток смыслополагания, его вечный двигатель, поскольку из *ничего* (а целостность — это ничто, ибо не является никаким «что») делает *Всё*. Процедура смыслополагания — застывание смысла (*то же иначе*) как осмысленности (след смысла; содержательность, всегда отсылающая к исходной целостности и позволяющая к ней взойти). Целостность застывает как противоположение-и-объединение, а вычленение отдельных сторон и моментов этого застывания, взятие их в их остановленности (т.н. схватывание) даёт возможность работы с категориями и с логикой их отношений. Уже здесь создаётся иллюзия «значения» как чего-то наличного, как «данного», чему немало

способствовала философская привычка брать категории без понимания их истока, как некие готовые, и разбирать их так, как будто с ними можно работать, вырезав из целостной процедуры смыслополагания. Суть логико-смысловой работы — в том, чтобы проследить значение до его истока — до исходной интуиции и, далее, пройти обратный путь, установив, куда следует свернуть на *развилке*, заданной двумя прочтениями исходной интуиции и, следовательно, двумя способами осуществления процедуры смыслополагания. Правильно пройдя *развилку* и следуя далее по пути смыслополагания, можно *закономерно* выстроить «готовое» значение (т.е. изготовить его, а не брать как якобы готовое).

На этом пути встречаются *метки*, подсказывающие верное направление движения. Они различны по своему характеру и масштабу, и среди наиболее действенных — связки («гроздь») категорий, заданные определённой логикой и задающие, в свою очередь, логику разворачиваемого ими рассуждения. К числу таких базовых связок относится пара «сущность — явление» в западном мышлении и пара *ẓāhir-bāṭin* «явное — скрытое» в арабоязычном дискурсе. Что «сущность — явление» выражает самую суть (сущность, так сказать) субстанциализма как метафизики и как мировоззрения, сомневаться вряд ли приходится. Пара *ẓāhir-bāṭin* отсылает к другому, процессуальному миропониманию (связанность внешнего и внутреннего процессом, обеспечивающим устойчивость) и к соответствующей метафизике. Мы пройдем, шаг за шагом, по тексту и увидим, как правильное понимание роли категориальной связки *ẓāhir-bāṭin* даёт возможность правильно выстроить значение текста.

Речь пойдёт о начале «Введения» к Книге I «Истории» Ибн Халдūна. В литературе принято всю Книгу I именовать «Мукаддима», что означает «Введение», поскольку Книга I («Мукаддима») содержит, как уже было сказано, теоретическое введение к Книгам II и III. Таким образом, то, что называют в исследовательской литературе «Мукаддима» (т.е., в переводе с арабского, «Введение»), на деле состоит из общего «Введения» ко всему сочинению (т.е. ко всем трём Книгам «Истории» Ибн Халдūна) и Книги I. Мы читаем это «Введение» без купюр, с самого начала, сразу после басмалы⁸⁹. Для первого абзаца, в котором

⁸⁹ *Басмала* — восхваление Бога и Мухаммада, традиционно открывающее текст. В данном случае оно чрезвычайно интересно и показывает технику *ẓāhir-bāṭin*-выстраивания смысла текста. Однако его разбор занял бы слишком много места, поэтому я его опускаю. Это не влияет на выполнение той задачи, которая стоит передо мной здесь.

введена пара *zāḥir-bāṭin*, я дам разные варианты перевода, поскольку это — исходный пункт логики дальнейшего смысловоразворачивания, та самая *развилка*, которую, как я покажу, неправильно проходят европейские переводчики. Весь остальной текст «Введения» я дам в своём переводе, останавливаясь время от времени для того, чтобы показать те самые *метки*, которые отмечают правильный путь и подсказывают новые повороты рассуждения. Но эти метки полезны только тому, кто правильно прошёл *развилку*; тот, кто свернул на другой путь, попросту не заметит их. Так мы дойдём до названия ибн-халдуновской «Истории» (с вариантов его перевода мы начали): я покажу, как закономерно выстраивается его значение.

Итак, переводы первого абзаца (ниже будут проанализированы выделенные словосочетания):

Envisageons l'histoire dans sa **forme extérieure**: elle sert à retracer les événements qui ont marqué le cours des siècles et des dynasties, et qui ont eu pour témoins les générations passées. C'est pour elle que l'on a cultivé le style orné et employé les expressions figurées; c'est elle qui fait le charme des assemblées littéraires, où les amateurs se pressent en foule; c'est elle qui nous apprend à connaître les révolutions subies par tous les êtres créés. Elle offre un vaste champ où l'on voit les empires fournir leur carrière; elle nous montre comment tous les divers peuples ont rempli la terre jusqu'à ce que l'heure du départ leur fût annoncée, et que le temps de quitter l'existence fût arrivé pour eux.

Regardons ensuite les **caractères intérieurs** de la science historiques: ce sont l'examen et la vérification des faits, l'investigation attentive des causes qui les ont produits, la connaissance profonde de la manière dont les événements se sont passés et dont ils ont pris naissance. L'histoire forme donc une branche importante de la philosophie et mérite d'être comptée au nombre des sciences [де Слан 1858, 1: 3–4].

Both the learned and the ignorant are able to understand it. For **on the surface** history is no more than information about political events, dynasties, and occurrences of the remote past, elegantly presented and spiced with proverbs. It serves to entertain large, crowded gatherings and brings to us an understanding of human affairs. (It shows) how changing conditions affected (human affairs), how certain dynasties came to occupy an ever wider space in the world, and how they settled the earth until they heard the call and their time was up.

The **inner meaning** of history, on the other hand, involves speculation and an attempt to get at the truth, subtle explanation of

the causes and origins of existing things, and deep knowledge of the how and why of events. (History,) therefore, is firmly rooted in philosophy. It deserves to be accounted a branch of (philosophy) [Розенталь 1980, 1: 6].

Les ignorants peuvent aussi bien la comprendre que les gens instruits. En effet, l'histoire n'est, **en apparence**, que le récit des événements politiques, des dynasties (*duwal*) et des circonstances du lointain passé, présenté avec élégance et relevé par des citations. Elle permet de distraire de vastes publics et de nous faire une idée des affaires humaines. Elle fait voir les effets des changements, elle montre comment telle dynastie vient conquérir tel vaste pan de terre, jusqu'au jour où retentit l'Appel, lorsque son temps fut révolu.

Cependant, vue **de l'intérieur**, l'histoire a un autre sens. Elle consiste à méditer, à s'efforcer d'accéder à la vérité, à expliquer avec finesse les causes et les origines des faits, à connaître à fond le pourquoi et le comment des événements. L'histoire prend donc racine dans la philosophie, dont elle doit être comptée comme une des branches [Монтей 1967: 5].

Внешне история — это сообщения о событиях, государствах, прошлых поколениях, о которых записываются предания и складываются пословицы. Они занимают людей, когда те собираются вместе и повествуют нам о людских деяниях, о том, как изменялись условия (жизни людей), как расширялись границы держав и поле деятельности последних, как (люди) заселяли землю, пока не звучал для них призыв к переселению (в другой мир) и не наступал их конец.

Что же касается её **внутренней сущности**, то история — это исследование, установление достоверного, точное выяснение основ и начал всего сущего, глубокое знание того, как и почему происходили события. Поэтому история — одна из основ философии, и она может и достойна быть причисленной к философским наукам [Бациева 1961: 559].

Внешняя сторона истории такова, что она есть не более чем сообщение о событиях, династиях, о случившемся в далёкие времена, украшенное словами и поговорками. Она занимает переполненные собрания [людей], сообщает нам о делах всего тварного, об изменениях его состояний, о расширениях границ и территорий [владений] династий, о том, как люди заселяли землю, пока не охватывало их стремление покинуть её или не наступала смерть.

Внутренняя сущность истории — в рассуждении и исследовании, в тонком объяснении причин всего сущего и его основ, в глубоком изучении образа свершения событий и их причин. Именно поэтому история коренится в философии и достойна считаться одной из её наук [Алексеев и др. 2008: 16].

Нетрудно увидеть, что именно вносят европейские переводчики в переводимый текст Ибн Халдūна. Это — парадигматическое представление о модели «сущность — явление». «Внутренняя сущность» в двух русских переводах, *inner meaning* Ф. Розенталя, *caractères intérieurs* де Слана и *l'intérieur* В. Монтея выражают внутреннее, существенное в истории, противопоставленное внешним явлениям («внешнее», «внешняя сторона», *surface, forme extérieure, apparence*). Парадигма «сущность — явление» высказывает в европейских переводах совершенно естественно: это — когнитивное бессознательное европейского переводчика, который, увидев в арабском тексте противопоставление чего-то «явного» (или «внешнего» — *ẓāhir*) чему-то «скрытому» (или «внутреннему» — *bāṭin*), немедленно отыскивает в номенклатуре собственных мыслительных моделей пару «явление — сущность». Мнимая естественность такого отождествления (отождествления *ẓāhir-bāṭin* ⇔ «явление — сущность») подтверждается, кажется, тем, что *bāṭin* «скрытое, внутреннее» в переводимом тексте — это нахождение начал, основ, причин того, что «на поверхности» (*ẓāhir*). Разве это не соотношение существенного и являющегося? Конечно; европейский переводчик и читатель только укрепляются в своей уверенности.

Теперь, выведя это когнитивное бессознательное на поверхность и взяв его в скобки, воздержавшись от того, чтобы пустить его в ход, вернёмся *назад*, к словам, взятым вне привычных мыслительных моделей. Попробуем разглядеть их наготу, без прикрывающих её одежд, сотканных привычными европейскому мышлению когнитивными моделями:

История относится к числу наук, имеющих хождение у разных народов в разные эпохи, к коим влечение испытывают и всадник и пеший, знакомство с которыми не заказано черни и глупцам, в которых соревнуются владыки и вожди и которые равно понятны учёным и невеждам. Ведь **внешнее** (*ẓāhir*) **у истории** — всего лишь сообщения (*aḥbār*) о примечательных событиях и государствах, а также о далёких веках, красиво поданные и сдобренные притчами, очаровывающие огромные собрания, доносящие

до нас, как переменчива была жизнь людей, как ширились и росли их государства и как обустривали они землю, пока не пробил их час и не исчезли они с её лика. А **внутреннее (bāṭin) у истории** — это точное рассмотрение, разыскание истины и нахождение оснований всего случившегося и начал оно, глубокое познание того, как происходят события и каковы их причины. Вот почему история глубоко укоренена в мудрости и достойна быть одной из наук оной [Ибн Халдун 2005, 1: 5–6] (выделено мной. — А.С.).

В чём же разница? Термин *bāṭin*, который в арабском тексте не является предикатом, европейские переводчики передают как «внутренние свойства» (*les caractères intérieurs* — де Слан), «внутренний смысл» (*inner meaning* — Ф. Розенталь) и «внутренняя сущность» (С.М. Бациева; И.Л. Алексеев и соавторы), превращая *bāṭin* «внутреннее» (или «скрытое» — второй возможный перевод для *bāṭin*) в предикат⁹⁰. Предикат, конечно, важен, но в той конструкции, в которой он употреблён, он фактически превращается в тавтологию, поскольку и свойства, и смысл, и уже тем более сущность по самой своей сути являются внутренними, а не внешними. Так европейские переводчики фактически выводят из поля зрения термин *bāṭin*, подставляя вместо него то, что подсказано их коллективным когнитивным бессознательным.

Дело, конечно, не в переводе как таковом и не в «точном» слове, которое (якобы) можно было бы найти и снять тем самым все проблемы понимания. Ведь любой перевод, в том числе и мой, в котором я воздержался от вчитывания привычной модели «явление — сущность», будет прочитан читателем. А над тем, как он будет прочитан, автор перевода уже не волен (здесь стоит согласиться с модными теориями «смерти автора», с тем уточнением, что он умирает только здесь, на этой стадии; главное же, что не умирают и не могут умереть закономерности смыслополагания), и европейский читатель в своём прочтении наверняка восстановит то самое когнитивное

⁹⁰ Только у В. Монтея передано иначе: *vue de l'intérieur, l'histoire a un autre sens* [Монтей 1967: 5], однако выделенные курсивом слова добавлены им, их нет в оригинале. Таким образом, и у него «внутреннее» оказывается тем, что придаёт слову «история» другой смысл, так что история внутренне и история внешне оказываются различны, и это различие осмысливается в парадигматической схеме «сущность — явление».

бессознательное, которое я опустил в переводе. Восстановит просто потому, что иначе он не сможет встроить текст в своё понимание.

Попробуем представить, как действуют априорные герменевтические ожидания в данном случае, как они формируют в сознании европейского исследователя то понимание арабского текста, которое затем воплощается в переводе.

Субстанциально-ориентированное мировоззрение, выработанное ещё греками, предполагает видение мира как собрания субстанций. Это не значит, что такое мировосприятие не замечает ничего, кроме субстанций; это значит, что в последовательно проведённом теоретическом дискурсе всё остальное, что может быть отнесено к «что», кроме собственно субстанций (субстанций в прямом смысле слова), будет пониматься, восприниматься и трактоваться так, как если бы оно было субстанцией; иначе говоря, будет пониматься с использованием фундаментальных механизмов осмысления, разработанных для понимания субстанций как таковых. А любое «какое» будет привязано к субстанции, составляя её атрибут. Так «что-и-какое» будут целиком определены субстанциально-ориентированным пониманием. Это общее положение нуждается, конечно, в определённых оговорках, которые сделают его более гибким и применимым к реальным случаям, но никак не отменяют его общей значимости.

В нашем случае сказанное означает следующее. Любая субстанция понимается как обладающая сущностью — тем, что делает её именно ею, что и составляет собственно данную вещь, тем, с утратой чего вещь перестаёт быть самой собой. Эта сущность — понимаем мы её в духе платоновской идеи или аристотелевской субстанциальной формы — и является *искомым* в теоретической деятельности: наука направлена на разыскание сущности вещей. Сущность составляет, если можно так выразиться, *глубинную* суть вещи; это — то, что *внутри* вещи. От сущности неотъемлемо явление — мы можем сказать, про-явление сущности, появляющееся на поверхности в многообразных формах и никогда до конца сущность не исчерпывающее. Многообразие явлений было бы простой пестротой без всякого порядка, если бы его нельзя было привести к сущностному единству.

Даже если нововременная наука отказывается от аристотелевского эссенциализма и сдаёт «субстанциальные формы» в утиль, она вовсе не отбрасывает намеченное выше глубинное, фундаментальное понимание пути научного исследования. Позитивный научный метод призван найти путь от пестроты явлений — к сущности, схватить эту

сущность в виде закона, закономерности. Пока это не сделано, научный поиск не закончен и научное объяснение не достигнуто.

Эти, в самой общей форме описанные, представления о том, что такое научное отношение к миру, можно принять за то, что считается «само собой разумеющимся», базовым, едва ли подвергаемым сомнению. В качестве таковых эти представления и составляют априорное герменевтическое ожидание, теоретическое когнитивное бессознательное любого человека, воспитанного в европейской культуре, в том числе исследователя, приступающего к осмыслению текста Ибн Халдūна. Замечу ещё раз: логика рассуждения здесь прямо пригнана к содержательности, т.е. к тому факту, что тот или иной сегмент мира, составляющий предмет науки, понимается субстанциально. Конечно, никто не считает историю субстанцией в прямом смысле слова, в смысле «первой сущности» Аристотеля; но если история становится самостоятельным предметом науки, то к ней подходят с тем же инструментарием, который характерен для других наук и который восходит как к корням к платоновско-аристотелевскому взгляду на вещь как субстанцию. Этот инструментарий осмысления, о котором я говорю, — самый общий, самый глубинный и составляющий суть понимания научного метода как такового, а потому он един для естественных и гуманитарных наук, несмотря на различие их методов.

Итак, всё это — следствие того, что на *развилке*, определяющей логику понимания связки *zāхир-бāтин*, европейские переводчики сворачивают на путь субстанциальной трактовки и попадают не туда, куда шёл автор. Каков другой путь — путь процессуального понимания пары *zāхир-бāтин*, и что теряет читатель, не свернув на него?

Логика понимания пары *zāхир-бāтин* описана мною неоднократно на конкретных примерах, начиная с «Логики смысла» [Смирнов 2001], поэтому не буду повторять это здесь. Главное, что парадигматическим, восходящим к ККБ протекания, основанием понимания соотношения между *zāхир* «внешним» и *бāтин* «внутренним» служит связка действующего и претерпевающего, обеспечиваемая процессом. Именно процесс, т.е. связь *zāхир* и *бāтин*, служит смысловым центром, главным, на что направлено внимание. Это вовсе выпадает из поля зрения тех, кто читает текст Ибн Халдūна через призму субстанциально-ориентированного понимания, нацеливающего на акцентирование «сущности» и попросту не видящего (выводящего в «слепое пятно» прочтения) процессуальной связи между *zāхир*

и *бāтин*. В этом всё дело — и теперь я дам перевод оставшейся части текста, отправляя мелкие примечания в сноски и прерывая перевод для серьёзных комментариев, призванных показать шаги и логику выстраивания значения.

Корифеи истории во времена ислама собрали сообщения о примечательных событиях и запечатали их, заполнив ими страницы рукописей. Однако самозванцы (*мутафилун*) при- мешали к ним ложные хитросплетения выдумок, одев в мишуру придуманных рассказов. Впоследствии многие пошли по их пя- там след в след, передав нам всё как слышали: они не обратили внимания на причины событий и состояний и не отбросили прочь ничемные повествования.

Да, разыскание истины (*тахкйк*) встретишь нечасто. Очи- щение от примесей даётся непросто, ошибка и выдумка с [исто- рическими] сообщениями сроднились, сынам Адамовым прису- ще подражать другим, и к наукам и искусствам любили присо- седиться всегда и везде. Но людское невежество — нездоровая пища: власть истины не перебороть, а беса лжи поразит светоч рассуждения (*назар*)⁹¹. Передатчик диктует и передаёт; разум (*басйра*), вглядываясь, отбирает правильное, а знание очища- ет и полирует для него страницы верного [Ибн Халдун 2005, 1: 6–7].

Отметим для себя эту *метку* («разум отбирает правильное»): ниже подробно и не раз будем говорить о фальсификационном критерии Ибн Халдūна, который заключается в отбрасывании любого сообщения (*хабар*, «явное»), противоречащего выводам науки об обустроенно- сти ('*умрāн*, «скрытое») и установлении таким образом *зāхир-бāтин*-соответствия.

И вот, многочисленные сообщения были записаны, истории народов и государств собраны и занесены в книги. Знаменитые и признанные вожди, взявшие от прежних [авторов] теми запи- санное, немногочисленны: их можно пересчитать по пальцам, их едва ли больше, чем склонений и спряжений⁹². Это такие,

⁹¹ Возможно, аллюзия на Коран 21:18: «Да, Мы поражаем истиной ложь» (пер. И.Ю. Крачковского).

⁹² ...склонений и спряжений — в оригинале *харакāt ал-'авāmил*. Не вхо- жу в подробности смысла грамматических терминов АЯТ, употреблённых здесь; об этом см. с. 136–138.

как Ибн Исхāқ⁹³, ат-Ṭабарй⁹⁴, Ибн ал-Калбй⁹⁵, Муḥаммад ибн ‘Умар ал-Вāқидй⁹⁶, Сайф ибн ‘Умар ал-’Асадй⁹⁷, ал-Мас‘ūdй⁹⁸ и другие известные люди, из ряда вон выходящие. И хотя в книгах ал-Мас‘ūdй и ал-Вāқидй имеется и такое, чего не приняли и что отвергли твёрдые и надёжные [хадисоведы] и хранители [хадисов]⁹⁹, однако большинство людей восприняло их сообщения, а в составлении сочинений пошло вслед за ними по их пятам. Но разборчивый и проницательный [учёный] — сам себе указ, что у них принять, а что опровергнуть: обустроенность имеет собственную природу (*ṭaba’u*), определяющую её состояния,

⁹³ Ибн Исхāқ (704–767) — один из наиболее авторитетных авторов жизнеописания Муḥаммада, жанра, традиционно именуемого *ṣīra nabawīyya* «жизнеописание пророка». Вместе с тем ряд авторов (ал-Бухārй, Ибн Ḥанбал и др.) высказывали серьёзные критические замечания в его адрес [Джонс: 811]. На русском языке опубликовано несколько переводов сиры Ибн Исхāқа-Ибн Хишāма: [Ибн Хишам 1994; Ибн Исхак 2007; 2009].

⁹⁴ Ат-Ṭабарй, ‘Абū Джа‘фар (839–923) — знаменитый создатель всеобщей истории и комментатор Корана, а также хадисовед и факих.

⁹⁵ Хишām ибн Муḥаммад ал-Калбй (известен как Ибн ал-Калбй, 737–819 или 821) — известный библиофил и автор многочисленных сочинений в разных областях науки, немалую часть которых более поздние историки, в т.ч. ат-Ṭабарй, включили в свои труды. Имеется русский перевод его «Книги об идолах (*Kitāb al-aṣnām*)» [Калби 1984].

⁹⁶ Ал-Вāқидй (747/8–822) — библиофил и автор многочисленных трудов по ранней исламской истории. Несмотря на критическое отношение к некоторым его методам со стороны хадисоведов и историков, работы ал-Вāқидй широко читались и использовались.

⁹⁷ Нисба ал-’Асадй принадлежит многим поэтам, кроме того, известен Мūsā ибн ‘Уқба ал-’Асадй (ум. 768), историк раннего ислама, однако ал-’Асадй с именем, упоминаемым Ибн Ḥалдūном, мне не удалось идентифицировать. Ф. Розенталь указывает в примечании, что он умер в 796 г., и не даёт дополнительной информации.

⁹⁸ Ал-Мас‘ūdй (ум. 956) — знаменитый арабский историк. Одно из двух его дошедших до нас произведений частично переведено на русский [Масуди 2002].

⁹⁹ В оригинале соответственно *aṣbāt*, *ṣikāt* и *ḥaḥāza*, формы множ. числа от *ṣabat* «твёрдый», *ṣika* «надёжный» и *ḥāfiẓ* «помнящий наизусть» — характеристик, принятых в хадисоведении для классификации передатчиков хадисов. Данные термины обозначают высшие степени соответствующих классов. Ибн Ḥалдūн говорит, что книги упомянутых историков критиковались известными собирателями сунны как содержащие ненадёжные или подложные хадисы.

к которой и следует возводить сообщения, поверяя ею рассказы и предания [Ибн Халдун 2005, 1: 7].

Здесь остановимся ненадолго. Ибн Халдун возвращается к мысли, высказанной в самом начале: внешнее (*ẓāhir*) должно соответствовать внутреннему (*bāṭin*), исторические сообщения — природе обустроенности, и такое соответствие служит для историка надёжным критерием отбора сообщений, которые можно принять как истинные, и отбрасывания тех, которые такую проверку не проходят. Этот фальсификационный критерий опирается на знание природы (*ṭabī‘a*, мн. *ṭabā‘u*) того, что Ибн Халдун называет термином «обустроенность» (*‘umrān*; подробнее об этом см. [Смирнов 2015б: 602–624, 691–704]).

Поскольку это положение принципиально для всей концепции Ибн Халдуна, мне представляется важным остановиться на этом месте текста. Ф. Розенталь удивительным образом *не видит* указанный принцип *ẓāhir-bāṭin*-соотношения исторических сообщений и науки об обустроенности — той самой «новой науки», создание которой и составило славу Ибн Халдуна. Он переводит это место так (это последняя часть приведённой выше цитаты, после двоеточия):

Civilization, in its (different) conditions, contains (different) elements to which historical information may be related and with which reports and historical materials may be checked [Розенталь 1980, 1: 8].

Ф. Розенталь толкует это место в том смысле, что исторические сообщения должны быть сверены с *наличным состоянием* «цивилизации» (поскольку он переводит *‘umrān* как «цивилизация»), т.е. с теми или иными её «элементами». Эта прямая проверка совпадения или несовпадения сообщения с наличием материальных или духовных «элементов цивилизации» (которые, вероятно, прямо или косвенно упоминаются в сообщении) покажет, правдиво сообщение или нет. Думаю, именно в этом заключается мысль Ф. Розенталя, которая стоит за его переводом. То же можно сказать о переводе В. Монтея:

(Dans une civilisation donnée), le milieu (*al-ahwâl*) peut déterminer l’information historique et permettre de comparer les récits et les documents [Монтей 1967: 6],

разница лишь в том, что он вовсе не передаёт термин *ṭabā‘u*, как если бы его не было в оригинале. Монтей представляет мысль Ибн Халдуна таким образом: в той или иной конкретной цивилизации

дело может обстоять так, что окружение и контекст будут определять исторические сообщения и позволят сверить сообщения и документы.

Истолкование Розенталем слова *ṭabāʿu* как «элементы» не является вовсе произвольным: в ранней арабо-мусульманской философской мысли *ʿunṣur* «элемент» и *ṭabīʿa* «природа» могли выступать как синонимы. Однако там речь шла о первоэлементах, т.е. принципах вещей, а вовсе не о сложных многосоставных системах вроде цивилизации, где «элемент» понимался бы как «компонента». отождествить *ṭabīʿa* и «элемент» во втором значении, составив сочетание «элемент цивилизации», поистине невозможно, если исходить из смысла понятия «элемент» как эквивалентного понятию «природа» (т.е. когда *ṭabīʿa* допустимо передать как «элемент»), — между тем Ф. Розенталь, очень точный и бережный переводчик, поступает здесь удивительно небрежно. Думаю, единственная причина, заставившая его пойти по ложному пути, — это незамечание принципа *zāhir-bāṭin*-соответствия, одного из центральных механизмов смыслополагания арабской культуры, который стоит за построением ибн-халдуновского текста и который, следовательно, непременно должен быть воспроизведён переводчиком и толкователем в ходе герменевтической деятельности, составив основу последней. Если, конечно, переводчик хочет адекватно понять текст, преодолев межъязыковой барьер *после того*, как преодолеет барьер, разделяющий два варианта ККБ, — т.е. после того, как правильно пройдёт *развилку*.

Тогда всё встанет на свои места и мы избавимся от необходимости «подправлять» текст Ибн Халдūна, чтобы втиснуть его в рамки *своего* (а не *его*) понимания. В самом деле, арабский текст совершенно ясен: речь идёт никак не об «элементах» (которые Ф. Розенталь толкует в соответствии с расхожим значением слова «элемент» как «составная часть»), но о «природе обустроенности» (Ибн Халдūн использует множ. число — *ṭabāʿu*):

فللعمران طبائع في احواله ترجع اليها الاخبار وتحمل عليها الروايات والآثار

Эта мысль составляет явную параллель для заявленного чуть выше (см. с. 225) тезиса о том, что внутренняя (*bāṭin*) сторона истории — «это точное рассмотрение, разыскание истины и нахождение оснований всего случившегося и начал оно, глубокое познание того, как происходят события и каковы их причины», и служит развитием и разъяснением того принципиального положения о *zāhir*-стороне (сообщения-*aḥbār*) и *bāṭin*-стороне (закономерности обустроенности) истории, с которой Ибн Халдūн начал своё рассуждение.

Читаем текст дальше:

Далее, большинство историй, созданных этими [авторами], охватили все пути и дороги (ибо два первых исламских государства¹⁰⁰ занимали все земли и владения) и далеко не всё брали или оставляли¹⁰¹. Среди них есть и такие, кто взял ещё и доисламские

¹⁰⁰ Речь идёт о халифатах Омейядов (661–750) и Аббасидов (750–1258).

¹⁰¹ В оригинале *وتناولها البعيد من الغايات في المآخذ والمنازل* (одинаково у Катрмера [Ибн Халдун 1858], в бейрутском издании [Ибн Халдун 2001, 1: 7] и издании аш-Шаддāдй [Ибн Халдун 2005]). Это место вызвало разногласия переводчиков «Мукаддимы». У С.М. Бациевой и А.А. Игнатенко это место не переведено; остальные переводы дают следующие результаты.

Де Слан передаёт это место так: «*Dynasties qui avaient poussé jusqu'aux dernières limites la faculté de faire des conquêtes ou de s'en abstenir*», трактуя возвратное местоимение *-ḫā* при *танāвул* как относящееся к «двум династиям-государствам», которые «брали или оставляли» (*ал-ма'āхиз ва-л-матāрик*) в том смысле, что завоёвывали или не завоёвывали. Получается удобочитаемый перевод, но нарушается согласование с *давлатайн*, поскольку в таком случае должно было бы быть *-хумā*, а не *-ḫā*.

Ф. Розенталь трактует *-ḫā* как относящееся к *тавāрйх* «истории» с сохранением грамматически правильного согласования и переводит «and because of the very wide selection of sources of which they did or did not make use». Схожее толкование у В. Монтея: «...et aussi à cause de l'ampleur des sources qu'ils ont ou non utilisées» [Монтей 1967: 6–7]. Здесь «берут и оставляют» сами историки, создающие истории; таким образом, выходит, что ранние истории отличались «широким выбором источников... которые они не использовали», что звучит несколько странно.

Эта странность не снимается и современным русским переводом, фактически повторяющим Ф. Розенталя: «Эти [авторы]... достигли огромных высот как в том, что использовали [определённые] источники, так и в том, что некоторые обходили молчанием» [Алексеев и др. 2008: 17]; получается, что ранние историки «достигли высот» в игнорировании источников.

Все эти переводы объединяет то, что выражение *البعيد من الغايات* трактуется так, как если бы оно было синонимично *البعيد الى الغاية* и означало «до крайних пределов». В классической литературе и словарях мне не удалось обнаружить подтверждения такой трактовки. Напротив, всё указывает на то, что выражение *البعيد من الغايات* должно пониматься в соответствии со своим ясным, прямым значением: «далёкий от своего предела». Для слова *ḡāya* Ибн Манзūr указывает два основных значения: *madā aш-шай'* и *aḡṣā aш-шай'*, — которые близки и означают предел, до которого простирается данная вещь. Видимо, изначальное значение *ḡāya*: воткнутая в землю тростинка, отмечающая предел пространства, на котором состязались всадники, — объясняет вкладываемый в это слово смысл. Тогда *البعيد من الغايات* должно означать

государства и народы, охватив вообще всё целиком, как ал-Мас'у-дй и прочие, кто пошёл за ним.

Затем пришли иные, кто безграничности предпочёл сужение и далеко не дошёл до всеобщности и всеохвата. Они зафиксировали все детали своей эпохи, охватив полностью сообщения о своей местности и ограничившись рассказами о своём государстве и своём [столичном] городе (*миṣr*). Таковы Ибн Ҳаййāн¹⁰², историк Андалусии¹⁰³ и тамошнего государства Омейядов, или Ибн ар-Рақйқ¹⁰⁴, историк Ифрикии¹⁰⁵ и государства, находившегося в Кайруане.

А потом пошли сплошные подражатели, глупцы и тупицы, снимавшие мерку с прежних [авторов] и работавшие по их лекалу, не обращая внимания на современные им события и перемены в жизни народов и не записывая оные. Они приводят сообщения о государствах и рассказы о событиях ранних эпох, давая пустую оболочку без содержания, клинок, лишённый ножен, знание, которое приходится отвергнуть, поскольку неизвестно, что и откуда взято, а что вновь произведено. Всё это — события, корни которых неведомы, виды, не подведённые под роды и без видовых отличий. Они повторяют слово в слово сообщения по тому или иному вопросу, имевшие хождение у прежних [авторов], и забывают о подрастающих на их глазах поколениях, которые следовало бы занести в реестры, так что и не найдёшь упоминания о них на страницах их сочинений.

Кроме того, уж если возьмутся описывать какое государство, то приводят подряд все сообщения о нём, старательно повторяя всё, и выдумку и правду. Они не станут разбирать, как это

«далёкий от пределов», а вовсе не «далеко [простирающийся вплоть] до пределов», как это выражение трактуют разобранные переводы. В соответствии с этим и сделан мой перевод.

¹⁰² Ибн Ҳаййāн (987/8–1076) — знаменитый историк. Два основных сочинения — *ал-Муқтабис* и *ал-Матйн*. Первое представляет собой компиляцию работ прежних авторов по истории Андалусии, второе — собственный труд по современной автору истории XI в.

¹⁰³ Принятое в классической арабской литературе именование Иберийского полуострова (*ал-'андалус* или *джазірат ал-'андалус*).

¹⁰⁴ Ибн ар-Рақйқ, тж. ар-Рақйқ ал-Қайравāнй (ум. после 1027/8) — знаменитый историк, автор многотомного сочинения «История Ифрикии и Магриба (*Kitāb ta'rīḫ 'ifrīqiyya wa-l-mağrib*)», широко использовавшегося последующими поколениями историков, но ныне считающегося утерянным.

¹⁰⁵ Термин *'ифрйқийа* обозначал в классической арабской литературе восточную часть Магриба (Северной Африки).

государство возникло, не упомянут причину, вознёсшую его стяг и заставившую его заблестать, и не рассмотрят, почему оно подошло к своему концу. Вот почему после них исследователю (*nāzir*) придётся устанавливать начала и разряды состояний [государства], разыскивать причины того, почему они сопутствовали одно другому или шли друг за другом, и находить спрятанные основания их различия или совпадения, как мы о том будем говорить во Введении к этой книге [Ибн Халдун 2005, 1: 7–8].

Вот ещё один ключевой момент, который имеет прямое отношение к пониманию названия «Истории» и который связывает его с тем, с чего начат текст (логика *zāhir-bāṭin*-соотношения). Ибн Халдун говорит о «началах» (*maḥādī'*) как о том, что достигается теоретическим рассмотрением (*nāẓar*), с которым он чуть выше связывал постижение внутреннего (*bāṭin*) в истории, т.е. закономерностей обустроенности. В этом смысле «начала» противопоставляются «сообщениям» (*aḥbār*), которые составляют внешнее (*zāhir*) в истории и которые критикуемые Ибн Халдуном историки передавали, не вдаваясь во внутреннее (*bāṭin*). Это противопоставление «начал» и «сообщений» встретится ещё несколько раз и, наконец, будет зафиксировано в названии его произведения. Таким образом, текст *размечен*, причём довольно настойчиво, как *zāhir-bāṭin*-соответствие между причинами (они же — начала, они же — закономерности *'umrān* «обустройства») и сообщениями (т.е. историческими хрониками, которые должны быть отвергнуты постольку, поскольку не проходят проверку на соответствие «началам», т.е. не соответствуют критерию *zāhir-bāṭin*-согласованности, и могут быть приняты постольку, поскольку они этому критерию соответствуют). Всё это совершенно очевидно, если только мы правильно прошли *развилку* и видим логику соотношения между явным и скрытым и связывающий их процесс соотношения.

Продолжим чтение:

После них стали писать совсем уж сжато, ограничиваясь упоминанием имён владык, не давая их генеалогий и сообщений о них, указывая цифрами (*ḥurūf al-ḡubār*) число дней их правления. Так поступил Ибн Рашйқ в «Весах деяний»¹⁰⁶ и прочие, без

¹⁰⁶ Знаменитый Ибн Рашйқ (1000–1070/1), автор фундаментального поэтологического трактата «Опора искусства поэзии и поэтологии (*al-'Umda fī sinā'at al-shi'r wa-naḥḍi-hi*)», считается также историком и автором работы

руля и ветрил, кто пошёл по его следам. Они — ни рыба ни мясо, не заслуживают внимания, ибо утеряли всякий смысл и нарушили известные обычаи и приёмы историков.

Прочитав книги коллег и прозрев прошлое и настоящее, я велел разуму своему забыть небрежение и сон и наилучшим образом поставил себе задачу создать собственное сочинение, хоть я в этом и не силён. И вот, написал я книгу по истории, в которой раскрыл состояния народов, как они возникают, разделил её на главы, собрав в оных сообщения и их анализ (*ал-ахбār ва-л-и‘тибār*), и привёл в ней основания и причины возникновения (*‘аввалиййа*)¹⁰⁷ государств и обустроенности [Ибн Халдун 2005, 1: 8–9].

Введено ещё одно слово, *и‘тибār*, необходимое для понимания названия «Истории». И введено оно опять в очевидном соответствии с процессуальной логикой *зāхир-бāтин*-соотнесения. Заговорив о «сообщениях и их анализе (*и‘тибār*)», Ибн Халдун вновь повёл речь о методе работы историка как установлении *зāхир-бāтин*-соответствия (или несоответствия) между историческими сообщениями и стоящими за ними закономерностями обустроенности. Текст «Мукаддимы» (это, напомним, Книга I «Истории» Ибн Халдūна) является теоретическим исследованием, в котором выстраивается наука об *‘умрāн* «обустроенности», поэтому порядок установления этого соответствия в ней — обратный в сравнении с тем, который характерен для историка (а не для умраниста) и который должен проследиваться в Книгах II и III. В каждом параграфе «Мукаддимы» Ибн Халдун выдвигает теоретические положения науки об обустроенности, а затем, как правило, приводит исторические данные («сообщения» в обобщённом и препарированном виде), показывая, как они соответствуют только что выдвинутым теоретическим положениям, и устанавливает таким образом искомое *зāхир-бāтин*-соответствие. В собственно исторической

«Весы деяний (*Мизāн ал-‘амал*)»; впрочем, Ч. Буяхйа (см. [Буяхйа: 904]) расценивает эту атрибуцию как ложную, предполагая, что автором этого сочинения был другой Ибн Рашйқ, умерший после 1275 г. Ибн Рашйқ-поэтолог был современником упомянутого выше Ибн ар-Рақйқа, тогда как Ибн Халдун говорит здесь о более поздних, нежели поколение Ибн ар-Рақйқа, авторах, поэтому утверждение Ч. Буяхйи не лишено основания.

¹⁰⁷ Обратим внимание на терминологию: когда Ибн Халдун говорит о начале в хронологическом смысле (как здесь), он употребляет слова с корнем *‘-в-л*, имеющие значение первичности; когда речь идёт о начале в логическом смысле, т.е. о причинах, он употребляет слова с корнем *б-д-‘* (*мубтада‘*, *мабда‘*), имеющие значение исходности.

части сочинения (Книги II и III) исторические сообщения (*ахбār*) должны проверяться фальсификационным критерием, разработанным Ибн Халдūном, и в изложение попадать только те сообщения, которые не отброшены этим критерием. Именно в этом и состоит применение фальсификационного критерия как требования *зāхир-бāтин*-соответствия между историческими сообщениями и наукой об обустроенности. Надеюсь, что когда-нибудь подробное или выборочное исследование Книг II и III позволит установить, насколько строго Ибн Халдūн придерживается разработанной им же методологии работы историка.

Читаем дальше:

Я построил её на сообщениях о двух народах, которые в сии эпохи обустроили Магриб и населили его отдалённые уголки и столицы, о том, какие у них были государства, долго ли, коротко ли существовавшие, какие у них были в прошлом владыки и сподвижники, а именно — об арабах и берберях. Эти два народа, как известно, нашли в Магрибе прибежище и жили там на протяжении веков, так что трудно представить себе его без них, ибо никакой другой народ из сынов Адамовых эти земли не населял.

Я упорядочил исследования, проведённые в этой книге, и приблизил их к пониманию учёных и избранных людей [Ибн Халдун 2005, 1: 9].

Ещё одна *метка*: если история, взятая исключительно в своей внешней (*зāхир*) стороне, т.е. как сообщения-*ахбār*, доступна простолюдинам (*‘āmma*) и имеет всеобщее хождение (см. с. 224), то история, приобретающая (впервые и благодаря Ибн Халдūну) свой научный статус в силу обретения своей *бāтин*-стороны, т.е. законов обустроенности, уже не может быть доступна всем: для такого её понимания и для занятия историей как установления *зāхир-бāтин*-соответствия между сообщениями и законами обустроенности нужна специальная подготовка, а значит, история как наука становится достоянием лишь «избранной» (*хāṣṣа*) группы людей, утрачивая всеобщую доступность.

Разбивая её на главы и разделы, я шёл необычным путём, среди имеющихся методов найдя свой, непривычный, и проложил новую дорогу. Состояния обустроенности и городской жизни (*тамаддун*), самостные черты человеческого общежития (*иджтимā‘ инсāнийй*) я разъяснил, опираясь на причины и основания сущего. Тебя это заинтересует и покажет, как через эти ворота проходили мужи государств, так что не будешь больше иметь касательства

к простому повторению предшествующего (*тақлїд*) и прежние и будущие события и состояния народов сможешь рассудить.

Своё сочинение я разбил на Введение и три Книги:

Введение. «О достоинствах исторической науки, о том, каковы её методы и в чём заключаются ошибки историков».

Книга I. «Обустроенность и её самостные черты: владение, власть, заработок, добывание средств к жизни, ремёсла и науки; и о всего этого основаниях и причинах»¹⁰⁸.

Книга II. «Сообщения об арабах, их поколениях и государствах с начала человеческого рода и до настоящего времени, с упоминанием некоторых знаменитых народов и государств, одновременно с ними существовавших, как то: набатеи, сирийцы, персы, сыны Израилевы, копты, греки, ромеи и тюрки».

Книга III. «Сообщения о берберах и опекаемых (*мавāлин*) ими зената, о том, откуда они пошли и каковы их поколения, а также об их владении и государствах в Магрибе».

Поскольку затем я уехал в Машрик, дабы напиться его светами, исполнить должное (*фард*) и рекомендуемое (*сунна*), посетив священные места¹⁰⁹, и познакомиться с его преданиями, в свитки и книги занесёнными, то смог дополнить [своё сочинение] недостававшими у меня известиями о неарабских (*‘аджам*) владыках тех краев и о государствах тюрков, владевших там землями. Это я прибавил к тому, что у меня уже было записано, расположив там, где говорится о современных им народах, населявших те области, о владыках городов и отдалённых земель. В этом я был краток и немногословен, вместо тёмного и неясного прибегая к простому, от общей генеалогии переходя к конкретным сообщениям [Ибн Халдун 2005, 1: 9–11].

На переводе последнего словосочетания — «от общей генеалогии переходя к конкретным сообщениям» — остановимся отдельно. В оригинале: *داخلا من باب الانساب على العموم الى الاخبار على الخصوص*. Так в издании аш-Шаддāдї, который указывает в примечании, что слово *الانساب* «генеалогии» совершенно отчётливо зафиксировано во всех рукописях Мукаддимы среднего и позднего периодов. Так же, судя по его

¹⁰⁸ Эти названия Введения и Книги I не совпадают с теми, что даны в тексте «Мукаддимы». Это — один из примеров внутренней несогласованности структуры имеющегося у нас арабского текста, в дополнение к практически повсеместно ошибочным внутренним ссылкам.

¹⁰⁹ Речь идёт об исполнении религиозных обязанностей мусульманина, в т.ч. хаджа.

переводу, читает Ф. Розенталь: «I proceeded from general genealogical (tables) to detailed historical information», указывая в соответствующем примечании, что булакское издание и одна из использованных им рукописей дают *الاسباب* «причины», но чтение *الانساب* «генеалогии» ему представляется предпочтительным; оно подтверждается и тем, добавляет Ф. Розенталь, что к описанию истории народов и династий Ибн Халдун систематически добавляет в своей «Истории» генеалогические таблицы. Так же (*tableaux généalogiques*) читает это место В. Монтей [Монтей 1967: 9]. У Катрмера вместо этого — *الاسباب* «причины», так же в египетском [Ибн Халдун 1311: 4] и бейрутском [Ибн Халдун 2001: 10] изданиях.

Разночтение, безусловно, важное. Если читать по Катрмеру, египетскому и бейрутскому изданиям, получается, что Ибн Халдун здесь в двух словах передаёт суть своего метода: от общих причин — к конкретным историческим сведениям. Очень красноречивое место, и мы, в самом деле, встречаем следующие его переводы: «il assigne aux événements politiques leurs causes et leurs origines» [де Слан 1858, 1: 11], «от общих причин я переходил к известиям о частностях» [Бациева 1961: 561], «отталкивался от общих причин и приходил к частным сообщениям» [Алексеев и др. 2008: 19]. С.М. Бациева переводила по изданию Катрмера (трудно сказать, могла ли она в той публикации учесть перевод Ф. Розенталя и его разъяснения к этому месту), а вот новейший перевод трёх авторов сделан, если судить по вводной статье к нему, с учётом всей современной литературы, — и тем не менее и здесь имеем всё тот же до боли знакомый переход от общего к частному, от причин истории — к историческим хроникам. Очевидно, что это «к» имеет смысл не простого следования, не простой организации материала, но указывает на причинную связь: от причин — к следствиям.

Если бы это действительно было так, мы имели бы здесь в двух словах изложенную философию истории, кратко сформулированный метод, суть которого — вывести конкретную историю из общих причин. Неважно, будем ли мы понимать «общие причины» в материалистическом духе, как это делал ряд исследователей (замечу, что это некорректно по отношению к Ибн Халдуну в свете принципа построения его концепции *‘умрān* «обустройства» как *zāḥir-bāṭin*-взаимодействия *иджтимā* «общезития» и *‘aṣabīyya* «спаянности», где принципиально важны обе стороны, а вовсе не одна из них, неважно, материалистическая или духовно-психологическая), или нет, — вне зависимости от этого суть метода изложена абсолютно отчётливо.

Конечно, дело не просто в слове, и я далёк от мысли о том, что простая описка переписчика, допущенная несколько веков назад, повлекла столь существенные ошибочные интерпретации столь многих современных переводчиков Ибн Халдūна. Нет; эта описка (мне представляется, что следует согласиться в этом с Ф. Розенталем и аш-Шаддādī) легла на благодатную почву герменевтического ожидания современного европейского исследователя, его коллективного когнитивного бессознательного.

В самом деле, представление о том, что из общего вытекает частное и/или единичное, составляет (в этой общей, неконкретизированной формулировке) фоновое знание любого, кто воспитан в лоне европейской науки. Это ожидание очень хорошо подкрепляется терминологической парой, которую мы встречаем здесь: парой 'умūм-хусūс, которую обычно переводят как «общее — частное/единичное». Тогда реализацию герменевтического ожидания можно представить следующим образом.

Общее, понимаемое либо как *идея* истории, либо как её субстанциальная *форма*, выражает в любом случае то, *что* история *есть* на самом деле, т.е. выражает её подлинную сущность. Это общее выражено в тексте как «причины»; следовательно, история в своей сущности — это причины единичных событий, т.е. объяснение того, почему они происходят. Писать историю тогда — значит объяснять единичные события (*ал-ахбār* 'алā ал-хусūс «конкретные сообщения») общими причинами.

Это герменевтическое ожидание переводит историю из регистра процессуального понимания в регистр субстанциальной трактовки: у истории появляется сущность, делающая её тем, чем она является, дающая ей что-то, без которой та перестаёт быть сама собой. Такое понимание, согласующееся с когнитивным бессознательным европейского исследователя и потому *герменевтически комфортное*, вытесняет процессуальное понимание истории как *зāхир-бāтин*-соотнесения сообщений (*ахбār*) с причинами, или основаниями (которые представлены наукой об обустроенности). Такое соотнесение должно пониматься процессуально: история пишется как соотнесение скрытого с явленным, как сверка явных сообщений со скрытыми причинами и основаниями, в результате чего записываются только те сообщения, которые прошли проверку таким фальсификационным критерием.

При процессуальном понимании истории, которое *герменевтически адекватно* арабскому тексту, но расходится с герменевтическим ожиданием европейского исследователя, история не должна выводить

на поверхность причины и тем более *выводить из них* единичные события. То, что ожидается при субстанциальном понимании, не выполняется и не может выполняться в тексте Ибн Халдūна, для которого адекватной служит процессуальная трактовка истории. В её рамках никакой «сущности» истории попросту нет; есть *bāṭin* «скрытое» (причины, объясняемые наукой об обустроенности), которое не выводится на поверхность в хронике: хроника остаётся хроникой, но — очищенной от ложных сообщений благодаря применению фальсификационного критерия.

При субстанциальном же понимании истории сущность непременно должна быть выведена на поверхность текста и указана — и это герменевтическое ожидание контрастирует с реальным текстом «Истории» Ибн Халдūна, в котором этого нет; отсюда и многочисленные замечания исследователей о том, что арабский учёный, как ни странно, не придерживается-де в своей «Истории» той самой методологии, которую так тщательно разрабатывал на протяжении всей жизни. Поразительная черта столь проницательного мыслителя! Но эти «поразительные» вещи указывают лишь на контраст субстанциально-ориентированного герменевтического ожидания исследователя — и процессуально-выстроенного текста Ибн Халдūна, их никак нельзя считать характеристиками самого текста. Ведь собственные характеристики текста, его значение остаются надёжно (или лучше сказать «безнадёжно») скрытыми от исследователя до тех пор, пока тот придерживается неверно выбранной логико-смысловой перспективы и подменяет процессуальный подход субстанциальным.

Наконец, заключительный абзац нашего перевода, где и вводится название «Истории»:

И вот, сочинение моё включило сообщения о роде человеческого, преодолев трудности тяжких истин, показав причины и основания переживаемых государствами превратностей, став вместилищем мудрости и хранилищем истории. Поскольку оно содержит сообщения об арабах и берберях, как осёдлых (*'ахл ал-мадар*), так и кочевых (*'ахл ал-вабар*), охватывает [сведения] о современных им крупных государствах, а также упоминанием и поучением разъясняет начало¹¹⁰ состояний и за оным следующие

¹¹⁰ В издании аш-Шаддādй [Ибн Халдун 2005] здесь *мабāди'*, то же у Катрмера [Ибн Халдун 1858], в бейрутском издании [Ибн Халдун 2001] — *мубтада'*, и это же чтение даёт Ф. Розенталь [Розенталь 1980: 13]. *Мубтада'* здесь предпочтительнее, поскольку совпадает с употреблённым в названии

сообщения, я назвал её «Книга о том, что берётся в расчёт»¹¹¹, и собрание начал и сообщений о том, что случилось¹¹² с арабами, персами, берберами и их современниками, обладавшими высшей властью» [Ибн Халдун 2005, 1: 11].

Начнём разбор со словосочетания «упоминанием и поучением». *Упоминанием*: в оригинале *зикрā*. Слово имеет коннотации «помнить» и «быть явленным». Ибн Манзūr, считая *зикрā* и *зикр* синонимами, приводит слова известного куфийского грамматика и комментатора Корана ал-Фаррā' (ум. 822): «*Зикр* — это то, что ты упомянул (*закарта-ху*) языком и сделал явным (*азхарта-ху*)» [Ибн Манзур, 4: 308, статья з-к-р]. Таким образом, слова *зикрā* «упоминание» и *зāхир* «явное» тесно связаны, что имеет значение для понимания соотношения этого слова с непосредственно следующим за ним словом «поучение». *Почением*: в оригинале *'ибар*, мн. от *'ибра*. О значении слова *'ибра* см. более подробно следующий абзац. В целом *'ибра* отправляет нас к плану скрытого, того, что стоит за явленным и что служит его обоснованием или разъяснением. Таким образом, пара *аз-зикрā ва-л-'ибар* задаёт противопоставление явного и скрытого. Ещё одна метка логики *зāхир-бāтин*-соотношения.

Теперь собственно название. «Книга о том, что берётся в расчёт» — в оригинале *китāб ал-'ибар*. Слово *'ибра* (мн. *'ибар*) означает нечто, что «учитывается» (однокоренное *йу'табар би-хи*) и что служит «наставлением» (*мав'иза*), причём это может быть и повествование о единичном событии или о человеке, если оно приобретает смысл наставления, но не только: разъясняя слово *'ибра*, Ибн Манзūr приводит хадис от 'Абū Зарра, в котором говорится, что свитки Моисея представляли собой целиком *'ибар* «наставления» (см. [Там же, 4: 65, 531]). Небезынтересно также следующее: при разъяснении устройства коранических притч *'ибра* устойчиво связывается с *бāтин* как смыслом, для которого в качестве *зāхир* выступает словесное

труда Ибн Халдūна словом. Перевожу в соответствии с чтением Ф. Розенталя и бейрутским изданием.

¹¹¹В издании аш-Шаддādй [Ибн Халдун 2005] здесь ошибочное العرب *العبر* вместо *العبر*.

¹¹²...о том, что случилось: этим словосочетанием передаю арабское *фй аййām* букв. «о днях». Выражение *аййām ал-'араб* («дни арабов») обозначает род исторических хроник, берущих начало в доисламские времена и описывающих стычки и сражения между арабскими племенами.

сообщение-*хабар*. Иллюстрируя эту мысль, Ибн Манзӯр приводит среди многих аналогичных следующее пояснение:

Говорили также, что встречающиеся в нём (Коране. — А.С.) повествования (*қиңас*) по внешнему (*зāхир*) — сообщения, а по внутреннему (*бāтин*) — назидание (*‘ибра*), увещевание и предостережение [Ибн Манзур 4: 520–521]¹¹³.

Это даёт основание утверждать, что Ибн Халдӯн употребляет здесь слово *‘ибра* в значении того, что берётся в расчёт (*и‘тибār*), указывая таким образом на внутреннюю (*бāтин*) сторону истории, поскольку именно внутренняя сторона (т.е. закономерности обустроенности, раскрытию которых посвящена его Книга I) «берётся в расчёт» при проверке сообщений, она и служит тем, что «учитывается». Речь, таким образом, идёт вовсе не о «назиданиях», как это слово переводит С.М. Бациева, и не о «поучительных примерах» (А.А. Игнатенко), и не о *lessons* (Ф. Розенталь), и не о *leçons et exemples instructifs* (де Слан), и не об *enseignements* (В. Монтей) — все эти варианты превращают труд Ибн Халдӯна в наставительно-поучающий, а не научно-теоретический. И уж тем более *‘ибра* — вовсе не та «притча», о которой так нелестно высказался Аверинцев, противопоставляя её дефиниции типа «“а” есть “b”» (см. с. 104–105). Как видим, *‘ибра* отражает *то же*, что аверинцевская «дефиниция»; но *иначе* — то есть в другой логике. «Дефиниция» требует С-логики и, соответственно, С-ККБ (см. Рис. 1), тогда как *зāхир-бāтин*-соотношение между *ах-бār* («сообщения», внешнее) и *‘ибра* (внутреннее — законы *‘умрāн* «обустроенности») построены на П-логике и предполагают П-ККБ. Второе ничуть не менее строго, чем первое, — но увидеть это можно, только встав над обоими вариантами ККБ, или вне их, и наблюдая их как *то же иначе* друг для друга.

И наконец, выражение «начал и сообщений». В оригинале — *ал-мубтада’ ва-л-хабар*. Перевожу в соответствии с только что данным самим Ибн Халдӯном разъяснением о том, что в книге речь идёт о «начале» (*мубтада’* по бейрутскому изданию и по Ф. Розенталю, *мабāди’* по аш-Шаддāдй — см. примеч. 110) состояний, т.е. о том «скрытом» (*бāтин*), что определяет эти состояния и чему посвяще-

¹¹³ Автора этого высказывания, которое до Ибн Манзӯра практически в той же формулировке даёт аз-Замахшарй в «Непревзойдённое о странных выражениях в хадисах (*ал-Фā’иқ фй ғарйб ал-ҳадйс*)» и которое воспроизводят более поздние авторы, мне установить не удалось.

на новая наука Ибн Халдūна — наука об обустроенности, тогда как *ахбār* «сообщения» — это внешняя (*зāхир*) сторона истории, таким началам соответствующая. Эта мысль, как мы видели, повторена Ибн Халдūном неоднократно в виде *меток*, в том числе в начале данного абзаца, с неё он начинает своё сочинение, и не случайно она чётко зафиксирована в названии его *Opus magnum*.

Мы подробно говорили (см. *Размышление II.1*) о том, что в арабской грамматике словосочетание *ал-мубтада' ва-л-хабар* «начало и сообщение» обозначает именной тип фразы (один из двух возможных, наряду с глагольным). Общим местом АЯТ служит тезис о том, что наличие «начала» и «сообщения» достаточно для образования фразы, поскольку, когда второе опирается (*иснād*) на первое, слушатель получает *фā'ида* букв. «польза», т.е. целостный смысл фразы (в отличие от смысла-*ма'нан* отдельных слов, которые понятны сами по себе и вне фразы, но к сумме которых не сводится смысл фразы).

Таким образом, для любого человека, получившего классическое образование, включавшее грамматику, выражение *ал-мубтада' ва-л-хабар* связывается с представлением о фразе как о целостной осмысленной структуре, что не может не быть перенесено на понимание истории, которая, как подсказывает нам название сочинения Ибн Халдūна, становится осмысленной благодаря тому, что её внешняя сторона, которой во все времена ограничивались историки, получает наконец свою внутреннюю сторону. Теперь *хабар* «сообщение» («сказуемое фразы» как термин грамматики, или же «историческое сообщение») может опереться на *мубтада'* («подлежащее» как термин грамматики, или же «начало», принцип, к которому возводится сообщение, — т.е. закономерность обустроенности), благодаря чему история обретает полную *зāхир-бāтин*-структуру и становится осмысленной наукой, обладающей собственным фальсификационным критерием истины, а не просто цепочкой наугад переданных сообщений.

Итак, история благодаря Ибн Халдūну впервые становится наукой. Но необходимо уточнить: не просто «наукой», а П-наукой. Точно так же любая из европейских наук — С-наука постольку, поскольку она опирается на С-ККБ. В данном случае история, обретая «внутреннее» (вспомним первый абзац текста, с перевода которого мы начали разбор, — см. с. 224–225), обретает тем самым *зāхир-бāтин*-соответствие, в данном случае — между *ахбār* «известиями» исторических хроник и закономерностями *умрāн*. Соответствие между ними — это П-связь, логически выстроенная так же, как в любой другой П-науке. Мы познакомились в предшествующих двух *Размышлениях* с АЯТ

и фикхом как примерами П-науки; ниже поговорим об этике и исламском искусстве как П-системах. Добавим к этому, что наука об ‘умрāн «обустроенности» — это также П-наука (см.: [Смирнов 2015б: 602–624, 691–704]). ‘Умрāн как процесс обустройства Земли человеком и есть история как таковая. Значит, и понимание истории в смысле исторического процесса, и понимание истории в смысле исторической науки выстроено в соответствии с П-логикой.

Название сочинения Ибн Халдūна, в том числе разбираемое выражение *ал-мубтада’ ва-л-хабар*, привлекло внимание исследователей давно, на что указывает Ф. Розенталь в примечании к соответствующему месту своего перевода. Высказываясь в пользу толкования, предложенного ещё Сильвестером де Саси, он пишет:

Al-mubtada’ and al-khabar placed next to each other are grammatical terms which refer to the subject and predicate of a nominal sentence. The subject of a nominal sentence comes at the beginning and the predicate usually at the end. The sense in which Ibn Khaldūn wants “beginning” and “end” to be understood here is made amply clear by the preceding sentence (as well as by the whole Muqaddimah). In the preceding sentence, mubtada’ al-aḥwāl wa-mā ba’dahū min al-khabar, translated here by “early conditions and subsequent history,” refers to the “early conditions,” the beginnings of human social and political organization, which come first like the subject of a nominal sentence; “subsequent history” (khabar) follows upon them as the predicate of a nominal sentence follows its subject. The grammatical connection is conceived by Ibn Khaldūn as a logical connection, suggesting a causal nexus between “early beginnings” and “subsequent history” [Розенталь 1980, 1: 13].

Как видим, Ф. Розенталь усматривает в структуре *ал-мубтада’ ва-л-хабар* только простую рядоположенность, следование одного за другим, не учитывая того понимания, которое было подробно изложено выше и которое служит общим местом АЯТ. Я имею в виду *иснād* «опору», благодаря которой образуется *фā’ида* «смысл фразы», и всё, что связано с этим механизмом. Поэтому для Ф. Розенталя представляется несколько загадочным (это сквозит в его словах), почему Ибн Халдūн расценивает это следование одного за другим (грамматическую связь, как её понимает Розенталь) как связь логическую, т.е. причинную (causal nexus): такой перескок от простого следования к причинной связи равносителен утверждению в духе *post hoc, ergo propter hoc*.

Если бы Ф. Розенталь был прав и речь шла о простом следовании, возведённом в ранг причинной связи, то его слова можно было бы — надев критические Саидовы очки — расценить как образчик «ориенталистского» подхода, третирующего великого арабского историка как неспособного уберечься от элементарной логической ошибки, как выпендрившегося о создании «новой науки», тогда как вся наука-то заключается в том, что её изобретатель принял простое хронологическое следование за логическую, причинную связь. Такую инвективу в адрес выдающегося учёного, проделавшего титаническую работу и познакомившего англоязычный мир с текстом «Мукаддимы», совсем нетрудно составить, оперевшись на незамысловатую механику антиориенталистской риторики, столь, к сожалению, сегодня распространённой, но, к счастью, пока ещё не слишком затронувшей наше востоковедение. Говорю это для того, чтобы подчеркнуть: видение присущих арабо-мусульманской культуре механизмов смыслополагания благодаря применению логико-смыслового метода избавляет от необходимости делать подобные идеологически-нагруженные и по существу несправедливые выводы (а специалисты знают, сколько подобных сентенций можно встретить в современной исламоведческой литературе, и не только западной), главное же, выводы, не обещающие никакого прогресса в науке, но, как всякая навязчивая идеология, создающие лишь видимость борьбы за кардинальные перемены.

Итак, Ф. Розенталь замечает простое хронологическое следование, связывающее *мубтада' ал-ахвāl* («early conditions» в его переводе) и *мā ба'да-ху мин ал-хабар* (соответственно «subsequent history»); за ним точно следует С.М. Бациева, переводя это место «древнее состояние и последующая история (людей)»; вариант, предложенный де Сланом, я рассмотрю чуть позже. Заметим, что в английском и русском переводах есть намеренное или ненамеренное лукавство: слова *history* и «история» двусмысленны, поскольку относятся и к реальным событиям, и к повествованию о них, тогда как арабское *хабар* означает только второе, но никак не первое. Из этого следует, что *мубтада' ал-ахвāl* и *хабар* никак не могут образовать хронологическую последовательность, в чём легко убедиться, уточнив перевод Розенталя — Бациевой (буду говорить об этих двух, поскольку остальные по сути совпадают с ними): «начальные *состояния* и последующие *хроники*» относятся к разным понятийным рядам, и надо предполагать в Ибн Халдуне совсем уж необычное мировосприятие, чтобы утверждать, что он рядоположил «изначальное состояние всех народов» (т.е., очевидно, доисторическое?) и «последующие хроники»

как однородные, следующие одно за другим и вместе образующие всемирную историю человечества, как то пытается внушить перевод Розенталя — Бациевой, да и к тому же почему-то причинно связанные, как разъяснил Розенталь.

Кроме того, что такое «early conditions/древнее состояние» Розенталя — Бациевой? Сама конструкция «early conditions and subsequent history/древнее состояние и последующая история (людей)» наводит на мысль, что «древнее состояние» является хронологически первым, изначальным — тем, за которым («за» опять-таки хронологически) следует вся история. Такое представление предполагает линейное восприятие истории как разворачивающейся в направлении будущего из некоторой зафиксированной в прошлом точки. Только такое линейное представление делает осмысленным выражение «early conditions/древнее состояние», поскольку в переводе Розенталя — Бациевой это состояние оказывается единичным, некогда имевшим место, но затем исчезнувшим: так бегун на стометровке отталкивается от старта, чтобы больше никогда к нему не вернуться.

Вопрос, однако, в том, какое соответствие в концепции самого Ибн Халдūна находит это «древнее состояние» (или уж тем более де-слановское «возникновение народов»); является ли, иначе говоря, представление о линейной истории, лежащее в основании перевода Розенталя — Бациевой и также составляющее герменевтическое ожидание исследователя, воспитанного в лоне европейской науки, — является ли это представление, это герменевтическое ожидание *оправданным*, если иметь в виду содержание «Мукаддимы», выраженное ею понимание истории? Чему в ибн-халдуновском понятийном ряду могло бы соответствовать это «early conditions/древнее состояние» Розенталя — Бациевой?

Дать ответ на этот вопрос будет затруднительно. Дело в том, что в ибн-халдуновском понимании *нет* такого состояния, которое было бы хронологически отмеченным началом абсолютно-поступательного движения человеческой истории. Этот вопрос имеет прямое отношение к тому, как Ибн Халдūн понимает центральный термин своей новой науки — термин *‘umrān*.

«Обустройство» (*‘umrān* как масдар имеет процессуальное значение, и оно в данном случае подходит как нельзя лучше) земли людьми имеет две стадии, которые Ибн Халдūн называет *badāwa* — «жизнь на открытых пространствах» и *ḥaḍāra* — «жизнь на огороженных пространствах». С первой стадии на вторую переход возможен; вторая стадия представляет собой путь, разбитый на пять периодов

(знаменитые ибн-халдуновские этапы жизни государства), от возникновения до гибели государства, и заканчивается тупиком. На развалины одряхлевшего и погибшего государства приходит новая группа людей, поднявшаяся с первой стадии, — и всё начинается снова.

Это и не цикл в полном значении слова (поскольку переход со стадии *ḥaḍāra* на стадию *badāva* невозможен, во всяком случае, тому есть теоретическое обоснование, да и Ибн Халдун не описывает случаи такого «возвращения к началу»), и не линейное движение истории, а скорее некоторое сочетание этих двух моделей. Но в данном случае важно не это, а то, что данные две стадии, *badāva* и *ḥaḍāra*, равноправны в смысле своей роли в науке об обустроенности. Описание, которое даёт каждой из этих стадий Ибн Халдун, выдержано по одной и той же логике: это описание взаимного соответствия *иджтима* '«общезития» и 'а*сабиййа* «спаянности» — двух сторон, внешней и внутренней, взаимо-действие которых и обеспечивает процесс «обустройства» ('ум*rān*), будь то на стадии *badāva* или *ḥaḍāra*. Таким образом, обе эти стадии в аспекте их научного описания, т.е. описания в рамках науки об обустроенности, должны быть названы в терминах Ибн Халдуна *мубтада' ал-аḥвāl* «начало состояний», поскольку такое научное описание для обеих стадий объясняет, какие «сообщения»-*аḥбār* о народах, находящихся на каждой из этих стадий, могут быть приняты, а какие должны быть отвергнуты.

Кроме *badāva* и *ḥaḍāra*, Ибн Халдун не говорит ни о каких этапах в развитии человечества, если не иметь в виду *маргинальные*, «отклоняющиеся» от правильного русла развития части человечества. Таковые могут быть найдены в отклоняющихся от умеренности климатах: там для людей характерна «дикость» *таваḥḫуш*, они ещё не поднялись до стадии *badāva* и не вступили на путь закономерного развития. О них Ибн Халдун упоминает мельком и не включает по существу в свою науку об обустроенности, а потому едва ли можно предполагать, что упоминание именно об этом, маргинальном, состоянии он вынес в заглавие своего труда. К тому же народы, живущие в этих отклоняющихся от умеренности климатах, так и не выходят из своего дикого состояния, а потому никакими *аḥбār* «сообщениями» об их истории мы и не располагаем: здесь опять не получается понять *мубтада' ал-аḥвāl* как то, за чем следуют *аḥбār*, тогда как именно такого понимания требует перевод Розенталя — Бациевой.

Далее, *мубтада' ал-аḥвāl* — это генитивная конструкция (*идāфа*), означающая «начало состояний». Конечно, в арабском допустимо, что бы первый член идафы понимался как определение второго её члена,

т.е. в том духе, в каком переводят Ф. Розенталь и С.М. Бациева; «*early conditions*», «*древнее* (начальное. — А.С.) состояние». Но всё же такое понимание — более далёкое и в данном случае менее естественное, и оно было бы оправдано, если непосредственное понимание («начало состояний») было бы чем-то заблокировано. Однако в арабском тексте как таковом нет ничего, что блокировало бы естественное и прямое понимание и заставило бы перейти к опосредованному.

Единственное, что может выступить в качестве такого блока, — это герменевтические ожидания переводчика, подсказанные опытом собственной культуры. В самом деле, Ибн Халдун — историк; он создал, как сам утверждал, всеохватную историю, а значит, она должна начинаться с начала времён и охватывать всё последующее. Вот отсюда, из этого багажа собственной культуры, незаметно предпосылаемого анализу в качестве герменевтического ожидания, из коллективного когнитивного бессознательного европейского исследователя и выплывают розенталевские «*early conditions*» и бациевское «*древнее состояние*», замещающие совершенно естественный и непосредственный перевод: «начало состояний».

Наконец, интересная тонкость: Катрмер, бейрутское издание и аш-Шадрддй дают чтение *mā ba'da-xā*, тогда как Ф. Розенталь указывает чтение *mā ba'da-xu*. Вспомним, что розенталевский перевод считается отражением наиболее правильного арабского текста «Мукаддимы», установленного на основании самых достоверных рукописей. Если в данном случае Ф. Розенталь не ошибся и речь идёт о выражении *mā ba'da-xu*, тогда соответствующую фразу надо переводить так, как её перевожу я: «начало состояний и за **оним** следующие сообщения», а вовсе не так, как переводит сам Ф. Розенталь и за ним С.М. Бациева: «*early conditions and subsequent history*» (очевидно, что *subsequent* по отношению к *conditions*), «древнее состояние и последующая история» (очевидно, что «следующая» за «состоянием»). Возвратное местоимение *-xu* однозначно относится к *мубтада*, а не к *ахвāl*, а значит, *хабар* «сообщение» следует за «началом», а вовсе не за «состояниями».

Тогда получается, что в сочинении Ибн Халдунa изложение начала состояний народов, т.е. изложение науки об *'умрān*, предпослано историческим сообщениям о жизни этих народов: вот что означает выражение «начало состояний и за оним следующие сообщения». Здесь речь идёт вовсе не о хронологически всеохватной истории с изначального состояния до нынешних времён; речь идёт о *параллельных* и соответствующих друг другу рядах: *бāтин*-ряде закономерностей

обустроенности и *зāхир*-ряде сообщений-*ахбār*. «Сообщения» (хроники) следуют за «началом» (наука об *‘умрāн*) так же, как *зāхир* следует за *бāтин*: речь о логическом, а не хронологическом следовании. Это отражает, с одной стороны, целостную структуру произведения, где Книга I (собственно «Мукаддима») излагает «науку об обустроенности-*‘умрāн*» («начало состояний»), а Книги II и III — исторические сообщения-*ахбār* о жизни арабов, берберов и других народов. С другой стороны, и для самой «Мукаддимы» *зāхир-бāтин*-параллелизм излагаемых положений науки об обустроенности и исторических сообщений, им соответствующих, также верен.

В заключение рассмотрим перевод де Слана — напомним, первый перевод обсуждаемого текста на европейский язык. Я говорил, что два выражения: *мубтада’* (вар.: *мабāди’*) *ал-ахвāl ва мā ба ‘да-ху мин ал-хабар* в предложении, предшествующем названию сочинения Ибн Халдūна, и *ал-мубтада’ ва-л-хабар*, фигурирующее непосредственно в его названии, — связаны между собой, так что их толкование должно быть по сути одним и тем же. Мы видели, что именно так поступили Ф. Розенталь и С.М. Бациева.

Однако де Слан пошёл другим путём, дав принципиально разные переводы этих двух выражений. Приведу соответствующую часть его перевода целиком:

Comme il renferme l’histoire des Arabes et des Berbers, peuples dont les uns habitent des maisons et les autres des tentes; qu’il traite des grands empires contemporains de ces races; qu’il fournit des leçons et des exemples instructifs touchant **les causes primaires des événements et les faits qui en sont résultés**, je lui ai donné pour titre: *Kitab el-īber; oua diouan el-mobleda oua’l-khaber; fi aiyam il-Arab oua’l-Adjem oua’l-Berber; oua men aasarahom min dhoui’s-soltan il-akber* (le Livre des exemples instructifs et le Recueil **du sujet et de l’attribut** [ou bien: **des Origines et de l’histoire des peuples**], contenant l’histoire des Arabes, des peuples étrangers, des Berbers et des grandes dynasties qui leur ont été contemporaines) [де Слан 1858, 1: 11; выделено мной. — А.С.].

Как видим, в первом случае, трактуя выражение *мабāди’ ал-ахвāl ва мā ба ‘да-ху мин ал-хабар* (так в издании Катрмера, с которого де Слан делал свой перевод), французский учёный даёт перевод «*первые причины событий и вызванные ими происшествия*», который по существу согласуется с тем, который предлагаю я, но принципиально отличается от более поздних переводов Розенталя — Бациевой. Однако то же

по сути выражение в названии произведения де Слан передаёт совсем по-другому: «возникновение народов и их история», — а такой перевод оказывается фактически совпадающим с вариантом Розенталя — Бациевой и даже ещё более выпукло, чем у них, выявляющим тенденцию понимания истории как берущей начало в некоем исходном (буквальное значение *origines*: «исток») пункте и далее разворачивающейся как собственно история. Таким образом, точный перевод, который предложен в первом случае, оказывается как будто перечёркнут тем, который дан во втором. Заметим, однако, что де Слан даёт в скобках, как некое дополнительное толкование, тот вариант («возникновение народов и их история»), который у Розенталя — Бациевой становится уже единственным переводом; а в качестве основного, или собственно перевода, де Слан даёт «сборник подлежащего и сказуемого», приводя точный перевод для выражения *ал-мубтада' ва-л-хабар* в его грамматическом толковании. Таким образом, де Слан в целом, если не брать данное им в квадратных скобках как вариант «возникновение народов и их история», оказывается филологически точен.

Эта точность, однако, не является у него, если можно так выразиться, системной: она не определяет целостное понимание текста. И это подтверждает мой тезис: важны не слова, а те механизмы смыслополагания, которые обеспечивают их понимание. Европейский переводчик может оказаться чуток к оригиналу и верен слову, но его мысль не может не свернуть на *развилке* на один из двух путей, определяющих функционирование *механизма* (закономерно осуществляющейся процедуры) смыслополагания. Европейские переводчики, как мы видели, сворачивают на путь субстанциальной трактовки, тогда как путь Ибн Халдūна — процессуальный. Европейские переводы не преодолевают ККБ-барьер: оставаясь в рамках субстанциально-ориентированного мышления, переводчик, исследователь и читатель Ибн Халдūна обречены на неадекватность, которую невозможно преодолеть никаким переводческим талантом и никакой проницательностью. В данном случае прежде всего надо преодолеть барьер ККБ, ясно сказав об этом и себе, и своему читателю, — и только тогда талант переводчика действительно сделает своё дело.

МУСУЛЬМАНСКАЯ ЭТИКА КАК РЕГУЛЯТИВНАЯ СИСТЕМА П-ОБЩЕСТВА¹¹⁴

В смысловом поле «мусульманская этика» я выделю три оси. Первую я назову «божественное — человеческое». Вторую — «человеческое — человеческое». И третью — «внутричеловеческое». Эти названия, и особенно последнее, не слишком удачны в том смысле, что не самоочевидны; когда мы дойдём до сути дела, станет ясно, что именно за ними скрывается.

Говоря о трёх «осях», я подразумеваю метафору трёхмерного пространства. Три пространственные оси взаимно несводимы, но только вкупе дают то, что мы называем привычным нам пространством. Точно так же три выделенные мною оси смыслового поля «мусульманская этика» не сводятся друг к другу (во всяком случае, не сводятся напрямую), но только вкупе образуют искомое смысловое пространство. Я вовсе не предполагаю здесь задаваться вопросом об этой несводимости, её границах и её смысле — это предмет другого исследования.

1. Ось «божественное — человеческое»

1.1. Бог и человек как господин и раб

Если задать себе вопрос, какова наиболее типичная характеристика человека в культуре ислама, то ответом будет слово «раб». Едва высказав это положение, мы не можем не ощутить его неприятный

¹¹⁴ В этом *Размышлении* использованы отдельные части текста, ранее опубликованные в статье: Смирнов А.В. Мусульманская этика как система // *Этическая мысль*. Вып. 6 / Отв. ред. А.А. Гусейнов. М.: ИФ РАН, 2005. С. 51–75, а также: Smirnov A.V. Care for life in medieval Islamic thought: a logic-and-meaning approach // *Ishraq : Islamic Philosophy Yearbook*: 2015. No. 6. Moscow: Vostochnaya literatura, 2015. P. 236–250.

привкус. Для нас слово «раб» имеет безусловно негативные коннотации. Мы знаем, что такое «рабское сознание» и сколь оно отвратительно; мы знаем, что «быть рабом» *безнравственно*, мы помним, что следует «выдавливаться из себя по капле раба» всю жизнь. Рабское состояние — это, безусловно, что-то плохое, что-то, от чего следует избавиться.

Но не так обстоит дело в исламской культуре. В частности, дело тут в факторах исторического и социального плана. Ислам знал рабство и не отменял его. Но рабство, существовавшее в исламе, отличалось всё же от римской или иных форм бесправного рабства. Рабы имели определённый статус и ясно оговорённые права, закреплённые в исламском праве; хотя они, конечно, были урезаны по сравнению с правами свободных граждан, тем не менее тщательно охранялись. Кроме того, важной составляющей исламского сознания был, во-первых, императив доброго и снисходительного обхождения с рабом, многократно подчёркнутый в хадисах и потому реально влиявший на сознание мусульман, а во-вторых, тезис о похвальности отпущения раба на волю, причём эта практика, судя по разработанности вопроса в исламском праве и другим источникам, была достаточно распространена.

Этот социально-исторический фон во многом обусловил отсутствие резко отрицательных коннотаций понятия «раб». Добавим к этому, что в классической культуре мы практически не находим осмысления понятия «раб» в его — казалось бы, очевидном — противопоставлении понятию «свобода». За одним исключением — собственно юридическим определением статуса «свободного» и статуса «раба», — понятие «свобода» вообще крайне редко употребляется классическими мыслителями, а если и встречается, то скорее в отрицательных контекстах. Понятие «свобода» ассоциируется со свободой от закономерного, правильного, понимается как отход от истинного и желанного, подлинного пути. Свобода неистинна — в том смысле, что не несёт в себе истины. Если эти черты и не составляют исключительной специфики исламской культуры и в чём-то обусловлены факторами типологического свойства, это не вредит нашему рассуждению: я отмечаю их как общий фон, на котором строится интересующее нас теоретическое осмысление человека.

Это осмысление строится как осмысление отношения между человеком и Богом. Человек не просто раб, человек — это «раб Бога». В этой связке — человек как раб, Бог как господин — и осмысляется в исламе человек и его положение. Хотя и второстепенным, но тем не менее не лишённым интереса показателем этого является тот факт,

что всякому, наверное, известно арабское слово, означающее «раб» (‘абд). Ведь многие арабские, а точнее говоря, мусульманские имена: Абдалла, Абдусалам, Абдель Насер — имеют в качестве первой части это слово, а в качестве второй — какой-то эпитет Бога или само слово «Бог» (Абдалла ⇒ ‘абд ’аллāх = раб Бога).

Позвольте, подумает читатель, любой человек, принадлежащий не мусульманской, а христианской культуре, скажет, что и здесь человек — «раб Божий». Что специфического, объясняющего исламский взгляд на природу человека предлагает понимание человека как «раба Бога»?

Безусловно, это верно. Сказанное до сих пор может разве что отчасти, отнюдь не целиком, характеризовать суть исламского осознания природы человека. Это скорее подготавливало почву для понимания этой сути и подвело нас к разговору о ней.

Если и в христианстве человек может быть назван «рабом Божиим», то дело не в этом совпадении наименований. Дело, во-первых, в содержании отношения раб — Бог, а во-вторых, в том, в каком отношении понимание человека как «раба» стоит к иным выработанным в христианской и исламской культурах его пониманиям, т.е. в том месте и том значении, которое занимает и которое имеет понимание человека как «раба» в сравнении с другими его характеристиками. Конечно же, второе зависит от первого. Поэтому перейдём к определению содержания понятия «раб» в исламе.

Слово ‘абд «раб» непосредственно связывается для арабского языкового и терминологического мышления со словом ‘ибāда «поклонение». Эти два однокоренных термина служат ближайшим разъяснением друг для друга. Иначе говоря, понятие «раб» ассоциируется для исламского сознания не с *отрицанием* свободы, не с «несвободой». Оно ассоциируется с «поклонением», или, быть может, «почитанием», — если мы захотим подобрать для перевода понятия ‘ибāда такое слово, которое сможет выразить нечто существенно более широкое, нежели чисто ритуальное отношение.

Итак, поклонение — это то отношение, которое связывает человека как раба и Бога как господина. Человек может быть «рабом» только в том случае, если он осуществляет «поклонение». Иначе говоря, «быть рабом» не означает «быть закрепощённым» или «быть несвободным», т.е., вообще говоря, быть *неспособным* к чему-то, находиться в положении пассивности и претерпевать диктат чужой воли. Пассивного подчинения принципиально недостаточно, чтобы «быть рабом» в этом смысле. В понятие «раб» прежде всего вкладывается

способность к осуществлению «поклонения» (или, шире, «почитания»). Поэтому «раб» оказывается понятием принципиально позитивным, а не негативным, предполагающим нагруженность каким-то содержанием, а не лишённость чего-то. Говоря попросту, с этой точки зрения невозможно быть «рабом Бога», сидя сложа руки и просто подчиняясь Его воле.

Нам остаётся сделать ещё один шаг, чтобы обнаружить непосредственную связь этой постановки вопроса с темой нашего разговора. «Поклонение», согласно развитым в исламе представлениям (будь то в религиозной или философской мысли), может быть таковым, т.е. может быть *действительным* поклонением, только в том случае, если оно представляет собой *самостоятельное, автономное* действие человека. Эти понятия, избегающие концепта «свободы», тем не менее выражают именно то, что требуется в данном контексте: необходимость собственного, не подчинённого чужой воле импульса, исходящего от человека в направлении Бога и только и способного сделать его «рабом».

Остановимся на мгновение, чтобы оглянуться назад и понять, что именно произошло в результате нашего разговора. Мы начали с того, что человек и в христианстве, и в исламе понимается как «раб Божий». Если мы хотим не просто оставаться на поверхности значений, а растворить их в целостности и понять, как эти значения сделаны и что может быть выплавлено из них логико-смысловой техникой, нам следует понять эту характеристику («раб Божий») на основе принципа логико-содержательной соотнесённости. Первый вопрос: идёт ли речь об С-логике или о П-логике? В первом случае «раб Божий» — это атрибут человека как субстанции, и субъект-предикатная связность будет определена той интуицией, что отражена на Рис. 1. Тогда в самом первом приближении мы можем сказать, что человек — раб Бога или не-Бога (вероятно, другого человека). Тогда мы будем иметь, по слову Аверинцева (см. выше, с. 104), дефиницию типа «“а” есть “b”»: «“человек” есть “раб Божий”». Но если речь о П-логике, мы должны найти процесс, связывающий человека и Бога как действующего и претерпевающего. Именно это мы и сделали, обнаружив *‘ибāda* «поклонение» как процесс, связывающий человека с Богом и тем самым конституирующий и человека как раба, и — что не менее важно — Бога как Господа. Последнее, хотя и звучит необычно, тем не менее является *непреложным следствием* П-логики, и любое до конца ответственное и логически связанное осмысление это обнаружит (прекрасный пример такого обнаружения логически неизбежных, хотя и внешне необычных следствий — тексты Ибн

‘Арабӣ). Понимание человека как «раба Божия» в исламе выполнено в соответствии с требованиями П-логики, в отличие от европейской христианской культуры, где оно подчиняется требованиям С-логики. Сходство словесных характеристик, даже их совпадение, как в данном случае, не введёт нас в заблуждение, если мы владеем техникой логико-смыслового анализа.

Продолжим. Человек и Бог, раб и господин, являются противоположностями, или, как выразились бы люди, склонные к метафоризации, — двумя полюсами. Вопрос в том, как связаны эти противоположности и какое наполнение предполагает именно такая их связанность; каков смысловой мир, лежащий между этими двумя полюсами?

Контуры этого смыслового мира определяются следующей логикой. Этот мир един, но его единство не предполагает абсолютного соподчинения внутри себя двух его крайних пределов, двух противоположностей, между которыми этот мир выстраивается. Было бы неверно представлять их по модели сообщающихся сосудов и применять к пониманию их соотношения нечто вроде принципа сохранения. Попросту говоря, было бы неверно считать, что чем больше «власти» и «полномочий» на одном полюсе, тем их меньше на другом и что общий «объём» этих полномочий должен оставаться неизменным при любых их перераспределениях между двумя полюсами, полюсом «раба» и «господина», полюсом «человека» и «Бога». Неверно, что полновластие одного требует, логически предполагает безвластие другого. Такая логика была бы верна, если бы между рабом и господином существовала вертикальная иерархия, если бы ось «божественное — человеческое» строилась как иерархическое соподчинение. Однако дело обстоит не так; в исламской культуре эта ось *логически* предполагает горизонтальную, а не вертикальную выстроенность. Горизонтальное строение предполагает *взаимную* обусловленность, вертикальное — *линейную*, *однаправленную* обусловленность. Горизонтальное строение оси «божественное — человеческое» предполагает понимание противоположностей не как взаимно исключающих, а как взаимно предполагающих. Полновластие господина не исключает, а, напротив, предполагает и требует автономии действия раба; эта автономия осуществляется в процессе *‘ибāда* «поклонение», которое может трактоваться максимально широко, далеко выходя за пределы ритуального действия.

Это также вытекает непосредственно из логико-смыслового анализа. Посмотрим на Рис. 1. Если смыслополагание совершается по законам С-логики, противоположаемые понятия будут непременно

взаимоисключающими. Этот закон будет действовать в индивидуальном и общественном сознании независимо от того, осознаётся он или нет. Любое индивидуальное смыслополагание может отклоняться от него в большей или меньшей степени, но это будет именно отклонением. Так же законы счёта вовсе не предопределяют безошибочность моих конкретных подсчётов, но они точно определяют, насколько я ошибусь или буду точен. Таким образом, сознание, для которого смыслополагание совершается на основе С-ККБ, сочтёт «естественным» и «само собой разумеющимся» взаимное исключение характеристик двух противостоящих «полюсов», человека и Бога. Но если мышление подчиняется П-логике, две противоположные стороны процесса, человек и Бог, будут не взаимоисключающими, а взаимополагающими.

Перейдём от этого теоретического положения к свидетельствам арабо-мусульманской культуры. Обратимся к пониманию соотношения между категориями *дйн* и *дунйā*. Это соотношение — ещё одна экспликация оси «божественное — земное». Оно не сводится, конечно же, к соотношению «господин — раб», однако демонстрирует ту же логику соотнесения противоположностей, благодаря которой соотносимые понятия наполняются своим содержанием.

Мировоззрение классического периода арабо-мусульманской культуры задано исламом. Мировоззрение европейского Средневековья в том же смысле и в той же мере задано западным христианством. Обе религии — авраамические, обе — наследницы одного и того же корпуса религиозной мифологии. Насколько сопоставимо или, напротив, несопоставимо то, что говорится в контексте исламского и христианского мировоззрений об «этой» и «той» жизни? Обе религии — в этом между ними нет различия — ориентируют верующего на праведное поведение в этой жизни в надежде на воздаяние в жизни будущей. Структурализм, я думаю, легко установил бы одинаковость структур значений и смыслов, если речь об этих самых общих вещах. Так ли это?

Когда мы говорим о значении, мы никогда не говорим о значении (см. *Размышление I.6*); мы говорим о логико-содержательной соотнесённости. С этого должно начинаться логико-смысловое исследование вопроса. Значит, для любого содержания мы должны иметь в виду ту логику, которая встраивает это содержание в связную конфигурацию. В самом простом, элементарном виде — в ту конфигурацию, которая в *Размышлении I.6* была обозначена как *полная связность*. (Это — то, что в [Смирнов 2001] я называл термином «логико-смысловая конфигурация».)

Нам известны два варианта ККБ и, соответственно, два варианта полной связности. С-вариант отражён на Рис. 1, П-вариант представлен в словесном описании, которое дал Фахр ад-Дин ар-Разй. Мы можем теперь подставлять в эти варианты полной С- и П-связности конкретные значения и, растворяя их в целостности, работать с ними не как с семантическими «шариками» или «бусинками», а как с логико-содержательной соотнесённостью. Ведь мы никогда не работаем со значением, мы всегда работаем с логико-содержательной соотнесённостью. Прежде на это не обращали внимания, поэтому логико-содержательная соотнесённость и вырождалась в семантический «шарик», который, далее, принимался за обозначаемое и встраивался в семиотическое объяснение. Суть логики смысла — в том, чтобы обратить внимание на логико-содержательную соотнесённость и сделать её основой работы.

Значения, с которыми мы будем работать, — «эта жизнь» и «та жизнь». Они могут быть выражены по-русски и по-другому: «земная жизнь», «будущая жизнь», «этот мир», «тот мир» и т.п. В арабском устойчиво употребляются две пары понятий: *хайāt дунйā-хайāt 'āхира* «ближняя жизнь — другая жизнь», что в силу частого употребления обычно сокращается до *дунйā-'āхира* «ближняя-другая [жизнь]», и *дунйā-дйн* «ближняя [жизнь]-религия». Нам достаточно этой *содержательности*, чтобы показать на данном примере, как работают закономерности смыслополагания, т.е. закономерности разворачивания *логико-содержательной соотнесённости*.

Рассмотрим смысл оппозиции *дунйā/дйн*. Слово *дунйā* означает «ближняя»: имеется в виду «дольняя», земная жизнь. Слово *дйн* означает «религия». Сочетание *дунйā/дйн* является устойчивой оппозицией, которой оперируют классические науки: фикх (исламская юриспруденция), вероучение и др. Другой, фактически синонимичной парой служит *дунйā-'āхира* «ближняя-другая [жизнь]». Не будет ошибкой передать эти оппозиции как «земное — небесное». Конечно, подстановка русских слов на место арабских создаёт номинальную иллюзию понимания, поскольку содержание понятия *дунйā* отличается от содержания понятия «земное», а содержание понятия *дйн* или *'āхира* — от содержания понятия «небесное». Однако эта иллюзорность не слишком опасна: зная о ней, мы можем сколь угодно долго оттачивать и уточнять своё понимание, узнавая всё новые оттенки понятия *дунйā* и понятия «земное», понятия *дйн*, *'āхира* и понятия «небесное» и, соответственно, углубляя своё понимание (не)возможности их отождествления.

Дунйā и дйн, дунйā и 'āхира, «земное» и «небесное» в арабо-мусульманской культуре составляют противоположность друг другу. «Земное» и «небесное» составляют противоположность друг другу и в западной мысли, где эта противоположность выступает во многих формах: светское — религиозное, телесное — духовное, т.д. Однако было бы ошибкой как-либо отождествлять эти два типа противопоставления в двух культурах, измерять одно по шаблону другого. Арабо-мусульманская культура не знала того разведения светского и религиозного, которое было и остаётся характерным для западной, христианской культуры. В арабо-мусульманской культуре невозможно противопоставление «града земного» и «града небесного», как то имело место в западной культуре. *Хайāt дунйā* «земная жизнь» и *хай-āt 'āхира* «будущая жизнь» соотнесены не по вертикали, а по горизонтали: одно согласовано с другим, гармонизировано с другим, *переходит в* другое, а не *подчиняет* другое. Успех в земной жизни никак не ущемляет успеха в жизни будущей; добродетельность непременно вознаграждается (по меньшей мере, должна вознаграждаться) в земной жизни, а не только в потусторонней; напротив, грех лишает человека успеха и в земной жизни, а не только в будущей.

Всё это означает, что «жизнь здешняя» и «жизнь тамошняя» соотносятся по П-логике, а не по С-логике: по логике взаимного полагания и связанности процессом, а не по логике взаимного исключения и, следовательно, иерархизации.

В самом деле, предположим, что мы имеем дело с С-логикой в осмыслении этих понятий. Тогда, если «эта жизнь» и «будущая жизнь» осмысляются в соответствии со схематикой Рис. 1, мы можем сделать следующие заключения. Во-первых, эти противоположности соотносятся как «А» и «не-А», т.е. как взаимоисключающие. Во-вторых, для этих двух противоположностей родовым оказывается понятие «жизнь», «жизнь как таковая», которая может быть земной или небесной. И в-третьих, в обществах, выстроенных в соответствии с С-логикой, будут наблюдаться культурные практики, направленные на вытеснение «худшей» из двух противоположностей в пользу «лучшей» из них. Европейское христианское Средневековье даёт пример таких практик в виде прежде всего монашества и всего массива идеологии, с этим связанной. Монашество — осуществление идеала небесной жизни уже на земле, уголок рая, провозвестник и пример будущей жизни. Дихотомия мирского и церковного — одна из важнейших черт культурно-социальных практик христианских обществ этого периода. Иерархизация тела и души, подавление плотского начала ради

высвобождения духовного стоят в этом ряду. Суммирующим выражением этого общего отношения служит известное противопоставление *civitas terrena* и *civitas Dei*, града земного и града небесного, у Августина:

Итак, два града созданы двумя родами любви, — земной любовью к себе, доведённой до презрения к Богу, а небесный любовью к Богу¹¹⁵, доведённой до презрения к самому себе. Первый, затем, полагает славу свою в самом себе, последний в Господе. Ибо тот ищет славы от людей, а для этого величайшая слава Бог, свидетель совести [Августин 1907: 63].

Всего этого *нет* в арабо-мусульманской культуре постольку, поскольку она построена на П-логике. «В исламе нет монашества» — известное положение, выдвигаемое мусульманскими авторами в противовес христианскому монашеству. Высказываясь одобрительно о набожности христиан, Коран тем не менее добавляет: «А монашество (*рахбāнийя*) они изобрели сами, Мы им его не предписывали» (57:27). Этот аят процитирован у ас-Сиджистāни:

Пророк Божий (да благословит и приветствует его Бог!) говорил: «Не притесняйте (*lā tušādiddū*) себя самих, а то Бог вас притеснит. Вот народ, притеснявший сам себя, — и Бог его притеснил, остатки их — в обителях да монастырях. “А монашество они изобрели сами, Мы им его не предписывали”» (ас-Сиджистāни 4904 [Абу Дауд 1999: 692]).

Характерное определение монашества даёт Ибн ал-'Асир, приводя в своём сборнике этот хадис со ссылкой на ас-Сиджистāни:

Монашество — это воздержание от разрешённых удовольствий еды, питья, брака, жилища и уединение (*инқиṭā'*) в монастырях, как то делают христианские монахи [Ибн Асир 1969–1972, 1: 311].

Инқиṭā' — букв. «самоотрыв», «самоотрезание», т.е. разрыв связей с обществом. Положение об отсутствии института монашества в исламе приводится в комментариях к «книгам о браке (*никāḥ*)» в сборниках сунны, например: «не будьте как христианские монахи», «в исламе нет монашества», «в исламе нет холостячества» [Аскалани, 9: 111], где монашество противопоставляется сунне, заключающейся

¹¹⁵ ...к Богу — в оригинале ошибочное к себе.

в том, чтобы брать по возможности женщин в жёны. Варианты хадисов на эту тему см. у ал-Газālī в «Оживлении религиозных наук (Ихйā' 'ульм ад-дйн)», четверть «Поклонение ('ибādāt)», «Книга таинств хаджа» [Газали 2005: 314–315].

Монашества в исламе нет не потому, что кому-то так захотелось или так сказал пророк Мухаммад. Скорее наоборот: соответствующие хадисы стали закреплением той культурной практики, которая соответствует пониманию соотношения между земной и потусторонней жизнью согласно П-логике (а не С-логике). Нет сомнения в том, что христианское сознание, привыкшее к возвеличиванию монашества и вознесению духовного за счёт плотского, увидит в этом хадисе нечто противоположное своим герменевтическим ожиданиям и вчитает в него то, чего там нет и не может быть. Ведь если смыслополагание устроено в соответствии с С-логикой, такое сознание ожидает, что одна из противоположностей *непрерывно* должна взять верх. Это хорошо видно в культурных практиках секуляризованных, эмансипированных европейских обществ, особенно современных: неуёмность и нервическое подчёркивание плотского начала, от эволюции женских нарядов в сторону обнажения, через сексуальную революцию к малоэстетичным «бодипозитивным» дамским практикам сегодняшнего дня. Здесь полюса поменялись местами, и то, что подавлялось раньше, теперь выходит на первый план и правит безраздельно. Так вот, сознание, которое привыкло к такой дихотомии, а значит, к *непрерывному* отрицанию одной из противоположностей, *когда не находит в Другом такого отрицания*, тем самым не находит там того, что — для этого сознания — *непрерывно* должно присутствовать, поскольку задано не чем иным, как коллективным когнитивным бессознательным, и без осуществления этого осмысление вовсе не может состояться. И вот, если такое сознание не находит в исследуемой материи ожидаемой иерархизации в пользу души, оно *автоматически* решает, что имеет место иерархизация в пользу противоположного начала — потому что одно из двух *непрерывно* должно иметь место. Такого рода «критики» в адрес ислама можно обнаружить немало в христианской литературе. А уж если принять во внимание другое, связанное с этим, положение, которое нередко приводится в его продолжение: «Но в каждой религии — своё монашество, а монашество ислама — джихад»¹¹⁶, то можно представить шок, который испытает это

¹¹⁶ «У каждого пророка — своё монашество. Монашество этой уммы — джихад ради Бога». Комментируя этот хадис, который приводит ас-Суйути

сознание, узнав, что небесный рай замещён здесь кровавыми беспощадными битвами...

Между тем, если рассмотреть эти положения в П-логике, они вполне понятны. «Монашество» понимается здесь как крайний предел благоговения перед Богом, что вполне применимо как формула и для описания христианского монашества. Но в П-логике даже крайний акцент на противоположном, божественном полюсе отношения «человек — Бог» не означает их иерархизации и предпочтения небесной жизни земной. *Джихād* — «усердствование» во имя Бога собственным имуществом (*мāl*) и жизнью (*нафс*). Муджахид как будто препоручает Богу распоряжение собственной жизнью либо имуществом, делает его Действителем вместо себя. Это — действительно крайний полюс отношения к Богу как к абсолютному Действителю. Такое отношение реализовано и в суфизме, поэтому сочетание и срастание суфийских монастырей и военных крепостей не должно вызывать удивления. Всё это — примеры культурных практик, заданных и определённых в своей основе базовой логикой смысла.

Другой известный пример — понимание соотношения тела и души в исламе. Они не иерархизированы и понимаются как равно необходимые для этой и будущей жизни, как равно обеспечивающие «счастье» (*са'āда*) человека, т.е. благоприятную посмертную участь. Это, повторю, характерно для арабо-мусульманской культуры постольку, поскольку она построена на П-логике. В тех её анклавах, основой которых служит С-логика, мы наблюдаем противоположную картину, знакомую по опыту европейской культуры. Неоплатоническое по своему происхождению отношение к телу как к темнице души, аскетические в полном смысле практики, направленные на высвобождение души из узилища тела, характерны, например, для рассуждений Ибн Сины

в «Малом сборнике (*ал-Джāми' ас-сағīр*)», ал-Мунāвӣ поясняет: «Монашество — это отрешение и разрыв (*инқитā'*) ради поклонения... их монашество не таково, как монашество христиан, собирающихся в монастырях и на горах, уединяющихся от людей и предающихся поклонению» [Мунави 1972, 5: 289]. «Участвуй в джихаде: это — монашество нашей уммы» [Ибн Хиббан, 2: 79] — таково одно из многочисленных наставлений, которые дал Мухаммад своему сподвижнику 'Абӯ Зарра, беседуя с ним наедине в мечети. Подобные хадисы встречаются в других сборниках. Схожий по смыслу и яркий по форме хадис приводит ал-Бухāрӣ: «Знайте, что рай — под сенью мечей» (ал-Бухāрӣ 2663 [Бухари 1993, 3: 1037]). Нередко монашество упоминается в паре с путешествиями (*сийāха*), которые для мусульман также должны иметь другой вид, нежели для прочих народов, а именно — вид хаджа.

(«Намёки и подсказки (*ал-Ишārāt ва-т-танбīхāt*)», Часть 4 [Ибн Сина 1960–1968, 4: 25 и след.]) и ас-Сухравардī («Мудрость озарения (*Ҳикмат ал-ишрāқ*)», § 259 и далее [Сухраварди 1952: 242 и далее]). Такое понимание соотношения души и тела можно нередко заметить и в сочинениях иранских, не в последнюю очередь — иранских суфийских авторов. Везде здесь очевидно влияние парадигматики, заданной С-логикой. Однако главным руслом арабо-мусульманской мысли является понимание соотношения тела и души как *зāхир* «явного» и *бāтин* «скрытого» в соответствии с требованиями П-логики, т.е. как равно необходимых и требующих одно другого. Такое понимание соотношения тела и души не оставляет места для их дихотомизации и соподчинения. Поэтому, с точки зрения ислама, изначальная, врождённая природа (*фитра*) человека не имеет изъянов и достаточна для спасения. Известный хадис «Каждый рождается с врождённой природой»¹¹⁷ подтверждает это отношение. Понятно, почему общая забота исламского мировоззрения — охранительная: необходимо сохранить изначальную, достаточную для потустороннего счастья человека природу, не испортить её. В исламском вероучении отсутствует какой-либо аналог христианского понятия грехопадения и первородного греха: наша телесная природа никоим образом не причастна злу. Известная история с поеданием запретного плода, общая для трёх авраамических религий, в исламе оборачивается величайшей честью для человека: Бог в результате этого перемещает человека на землю как своего преемника (*халīфа*; см. Коран 2:30, 38:26). Человек теперь распоряжается землёй и всеми её благами к своей пользе и к пользе всего сущего, действуя как преемник Бога на земле.

Все эти положения являют свой подлинный смысл и значение, когда мы рассматриваем их с точки зрения П-логики. Неотменяемым положением ислама служит тезис о том, что Бог — абсолютный и неограниченный Действитель. С этой точки зрения всё в мире, в том числе человек, — «сотворённое» (*махлūқ*), а значит, претерпевающее для творящего (*хālīқ*) Бога. «Творение» (*халқ*) — это постоянно

¹¹⁷ «Каждый рождается с врождённой природой, а родители делают из него иудея, назарея или мага» (ал-Бухārī 1319 [Бухари 1993, 1: 465]). Хадис приводится также у Муслима и в других книгах сунны. «Врождённая природа» (*фитра*) любого человека — ислам, именно с ней человек сотворён Богом, что органично связано с положением о предвечном Завете (*ва‘д*), заключённом в «День “Не есмь ли я?”» (*йавм а-ласту*) между Богом и всем ещё не сотворённым человеческим родом, без колебаний и единогласно признавшим Бога своим Господом (см. Коран 7:172).

протекающее действие, постоянный процесс, связывающий творящего Бога и пересотворяемое в каждое мгновение мироздание. Творение Богом мира в исламе — не однократный акт, а постоянный процесс, и в этом положении очевидно парадигмальное требование П-логики. Отходы в исламской мысли от тезиса о постоянном характере творения, прежде всего в исмаилизме и фальсафе, были связаны как раз с отходом от П-парадигмы. «Поклонение» (*'ibāda*) — процесс, протекающий в обратном направлении, от человека к Богу. Таким образом, человек оказывается единственным творением, связанным с Богом не односторонним, а двусторонним процессом. Процесс поклонения точно так же накрепко связывает человека с Богом, как процесс творения — Бога с человеком и со всем миром.

П-логика не соподчиняет процессы иерархически. Каждый процесс единичен, протекает между данным единичным действующим и данным единичным претерпевающим. Бог как абсолютный действующий действует (т.е. творит — действие Бога и есть творение) на каждого человека (вообще на каждую вещь в мире) индивидуально. Неоплатоническое по своему происхождению положение фальсафы о том, что Первоначало не может знать единичное, поскольку то постоянно изменяется, а знает только общее, неизменное, — это положение не могло не быть отвергнуто арабо-мусульманскими мыслителями. Основа здесь — именно логическая: неоплатонизм построен на С-логике, тогда как разбираемые положения исламского мировоззрения — на П-логике. Дело отнюдь не в различии между «философским» и «теологическим», как это обычно объясняют западные исламоведы и как это ошибочное объяснение нередко воспроизводят наши исследователи. Философские по всем критериям (рационализм и связность как регулятивные идеи) мутазилитские построения также построены на П-логике и являют те же закономерности.

Различие С- и П-логик объясняет основные различия в мировоззрении средневекового западного христианства и классического ислама. Хотя христианство и ислам имеют общие авраамические корни и, соответственно, общий фонд религиозной мифологии, эта номинально общая содержательность (там Бог — и здесь Бог, там рай — и здесь рай, и так далее), будучи соотнесена с двумя разными логиками, раскрывается как две разные системы логико-содержательной соотнесённости. Это — одно из основных положений логики смысла: мы никогда не имеем дело со значениями, мы всегда имеем дело с логико-содержательной соотнесённостью. Это значит, что содержательность напрямую сопряжена с логикой, и только такая сопряжённость,

учитываемая и постоянно удерживаемая в поле внимания, позволит правильно организовать смыслополагание. Значит — правильно понимать и описать то, о чём идёт речь.

Обратим теперь внимание на ценностную нагруженность двух логик. Собственно, об этом шла речь и раньше, но попробуем это ясно и отчётливо вывести на свет.

С-логика требует дихотомии и отрицания противоположности. Это — чисто логическое следствие, оно не является каким-то содержательным тезисом, который можно обсуждать, принимать или отвергать. Оно принимается всегда и без рассуждений — в силу того, что относится к коллективному когнитивному бессознательному, обобщающему эту логику.

Это верно поэтому и в данном случае, когда противоположностями выступают земное и небесное, эта жизнь и та жизнь, тело и душа. Во всех этих случаях ККБ С-логики будет направлять смыслополагание в русло принятия «со знаком плюс» только одной из противоположностей, а значит, будет полагать ничтожность другой. Иначе говоря, ценность будет придаваться только одной из двух противоположностей, которая и будет представлять родовое понятие по существу, как таковое. Жизнь будущая, т.е. жизнь небесная, и есть жизнь как таковая, подлинная жизнь — вот действие этой логики, задающей ценностную ориентацию; а эта жизнь, жизнь земная, ничтожна в прямом смысле — ничего не стоит. Христианское монашество почти до конца доводит это отношение отрицания здешней жизни в пользу будущей, равно как аскетические практики отшельников или столпников. Все эти культурные практики имеют смысл и будут адекватно поняты только в контексте С-логики, они приобретут совсем другой смысл в контексте П-логики — в соответствии с принципом логико-содержательной соотнесённости: *то же* будет выглядеть совершенно *иначе*.

П-логика требует взаимосвязанности и взаимного полагания противоположностей. Они взаимно конституируют друг друга благодаря процессу, между ними протекающему и их соединяющему. Непреложным следствием этого служит утверждение ценности обеих противоположностей и неременное постоянство процесса, поскольку с его исчезновением исчезают и противоположности.

Как видим, ценностная ориентация П-логики — существенно иная, и это будет проявляться и отражаться в любых культурных практиках, в том числе тех, что касаются осмысления соотношения между этой и той жизнью, между телом и душой, а также осмысления статуса человека и принципа его связи с другим человеком, т.е. принципа

общественного и политического устройства. Мы видели, что сугубо логически П-логика не предполагает, более того, исключает иерархизацию этой жизни и будущей жизни, иерархизацию души и тела. Вскоре мы приведём некоторые свидетельства арабо-мусульманской культуры в пользу этого. А сейчас доведём до завершения логико-смысловой анализ принципов понимания человека в С- и П-логиках и их следствий для общественно-политического устройства. Общества, выстроенные на основе С-логики, будем называть С-общества. Общества, выстроенные на основе П-логики, будем называть П-общества.

В С-логике человек конституируется как субстанция, как единственный носитель атрибутов. В П-логике человек конституируется как действователь, связанный разнообразными процессами с другими людьми, или как претерпевающее в подобных процессах. Субстанциальное понимание предполагает классификацию и группировку по схожим признакам. Общество в таком случае задано как иерархия классов, страт, социальных групп. Социология, рождённая как С-наука, занимается прежде всего классами, стратами и группами, расценивая человека как единицу того или иного класса. Все методы исследования западной социологии стоят именно на этом. В отличие от этого, наука об обществе, построенная на П-логике, будет рассматривать общество как сеть процессов, или взаимодействий, протекающих между действующими и претерпевающими. Здесь нет места классам и стратам, здесь общество — это действователи, организованные процессами. Это — не просто теоретический, умозрительный вывод. Мы имеем пример науки об обществе, построенной на П-логике, — теорию *‘умрāн* «обустройства» мира Ибн Халдūна, о которой мы говорили в предыдущем *Размышлении*. Все ключевые категории этой науки носят подчёркнуто процессуальный характер, начиная с её предмета — *‘умрāн*. Не случайно для западной мысли оказалось столь непростым делом интерпретировать этот термин. Предлагавшиеся и до сих пор остающиеся в ходу характеристики Ибн Халдūна: философ истории, социолог, культуролог, экономист, философ культуры и цивилизации и тому подобные, — все используют лексикон западной мысли, который по определению не соответствует процессуальному характеру ибн-халдуновской мысли. Центральная роль понятия *‘умрāн*, на котором воздвигнуто всё здание науки Ибн Халдūна, нередко подчёркивается (напр., [Шабан 2008]), но и в этом случае автор предлагает переводить *‘умрāн* термином *urbanisation*, оставив термин «цивилизация» для перевода *хадāра*. Однако *‘умрāн* у Ибн Халдūна — любое обустройство, т.е. любой процесс обживания земли, не только урбанизация, но также

и кочевничество. Не меньше трудностей с переводом ещё одного важнейшего понятия у Ибн Халдūна — *‘аṣабиййа*, которое обычно переводят «родо-племенная солидарность», «кровнородственная связь». Но *‘аṣабиййа* передаёт прежде всего смысл действия — либо коллективного, либо индивидуального, это — не атрибут субъекта. Иначе говоря, это — П-понятия, а не С-понятия. Поэтому *‘аṣабиййа* в теории Ибн Халдūна может эволюционировать в сторону сужения до единственного действующего лица — государя, который, пытаясь лишить всех прочих в государстве силы действия, сужает *‘аṣабиййа* до собственной персоны. «Групповая солидарность» как перевод для *‘аṣабиййа* сполна обнаруживает здесь свою нелепость: государь именно что не солидарен, причём с самого начала, с группой носителей *‘аṣабиййа*, которых последовательно и до конца уничтожает. Интересно, что это знаменует конечную стадию эволюции государства, за которой следует его гибель: исчерпанность возможности действия исчерпывает и жизнь государства. Да и само «государство» (*давла*) — термин, также интересный и совсем не тождественный «государству» западной науки. *Давла* у Ибн Халдūна — не структура власти, не аппарат принуждения, не классовая организация, не администрация и не истеблишмент; иначе говоря, *давла* — это не структура, не класс и не классовая организация. *Давла* у Ибн Халдūна — это и правящая династия, и подвластная ей территория, и держащая в своих руках основные экономические рычаги и обладающая способностью внеэкономического принуждения верхушка. *Давла*, таким образом, это всегда действующий субъект; имя действующего лица может быть перенесено на претерпевающее, как в случае переноса на территорию, подвластную властителем, но в любом случае главное — это рассмотрение через базовую парадигматику процесса.

Изучение политической организации исламского общества как П-общества ещё предстоит осуществить на основе исламских первоисточников, прежде всего — классического труда ал-Мāвардī. Предпринятая в XX в. попытка применить к анализу незападных обществ и культур, в том числе арабо-мусульманских, универсальную классовую теорию и теорию общественно-экономических формаций, подробно разработанные в марксизме-ленинизме, оказалась неудачной, несмотря на огромные затраченные в этом направлении усилия, проведённые дискуссии и созданные труды, но не потому, что советская теория была слаба или недостаточно научна, а потому, что классовый марксистский подход (это же можно сказать и о современной западной социологии) и экономический редукционизм в принципе

неприменимы к П-обществу и не могут служить его адекватному анализу. Такое общество выстроено не как иерархия общественных классов, групп или страт. Оно выстроено как сложный неиерархический многовершинный граф, где вершины не соподчинены, хотя могут выделяться более или менее «мощные» с точки зрения количества взаимодействий. Если использовать язык описания графа, то любые две вершины, связанные друг с другом, могут представлять действующателя и претерпевающее; любое претерпевающее может, в свою очередь, быть действующателем в отношении другого претерпевающего. Такое многоузловое графообразное неиерархическое взаимодействие наилучшим образом, на мой взгляд, отражает способ построения П-общества. А значит, и «движущие силы» развития П-общества будут отличаться от таковых в С-обществе. Для П-общества решающим в этом отношении является переконфигурирование графа взаимодействий, и именно в этом направлении следует искать причины эволюционного и революционного развития П-обществ либо их застоя, когда такой граф взаимодействий лишается импульса переконфигурирования и развития. В С-обществе решающим фактором развития будет изменение соотношения между классами, появление новых классов и уничтожение старых, иначе говоря, смена общественных иерархий. Применять одну-единственную теорию как универсальную для описания и С-, и П-обществ в принципе неверно.

Коль скоро так, то регулятивные системы П-общества, прежде всего право и этика, будут направлены на то, чтобы создать, поддерживать и по возможности нарастить число вершин многовершинного неиерархического графа. Это значит, что первоочередным предметом внимания и права, и этики в П-обществе будет налаживание и поддержание взаимодействий. Именно об этом я и говорю в данном *Размышлении* применительно к исламской этике: метафора горизонтальной организации этого смыслового поля передаёт именно эту идею — идею поддержания максимального числа взаимодействий. Исламская юриспруденция (фикх) не случайно распадается на две большие части: *‘ubādāt* «поклонение» и *mu‘āmalāt* «взаимодействия». Первая исследует действия человека в отношении Бога, вторая — в отношении других людей. Западные исследователи нередко говорят о казуистичности фикха и отсутствии привычной им процедуры подведения частных случаев под общие правила и общие принципы. Но если фикх — это П-наука, он следует процессуальному императиву и рассматривает процессы, а не что-то другое. Процессы принципиально единичны и неиерархичны: выстраивание

сети правовых взаимодействий в виде многовершинного неиерархизованного графа и их поддержание — первоочередная задача исламского права, которую оно выполняет прежде всего на основе категории *ḥaqq* (мн.ч. *ḥuqūq*) — право-обязанности, т.е. процесса, который связывает две взаимодействующие стороны и выступает в отношении одной из них как «права», если выражаться привычным языком западной юриспруденции, а в отношении другой — как «обязанности». Но для собственно процессуального взгляда *ḥaqq* — это единый процесс связи двух, поэтому он и выражается одним термином. Только рассматривая его через призму презумпций С-науки, мы можем выделить отдельные «права» и «обязанности», приписав их их носителям — одиночным субстанциальным субъектам; иначе говоря, перестроив базовую парадигму рассмотрения и сменив П-ККБ и на С-ККБ. То же самое касается и исламской этики, в обеих её частях, которые можно условно выделить как соответствующие базовому делению фикха на «поклонение» и «взаимодействия»: я говорю об этих двух частях как о двух условных осях, «божественное — человеческое» и «человеческое — человеческое». Что касается третьей «оси», «внутричеловеческое», то и она выстроена на основе П-парадигмы. Этика — не исключение из общего правила: С-этика и П-этика выстроены на разных логико-смысловых принципах, и попытка предложить некую «универсальную» этическую систему (или систему ценностей) или же рассматривать П-этику в оптике С-этики и с её инструментарием обречена на неуспех. И напротив, подлинно плодотворным и эвристичным будет подход, исходящий из логико-смысловых оснований.

Тогда, к примеру, становится понятно, почему в арабо-мусульманской культуре развивались две линии этики, несовместимые по своим основаниям и слабо между собой взаимодействовавшие: собственно исламская этика и традиция античной этики. Античная этика, построенная на С-подходе, рассматривает человека как носителя качеств и свойств, в данном случае — черт характера. Они именуются по-арабски *faḍā'il* (ед.ч. *faḍīla*), букв. «превосходства» (*virtues*)¹¹⁸, или, как это принято передавать по-русски — добродетели. Однако русское

¹¹⁸ Августин говорит, что именем *Virtus* римляне называли богиню, общающую *virtus* — добродетели [Августин 1906, глава XXIV: 216], отмечая, что греческое ἀρετή, означающее добродетель, дало у римлян термин *ars, artis* «искусство» [Там же, глава XXI: 208]. Если это так, то насколько греческое и римское, а затем европейское понимание добродетели зависят от С-логики и можно ли в них заметить влияние П-логики, — интересный вопрос для будущих исследований.

слово не соответствует внутренней форме арабского *фаḍīла*, поскольку арабский термин не передаёт ни смысла делания, ни смысла добра. *Фаḍīла* — это именно «превосходное качество», «превосходная характеристика», противопоставляемая *разīла* — «низкой характеристике» (= пороку). Такие превосходные или отвратительные, низкие качества — атрибуты единичного субстанциального субъекта — их носителя. Это означает, что традиция античной этики в арабских переводах, переложениях и сочинениях стоит на фундаменте субстанциальной интуиции субъект-предикатной связности (С-ККБ). Что касается собственно исламской этики, её центральная категория — *иḥṣān*, что будет правильным передать как «доброделание». Внутренняя форма русского «доброделания» точно соответствует арабскому термину *иḥṣān*: это — доброе действие, а не доброе качество. Можно сказать, что исламская этика вообще не говорит о качествах, она говорит о действиях человека в отношении другого человека или Бога. То, что подразумевается под *макāрим ал-аḥлāқ* «похвальными нравами», выражается обычно масдарами — именами действия: акцент смещён на действие, на процессуальную связанность с другим человеком или Богом, а не на личное совершенствование как таковое. Поэтому термин *аḥлāқ* стоит передавать в контексте П-этики как «предрасположенности к действиям», тогда как в контексте С-этики — как «нравы», т.е. добродетели и пороки. Иначе говоря, исламская этика построена на процессуальности. Именно она соответствует графообразному многовершинному неиерархическому построению исламского общества, поскольку и то, и другое основаны на П-ККБ. Это объясняет, почему античная этика в арабских переводах и переложениях, а также самостоятельных сочинениях осталась в целом книжной традицией, замкнутой в основном на круг сторонников фальсафы, тогда как исламская этика действительно формировала общественное сознание и нравственность общества.

Это же объясняет нам, почему С-общество, в отличие от П-общества, принципиально иерархично. Иерархия представлена классами или другими социальными группами, но она непременно наличествует, поскольку иначе общественная организация достигнута быть не может. Для Средневековья это — иерархия священников и мирян, существующая наряду с классовой иерархией. Эти две иерархии накладываются одна на другую и взаимодействуют. Дихотомия светского и церковного, проходящая по всей культуре и всему обществу, борьба церковного и светского начал и в политике, и в целом в общественном сознании в конце концов приводят к победе светского

начала, высвобождению его из-под власти церковного начала и выстраиванию новых иерархий: начинается блестящий век Возрождения, век европейского Нового времени. Но иерархия как принцип организации С-общества не может не сохраняться. Социально-классовое деление структурирует и современное западное общество, а в политике иерархическая организация представлена демократическими процедурами и институтами. В самом деле, демократия невозможна без деления общества как минимум на два политических класса, «большинство» и «меньшинство», которые всегда соподчиняются в соответствии с логикой Рис. 1. Демократия хорошо работает и демократическое общество оказывается устойчивым, когда иерархия большинства и меньшинства находится в пределах определённых пороговых значений. Когда дело доходит до деления практически половина на половину, демократический механизм даёт сбой и иерархия оказывается крайне неустойчивой: мы видим это в США времён президентства Трампа, причём эта неустойчивость сохранится, судя по всему, в ближайшее время; мы видим это на примере результатов президентских выборов в Польше 2020 г., когда голоса, разложившиеся практически пополам между правящим президентом и кандидатом от оппозиции, дали последней надежду на то, чтобы перевернуть политическую иерархию в свою пользу: тогда в ход идут любые приёмы, а пресловутое «уважение к демократическим институтам» забывается. Всё это означает, что демократия имеет шанс неплохо работать только в тех обществах, где общественное сознание сформировано на основе С-ККБ. Это объясняет, почему демократия никак не «приживается» по-настоящему ни в России, ни во многих других странах мира, несмотря на настойчивое копирование демократических институтов и процедур и активное воспроизведение всей внешней атрибутики. Этим странам, и прежде всего нашей стране, стоит задуматься над тем, чтобы выработать общественно-политические институты в соответствии с собственным типом мышления, который в своей основе задан коллективным когнитивным бессознательным: только такое политическое устройство может быть устойчивым и способствовать развитию общества. Интуиция всесубъектности, которая характерна для общественного сознания и культуры России, которая убедительно представлена в русском языке, должна стать в данном случае путеводной нитью. Мы поговорим об этом в Разделе IV этой книги.

Вернёмся к основной теме данного *Размышления*. Главной функцией этики как регулятивной системы П-общества является поддержание

многовершинного графа организации взаимодействий в обществе и утрата вершин: задача — поддержать сложность взаимодействия, по возможности нарастив его. Вот почему в исламе отсутствует монашество в христианском смысле: монашество — разрыв социальных связей, утрата взаимодействий, т.е. нечто прямо противоположное общественно значимым целям П-общества. Этим же императивом объясняется принципиальный, как его иногда называют, «эгалитаризм» ислама. Все люди абсолютно равны перед Богом — но не субстанциально, а именно (1) как равно претерпевающие действия Бога и (2) как действователи, осуществляющие поклонение (*'ubāda*). В христианстве тезис о равенстве людей перед Богом и открытости христианства всем людям, т.е. тот факт, что христианство — мировая религия, вовсе не препятствует образованию принципиальной иерархии священников и мирян, без чего вовсе не возможно представить христианство и что даёт начало институтам христианских таинств. Внешне «одни и те же тезисы» христианства и ислама: равенство людей перед Богом и мировой характер обеих религий — никак не мешают принципиальному расхождению: субстанциальной (по признаку наличия-отсутствия благодати) иерархизации христианского общества и неиерархической процессуальной организации исламского общества. Но это не должно вызывать удивления: мы никогда не имеем дела со значениями, мы всегда имеем дело с логико-содержательной соотнесённостью. Логико-смысловой анализ ставит всё на свои места: в двух случаях содержательность — результат разных процедур смыслополагания, основанных на двух разных типах ККБ, а потому номинальное совпадение не введёт нас в заблуждение.

Человек как действователь конституируется в исламе самым решительным образом, причём по контрасту с иерархизированностью христианского общества. Цитированные в начале этого *Размышления* слова А.П. Чехова о «выдавливании раба» сказаны им в письме Суворину о молодом человеке, гимназисте и студенте, который воспитан «на чинопочитании, целовании поповских рук» [Чехов 1976: 133]. Обе иерархии, служебно-классовая и религиозная христианская, упомянуты через запятую как причина рабского сознания, которое следует преодолевать ежедневно, по капле избавляясь от него. Но именно такой иерархии нет и не может быть в исламском обществе, построенном на П-логике. Вот характерный хадис:

Вернувшийся из Сирии Му'ад преклонил колени (*саджада*) перед пророком (да благословит и приветствует его Бог!).

Тот спросил: «Что это такое, Му‘ад?» — «В Сирии мне случилось видеть, как они преклоняют колени перед своими епископами и патриархами, и мне захотелось, чтобы мы так же поступали в отношении тебя». Тогда посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: «Не делайте так! Если бы я приказал кому-либо преклонить колена пред кем-то, кроме Бога, то уж приказал бы женщине преклонить колена пред мужем её. Ведь — клянусь Тем, в Чьей длани душа Мухаммада! — женщина не выполнит долг пред Господом своим, пока не выполнит долг пред мужем своим» (Ибн Маджа 1583 [Ибн Маджа 2015: 280], параллель: Ибн Маджа 1582 [Там же]).

Этот известный хадис приводит также ат-Тирмизий (ат-Тирмизий 1159 [Тирмизи 2015: 243]), а у ан-Наса’и он дан в такой формулировке:

Не годится, чтобы человек преклонял колени пред человеком. Если бы было допустимо, чтобы человек преклонял колени пред человеком, я бы приказал женщине преклонить колени пред мужем своим — столь велико право (ḥaqq) его в отношении неё (ан-Наса’и 9299 [Насаи 2012, 11: 162]).

Понимание человека как действующего накладывает свою печать и на понимание соотношения между этим и тем миром, между *дунйā* и *‘āхира*. Рассмотрим такой известный хадис:

Когда произошло, как и обещал посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!), затмение солнца, он помолился. Его спросили: «О посланник Божий! Мы видели, как ты, стоя, потянулся за чем-то, а потом увидели, как ты вернулся назад». — «Мне был явлен рай. Я потянулся там за гроздью плодов. Принеси я её вам, вы бы до конца света питались той гроздьё» (ал-Бухарий 715 [Бухари 1993, 1: 261]).

Известно, что рай — обитель неувядаемой молодости и нескончаемой улады. Но заметим, что подаётся эта мысль именно через действие: нескончаемым было бы действие («питаться плодами») людей, если бы такое невероятное событие, как перемещение грозди райских плодов на землю, действительно бы произошло.

Контраст между этим и тем миром — это контраст именно действий, а не контраст субстанций. Поэтому в исламской мифологии нет и не может быть ничего хоть как-то схожего с христианской идеей преображения, которая предполагает именно субстанциальное превращение, субстанциальный переворот. Возьмём в качестве примера

очень известный хадис, встречающийся во всех «шести книгах» сунны, а также у многих других хадисоведов:

Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) приказал нам делать семь вещей и запретил делать семь вещей. Он приказал нам навещать больного, участвовать в похоронах, желать здоровья чихнувшему, отвечать зывающему, здороваться, поддерживать обиженного и верить поклявшемуся. А запретил он нам носить золотые кольца, пить из серебра (или же он сказал: серебряные сосуды), использовать подушки и носить *қасийй*¹¹⁹, носить шёлк и парчу (ал-Бух̣ārй 5312 [Бухари 1993, 5: 2134]).

Что приказания и запреты выражены как относящиеся к действиям, а не к субстанциям, нас не должно удивлять: мы говорили об этом в *Размышлении II.2*. Но оказывается, что различие между *дунйā* и *’āхирā* заключается в том, что может быть выражено как зеркальность запретности/разрешённости ряда действий. В самом деле, есть целый ряд хадисов, хорошо известных и цитируемых исламскими авторами, в которых это отношение разрешённости/неразрешённости действий переворачивается, например:

Кто пил вино в этом мире и не покаялся, не получит его в том мире (ал-Бух̣ārй 5253 [Там же, 5: 2119]).

То же самое в трёх редакциях у Муслима («Книга о напитках (*Kitāb al-ашриба*)», 8:1–3 [Муслим 2006: 990]), также у ат-Тирмизй, ан-Насā’й, Ибн Мāджа, Малика, аш-Шāфи’й, Ибн Х̣анбала и ряда других хадисоведов.

То же относится к золоту-серебру и роскошным тканям:

Не пейте из золотых и серебряных сосудов и не носите шёлк: для них это — в этом мире, а для вас — в мире будущем, в День воскресения (Муслим 2068 [Там же: 1021]).

В тех или иных вариациях эта мысль высказана во многих хадисах (см. Муслим, «Книга об одеждах и украшениях (*Kitāb al-либās ва-з-зйна*)», гл. 1–2 [Там же: 1020–1027]), а также во всех шести книгах сунны, не говоря уже о других сборниках.

¹¹⁹ *Подушки (майāсир)* — подушки из шёлка, набитые хлопком, подкладывавшиеся под всадника; *қасийй* — платье из льна сошитыми шёлковыми лентами. Изготавливались неарабскими народами.

Этот контраст действий, разрешённых и запрещённых, конституирует и контраст между верующим мусульманином и неверным:

Этот мир — узилище для верующего и рай для неверного (Ибн Маджа 4113 [Ибн Маджа 2015: 639])¹²⁰.

Именно в смысле запретности действий, которые не запрещены неверному, этот мир назван узилищем (*сиджн*) для мусульманина. Поняв, что различие между *дунйā* и *'āхира* — различие действий, а не различие субстанций, мы поймём подлинный смысл такого, к примеру, хадиса:

Этот мир с тем миром — как если опустите палец в море и посмотрите, что так выловите (ат-Тирмизй 2323 [Тирмизи 2015: 461]).

Это — не «дефиниция», которой так восхищался Аверинцев, считая её показателем подлинного рационализма. Это — именно то, что он назвал «притчи» и «описание через действия». Он считал, что такой способ описания присущ культурам, не поднявшимся до уровня подлинного рационализма. Понимая и учитывая логико-смысловую определённости нашей мысли, мы уже не совершим такой ошибки. П-логика — не меньше логика, чем С-логика; и П-описание через действия — не менее рационально, чем С-описание через субстанции. В этом хадисе сказано, что действия в том мире несравненно эффективнее, приносят несравненно больший результат, нежели действия в этом мире.

Это относится не только к «положительным» действиям — разным видам действий, которые совершает человек в раю и которые приносят ему усладу: питьё вина (хотя райское питьё несравненно лучше земного вина), вкушение плодов, наслаждение гуриями, любовование прекрасными видами, наслаждение прохладой, уютное восседание на удобных седалищах. Всё это, заметим, действия: П-акцент в описании рая очевиден, если только быть хоть немного внимательным к этому. Но не только райские, но и адские действия несравненно сильнее, нежели земные страдания, а потому попросту непереносимы для земного человека:

Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) пришёл проведать мужа, что ослабел и стал как птенец. Посланник

¹²⁰ «Правильный» (*сахīḥ*) хадис по Ибн Маджа; то же у ат-Тирмизй (ат-Тирмизй 2324 [Тирмизи 2015: 461]).

Божий (да благословит и приветствует его Бог!) спросил: «Просил ли ты о чём-либо, молил ли о чём?» — «Да, я повторял: “Боже, какое наказание ждёт меня в той жизни, приблизь и дай в этой”». На это посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: «Всеславный Бог! Ты этого не перенесёшь (или [он сказал]: «не сможешь этого»). Почему бы тебе не говорить: “Боже, даруй нам в этой жизни благо (*хасана*), и в той жизни благо, и убереги нас от пламени”». Он стал молить об этом, и Он его исцелил (Муслим 2688 [Муслим 2006: 1274]; параллель: ат-Тирмизь 3487 [Тирмизь 2015: 673]).

Концовка этого хадиса ясно выражает мысль: нельзя выбирать между этим миром и тем миром, *дунйā* и *’āхира* — это не альтернатива в смысле жизненной, ценностной ориентации для мусульманина. Это, я думаю, одно из наиболее ясно выраженных различий между этико-мировоззренческими системами ислама и христианства. Различие это имеет очевидное логическое основание, а потому не может — да и ни в коем случае не должно — быть «сглажено» или «преодолено»: каждая из этих систем имеет собственное внутреннее строение и собственную логику. Это — одно из очень ясных и неопровержимых, *логических* доказательств того, что исламское и христианское (говорю только об этих двух; а если взять во внимание и другие?) в российском духовно-нравственном пространстве не могут быть приведены к какому-то «единству», которое «сняло» бы эти различия. Такой путь — губителен и разрушителен, и чем раньше это будет осознано, тем лучше для нашей страны. Эти два (как и прочие) потока могут быть только и именно *собраны*, сохраняя каждый свою субъектность. В этом — смысл всесубъектности, о которой будем говорить в Разделе IV.

Таково ещё одно выражение «горизонтальной» ориентации оси «божественное — человеческое» в исламе. Мусульманин должен соблюдать *баланс* этого и того мира, отдавая каждому должное, но ни в коем случае не предпочитая тот мир вплоть до отрицания этого мира, как и этот мир — вплоть до отрицания или забвения того мира.

Вот два в каком-то смысле крайних примера, подтверждающих, очень ярко, этот императив. Ибн Касйр, комментируя коранический аят 62:10, говорит:

«Поминайте Бога, и будете, может быть, счастливы» (62:10), то есть: продавая и покупая, получая и отдавая, поминайте Бога многократно. И да не заслонит от вас сия жизнь (*дунйā*) то, что принесёт вам благо в грядущем обиталище [Ибн Касир 1999, 8: 123].

Это — призыв со стороны вероучения, и понятен акцент: обычных людей, погружённых в дела сего мира и ищущих пропитания, надо призывать не забывать тот мир. Но и обратно: тех, кто погружён в размышления о том мире, надо призывать не забывать мир этот:

Лучшие среди нас — те, кого будущая жизнь не отвлекает от нынешней, а нынешняя — от будущей ([Сулами 2003: 60]¹²¹; параллели: [Исфакхани 1996, 10: 88; Шарани 2005, 1: 138; Субки, 2: 282]).

Эти слова принадлежат ал-Хāрису ал-Мухāсибī — мистiku, известному тем, что призывал к ежемгновенному отчёту (*мухāсаба*) и контролю (*мурāқаба*) земных поступков человека с точки зрения того мира. Но такой акцент на том мире — это не акцент альтернативы, а акцент соблюдения баланса; говоря логически, это — П-акцент, а не С-акцент.

Вот почему, хотя у Ибн Мāджа и ат-Тирмизī приводится говорящий хадис о проклятости этого мира:

Этот мир проклят (*ад-дунйā мал'уна*), и проклято всё в нём, кроме поминания Бога и того, что с этим, а также учёного и учащегося (Ибн Мāджа 4112 [Ибн Маджа 2015: 639])¹²²,

и хотя подобные хадисы известны и приводятся, порой в обрамлении подробностей (Бог, сотворив этот мир, ни разу потом на него не взглянул; Бог не интересуется тем, что творят люди в этом мире), — несмотря на это, эти хадисы и это умонастроение не задают общего направления мусульманской этики в том смысле, что не означают альтернативного выбора в пользу того мира. Такого рода свидетельства «проклятости» этого мира нередки в книгах по зухду¹²³, и их следует прочитывать как преувеличенное подчёркивание превосходства будущей жизни в свете преувеличенного внимания, которое люди уделяют делам этого мира, забывая о грядущем. Скажем, у ал-Ғазālī в «Оживлении религиозных наук (*Ихйā' улум ад-дйн*)» 6-я книга из Четверти «Губящее (*ал-Мухликāt*)» называется «Книга порицания этого мира (*Кутāб*

¹²¹ Рад случаю выразить благодарность д.ф.н. И.Р. Насырову, который привлёк моё внимание к этому свидетельству ас-Суламī.

¹²² Ибн Мāджа считает хадис «хорошим» (*хасан*); тот же хадис — у ат-Тирмизī (ат-Тирмизī 2322 [Тирмизи 2015: 461]).

¹²³ О зухде как «воздержании от мирского» см. [Насыров 2009].

зимм ад-дунйā)», где приводятся многие хадисы, в т.ч. о проклятости мира, а также стихи, афоризмы и поговорки, показывающие ущербность этого мира [Газали 2005: 1101–1112]. Но интересно, что Муртада аз-Забиди в своём комментарии на «Оживление религиозных наук» ал-Ғазāли приводит оба противоположных по содержанию хадиса: и «Этот мир проклят», и «Не ругайте этот мир» [Забиди 1994, 1: 110] — и как будто находит баланс, у ал-Ғазāли несколько отсутствующий, смещённый в сторону отрицания.

У ат-Ғабарāни в его сочинении «О мольбе (*Kutāb ад-ду‘ā’*)» есть такая глава:

Глава о запрете ругать этот мир (*сабб ад-дунйā*)

2052... Посланник Божий сказал: «Не ругайте этот мир (*дунйā*): как хорошо вьючное животное (*ни‘мат маṭиййā*) верующего, на котором он достигнет рая и уклонится от пламени».

2053... ‘Абдаллāх б. Салама сказал: Я слышал, как ‘Али (да будет им доволен Бог!) говорил: «Не ругайте этот мир: в нём вы молитесь, в нём поститесь и в нём совершаете поступки» [Табарани 2008, 3: 310].

Таким образом, ат-Ғабарāни приводит два варианта этого хадиса, возводя их к Мухаммаду и ‘Али. Хадис «Не ругайте этот мир: как хорошо вьючное животное (*ни‘мат маṭиййā*) верующего, на котором тот достигнет блага и спасётся от зла» приводит (в такой формулировке) ‘Абӯ ‘Ахмад ‘Абдаллāх б. ‘Удий ал-Джурджāни [Джурджани, 1: 502], отмечая, со слов ‘Абӯ Дāвуда ас-Сиджистāни, а также — со слов ряда других хадисоведов, в своём компендиуме за № 131, что один из передатчиков этого хадиса, Исмā‘ил б. ‘Āбāн ал-Ғанавī ал-Кūфй, — лжец (*каззāб*) и что он сочинял «подложные» (*мавдӯ‘а*) хадисы, которые те не включали в свои сборники. Поскольку этот человек — один из передатчиков данного хадиса, его использовали всего несколько учёных: ‘Абӯ Са‘йд аш-Шāшй в своём «Муснад» [Шаши 1993, 1: 387–388], возводя его к Мухаммаду (а не ‘Али), ат-Ғабарāни [Табарани 2008, 3: 310] в двух вариантах, возводимых к Мухаммаду и ‘Али, и аш-Шайбāни в «О приобретении (*Касб*)» [Шайбани 1997: 136, перевод см. ниже], возводя к ‘Али.

Этот же хадис со ссылкой на Мухаммада использует Шамс ад-Дйн ас-Сарахсй. Сначала он приводит другой известный хадис:

Если мусульманин посадит плодое дерево или вырастит посевы, а в оных найдёт пропитание какая птица, или человек,

или скотина, ему благодаря этому будет милостыня (*садақа*) (ал-Бухәрий 2195 [Бухари 1993, 4: 817]).

Этот же хадис приведён у Муслима (Муслим 1552, 1553 [Муслим 2006: 759–760]), хадисы в близкой редакции — в других книгах сунны. Прочитывая этот хадис в близкой редакции, ас-Сарахси говорит:

Это доказывает, что мусульманину рекомендовано добывать средства к жизни, выращивая посеы и сажая деревья. Поэтому некоторые из наших старейшин ставили сельское хозяйство впереди торговли, поскольку оно более полезно и приносит больше милостыни. Им занимался и посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!): как нам передают, он использовал грабли. Есть хадис о том, как он ответил тем сторонникам крайних взглядов, что не рекомендовали заниматься посадкой деревьев и строительством, считая, что это привязывает к этому миру и в той же степени уменьшает желание того мира, тогда как тот мир лучше для богобоязненных. Однако это — ошибка. Человек через эти занятия, добывая пропитание, приближается к награде в том мире. Таков смысл высказывания его (благословение и мир ему!): «Как хорошо вьючное животное верующего, перевозящее его из этого мира в тот, — посадка деревьев и строительство» [Сарахси, 23: 14–15].

Здесь речь идёт о добывании средств пропитания (*касб*, *иктисаб*). Ас-Сарахси приводит интересное свидетельство о тех, кто держался крайних взглядов (*мута'ассифа*) и отрицал мирские занятия и ремёсла, считая, будто они отвлекают от будущей жизни. Сам факт того, что такие взгляды охарактеризованы как крайние, красноречив: ничто крайнее в исламе, называющем себя «религией срединности», не может быть хорошим или правильным.

Тема добывания средств к существованию хороша раскрыта у аш-Шайбани:

Приобретение (*касб*) имеет смысл сотрудничества (*та'авун*) в делах, к Богу приближающих (*кураб*)

Далее, Мухаммад (да смилостивится к нему Всевышний!) разъяснил, что приобретение имеет смысл сотрудничества в послушании и в делах, к Богу приближающих (*кураб*), каким бы ни было то приобретение. Так, он сказал: «Сучильщик верёвок, изготовитель чашек (*кйзән*) и горшков, ткач сотрудничают в повиновении и делах, к Богу приближающих. Ведь молиться можно

только после омовения — а для этого нужна чашка, из которой льют воду, ведро с верёвкой, которым достают воду; молясь, нужно прикрыть срам, — а этого не сделать без работы ткача».

Так мы узнали, что всё это служит сотрудничеству в осуществлении послушания. Об этом сказал 'Алй (мир ему!): «Не ругайте этот мир (*дунйā*): как хорошо вьючное животное (ни *'мат матиййā*) верующего — эта жизнь — к миру будущему (*'āхирā*)!»

Один муж спросил 'Абӯ Зарра, каково после веры лучшее дело. Тот ответил: «Молиться и хлеб жевать». Тот муж взглянул на него с изумлением, и он сказал: «Без хлеба не поклонялись бы Всевышнему Богу». Иначе говоря, жуя хлеб, поддерживаем силы свои и можем быть покорны [Богу] [Шайбани 1997: 136].

Разрешённость способов добычи пропитания в этой жизни (*ибāхат ал-макāsиб ад-данй'а*)

Факихи (*джумхӯр ал-фукахā'*) считают, что все способы добычи пропитания одинаково разрешены [Шайбани 1997: 136].

Как видим, это отношение к мирскому труду неожиданно хорошо согласуется с хадисом о проклятости этого мира. Ведь тот хадис делает исключение для «поминания Бога», т.е. для любых религиозных дел. Однако религиозные дела никак не могут быть совершены без занятий этого мира. Так даже, казалось бы, крайний хадис о проклятости мира на деле не отвергает этот мир и все дела в нём, а, напротив, утверждает их — но в балансе с поминанием мира будущего. Отвергнуто и проклято, собственно, только исключительное занятие этим миром, доходящее до отрицания мира будущего.

Баланс этого и будущего мира выражается и как баланс внешнего, или явного (*зāхир*), и внутреннего, или скрытого (*бāтин*). Соблюдать такой баланс — цель человека. Вот несколько высказываний ал-Мухāsибй на эту тему:

Кто будет усерден в скрытом, тому Бог дарует наилучшее обхождение в явном. А кто наилучшим образом будет обходиться в явном, усердствуя в скрытом, того Бог направит по пути к Себе [Сулами 2003: 60].

Чьё обхождение в явном будет наилучшим и кто при том будет усердствовать в скрытом, того Бог направит по пути к Себе [Субки, 2: 282].

Кто наблюдением (*мурāкаба*) и самоотдачей (*ихлāс*) выправит своё скрытое, тому Бог украсит его явное усердием и следованием сунне [Шарани 2005, 1:138].

Кто наблюдением (*мурāкаба*) и самоотдачей (*ихлāс*) выправит своё скрытое, тому Бог украсит его явное усердием и следованием сунне. Кто будет усерден в скрытом, тому Бог дарует наилучшее обхождение в явном. А кто наилучшим образом будет обходиться в явном, усердствуя в скрытом, того Бог направит по пути к Себе [Исфакхани 1996, 10: 88].

Как видим, мысль выражена совершенно ясно: наилучшим является баланс явного и скрытого, но никак не предпочтение одного другому. Интересно, что нарушение баланса явного и скрытого, когда одно не соответствует другому, оказывается, с точки зрения ал-Газālī, одним из выражений «неправильности» этого мира. Он сравнивает *дунйā* с накрашенной старухой, которая своим *зāхир* (явным) обманывает всех, поскольку этому не соответствует её скрытое-*бāтин* [Газали 2005: 1116]. Можем вспомнить, что лицемерие (*нифāк*), одна из самых осуждаемых предрасположенностей к действиям, проявляется тогда, когда явные действия не соответствуют внутренним убеждениям. Парадигматичность баланса *зāхир-бāтин* сполна заявляет здесь о себе.

Пожалуй, наиболее ярко всё сказанное о соотношении этого мира и того мира выражено в следующем хадисе:

Этот мир (*дунйā*) дан четверым. Раб, коему Бог даровал имущество и знание: во всём этом он богобоязнен, ищет милости Его и знает, что во всём этом — по праву Божье. Этот — лучший из всех. Далее, раб, коему Бог даровал знание, но не дал обзавестись имуществом; однако же он [правдив в своём намерении] и говорит: «Вот бы мне имущество — я бы поступил так же, как такой-то!» Таково его намерение. Награда этим обоим — одинаковая. Далее, раб, коего Бог наделил имуществом, но не наделил знанием; и вот, [он растрчивает имущество своё без знания], ни в чём этом не богобоязнен, не ищет милости Его и не знает, что во всём этом — по праву Божье. Этот — худший из всех. Наконец, раб, коему Бог не дал ни имущества, ни знания и который говорит: «Вот бы мне имущество — я бы поступил так же, как такой-то!» Грех этих двух — одинаков (ат-Тирмизий 2325 [Тирмизи 2015: 462])¹²⁴.

¹²⁴ Хадис помечен как «правильный» (*сахīḥ*). Вставки в квадратных скобках сделаны издателем текста.

Этот хадис цитирует в своём комментарии к Корану 'Абӯ 'Абдаллāх ал-Қуртубӣ [Куртуби 2003, 4: 215; 5: 164], его приводит ал-Ғазālӣ в разделе о важности «намерения» (*ниййа*) [Газали 2005: 1731], его упоминают другие исламские учёные.

Имущество как таковое ни в коем случае не находится под подозрением и уж тем более не запрещено: это — благо. Лишь неправильное распоряжение имуществом вредит человеку. Аш-Шайбāнӣ приводит следующий хадис:

Он (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: «Сатана говорит: “Трое из друзей имущества (*мāл*) не спасутся от меня: тот, в чьих глазах я приукрашу имущество, так что он будет приобретать его неразрешённым образом; тот, в чьих глазах я опорочу имущество, так что он будет раздавать его неразрешённым образом; либо заставлю его так любить имущество, что он не уделит ничего Богу”» [Шайбани 1997: 135].

Трудно удержаться от сравнения с тем отношением к имуществу как к чему-то противопоставленному истинным стремлениям человека (известное «Скапливайте богатства на небесах...»), которое нередко у христианских авторов. Если исламское отношение к имуществу обосновано П-логикой связанности земного и небесного, то христианское — С-логикой их дихотомии. Интересно, что, согласно Корану, пророки прошлого, сражавшиеся с сонмами врагов и претерпевшие многие страдания на пути Бога, удостоились награды *в обеих жизнях*, а отнюдь не только в будущей:

У них не было других слов, кроме сих слов: «Господи наш! Прости нам грехи наши, наши уклонения от должного в деле нашего служения; утверди стопы наши, защити нас от людей нечестивых!» И Бог дал им награду в здешней жизни, и великую награду в будущей: Бог любит делающих добро (Коран, 3: 147–148).

1.2. Божественное — человеческое в авторитетных текстах ислама

Интересной экспликацией принципа горизонтального, а не вертикального построения оси «божественное — человеческое» служит устройство *системы* авторитетных текстов арабо-мусульманской культуры.

Эта система состоит всего из двух элементов: Коран и сунна. Коран, имеющий статус «божественная речь», занимает полюс «божественного», тогда как сунна, конечно же, склоняется к «человеческому» полюсу, представляя собой (в строгом, или наиболее узком) понимании рассказ об имеющих нормативный смысл словах и поступках одного человека.

Хотя при перечислении, при, так сказать, построении списка Коран будет неизменно упомянут на первом месте, а сунна — на втором, это не означает их иерархического, вертикального соподчинения. Коран и сунна, как правило, выступают в паре, в том числе и тогда, когда служат основой для выработки норм, будь то этических или юридических, или в приведении доводов в пользу вероучения. Это означает, что ни Коран, ни сунна в отрыве друг от друга не могут служить основой мусульманского права и этики. Божественный авторитет, воплощённый в коранической речи, не подавляет человеческий авторитет, воплощённый в сунне. Напротив, они мыслятся как согласованные: одно не может противоречить другому; толкование малопонятных или трудных мест Корана опирается на разъяснения, почерпнутые в сунне; положения сунны признаются достоверными постольку, поскольку они не противоречат положениям Корана (таков один из критериев достоверности хадисов). С точки зрения объёма сунна представляет собой гораздо более обширную нормативную базу, нежели коранический текст, к тому же в силу своего содержания она теснее приближена к повседневной жизни мусульманина, нежели текст Корана.

Горизонтальное, а не вертикальное соотношение между божественным и человеческим авторитетом, воплощённое в системе авторитетных текстов исламской культуры, принципиально для этой культуры. Оно находит своё дальнейшее подтверждение в принципе устройства фикха, где *қийās* «соизмерение» или *‘ақл* «разум» в суннизме и шиизме соответственно входят в число четырёх основ фикха. Признание *қийās* как основы фикха означает утверждение в правах рациональной, доступной человеку процедуры распространения норм на новые казусы, не зафиксированные в авторитетных текстах. Более того, в фикхе выработаны процедуры не только расширения существующих норм, но и формулировки новых, которые могут противоречить установленным в авторитетных текстах (*истиḥсāн* и др.). *Иджмā’* как основа фикха выражает право всей уммы выносить истинные решения. Всё это означает возможность вывода новых норм, в том числе не согласующихся с зафиксированными в авторитетных текстах, с опорой уже не на пророческий авторитет, а на авторитет

уммы либо авторитет факиха (*қийās* в суннизме) или имама (принцип *‘ақл* в шиизме).

Горизонтальное понимание соотношения божественного и человеческого авторитета получает в шиитских учениях, в частности в исмаилизме, такое развитие, которое не просто доводит этот принцип до его завершения, но уже превращает в собственную противоположность. Коранический текст здесь понимается как «явное» (*зāхир*), как материя для толковательной деятельности исмаилитского иерарха, извлекающего из него «скрытый» (*бāтин*) смысл. Такое выстраивание соотношения божественного и человеческого принципов не было признано арабо-мусульманской культурой; заметим, что здесь божественное и человеческое начала не образуют горизонтальную ось, а скорее соподчинены вертикально, — но коранический текст оказывается подчинён человеческому авторитету. В таком понимании нарушены не только очевидные положения вероучения, но и сама логика выстраивания горизонтальной оси «божественное — человеческое». Важна, однако, именно логика; ведь арабо-мусульманская культура не приняла не только исмаилитский батынизм, но и суннитский захиризм, который как раз не нарушал никаких вероучительных установлений, напротив, стремился быть максимально «корректным» в этом отношении — но именно в силу этого стремления противоречил логике горизонтально-го соотношения божественного и человеческого авторитетов.

2. Ось «человеческое — человеческое»

Я перехожу ко второй из трёх осей, которую условно называю осью «человеческое — человеческое». Здесь речь идёт о выстраивании отношения человека к другому человеку.

Смысл рассуждений о горизонтальном и вертикальном способах выстраивания оси «божественное — человеческое» заключается в том, чтобы разъяснить понимание противоположностей и соотношения между ними, связывающего их воедино. Я стремился показать в предыдущей части этого *Размышления*, что для арабо-мусульманской культуры характерно тяготение к трактовке противоположностей не как взаимоисключающих, а как полагающих друг друга и переходящих друг в друга. Та же логическая интуиция руководит и выстраиванием оси «человеческое — человеческое», т.е. комплексом вопросов, которые обычно относят к сферам этики, права, социальной и политической организации. Мы уже говорили об этом. Сейчас я затрону более подробно этическую сторону вопроса.

В выстраивании взаимодействия-с-другим проявляется фундаментальный принцип мусульманской этики, который можно назвать принципом «перевешивающего баланса». Суть проявления этого принципа сводится к тому, чтобы дать другому больше, чем себе.

Это не противоречит характерной для ислама трактовке середины. Понятие «срединность» (*wasat*) является одним из центральных мусульманских концептов, а одна из устойчивых метонимий для ислама — «религия срединности». Однако этот концепт «срединности» не следует смешивать с интенцией нахождения «точки равновесия», которая характерна, в частности, для аристотелевской трактовки «золотой середины». Иначе говоря, «срединность» ислама — это не уравнивающая разделяемые противоположности граница (точка середины) между ними, а то «место», где противопоставляемые стороны входят в контакт и, уступая одна другой, «связываются» и образуют нечто новое — собственное единство. Вот почему, рассматривая отношение с другим, мусульманские авторы устойчиво подчёркивают необходимость перевеса в пользу другого: именно в этом «неравном равенстве» завязывается правильное, с точки зрения мусульманской этики и мусульманского права, отношение с другим.

Это стремление склонить равновесие в пользу другого, чтобы сохранить связанность-с-другим, постоянно присутствует в рассуждениях авторов классической эпохи, выступая как лейтмотив мусульманской морали. Отсюда наиболее общие и характерные черты мусульманского этоса — уступчивость и солидарность. Мусульманские авторы дают как свёрнутые, сжатые характеристики совокупности душевных состояний (*aḥwāl*) и предрасположенностей (*aḥlāq*), обнаруживающих себя в действиях-в-отношении-другого, так и подробные их описания, причём критерием оценки служит реализация устремлённости к уступчивости и солидарности в предрасположенности человека к взаимодействию-с-другим.

Данная черта мусульманской этики, вытекающая из логики выстраивания её смыслового поля, не противоречит историческому аспекту её формирования, т.е. духу той общей историко-культурной ситуации, в которой складывалась сунна и которая наложила свой отпечаток на понимание положительных и отрицательных поступков человека в исламе: позитивно оцениваются те, что способствуют принятию ислама, а отрицательно — мешающие этому. Ислам призван, согласно общему убеждению мусульман, способствовать благу людей, поэтому как ближайшее благо каждого, так и общее благо уммы реализуются наилучшим образом через общие черты мусульманского

этоса — уступчивость и солидарность, необходимые для налаживания максимально разветвлённого взаимодействия в П-обществе.

Самым сжатым выражением благонравия (*мак̣рим ал-ахл̣ақ*) считают кораническую формулу «Приказывай правильное!» (7:199). Таково божественное наставление Мухаммаду. Употреблённое в этом аяте слово *‘урф* (правильное), как и однокоренное *ма ‘рӯф*, имеет корень *‘р-ф*, слова с которым передают значения, связанные со смыслом «знание». Эта этимология играет существенную роль, поскольку лексикографы разъясняют слово *‘урф* как «то, что люди признают правильным и не отрицают» (Ибн Манзӯр). Такая общепризнанность и составляет главное содержание термина *‘урф*: люди не противятся установлениям, которые сами же признают правильными и значения которых не отрицают; а признают они их потому, что на практике убедились в их благом характере, сами стремятся к ним и находят в этом спокойствие своей души. Поэтому слово *‘урф* переводят и как «добро», а *ма ‘рӯф* (букв. «известное») стало в вероучительной мысли ислама устойчивым термином для обозначения «хорошего» в его противопоставлении «плохому» (*мункар*, букв. «отрицаемое» — то, с чем люди не согласны).

Таким образом, *‘урф* мыслится как общепризнанная совокупность добрых черт характера и доброго поведения; или, во всяком случае, такая, к признанию которой люди склоняются естественно. Это заставляет вспомнить об одной из главных этических интуиций ислама: мусульманская этика не призывает к чему-то сверх доступного и принципиально осуществимого для всех, лежащего в горизонте повседневности¹²⁵. Конечно, это не значит, что такая совокупность добрых черт характера и поведения действительно была принята и признана всеми без сопротивлений и колебаний, тем более постольку, поскольку этические предписания смешивались и отождествлялись с собственно религиозными (принятие ислама было отнюдь не безболезненным процессом).

‘Урф как общепризнанный комплекс правильного, доброго характера и поведения не получает однозначного и строго систематического раскрытия в мусульманской этике. К такой исчерпывающей систематичности мусульманские авторы, собственно, и не стремились.

¹²⁵ Согласно ряду хадисов, Мухаммад никогда не велел людям того, чего придерживался сам; время от времени он совершал нечто, чтобы показать, что это действие разрешено, но сам далее от него воздерживался. Речь именно о таких особых, «сверх среднего» требованиях.

Вместе с тем различные предлагаемые ими трактовки не противоречат, а скорее дополняют друг друга.

Абӯ ‘Абдаллāх ал-Қуртубӣ, комментируя Коран 7:199, приводит хадис, согласно которому Мухаммад спросил архангела Гавриила, что же подразумевается под ‘урф. Гавриил, по его словам, принёс ответ от Знающего:

Всевышний Бог приказывает тебе прощать тех, кто к тебе несправедлив, давать тем, кто отказывает тебе, и воссоединяться с теми, кто тебя отторгает [Қуртуби 2003, 7:345].

Эта формулировка, в которой призыв к уступчивости к другому органично соединяется с императивом поддержания связанности с ним, стала популярной в арабо-мусульманской культуре и была облечена в стихотворную форму.

Ибн Хаджар ал-‘Асқалāнӣ, комментируя название одной из глав сборника *ас-Сахїх* ал-Бухārӣ «Благонравие, щедрость и непринимаемая скупость», ссылается на Абӯ ал-‘Аббāса ал-Қуртубӣ, который в своём комментарии на *ас-Сахїх* Муслима «Приближающее к пониманию разъяснение Муслима (*ал-Муфхим фї шарҳ Муслим*)» писал:

Предрасположенности (*ахлāқ*) — это черты человека, благодаря которым он взаимодействует с другими. Они бывают одобряемыми и порицаемыми. В целом одобряемое — это когда с другим ты — как с собой: отдаёшь тому половину, но не берёшь себе. А по отдельности это — быть прощающим, кротким, широким, терпеливым, сносить обиды и вред, быть милосердным, сострадательным, удовлетворять нужды другого, быть дружелюбным и гибким. А порицаемое — противоположное этому [Асқалани, 10: 456].

Понятие *инсāф*, употреблённое ал-Қуртубӣ, имеет корень, связанный со словами со значением «половина», и раскрывается как «отдание другому того же, что берёшь себе». Смысл равенства во взаимоотношениях сторон, передаваемый этим термином, сохраняется в разных его трактовках, в том числе и в той, которая учитывает и позитивную, и негативную стороны: отдавать те же блага, что берёшь себе, и наносить тот же ущерб, что нанесён тебе. Весь вопрос, однако, в том, как понимать «равенство» — «как» в смысле его логического устройства.

Если бы это равенство трактовалось как совпадение (в смысле совпадения «без остатка»: так в геометрии фигуры совпадают «при

наложении»), то формула, раскрывающая понятие *инṣāf* (отдавать другому то же, что берёшь себе), служила бы адекватным выражением «золотого правила» в его С-трактовке. Тогда «половина» понималась бы в соответствии с интуицией, отражённой на Рис. 1, как дихотомическая половина. В таком случае «уравнять» означало бы «дать ровно то же самое». Тогда, скажем, «относиться к другому как к самому себе» означает взаимозамещение субъектов, когда каждый может «встать на место» каждого. Даже если это реально не осуществимо, поскольку никогда не бывает двух людей, равных друг другу и потому взаимозаменимых, всё равно С-теория строится так, как если бы это было возможно, и отклонения от равенства и взаимозаменимости будут как-то сглаживаться теориями *ad hoc*.

Однако для арабо-мусульманской культуры характерна интенция перехода от такого «отождествляющего» уравнивания к балансу, смещённому в пользу другого. Она выражена в рассуждении ал-Қуртубӣ: следует отдавать другому должное, но не искать того же для себя. Она же проявляется в призыве к прощению и отказу от мести, с которым, согласно сунне, обращался к мусульманам Мухаммад, призывая оставить кровную месть: месть законна, но она реализует равенство сторон, тогда как предпочтительным оказывается нарушить это равенство в пользу противоположной стороны. Здесь очевидно П-понимание «равенства» и «половины»: это — такое равенство сторон, для установления которого важно не субстанциальное уравнивание их (когда в идеале они оказываются взаимозаменимы), а такое их связывание, когда каждый остаётся на своём месте и неотрывен от другого благодаря протекающему между ними процессу. Стремление к завязыванию подобного протекания, постоянного действия и выражено в смещении баланса в пользу противоположной, «принимающей», стороны, которая, не будучи включена в общее сетевое графообразное взаимодействие, выпадая из таких графов, должна быть подключена во что бы то ни стало к этому взаимодействию.

Призыв к прощению, невоздаянию плохим за плохое выражен в исламе достаточно заметно. Он лежит в основании того, что терпение (*ṣabr*) причисляется к лучшим качествам. Терпение в отношении людей, способность сносить их дурное обращение составляет, согласно мусульманским представлениям, основу «добрососедства» (*хусн ал-дживār*), одного из важных похвальных качеств. Терпение имеет и другое проявление — в отношении насылаемых Богом невзгод и бед, где оно должно проявляться в отсутствии отчаяния (*йа'с*).

Если положительно оцениваются качества, позволяющие сместить баланс отношений в пользу другого, то отрицательно расцениваются те, что препятствуют этому, разрушают связанность-с-другим и наносят ей ущерб. В этом отношении характерен такой хадис:

Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) молился так: «Боже, к Тебе прибегаю: да минуют меня раздор, лицемерие и дурные нравы» (ас-Сиджистāнй 1541 [Абу Дауд 1999: 227–228]).

Комментируя этот хадис, Абӯ ат-Таййиб (автор комментария на «ас-Сунан» Абӯ Дāvуда) указывает, что раздор (*шиқāқ*) и лицемерие (*нифāқ*) входят в общее число дурных нравов, но упомянуты отдельно, поскольку являются наиболее плохими из всех и вредящими другим людям. Раздор при этом трактуется как «нарушение права», что неудивительно, поскольку под «правом» (*хаққ*) в исламской мысли понимается связанность двух участников какого-то отношения: нарушение связанности сторон рассматривается как разрушение структуры прав-и-обязанностей. Лицемерие (*нифāқ*, *мунāфақа*) определяется как внешнее поведение согласно нормам ислама и неверие в душе: хотя правильное поведение, казалось бы, не затрагивает интересов общества, нарушенной оказывается связанность внешнего и внутреннего, которые в данном случае несовместимы друг с другом.

Рассматривая отдельные предрасположенности-*ахлāқ*, мусульманские авторы нередко называют в качестве важнейшей похвальной стыд (*хайāʿ*). Положение о важности стыда можно считать общепризнанным в исламе. В его подтверждение обычно приводят два хадиса, в которых Мухаммад утверждает, что «стыд относится к вере» (т.е. верующему следует быть стыдливым) и что «в стыде заключено всё благо». Стыд понимается двояко. В физиологическом отношении это — стремление не делать на людях то, что следует делать только в уединении. Но стыд также — боязнь того, что поступок окажется сделанным не так, как то подобает верующему. Появление стыда у подростка обычно связывается не только с первым, но и со вторым значением термина и считается первым проявлением зрелого разума и стремления к добропорядочности.

Кротость (*хилм*) и скромность (*таваддуʿ*) традиционно относятся к важнейшим похвальным качествам. И Коран, и сунна призывают отказаться от заносчивости, не пытаться казаться выше других мусульман. Как и во многих аналогичных случаях, подчёркивается, что

это качество не останется без награды: скромных людей Бог непременно возвысит. Призыв к кротости и скромности оставил свой след в поведении мусульман: его влияние заметно в привычке не повышать голос, в покрое традиционной одежды, в отказе от кричащих и бросающих красок и дорогих тканей, в запрете на использование серебряной и золотой посуды и т.п.

Терпение (*сабр*) понимается как выдержка и устойчивость перед лицом бед и неприятностей. Как правило, терпение сопрягается с решимостью (*'азм*) делать своё праведное дело несмотря на невзгоды и с прощением (*'афв*) людей за причинённое зло. Терпение часто трактуется и как противостояние дурным влечениям души. Благодарность (*шукр*) Богу и довольство (*ридā*) своим уделом прямо связаны с терпением.

Упование (*таваккул*) на Бога означает не столько отказ от собственной воли и перепоручение всех своих дел Богу, сколько выстраивание своеобразных двусторонних отношений с Богом как с содействователем. Конечно, ни о каком участии человека в божественном действии в классическом исламе речь не идёт. Имеются в виду своего рода «договорные» отношения между человеком и Богом. Такое понимание закреплено и Кораном, и сунной. Например: «Бог купил у верующих жизнь их и имущества их, платя им за них раем» (9:111); «Кто выйдет из дома своего, оставив его для Бога и для Его посланника, и в это время постигнет его смерть, тому награда будет в распоряжении Бога» (4:100). Человек «поручает Богу» (через Мухаммада) своё поведение в сфере половых отношений и свой язык (т.е. говорит и действует в соответствии с религиозным Законом), Бог же взамен ручается, что дарует такому человеку рай (ал-Бухārī 6422 [Бухари 1993, 6: 2497]). Того, кто встаёт на путь джихада во имя Бога, Бог ручается либо взять к Себе и направить в рай, либо вернуть невредимым домой с добычей (ал-Бухārī 2635 [Там же, 3: 1028], многочисленные параллели у Муслима и др.).

Наблюдение (*мурāқаба*) и отчёт (*мухāсаба*), прежде всего перед самим собой, взаимно связаны. «Наблюдение Бога» (*мурāқабат 'ал-лāх*) считается крайне похвальным качеством: оно означает, что человек постоянно думает о Боге и сверяет свои действия с божественными предписаниями. «Наблюдение» — это развитие упования в его активной трактовке, но также и строгий самоконтроль; в состоянии опьянения человек теряет способность «наблюдения», т.е. контроля за своими поступками. Кроме того, это — наблюдение за действиями других людей с целью перенять что-то хорошее, а также и наблюдение

благочестивых за дурными в плане надзора. Один из ранних исламских мистиков, о котором мы уже говорили, Абӯ ‘Абдаллāх ал-Ḥāрис, был прозван ал-Мухāсибӣ за свою склонность к самонаблюдению и самоотчёту. Строгий контроль за душевными движениями и поступками не должен, согласно традиционной точке зрения, доходить до вынесения суждения относительно религиозно-правового статуса человека (верующий, неверующий), поскольку такое суждение выносит исключительно Бог на Суде.

Тесно связаны такие высоко ценимые качества, как правдивость (*ṣидқ*), надёжность (*‘амāна*), преданность (*ихлāс*). Они означают прежде всего соответствие внутреннего (*бāтин* — убеждений в целом или конкретной мысли в конкретном случае) и внешнего (*зāхир* — слов и дел): у правдивого и надёжного человека его внутренние убеждения не расходятся со словами и делами. Преданность соединяет такую честность и надёжность с чем-то близким к наблюдению и упованию, поскольку означает искреннее направление своих намерений и действий в благочестивое и угодное Богу русло.

Щедрость (*саḥā’*) устойчиво перечисляется в числе важнейших похвальных качеств. Это качество высоко ценилось ещё среди доисламских арабов. В классическом исламе оно трактуется как расходование средств «по праву» (*хаққ*), что означает удовлетворение справедливых нужд тех, на кого следует истратить денежные средства и кто может претендовать на их получение.

Перечисленные качества не исчерпывают список похвальных predisposedностей-*ахлāқ*. К их числу относят также благочестие (*тақва*), богобоязненность (*ḥавф*), испрошение прощения за грехи у Бога (*истиғфār*) и покаяние (*тавба*), дружелюбие (*рифқ*), стремление к коллегиальности (*шўра*) и др. В ряду положительных мусульманские авторы обычно перечисляют добродетель (*иḥсāн*) и справедливость (*‘адл*, *‘адāла*), которые, однако, трудно считать predisposedностями к каким-то отдельным действиям, а скорее следует рассматривать как интегративные.

Отрицательные predisposedности-*ахлāқ* составляют, в общем и целом, противоположность положительным, хотя такое противопоставление выстраивается не как автоматическое отрицание.

Пожалуй, наибольшее осуждение вызывает лицемерие (*нифāқ*). Лицемером (*мунāфиқ*) считается тот, кто внешне (в делах) является мусульманином, тогда как внутри (по своим убеждениям) держится какой-то другой веры. Такое несоответствие между внутренним (*бāтин*) и внешним (*зāхир*) подвергалось и подвергается самому

суровому осуждению. В отличие от этого, нечестие (*фисқ*) в нормативной суннитской мысли, хотя и расценивается безусловно отрицательно, осуждается с гораздо меньшим накалом. К нечестивцам (*фā-сиқ*) причисляется совершивший «великий грех» (*кабйра*), т.е. одно из действий, которые относятся к категории безусловно запрещённых поступков (*харām*, *махзӯр* — но не к категории *макрӯх* «нерекомендуемое», т.е. запрещённое некатегорически). Хотя некоторые из ранних исламских течений, прежде всего хариджизм, выступили с резким осуждением нечестия и исключали нечестивцев из числа мусульман (что влекло серьёзное изменение социального и правового статуса и лишало надежды на спасение в будущей жизни), эта позиция не была принята суннитами.

Гордость, понимаемая как заносчивость (*кибрийā*'), часто называется в числе главных отрицательных качеств.

Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: «Не попадёт в пламя тот, у кого в сердце есть веры с горчичное зерно, и не попадёт в рай тот, у кого в сердце есть гордости с горчичное зерно» (Муслим 91 [Муслим 2006: 83–84]).

Гордость не случайно противопоставлена вере: именно заносчивые и богатые люди более всего противились призыву Мухаммада и составляли препятствие на пути распространения ислама в самом начале его истории. С другой стороны, гордость и заносчивость, безусловно, противоположны уступчивости как основной черте исламского этоса.

Тщеславие (*зурӯр*) и самолюбование (*уджб*) осуждаются на тех же основаниях: они чреватые тем, что человек начнёт противопоставлять себя другим, опираясь на представление о своих мнимых или подлинных заслугах. Один из хадисов призывает делать добрые дела (давать милостыню) или читать Коран не на людях, а тайно, поскольку в таком случае риск самолюбования снижается (ат-Тирмизий 2919 [Тирмизи 2015: 564]). В этом же ряду стоит осуждение показушничества (*рийā*'): тот, кто делает добрые дела, чтобы быть на виду и на устах других, подвергается осуждению.

Призывая к кротости и мягкости, мусульманская этика вполне естественно осуждает гневливость (*задаб*) во всех разнообразных проявлениях агрессивного отношения к другому: это и ненависть, и злорадство, и зависть, и хула, и злословие, и сплетни, и клевета, и насмешки. Шутки (*мизāх*) осуждаются не как таковые (хадисы содержат свидетельства того, что Мухаммад шутил), но тогда, когда

ведут к потере достоинства (*махāба*) высмеиваемого. Осуждается также проклятие (*ла'н*), однако мусульманин не только может, но и должен проклинать умерших неверующих (*кāфир*), которым был известен исламский призыв и которые так и не перешли в истинную веру; такое проклятие ислам налагает только после смерти неверующих, поскольку при жизни всегда сохраняется возможность, что те встанут на путь подлинной веры хотя бы в последнее мгновение. Что касается грешников из числа мусульман, то умеренные авторы разрешают проклинать их без упоминания имени, в общих формулировках (например, проклинать «воров» или «преступников»), хотя в некоторых хадисах можно найти подтверждение возможности поименного проклятия грешников.

Гневливость и её проявления не только противоположны кротости и мягкости, но и разрывают связанность-с-другим, к сохранению которой так стремится мусульманская этика. Поэтому она резко осуждает качества, прямо несовместимые с сохранением такой связанности: клятвопреступление, предательство, вероломство, нарушение обещаний. Наконец, встречается и общая формулировка: отрицательно расценивается «уход» (*хаджр*) и «разрыв отношений» (*муқāта'а*).

Особой разновидностью качеств, ведущих к разрыву связанности-с-другим, можно считать сомнения (*мирā'*) и препирательства (*джидāl*). Речь идёт в первую очередь о кораническом тексте: нельзя спорить о т.н. неясных (*муташāбихāt*) аятах. Спор (*джидāl*) о Коране Ибн Ҳанбал приравнивает к неверию (*куфр*), а ад-Дāримй приводит хадис, согласно которому спор лицемера о Писании разрушает ислам. В отношении Корана запрещается задавать неуместные вопросы (*мас'ала*), причём неуместными считаются именно те, которые ведут к подобным спорам.

Всё это вовсе не означает, что вокруг толкования коранического текста в исламской традиции царило абсолютное согласие: разброс мнений был необыкновенно велик, а полемика среди традиционных учёных велась активная и чрезвычайно богатая. Однако исламская традиция очень чётко отделяет разрушительный спор о коранических предметах, ставящий под сомнение сам предмет обсуждения, от позитивных усилий по выяснению смысла текста: первое осуждается как «раздор», второе, напротив, считается развитием знания.

Разрушающее сомнение и препирательство осуждается не только в отношении Корана, но и в целом. Очень характерен призыв не спорить, настаивая на своём, даже если ты прав, а другой не спешит признать твою правоту:

Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: «Тому, кто не прибегнет ко лжи, будучи неправым, даны покои на окраинах рая; тому, кто не станет спорить и настаивать (*ман тарака ал-мирā'*), будучи правым, даны покои в середине рая; а тому, кто улучшит свой нрав — покои в верхней части рая» (ат-Тирмизий 1993 [Тирмизи 2015: 400]).

Мусульманское мировоззрение отличается трезвостью взгляда и заметным практицизмом. В этике это проявляется в осуждении разного рода «отклонений» от прямой, ясной и приносящей пользу линии.

К числу таковых относятся, с одной стороны, хвала (*мадх*) и лесть (*мудāхана*), которые являются проявлением осуждаемой лжи (*кизб*). В этих случаях слова не соответствуют своему предмету. Не меньшее осуждение вызывает деланость (*такаллуф*) речи. Такая вычурность заключается в том, что для выражения смысла подбираются не соответствующие ему словесные средства: связанность между внутренним (смысл) и внешним (словесная оболочка) оказывается нарушенной.

Осуждая всякого рода «напрасные» занятия, мусульманская этика относит к числу таковых беспредметную болтовню, разговор не по делу и в целом всякого рода пустую трату времени. Наиболее ригористически настроенные авторы без труда найдут в сунне подтверждение запретности таких видов «пустых» и «напрасных» занятий, как поэзия, пение и игра в шахматы и нарды. Не лишена основания и позиция авторов умеренного толка, относящих эти виды деятельности к категории «нерекомендуемых» (а не запрещённых) или даже «безразличных» поступков. На практике поэзия, пение и игра в шахматы и нарды процветали в классический период, хотя сохранились и свидетельства борьбы с ними.

«Напрасные» занятия осуждаются как не соответствующие разумной линии поведения, нацеленной на обеспечение блага индивида и социума. Поскольку такое благо вполне рационально, доступно разумному познанию (естественно, с опорой на авторитетные тексты), разумность относится к числу похвального, а глупость включается в осуждаемые качества. Разновидностью глупости, получившей осуждение в Коране, служит торопливость (*'аджала*). Человек предрасположен к тому, чтобы без должного раздумья последовать туда, куда его влекут страсти, а не разум: такая торопливость ведёт не к благу, а ко злу.

Логика устройства оси «человеческое — человеческое», таким образом, состоит в том, чтобы понять другого не как отрицание «я»; точнее, не как такое отрицание, которое является в определённом смысле

дихотомическим. Стремление не допустить этой дихотомии, стремление наделить другого смыслом, который бы не «отрезал» его от «я», а, напротив, способствовал «связанности» с «я», как если бы моё «я» переходило в «я» другого и за счёт этого образовывало бы связь с ним, «завязанность» (‘у́да «узел» — одно из излюбленных исламскими авторами языковых средств выражения этого смысла; *ин ‘иқād* «завязывание» они говорят там, где мы бы сказали «образовывание», прибегая к парадигматическому для европейской культуры понятию образа-эйдоса-идеи) отношения с ним — такова, на мой взгляд, фундаментальная этическая интуиция исламской культуры.

3. Ось «внутричеловеческое»

Под «внутричеловеческой» осью я понимаю соотношение между *ниййа* «намерением» и *фи’л* «действием». Это — фундаментальное для исламской этической мысли отношение. На нём строится осмысление целей и норм человеческого действия и поступков, направленных на их осуществление. В этой части я предполагаю продемонстрировать, что понимание этой оси опирается на ту же П-логику соотнесения противоположностей, что была раскрыта в двух предыдущих частях этого *Размышления*, и что эта логика определяет содержательное наполнение категорий «намерение» и «действие» и их поведение в рассуждениях.

Альфой и омегой этических построений в арабо-мусульманской культуре служит *непосредственная связанность* намерения и действия. Непосредственная связанность намерения и действия определяет содержательное наполнение этих категорий и их взаимодействие в теоретическом рассуждении.

Эти две стороны, намерение и действие, не могут рассматриваться отдельно друг от друга, и только во взаимной соотнесённости они имеют смысл. Намерение не является таковым, если не вызывает действия, причём действие должно совершаться незамедлительно и не может откладываться на какой-либо срок. Подбирая синонимы для понятия «намерение», арабо-мусульманские авторы чаще всего называют «твёрдую волю» (*ирāда джāзима*) к совершению действия или «целеустремлённость» (*қасд*). Последняя выражает целеполагающую природу намерения, что составляет его важнейшую черту.

Ближайшим образом связанность намерения и действия раскрывается в следующей формуле: намерение всегда переходит в действие, а действие всегда бывает вызвано намерением.

Из непосредственной связанности намерения и действия вытекает фундаментальное положение мусульманской этики: действие оценивается только вкупе с вызвавшим его намерением. Ни действие, ни намерение не может быть оценено «как таковое», и в мусульманской этике нельзя найти твёрдой и однозначной шкалы оценок намерений или действий. Изменение намерения влечёт изменение этической (и религиозно-правовой) оценки действия, и вместе с тем намерение не может быть оценено без учёта осуществляющего его действия.

В силу этого мусульманская этика не может быть названа ни этикой целей, ни этикой средств; ни этикой знания, ни этикой поступков. Она, если использовать подобную терминологию, представляет собой этику целей-и-средств, знания-и-действия или, если выражаться в её собственных терминах, этику намерений-и-действий. Этику П-связанности двух сторон, скрытой (*bāṭin* — намерение) и явной (*ẓāhir* — действие).

Непосредственная связанность намерения и действия выражена в известном хадисе:

Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: «Поступки — по намерениям. Каждый получит то, к чему стремился: кто уходит (*хиджра*) во имя Бога и Его посланника, тот уходит во имя Бога и Его посланника, а кто — ради мирских целей или чтобы взять в жёны женщину, тот уходит ради того, к чему ушёл» (ал-Бухārī 54 [Бухари 1993, 1: 54]¹²⁶).

Формула «поступки по намерениям» (*ал-а'мāl би-н-ниййāt*) стала едва ли не центральной в религиозно-правовой и этической мысли ислама. Достаточно сказать, что в фикхе намерение учитывается и при рассмотрении культовых действий (*'ibādāt*), таких как омовение, молитва, выплата очистительной милостыни (*закāt*), паломничество (*хаддж*), пост, и при решении тех вопросов взаимоотношений людей (*му'āмалāt*), в которых должно быть вынесено судебное-правовое решение, таких как сделки, брак, договоры и т.п. Общее положение при этом таково: правильное намерение должно непременно сопровождать любое действие, и даже если все «технические» детали действия соблюдены, но намерение отсутствовало или было

¹²⁶ Хадис имеет многочисленные параллели у самого ал-Бухārī и в других книгах сунны; в сокращённом варианте (без слов «кто уходит во имя Бога и Его посланника, тот уходит во имя Бога и Его посланника») он открывает, под № 1, *ас-Ṣаḥīḥ* ал-Бухārī.

неправильным, т.е. не соответствовало действию, то поступок считается несостоявшимся. Это положение распространяется не только на ритуально-культовые действия, но затрагивает и чисто юридические акты, такие как развод или купля-продажа. Другое важное условие состоит в том, что намерение должно сохраняться до конца действия, т.е. сопровождать постоянно процесс его совершения. Если намерение (*ниййа*) нарушено или изменилось до того, как действие (*фи'л*) закончилось, то поступок (*'амал*) как П-связанность намерения и действия, как непрерывное и непрестанное *протекание* между ними, не может состояться. С этой точки зрения «дух» и «буква» закона никак не могут быть не только противопоставлены, но и вообще разделены: одно не имеет никакого смысла без другого.

Итак, намерение переходит в действие, а действие бывает вызвано намерением. Эта формулировка — нормативная: так должно быть, но так не обязательно бывает. Несоблюдение нормативного соотношения между намерением и действием может быть вызвано как субъективной, так и объективной причиной. Эти два случая неравнозначны по своим последствиям.

Субъективная причина несоблюдения правильного соотношения между намерением и действием касается намерения. Она выражается в общем и целом в том, что намерение не вызывает действия. С точки зрения мусульманской этики это означает, что намерение не является правильным (т.е. твёрдым, вызывающим действие), а значит, и не является «намерением». Иначе говоря, намерение, не влекущее действие, — противоречие в определении. Кроме того, намерение не просто служит импульсом, дающим начало действию. Оно должно сопровождать действие на всём протяжении его исполнения, не исчезая и не ослабевая до его завершения. Наконец, действие, не вызванное намерением, не рассматривается как осмысленное, классифицируется как «пустое» и «напрасное» (о таких действиях шла речь в предыдущей части), считается недостойным человека (и, конечно же, Бога) и изымается из сферы этической оценки. Всё это обосновано П-парадигматикой в понимании намерения и действия как двух сторон, связанных поступком как постоянным протеканием между ними.

Объективная причина нарушения нормативного соотношения между намерением и действием касается действия. Она заключается в неожиданно возникших внешних, не зависящих от человека и заранее ему не известных, обстоятельствах непреодолимого характера, блокирующих выполнение действия. Эти два момента: неожиданность воз-

никновения и непреодолимость внешних обстоятельств — принципиальны, и при отсутствии одной из этих характеристик объективная причина перестаёт считаться таковой.

Такие обстоятельства распадаются на две группы: во-первых, объективные непреодолимые препятствия (нечто вроде форс-мажора), неожиданно возникающие на пути осуществления действия; и во-вторых, некое другое действие, которое в силу изменившейся ситуации человек должен безусловно предпочесть тому, которое он твёрдо и искренне намеревался совершить. Среди таких, безусловно предпочитаемых, действий фигурируют, как правило, те, что связаны с сохранением жизни или здоровья — собственных, своих близких или вообще других членов уммы. То, что исламская мысль выражает в очень растяжимом понятии попечения об «интересах» (*maṣāliḥ*) уммы, имеет к этому непосредственное отношение. И для религиозно-правовой, и для этической мысли ислама жизнь и здоровье каждого члена уммы и жизнеспособность уммы в целом являются безусловным приоритетом, поэтому, если неожиданно изменившаяся ситуация требует от человека совершить действия, направленные на сохранение здоровья или жизни, он обязан оставить действие, которое намеревался совершить, и предпочесть ему то, что требуется в изменившейся ситуации. Из уже сказанного понятно, что изменение ситуации, делающее совершение изначально задуманного действия невозможным, должно быть именно неожиданным, т.е. таким, о котором человек не знал в тот момент, когда формировалось его изначальное намерение. Это принципиально, т.к. намерение безусловно должно быть не только твёрдым, т.е. прямо сопряжённым с соответствующим действием, но и совершенно искренним. Если человек заранее знал, что внешние обстоятельства не позволят ему совершить задуманное действие, он в силу этого не мог сформировать правильное намерение. Понятие *ikhḷāṣ* (преданность, искренность) имеет высокие коннотации в исламской мысли, и искренняя преданность цели действия крайне ценится, притом что сама цель, конечно же, должна быть достойной. Так понимаемая преданность прямо связана с формированием правильного намерения: искренность, отсутствие «задней мысли» и посторонних соображений являются в данном случае непременным условием.

Итак, в тех случаях, когда намерение было правильным, а действие не могло совершиться по неожиданно возникшим и не зависящим от человека обстоятельствам, такое действие засчитывается как совершённое: конфигурация «намерение/действие» оказывается

правильно выстроенной несмотря на то, что само действие «реально» не произошло. Мы встречались с примером этого в хадисе о четырёх типах людей (см. с. 280). Тот, кто, не имея имущества и потому не будучи в состоянии ни потратить его похвальным образом, ни растратить дурным, т.е. не будучи в состоянии совершить соответствующие действия, тем не менее получает соответственно награду и наказание точно такие же, как и тот, кто такие действия в самом деле совершает. Дело в том, что поступок-‘амал (не действие-фи‘л) в обоих случаях совершён точно так же, как если бы действие произошло. Ведь намерение во всех случаях было твёрдым и искренним, а отсутствие имущества — объективным и не зависящим от воли человека препятствием к совершению действия, не будь которого, это действие совершилось бы: поэтому и поступок во всех случаях считается состоявшимся. Это ещё раз показывает, что для мусульманской этики важно не намерение как таковое и не действие как таковое, а их непосредственная сопряжённость — а такая сопряжённость имеет место в описанных случаях, когда действие не осуществляется при наличии правильного намерения. Следует отметить, что эта позиция характерна именно для этической, а не собственно правовой мысли ислама, которая вряд ли может игнорировать отсутствие действия как такового в тех случаях, когда именно с таким действием связано наступление правовых последствий.

В противоположность субъективной, объективная причина нарушения правильной связи намерения и действия полностью извинима. Это означает, что действие, не выполненное по объективной причине (т.е. такое, для совершения которого имелось твёрдое намерение, причём это намерение безусловно перешло бы в действие, не возникни данная объективная причина его неисполнения), засчитывается как совершённое и заслуживает соответствующего воздаяния, будь то положительное или отрицательное.

Так обстоит дело с нормативной связанностью намерения и действия. Эта связанность — непосредственная, причём непосредственность столь же нормативна, как и сама связанность.

Если связанность намерения и действия заключается в переходе первого во второе, то непосредственность этой связанности состоит в том, что такой переход не должен иметь, если можно так выразиться, временного зазора. Иными словами, намерение должно влечь действие сразу (откладываемое «на потом» не будет считаться действием, вызванным данным намерением), и, напротив, намерением для совершённого действия является только то, которое повлекло его

напрямую, сразу и непосредственно. Нарушение непосредственности связи намерения и действия разрушает эту их связь, а значит, и сами намерение и действие как таковые, как стороны поступка.

Итак, отсутствие намерения или действия расценивается как аномалия, нарушающая их непосредственную связанность. Но если отсутствие действия при наличии намерения извинимо, то отсутствие намерения или то, что к такому отсутствию приравняется (пустая, «напрасная» цель), совершенно не извинимо. Такое различие между намерением и действием вызвано тем, что действию может помешать что-то, не зависящее от человека, тогда как формирование намерения находится целиком в его власти: намерение и действие занимают разное положение в конфигурации «явное — скрытое».

Действие осуществляется с помощью одной или нескольких частей тела, тогда как намерение, как считают арабо-мусульманские авторы, гнездится в сердце. Исходя из этого, соотношение намерения и действия описывают как соотношение «внутреннего» (*бāтин*) и «явного» (*зāхир*). Эта пара категорий, как уже не раз говорилось, является едва ли не наиболее употребляемой и универсальной в арабо-мусульманской теоретической мысли, и тенденция рассматривать всякий предмет как соотносённость явной и скрытой сторон характерна и для философии, и за её пределами. Мы помним, что соотношение между явным и скрытым, как оно понимается в арабо-мусульманской мысли, отличается от привычного нам по опыту европейской мысли соотношения между явлением и сущностью прежде всего и по преимуществу тем, что ни явное, ни скрытое в отдельности не составляют истину или суть вещи или события (как это можно сказать о сущности в противоположность явлению), а потому ни одно из них не может игнорироваться как менее важное. Это различие полностью объясняется как контраст между основоположениями С-логики и П-логики. Признаком истинности для арабо-мусульманской мысли служит правильное соотношение между явным и скрытым, когда одно точно соответствует другому. Именно таково соотношение между правильными намерением и действием. Пара категорий «явное — скрытое» в таком соотношении служит конкретизацией принципа непосредственной связанности, фундаментального для мусульманской этики.

Я подчёркивал, что в основании этического рассуждения в арабо-мусульманской культуре лежит *непосредственная связанность* намерения и действия. Очевидно, что, если вести речь о логической интуиции, обосновывающей этическое рассуждение, эта непосредственная

связанность и должна быть увидена в качестве её предмета. Далее, логика имеет дело не просто с отношениями, но с отношениями между понятиями. «Непосредственная связанность», о которой мы говорим, — это отношение между «намерением» и «действием». Поэтому нас будет интересовать интуитивное понимание логики соотношения между намерением и действием, обосновывающее описанное выше содержательное наполнение этих категорий.

Можем ли мы говорить о «намерении» как таковом», находясь в русле арабо-мусульманской этической мысли и строя рассуждение в соответствии с её интуициями? Вряд ли. Ведь намерение *остаётся* «намерением», только *переходя* в «действие». Это значит, что «быть самим собой», «пребывать», «иметь сущность», «сохранять свою природу» (и т.п. — читатель может продолжить список выражений, обозначающих схватывание истины вещи) здесь, на поле П-рассуждения, можно каким-то существенно иным образом, нежели на С-поле западной мысли. Обратим внимание на взятые в кавычки слова: оставаться собой (т.е. пребывать) можно, не застывая в неизменности (как застывает идея в вечности) — для арабо-мусульманской мысли самость таким образом как раз утрачивается, — а переходя в нечто другое. Это «нечто другое» в данном случае — «действие»; каковы в общем случае характеристики этого «другого», во что необходимо *перейти*, чтобы *остаться* самим собой, — об этом мы не можем говорить здесь, хотя понятно, что такой сохраняющий суть и самость вещи *переход* не может быть простым превращением во что угодно.

То же относится и к «действию». Действие не является «действием», если оно — не результат *перехода* намерения. Действие не может, иначе говоря, быть ««действием» самим по себе», ««действием» как таковым», если это «само по себе» и «как таковое» достигается так, как на поле западной мысли: очищенностью от всего внешнего, от всякого изменения. На поле арабо-мусульманской мысли и «намерение», и «действие» перестают быть таковыми, если лишаются возможности *перехода*, т.е. если мыслятся в соответствии с фундаментальной интуицией достижения истинности в западной традиции. Таковы следствия контраста между С- и П-логиками, задающими осмысление, т.е. раскрытие логико-смысловой соотнесённости, номинально совпадающих слов «намерение», «действие» и «поступок», которыми оперируют С-этика и П-этика.

* * *

Целью этого *Размышления* было схватить мусульманскую этику в её системности, понять, чем эта системность задана и обоснована. Искомое основание мы обнаружили как единство *способа создавать осмысленность*. Именно это единство роднит три «оси» мусульманской этики, создавая внутреннюю выстроенность и гармоничность её здания, в котором несводимые друг к другу и не зависящие друг от друга «оси» оказываются столь согласованными. Чтобы по-настоящему увидеть эту согласованность и понять её причину, следует обратить внимание на тот «механизм» осмысления, который я метафорически обозначил как «горизонтальное выстраивание осей» смыслового поля «мусульманская этика» и который концептуально отражён самой арабо-мусульманской мыслью в категориальной паре *ẓāhir-bāṭin* «явное — скрытое». И который точнее раскрывается как парадигматика П-логики (в её контрасте с парадигматикой С-логики).

Таким образом, мусульманская этика обнаруживает П-принципы как собственную архитектонику. Благодаря этому она служит регулятивной системой П-общества.

«СМЫСЛ» VS. «ФОРМА»: ЛОГИКО-СМЫСЛОВЫЕ ПРИНЦИПЫ ИСЛАМСКОГО ИСКУССТВА¹²⁷

Сюжет книги Орхана Памука «Имя мне — Красный» выстроен вокруг конфликта классической персидской манеры создания миниатюр и манеры, характерной для нововременной европейской живописи. В высказываниях персонажей его романа «смысл» фигуративного изображения предстаёт как основная черта, характерная для мусульманской манеры письма и принципиально отличающая её от европейской, нацеленной на воспроизведение «формы». Как можно, и можно ли вообще, осмысленно истолковать это настойчивое противопоставление О. Памуком «смысла» и «формы»? Роман турецкого писателя доступен всем, более того, многие его читали; это хороший эмпирический материал, для овладения которым не требуется никакой исламоведческой или арабистической подготовки. Моя задача — показать, как тезисы О. Памука могут быть органично истолкованы, если поставить их в контекст одной из эпистемологических стратегий классической арабо-мусульманской культуры. Я не утверждаю, что так оно и «есть на самом деле»: любой текст открыт для разных, в том числе взаимоисключающих, интерпретаций, и читатель, а тем более философ, волен предложить свои прочтения «смысла» и «формы» или даже заявить, что Памуковы построения бессмысленны. Но я утверждаю, что предложенная мною интерпретация, во-первых, может быть выстроена от начала до конца на основе твёрдых эпистемологических закономерностей, продемонстрированных самой арабо-мусульманской культурой (а значит, не зависящих от вольных усмотрений

¹²⁷ Первая публикация: Смирнов А.В. «Смысл» и «форма»: два пути трансценденции (О. Памук и классическая арабо-мусульманская эпистемология) // Вопросы философии. 2016. № 4. С. 28–41.

интерпретатора), и что она, во-вторых, даёт наиболее целостное и непротиворечивое прочтение главной мысли О. Памука о сути художественной интуиции, лежащей в основе того, что он называет «исламской манерой» письма.

I. О. Памук о «смысле» и «форме»

Один из героев романа О. Памука рассказывает о «легендарных миниатюристах Казвина и Герата», о «художниках, под кистью которых неслись во весь опор кони, а бабочки, ожив, взлетали со страниц» и которые остались без средств к существованию [Памук 2015: 77–78]. Мусульманские мастера лишились работы по причине упадка интереса к классической манере создания миниатюр. Именно это открыло двери проникновению европейского письма, чуждого (как настойчиво подчёркивают герои романа О. Памука) классической мусульманской традиции создания фигуративных изображений.

Однако всё ещё живы старые мастера миниатюры. Это они способны создавать такие удивительные изображения лошадей и бабочек «как живых»: те двигаются, совершают столь характерные для них в реальной жизни действия — кони скачут, а бабочки летают. Можно сказать, что мусульманская миниатюра соотносена с живой действительностью — в том смысле, что изображает *подлинную* жизнь. Вопрос заключается в том, как достигается подлинность в мусульманской миниатюре; и в чём, собственно, такая подлинность состоит.

Подлинны изображения не только насекомых и животных; миниатюра может дать подлинное изображение человека. О. Памук рассказывает историю о ревнивом падишахе, который спрятал свою красавицу-дочь

за семью замками, ибо в Исфахане распространилось поверье, что если какой-либо мужчина, кроме самого падишаха, увидит её, то красота её поблекнет. И вот однажды, когда в дворцовой мастерской закончили делать новую книгу, по Исфахану разнёсся слух: изображённая на одной из страниц среди прочих женщин бледная красавица — не кто иная, как дочь ревнивого падишаха. А у того, надо сказать, подозрения насчёт рисунка возникли сразу; когда же до него дошли эти слухи, он дрожащими от волнения руками снова открыл книгу и теперь уже сразу заметил: да, действительно, на миниатюре изображена его прекрасная дочь. Говорят, сама девушка ни на миг не покидала комнаты за семью замками, в которую заточил её отец, — это её красота, подобно

умирающему от скуки призраку, однажды ночью просочилась в замочную скважину и, отражаясь в зеркалах и проникая сквозь щёлки под дверями, добралась до мастерской, где работали по ночам художники, а там явилась одному из них, как свет, как едва заметная дымка. Молодой мастер не мог оторвать от красоты взгляда, а потом не удержался и нарисовал её в уголке рисунка, над которым работал [Памук 2015: 343–344].

Заметим, что художник, изобразивший дочь падишаха, видел не её, а её красоту. Сама дочь падишаха скрыта от глаз — не только художника, но и всех людей. Лишь её красота — то, что О. Памук назовёт «смыслом», — отделилась от дочери падишаха и смогла, не сдерживаемая никакими материальными преградами (поскольку те не властны над «смыслами»), проскользнуть туда, где работал художник. Ему достаточно было увидеть эту «красоту», чтобы изобразить — не её, а саму дочь падишаха. Ведь художник — обратим внимание — создал изображение вовсе не «чистой красоты», не красоты «как таковой», не идеи красоты. Нет, он создал изображение конкретного человека, причём человека узнаваемого. Ведь те, кто увидел миниатюру, узнали изображённую на ней дочь падишаха — узнали несмотря на то, что её не видели ни изобразивший её художник, ни те, кто смотрел на его миниатюру.

Что в этой истории фантастического? Думаю, что к литературным условностям можно отнести только самостоятельное путешествие отделившейся от дочери падишаха красоты, достигшей в этом странствии молодого художника. Весь остальной рассказ может быть истолкован как опирающийся на закономерности эпистемологической стратегии, которая концептуализирована в классической арабо-мусульманской культуре как модель *zāhir* — *bātin* (явное — скрытое, или внешнее — внутреннее). Мы вернёмся к этой модели во второй части этого *Размышления*, а сейчас отметим лишь ту схематику, которая очевидна в рассказе О. Памука. Красота способна указать на дочь падишаха однозначным образом, так что не видевший красавицу художник изображает её — именно её, а не её красоту. Изображает так, что зрители сразу же узнают её. Но узнают не в силу портретного сходства (и не в силу иконографических конвенций), ведь зрители, за исключением самого падишаха, не видели его дочь, — и тем не менее они знают, что изображена именно она.

Откуда это известно в отсутствие портретного сходства? О. Памук не говорит об этом, однако мы можем высказать следующую гипотезу. Зрители узнают дочь падишаха потому, что проделывают путь,

обратный тому, который проделал изобразивший её художник. Как тот перешёл от красоты к изображению конкретного лица, которого никогда не видел, так и они от восприятия этого изображения переходят к восприятию красоты и, установив эту связь, узнают, что перед ними — дочь падишаха, которую они, как и художник, никогда не видели. Важно здесь то, что между одним и другим, между внешним изображением и внутренней красотой («смыслом» рисунка) имеется нерушимая связь, так что по одному можно узнать другое. Именно эта связь между внутренним и внешним важна, а вовсе не сходство изображения с конкретным человеком.

Здесь самое время вспомнить наблюдение Л. Масиньона, который замечает, что арабо-мусульманское искусство не считает нужным «подражать природе» [Масиньон 1978: 51], или свидетельство Т. Буркхардта, которому мусульманский художник столь уверенно говорит о ненужности воспроизведения животных, которые и так «существуют повсюду в природе» [Буркхардт 1999: 126–127]. Замечание французского исламоведа сделано в контексте его известной теории «атомарности» исламского искусства, согласно которой это искусство не нацелено на воспроизведение «форм в себе», тогда как Т. Буркхардт утверждает, что «для мусульманского художника абстрактное искусство — это выражение закона» [Там же: 126]; ему вторит Масиньон: «Искусство для них (мусульманских художников. — А.С.) расположено где-то выше, являясь разновидностью деятельности ума» [Масиньон 1978: 51]. И тот и другой отмечают, что исламское искусство не нацелено на воспроизведение форм как таковых, считая это показателем его абстрактного характера. Конечно, они говорят не только о фигуративных изображениях, и всё же общим знаменателем их наблюдений оказывается наблюдение о нежелании исламских мастеров создавать изображения, «копирующие» материальные вещи.

«Смысл» рисунка — тема, к которой постоянно возвращается О. Памук. Один из героев его романа говорит:

Я снова и снова возвращаюсь к твоим работам... и каждый раз замечаю новый смысл — и, если можно так выразиться, пытаюсь перечитать рисунок, словно текст. Один слой смысла прячется за другим, и получается глубина, подобная той, что европейские мастера достигают с помощью перспективы [Памук 2015: 220].

Здесь мы впервые встречаемся с темой противопоставления европейской и собственной (мусульманской) манер создания изображения.

Как уже говорилось, эта тема в романе О. Памука — центральная, и интересующий нас вопрос о «смысле» фигуративного изображения в исламском искусстве обсуждается именно через такое противопоставление.

Описывая европейскую манеру создания изображений, О. Памук акцентирует внимание на одном-двух приёмах, характерных для нововременной европейской живописи и отличающих её не только от «исламской манеры» письма, но и от средневекового этапа развития европейского изобразительного искусства. В его романе европейские мастера и их мусульманские эпигоны создают в своих рисунках «копии» реального мира, используя линейную перспективу и придавая изображению портретное сходство с оригиналом. Конечно, этого не делало и к этому не стремилось европейское Средневековье. Сводится ли различие между европейской и мусульманской манерами только к наличию и отсутствию «реалистичности» в этом смысле слова? Было ли средневековое европейское искусство, не стремившееся к такому «копированию» реального мира, столь же отличным по своим принципам от нововременной европейской живописи, как от него отлично мусульманское искусство? И было ли оно — в этом отличии — схоже с мусульманским искусством?

Обратим внимание на замечание Э. Панофски, который говорит, что для средневекового европейского художника

искусство было... лишь материализацией формы, не зависящей от реального объекта и не создающейся впервые деятельностью реального субъекта, а предсуществующей в душе художника в качестве *vorgängendes bilde* (предсуществующего образа) [Панофски 1999: 37].

Средневековому европейскому художнику в самом деле не приходило в голову внимательно подмечать индивидуальные особенности реальной вещи, чтобы перенести их на холст. Однако это совершенно не значит, что ему приходило в голову создавать изображение, которое отправляло бы зрителя к «смыслам» *так, как* это делает мусульманский рисунок.

В чём же решающее различие? Средневековый европейский художник создаёт своё произведение, говорит Э. Панофски, как *материализацию формы*. Секрет прекрасного произведения — в том, чтобы материя не мешала созерцать форму, чтобы она максимально гармонировала с ней, чтобы она была такой, как если бы её и вовсе не было и перед нашим взором предстала бы форма как таковая. С этой точки зрения

нет разницы, увидим ли мы такую форму внутри себя, внутренним взором (как это делает средневековый западный художник), или подглядим её вовне, в природе (по примеру античного или нововременного художника): произведение искусства остаётся материализованной формой, и оно тем лучше, чем *чище* такая форма представлена нам.

Конечно, здесь уже речь о «форме» не как о внешнем облике вещи или «копии» внешнего мира; здесь скорее верно понимание «формы» как «органического целого», как «завершённого произведения, конечной точки производства и исходной точки потребления» [Эко 2004: 12]. И «форма», и «смысл» многосмысленны, и спорящие стороны («европейские» и «исламские» мастера О. Памука) употребляют эти слова в разном значении. Эту игру значений надо иметь в виду и с самого начала оставить попытки найти для них некий «общий знаменатель». Напротив, мысль, проводимая мною в этой книге, заключается в том, что такой общий знаменатель на уровне содержания отсутствует, и придать смысл этому столкновению двух точек зрения можно, только поняв, как выстраиваются эти контрастирующие значения, т.е. углубив анализ до базовых эпистемологических структур, и далее — до исходных интуиций субъект-предикатного склеивания, т.е. до ККБ в его С- и П-вариантах.

Вернёмся к сказанному Э. Панофски. В отличие от европейского, исламский рисунок не является материализацией формы. Его задача совсем другая — нести «смысл». К вопросу о том, как «смысл» понимается в классической арабо-мусульманской мысли и как эта категория связана с парадигмой *zāhir* — *bātin* (внешнее — внутреннее), мы обратимся во второй части *Размышления*. О. Памук не раскрывает категорию «смысл»; однако он максимально заострённо показывает несовместимость, непримиримый конфликт между «смыслом» и «формой». Противопоставление «мир смыслов» — «мир формы» выступает у О. Памука как противопоставление мусульманского и европейского искусства:

В нашем рисунке *смысл важнее, чем форма*. Теперь же, когда наши художники начали подражать итальянцам и другим европейцам... *миру смысла приходит конец и на смену ему идёт мир формы* [Памук 2015: 436] (курсив мой. — А.С.).

В отличие от этого, на рисунке европейского мастера предмет узнаваем не по смыслу (в арабо-мусульманском понимании этой категории), а, так сказать, напрямую, в своей явленной индивидуальности и уникальности:

Как-то один великий европейский художник гулял по европейской лужайке с другим европейским художником, они разговаривали о мастерстве и искусстве. На опушке леса тот, что постарше, сказал: «Если ты мастер, ты нарисуешь дерево в лесу так, что любитель живописи придёт сюда и найдёт именно то дерево, которое ты нарисовал».

Благодарю Аллаха, что меня рисовали по-нашему. Не потому, что, будь я нарисовано европейским способом, стамбульские собаки сочли бы меня настоящим и прибежали бы мочиться у моих корней. А потому, что я хочу не просто быть деревом, а ещё и *нести какой-то смысл* [Памук 2002: 69] (курсив мой. — А.С.)¹²⁸.

Это очень ярко выраженное желание дерева быть изображённым не по-европейски, т.е. не как точная «фотографическая» копия вещи внешнего мира — копия, попросту удваивающая этот мир, однако способная восхитить разве что презренную собаку, обманув её органы чувств, — составляет необыкновенный контраст тому восхищению, который вызывала ещё в античности удача такого точно-фотографического копирования вещи:

Надо отметить самый факт величайшего восторга греков разных времён перед соответствием их скульптуры жизненной действительности, все эти восторги перед Тёлкой Мирона, которая, хотя и была бронзовой, то есть блестела, как хорошо вычищенный таз, тем не менее, по словам её восторженных поклонников, казалась такой, что её хотели пасти живые пастухи, стремились иметь живые быки, хотели сосать живые телята и она, казалось, вот-вот замычит, и её вот-вот укусит обманутый овод, или загрызёт обманутый лев. В том же роде был и медный конь Лисиппа, который тоже только ожидал, что его взнуздают и запрягут, и который «дышал, хотя и медный он» [Лосев 1974: 403].

¹²⁸ Я цитирую здесь перевод В. Феоновой, поскольку в интересующем нас месте (я имею в виду слово «смысл») он точно соответствует оригиналу, в отличие от перевода М. Шарова, который передаёт последнее предложение так: «Я хочу быть не просто деревом, а *идеей* дерева» [Памук 2015: 72]. В оригинале фраза: Ben bir ağacın kendisi değil, *manası* olmak istiyorum. Турецкое *mana* соответствует арабскому *ma‘nan* «смысл». Характерная подмена «смысла» — «формой»: именно то, что, по мысли Памука, произошло в исламском изобразительном искусстве в эпоху утраты его принципов и замены их принципами европейского изобразительного искусства, происходит в переводе, приспособляющем текст к восприятию европейским читателем.

Отмечу ещё один крайне важный момент. Мусульманский мастер отвергает европейскую манеру письма не потому, что не способен ей следовать, не потому, что не обладает достаточной техникой, — а потому, что она несовместима с его глубинным пониманием сути искусства, причём несовместима настолько, что воспроизведение этой чуждой техники равнозначно пытке:

Под моим влиянием султана стала занимать европейская манера рисования. Один раз он даже заставил мастера Османа сделать копию его портрета, написанного одним итальянцем. Я знаю, что мастер Осман винит меня в том, что ему пришлось заняться этой *отвратительной* для него работой — он называл её «*пыткой*» [Памук 2015: 129] (курсив мой. — А.С.).

Отвращение к европейской манере письма — чувство весьма устойчивое у героев О. Памука, и оно тем убедительнее, что соседствует с признанием высокого эстетического статуса западного искусства:

Вы помните, какое *отвращение* я испытал, впервые увидев рисунки, сделанные для книги Эниште-эфенди... Надо признать, впрочем, что в рисунках, способных вызвать у художника, всю свою жизнь отдавшего искусству, такое отвращение, наверняка есть нечто притягательное — ибо *просто плохой рисунок никаких чувств, даже отвращения, у меня не вызовет* [Там же: 340–341] (курсив мой. — А.С.).

Но как же можно испытывать отвращение к произведениям подлинного искусства? Вот ответ, который даёт герой романа:

Разве мог я не разозлиться, увидев этого пса, который смотрит на нас изблизи, словно он нам ровня, однако изображён художником сверху? Конечно, невозможно не восхититься мастерством, с которым сделан рисунок... Поза пса передана очень верно, голова опущена к самой земле, он искоса угрожающе поглядывает на нас. Сколько красоты в этом взгляде! Сколько свирепости в белизне клыков! Однако я не мог простить, что это мастерство поставлено на службу *вздорной логике*, за которой просматривалась *чуждая, непонятная нам воля*. Даже желание подражать европейским мастерам, даже прямой приказ использовать методы, которые сделали бы книгу понятной венецианскому дожу, не извиняли усердия, с которым был выполнен рисунок [Там же: 342] (курсив мой. — А.С.).

Не эти ли вздорность логики, чуждость и непонятность воли, за нею стоящей, не позволяют совместить две разные манеры, европейскую и мусульманскую, — в отличие от пришедшейся ко двору мусульманских художников «китайской манеры», принятие которой выразилось не в проникновении в некую чуждую «китайскую логику», а только в заимствовании техники исполнения внешних деталей: красавицы стали круглолицыми, а глаза у них — узкими (см.: [Памук 2015: 350])?¹²⁹

Итак, подведём итог. Мусульманский рисунок передаёт «смысл» — в этом его основной конститутивный признак. Однако этот «смысл» — не то же, что «форма», или «идея», передаваемая фигуративным изображением, созданным в лоне западной традиции; и смысл передаётся мусульманским рисунком не так, как передаётся идея, или форма, произведением западного искусства.

II. Парадигма *zāḥir-bāṭin* как интерпретационная модель: ал-Джāбирī об «эпистемологических структурах»

О. Памук оставляет нас с двумя загадками. Во-первых, что такое «смысл», о котором он так настойчиво говорит как о чём-то несовместимом с «формой»? И во-вторых, что это за ощущение «вздорной логики» (и «чуждой нам воли») — логики «формы», и вызвано ли это ощущение контрастом с другой логикой, которую можно было бы назвать логикой «смысла»? В этой части *Размышления* я предложу истолкование этих двух тезисов О. Памука через, во-первых, теорию «указания на смысл», развитую в арабской языковедческой традиции (АЯТ), и через, во-вторых, анализ «эпистемологических структур» классической арабо-мусульманской мысли, предложенный М.А. ал-Джāбирī.

¹²⁹ Интересно сравнить это наблюдение писателя с академической оценкой историка искусства: «Новаторский стиль придворных художников Исфахана позднесафавидской эпохи, представлявший собой не всегда удачное, но тем не менее завораживающее (intriguing) соединение постренессансной европейской традиции, её могольской интерпретации и традиционных персидских ценностей, преобладал и в XVIII в.» [Дибя 1989: 148].

Теория «указания на смысл» (далāла ‘алā ал-ма‘нā)

Как уже говорилось в предыдущих *Размышлениях*, АЯТ трактует «слово» (*калима*) как единство двух сторон — «высказанности» (*лафз*) и «смысла» (*ма‘нан*)¹³⁰, обеспечиваемое связью между ними, а именно — «указанием» (*далāла*). Рассмотренные с точки зрения их роли в установлении данной связи, «высказанность» и «смысл» оказываются соответственно «указывающим» (*дāлл*) и «тем, на что указано» (*мадлūл*). Мы уже говорили выше, что «высказанность» — это звуки голоса, но не просто звуки (*савт*), а именно такие, которые указывают на смысл; смысл — это то, что в нашей душе, что внутри и не может быть обнаружено как таковое, в собственном виде, но что узнаётся благодаря указанию — той связи высказанности и смысла, которая однозначно ведёт от одного к другому и наоборот. Характерной чертой всей этой конструкции служит неустранимое представление о том, что высказанность и смысл могут наличествовать только *вместе* (как действующее и претерпевающее немислимы одно без другого) и только благодаря их *связанности* указанием (как действующее и претерпевающее непременно связаны процессом).

Указание высказанности на смысл — не единственный вид выявления смысла. Вот что пишет один из столпов арабской словесности ал-Джаҳиз:

Видов указаний на смыслы, как посредством высказанности, так и иначе, пять, не более и не менее: во-первых, посредством высказанности (*лафз*), во-вторых, жеста (*ишāра*)¹³¹, далее, пальцев (‘*ақд*)¹³², далее, письмён (*хатт*), и наконец, такого состояния (*хāl*), которое именуется «состояние вещей» (*насба*) [Джахиз 1990, 1: 76].

Теория пятиричного указания на смысл устойчиво прослеживается в АЯТ. К примеру, Ибн Йа‘йш, комментируя «Подробную грамматику (*ал-Муфасссал*)» аз-Замахшарй, констатирует, что «вещей, указывающих [на смысл], пять: письмо, [счёт на] пальцах, жест, состояние вещей, высказанность» [Ибн Йаиш 2001, 1: 70].

¹³⁰ Эти представления прослеживаются уже у Сибавайхи, одного из двух основателей АЯТ (см.: [Сибавайхи 1988, 1: 24]).

¹³¹ Перевод «жест» для *ишāра* весьма условен, поскольку под *ишāра* понималась и мимика.

¹³² Имеется в виду весьма сложная система счёта на пальцах, развитая среди доисламских арабов.

Существенным моментом такого понимания указания на смысл является тот факт, что отношение «указание» оказывается не внешним (по отношению к слову) отношением между словом и вещью, но, связывая «высказанность» и «смысл», оно составляет отношение *внутри* слова, параллельное отношению вещи к смыслу. В отличие от гносеологии, выстраивающей линейное отношение слово \Rightarrow идея \Rightarrow вещь, в рассматриваемом нами случае слово как будто и не соотносится с вещью. Вместо этого теория указания на смысл вводит «всеобщий эквивалент» — смысл, на который *равно* указывают и высказанность, и вещь, благодаря этой эквивалентности смысла способные замещать одна другую.

Отметим существенный момент теории указания, которая исходит из произвольности высказанности, закреплённой «за» (*би-'изā'*) любым данным смыслом. Было бы ошибкой трактовать «высказанность» как материальный *знак* идеи или представления, случайно за ними закрепляемый. Положение о ненормальности произвольного именования, при котором теряется *обоснованное* постоянство смысла, передаваемого высказанностью (*лафз*), было достаточно настойчиво высказано в АЯТ при анализе имен собственных, расцениваемых именно как «метка», или «знак» (*'алам*). Этот случай специально оговаривается теорией как отступление от нормативного указания высказанности на смысл. Комментируя аз-Замахшарй, Ибн Йа'йш говорит об именах собственных, которые однозначно указывают на означаемое:

Знай, что имя собственное (*'алам* букв. «знак». — А.С.) — это имя частное (*хāṣṣ*), такое, что более частного не бывает... Это — именование некоторой вещи именем, которым она в принципе (*'аṣл*) именоваться не должна... поэтому наши коллеги и говорили, что [имена-]знаки не передают смысла [Ибн Йаиш 2001, 1: 93].

Имя собственное, имя-знак, назначается произвольно, тогда как в общем случае указание высказанности на её смысл не является произвольным. Высказанность и смысл связаны *закономерно* — так можно выразить один из главных тезисов АЯТ. Устойчивая связанность высказанности и смысла обозначается в арабской грамматической теории термином *далāла* «указание».

«Указание» обычно понимается как такая связанность высказанности и смысла, благодаря которой восприятие одного безусловно влечёт знание другого. Такое узнавание смысла по высказанности и называется «понимание» (*фахм*). Термин «понимаемое» (*мафхūм*)

отсылает нас, таким образом, к тому смыслу, на который указывает высказанность.

Вот как определяет «указание» ат-Тафтāзāнī:

Указание — это когда вещь такова, что из знания о ней непременно следует знание о чём-то другом; первое — это указывающее (*дāлл*), второе — то, на что указывают (*мадлūл*). Далее, если указывающее — это высказанность (*лафз*), то указание — речевое (*лафзīйй*), а если иное, то неречевое, каковы указание письмён, пальцев, состояния вещей и жестов [Тафтазани 1879: 149–150]¹³³.

Отношение «указание», хотя и не есть нечто произвольно устанавливаемое, тем не менее не является и естественно-обусловленным, природным (или, в собственных терминах теории, «самостным» — *зāтийй*) свойством высказанности¹³⁴. Иначе говоря, закономерная связь высказанности и смысла обеспечивается не «природой» высказанности, поскольку в таком случае слова любого языка были бы всегда понятными для нас, тогда как это не так. Поэтому «указание», обеспечивающее понимание, нуждается, в свою очередь, в некотором априорном знании. Такое априорное знание закреплённости смысла за высказанностью именуется «установление» (*вадʿ*). «Установление» указаний происходит в момент возникновения языка, точнее, в момент его конституирования «Установителем языка» (*вāдī ʿ ал-луза*); этот процесс мыслится по аналогии с «установлением Закона», которое осуществляет «Законодатель» (*вāдī ʿ аш-шарī ʿ а*). «Установление» известно всем носителям данного языка и одинаково для всех. Если известно «установление», то «понимание» смысла, соответствующего любой высказанности, происходит беспрепятственно; более того, оно не может не происходить, так что мы, вообще говоря, понимаем

¹³³ Мы здесь встречаемся с ещё одним примером положения о пятеричном указании на смысл.

¹³⁴ Дж. ван Эсс пишет, что термины *далīл*, *мадлūл*, *далāла*, *истиdlāl*, появившиеся ещё в раннем каламе, имеют стоическое происхождение и являются «точным переводом» соответствующих греческих прототипов [ван Эсс 1970: 27–29]. Этот тезис, впрочем, остаётся у него, по его собственному признанию, не окончательно доказанным. Но даже если это и так, употребление этих терминов в арабо-мусульманской культуре уже не ограничивалось воспроизведением положений логики стоиков: включённые в другой контекст, они неизбежно меняли содержание. Вместе с тем такое заимствование, вероятно, облегчалось возможностью процессуального прочтения представлений стоиков, что хорошо продемонстрировал Ж. Делёз в своей «Логике смысла».

слова (т.е. переходим от высказанностей к смыслам) известного нам языка без нашего на то согласия.

Как уже говорилось, отношение «указание» связывает со смыслом не только высказанность, но и вещь. Указание, беспрепятственно открывающее нам смысл за высказанностью, точно так же выявляет для нас и смыслы, на которые указывают вещи. Это открывание смысла есть равно «понимание», и в таком случае и вещь, а точнее, раскрываемый в ней (или «за ней», как выражается арабская теория) смысл, оказывается «понимаемым». Смысл, открываемый благодаря высказанности, и смысл, «понимаемый» в вещи, — это один и тот же смысл.

Может ли «смысл», о котором говорит О. Памук, интерпретироваться как «смысл» классической теории указания на смысл? Безусловно. Особенностью теории указания на смысл является её «смыслоцентрированность»: все виды указания отправляют нас к смыслу. Смысл — универсальная основа понимания, и понимание достигается через переход к смыслу, никак иначе. В этой теории высказанность *не указывает* на вещь внешнего мира; высказанность указывает на смысл, и вещь также указывает на смысл. Получается, что слово напрямую не связано с вещью и не соотносено с нею так, как это предполагает теория семиозиса. Можно сказать, что в арабо-мусульманской теории указания на смысл слово отворачивается от вещи и поворачивается к смыслу. Внешний облик вещи как таковой *бессмыслен* — потому, что он как таковой, как «форма» (т.е. внешний облик), *не указывает на смысл*. Только указание на смысл даёт возможность понять вещь, сделать её осмысленной; это значит — даёт возможность перейти к смыслу, а не остановиться на внешней «форме» вещи, которая как таковая не отправляет нас к смыслу, точно так же как к смыслу не отправляет «звук» (*савт*) как таковой.

В контексте этих представлений внешний облик вещи — то, что в романе О. Памука названо «формой», — столь же бессмыслен, как бессмыслен чистый «звук», лишённый указания на смысл. Ведь звук, указывающий на смысл, уже не «звук» (*савт*), а «высказанность» (*лафз*); и точно так же внешний облик вещи, *если* он получает способность указать на смысл, перестаёт быть «формой», а становится тем, что теория называет термином *зāхир* (явное, внешнее). В чём разница? Исключительно в том, что *зāхир* (явное) нормативно связано с *бāтин* (внутреннее) отношением указания. Парадигма *зāхир–бāтин*–указания суммирует все отношения указания на смысл как на «внутреннее» и выражает их в абстрактном виде. Красота, ускользнувшая из-под

власти замков, закрывавших дочь падишаха ото всех смертных, была «смыслом», который однозначно связан с тем, что указывает на него. Благодаря отношению «указание» художник создаёт изображение, которое вызвано к жизни «смыслом», открывшимся ему, и которое столь же однозначно отправляет зрителя к этому смыслу. Без всякого портретного сходства (оно не нужно и даже излишне, потому что перед нами не «форма», не внешний вид изображаемого) художник рисует, а зритель узнаёт дочь падишаха: это становится возможным благодаря установлению прочного отношения обоюдного указания между изображением и его смыслом.

Парадигма *ḡāḥir*–*bāṭin*–перехода и эпистемология

Описать формирование и оформление категорий *ḡāḥir* и *bāṭin* в арабо-мусульманском теоретическом дискурсе — амбициозная и увлекательная задача. Я ограничусь здесь тем, что отмечу лишь некоторые моменты этого движения, а затем перейду к той роли, которую отводит этой парадигме ал-Джабири в «Критике арабского разума» (*Haḡd al-‘aql al-‘arabīy*).

Среди коранических употреблений терминов *ḡāḥir* и *bāṭin* ясно выделяются четыре, в которых эта пара использована как оппозиция (6:120, 31:20, 57:3, 57:13)¹³⁵. В качестве противоположности слова *ḡāḥir* и *bāṭin* и их морфологические варианты определяет в своём словаре ал-Халил [Халил, 7: 440], второй (наряду с Сйбавайхи) основатель АЯТ, так что это противоположение становится у него не просто основным, а едва ли не единственным значением этих терминов. Безусловно, никакое терминологическое употребление не бывает до конца свободным от естественно-языковых значений слов. Так и здесь. Однокоренные *ḡāḥir* и *bāṭin*, «спина» и «живот», как будто задают основной вектор выстраивания общезыковых значений для *ḡāḥir* и *bāṭin*: спина и живот противоположны, но неотъемлемы друг от друга, и они, как правило, не бывают видны одновременно. В словаре ал-Халила многочисленные примеры демонстрируют именно такое употребление слов *ḡāḥir* и *bāṭin*: они обозначают видимое, открытое взору и невидимое, скрытое от взора, например, тыльную и внешнюю часть ладони и т.п.; см.: [Халил, 1: 52, 356; 2: 225, 266;

¹³⁵ Добавим к этому ещё два случая использования однокоренных глаголов *ḡāḥira* (был или стал явным) и *bāṭana* (был или стал скрытым) как оппозиции (6:151, 7:33).

3: 41, 97, 178, 229, 312; 5: 179]. Здесь угадывается существенное в значении этих терминов: они указывают на две стороны чего-то одного, неотъемлемые одна от другой.

Уже в Коране и в словаре ал-Халила заметно то, что потом станет определяющей чертой слов *zāhir* и *bāṭin*: они употребляются не только и даже не столько в собственном, непосредственном значении, сколько в максимально обобщённом, абстрактном значении, задавая отношение противоположения и определяя его существенные черты. Они, иначе говоря, позволяют структурировать массивы знания, причём в силу своего абстрактного характера делают это одинаково хорошо в разных его областях.

За недостатком места я пропущу описание стадий этого становления и сразу перейду к той концепции «эпистемологических структур», которую выдвинул уже упомянутый нами выдающийся марокканский философ Мухаммад ‘Āбид ал-Джāбирī. Эта концепция хорошо объясняет значение парадигмы *zāhir* — *bāṭin* в структуризации и организации знания в классической арабо-мусульманской культуре.

С точки зрения ал-Джāбирī, три эпистемы (*niẓām ma‘rifīyī*) определили развитие знания в классический период: «разъяснительная» (*bayānīyī*), «мистическая» (*‘irfānīyī*) и «доказательная» (*burhānīyī*). Последняя возникла на основе восприятия и усвоения греческого наследия, тогда как первые две можно назвать собственными, автохтонными. Именно эти две эпистемы будут интересовать нас с точки зрения задачи, которая стоит перед нами: найти удачную интерпретационную модель, которая разъяснит тезисы О. Памука и позволит ответить на два сформулированных нами вопроса.

Вот как марокканский философ определяет стержневую проблематику, вокруг которой и на основе которой возникла «разъяснительная» эпистема:

Думаю, мы не погрешим против истины, если скажем, что основная проблема «эпистемы разъяснения» (*niẓām ma‘rifīyī bayānīyī*), проблема, которая задала эту эпистему (или по меньшей мере определила её контуры) и подпитывала её начиная с века записи¹⁵⁶ до настоящего времени, это проблема пары «высказанность — смысл». Как можно упорядочить (*daḥṭ*) отношение

¹⁵⁶ «Век записи» (*‘aṣr at-taḍwīn*), согласно ал-Джāбирī, — это третий век хиджры (VIII–IX вв. н.э.), когда основополагающие сочинения во всех исламских науках получили письменную фиксацию.

между высказанностью и смыслом в «разъясняющем» дискурсе? [Джабири 2009а: 41].

Под «разъяснением» (*байān*) в классической исламской мысли понимается, как правило, выявление (*изхāṛ*) смыслов, на которые указывает высказанность. Как отмечает ал-Джāбирī, именно эта эпистемологическая стратегия определила развитие таких наук, как «лексикология, грамматика, фикх, калам, риторика и литературная критика» [Там же], — иначе говоря, фактически всех тех наук, которые возникли и были развиты собственными усилиями арабо-мусульманской культуры, а не стали результатом переноса античного наследия на арабскую почву.

Что касается «мистической эпистемы», то она, по утверждению ал-Джāбирī, определила развитие суфийской и шиитской мысли. Эта эпистема задана парой *зāхир* — *бāтин* (явное — скрытое):

В рамках арабо-мусульманской культуры пара «явное – скрытое» (*зāхир* – *бāтин*) занимает в поле, заданном мистической эпистемой (*хақл ма‘рифийй ‘ирфāнийй*), место, схожее с тем, которое отведено этой же культурой паре «высказанность — смысл» в поле, заданном разъяснительной эпистемой [Там же: 271].

Если продолжить мысль ал-Джāбирī, мы можем сказать, что две эпистемы, «разъяснительная» и «мистическая», определили эпистемологические стратегии арабо-мусульманской культуры и легли в основу всех так называемых исламских наук, которые в классификациях знания традиционно противопоставлялись так называемым греческим наукам. Анализ ал-Джāбирī нельзя не признать с этой точки зрения адекватным. Он, безусловно, открывает глубинные движущие силы, вскрывает базовую проблематику, задавшую направление поиска и его парадигматику.

Чем же различаются две собственные (автохтонные) эпистемы, о которых говорит ал-Джāбирī? Казалось бы — базовыми категориями, определившими исходное противопоставление: *лафз* — *ма‘нан* (высказанность — смысл) для разъяснительной эпистемы и *зāхир* — *бāтин* (явное — скрытое) для мистической эпистемы. Однако это не так: на самом деле эти две пары параллельны, и различие между эпистемами — не в базовых категориях, а в направлении движения между противоположностями:

Если провести общее сравнение между проблематикой высказанности и смысла в пределах разъяснительной эпистемы...

и вопросом о явном и скрытом в пределах мистической эпистемы... то напрашивается следующий основной вывод. Между этими двумя эпистемами имеется различие в «направлении». Разъяснительная эпистема задаёт движение ментального акта, производящего знание (т.е. в целом механики ума), от высказанности к смыслу, тогда как в пределах мистической эпистемы механизм мысли, напротив, направляется от скрытого (*бāтин*) к явному (*зāхир*), т.е. от смысла к высказанности [Джабири 2009а: 291].

Эта же мысль о параллельности, взаимозаменимости пар *зāхир* — *бāтин* (явное — скрытое) и *лафз* — *ма‘нан* (высказанность — смысл) ясно выражена в следующем рассуждении:

Столкнувшись с притязанием мистицизма (*‘ирфāн*) на получение знания без всякого посредника, эпистемолог не может не задаться вопросом: как мистик (*‘ариф*) может перейти от высказанности к смыслу, от явного к скрытому без всякого мостика, без чего-либо их соединяющего? Что позволяет вложить в некое выражение (*‘ибāра*) определённый смысл? Благодаря чему одно и то же выражение может вмещать разные смыслы? [Там же].

Почему пары *лафз* — *ма‘нан* и *зāхир* — *бāтин* оказываются взаимозаменимы? Думаю, ответить на этот вопрос несложно: пара *зāхир* — *бāтин* (явное — скрытое) имеет наиболее абстрактное значение, она играет роль метакатегориальной пары, упорядочивающей не частную терминологию той или иной науки, а наиболее общие категории разных областей знания. На деле у ал-Джāбирī категории «высказанность — смысл» оказываются базовыми для обеих эпистем, различие же заключается в том, в каком направлении устанавливается отношение «указание» (*далāла*) между ними, что и задаёт базовую проблематику наук, опирающихся на эти эпистемы. Что же касается пары «явное — скрытое» (*зāхир* — *бāтин*), то она описывает не только отношение между высказанностью и смыслом, но может быть распространена и далеко за пределы этого отношения. Во-первых, она может описывать и другие способы указания на смысл: смысл обычно понимается в исламской мысли как скрытое, выявляемое благодаря указанию на него чего-то явного. Во-вторых, пара «явное — скрытое» употребляется и там, где речь не идёт непосредственно о смысле и его выявлении благодаря указанию и где связь между явным и скрытым может мыслиться иначе, нежели «указание».

Так, схематика «явного» и «скрытого» объясняет логику соотношения между «действием» (*фи‘л*) и «намерением» (*ниййа*), обоюдная связь между которыми составляет «поступок» (*‘амал*), — а эти категории составляют базу проблематики фикха (исламской юриспруденции) и исламской этики. Та же схематика явного и скрытого лежит в основании исмаилитского понимания совершенства (ал-Кирмāнī, Нāсир-и Хусрав и др.), в основании структурирования миропорядка у Ибн ‘Арабī, где Истинный (*ал-хаққ*) и Творение (*ал-халқ*) как скрытое и явное связаны воедино «Третьей вещью» (*аш-шай‘ ас-сāлис*). Примеры можно было бы продолжить: схематика явного-и-скрытого, то, что ал-Джабрий назвал «механизмом мысли» (*‘āлиййа зихниййа*), задающим акт производства знания, действительно оказывается фундаментальным способом смыслополагания в арабо-мусульманской культуре.

III. «Смысл» и «форма»: два пути трансценденции

Так что же сталкивается на страницах романа О. Памука «Имя мне — Красный»; что зашифровано у него как противопоставление «смысла» и «формы»? Думаю, на этот вопрос следует ответить так: писатель показывает столкновение двух разных путей *прорыва очевидности*, двух разных путей *перехода к невидимому* — иначе говоря, двух разных путей *трансценденции*. Но показывает это, если можно так выразиться, не напрямую.

А как? Обратим внимание вот на что: повествование в романе О. Памука ведётся от имени традиционных исламских мастеров. Это с их точки зрения оценивается европейская нововременная живопись: она говорит не своим голосом, а голосом традиционной исламской культуры, увидевшей и воспринявшей её *через собственные эпистемологические установки*, через собственные герменевтические ожидания. Если применить схематику, предложенную Э. Саидом, мы можем сказать, что имеем здесь дело с «ориентализмом наоборот»¹³⁷: то, что предлагают сегодня ряд исламских мыслителей, например, Хасан Ханафи (см.: [Ханафи 2010]), призвавший создать *истиғрāб* «науку о Западе», т.е. создание образа западной культуры через призму арабо-мусульманской, осмысление западной

¹³⁷ Использую выражение, фигурирующее в названии статьи Сāдиқа ал-‘Азма, написанной в ответ на «Ориентализм» Э. Саида (см.: [Фролова 2016: 197]).

культуры через фундаментальные эпистемологические структуры арабо-мусульманской мысли, — это сделано в романе О. Памука. И точно так же, как «ориентализм» в карикатурном изображении Э. Саида оказывается искажённым образом «восточной», и прежде всего (для самого Э. Саида) арабо-мусульманской, культуры, так и восприятие европейской нововременной живописи подчёркнуто карикатурно у О. Памука. Оно и не может быть другим, если прав ал-Джабири и если базовые эпистемологические установки арабо-мусульманской и греческой культур различны. Ведь две выделенные им собственные арабо-мусульманские («разъяснительная» и «мистическая») эпистемы представляют собой на деле один и тот же «механизм мысли», а потому могут считаться разновидностями одной эпистемы, «запускающей» ментальный акт в двух противоположных направлениях. А вот унаследованная от греков «доказательная» эпистема представляет собой совсем другой «механизм мысли». Это фундаментальное различие эпистем и обосновывает разделение «греко-европейского» и «арабского» разума (или разума «арабо-мусульманской культуры») у ал-Джабири (см.: [Джабири 2009б: 28–29]), равно как и его известную концепцию «эпистемологического разрыва» (*қапй ‘а ма ‘рифиййа*) между Магрибом и Машриком¹³⁸.

Таким образом, новоевропейская живопись на страницах романа О. Памука говорит не своим голосом: восприятие её как «отвратительной» манеры копирования «формы» вещей, остающейся «мучительной» для исламских мастеров, несмотря на ощущаемое и признаваемое ими её высокое художественное достоинство, — это «ориентализм наоборот». Однако мы не можем остановиться на этом, если хотим дать философское, а не идеологическое (как у Э. Саида) объяснение: мы должны заглубить анализ до уровня базовых эпистемологических структур.

Тогда всё встанет на свои места. «Форма», о которой говорят исламские мастера, — это, конечно, вовсе не та «идея», или «предсуществующий образ», о которых говорит Э. Панофски, и не та «форма», на которую указывает У. Эко¹³⁹. Если базовая эпистемологическая

¹³⁸ Об этой концепции и вызванной ею бурной дискуссии в арабском мире см.: [Фролова 2011]. Ярким противником ал-Джабири выступил сирийский мыслитель Джурдж Тарабиш, опубликовавший свой четырёхтомник «Критика “Критики арабского разума”» (*Нақд Нақд ал-‘ақл ал-‘арабийй*).

¹³⁹ Он говорит о средневековых западных теориях искусства, что они «все-гда стремятся стать теориями формотворческой композиции» [Эко 2003: 58].

структура, делающая возможным восприятие и структуризацию мира, построена на противопоставлении *zāhir* — *bāṭin*, то осмысление произведения новоевропейской живописи состоится, только если оно будет вписано в данную базовую структуру, если ему будет найдено в ней место. А на роль такого места может претендовать только *zāhir*, «явное», — тем более что О. Памук столь настоятельно подчёркивает *внешнее, явленное глазу* не только человека, но и любого живого существа, даже презренной собаки, сходство новоевропейского рисунка и вещи мира. Мы видели, что в арабо-мусульманской теории указания на смысл никакое из указаний не направлено на вещь; напротив, все указания направлены на смысл, в том числе «стрелочка» указания, идущая от вещи к смыслу. С этой точки зрения становится понятным, что рисунок — если помещать его в пространство эпистемологических предпочтений арабо-мусульманской культуры — *не должен* указывать непосредственно на вещь. Тогда понятно, почему исламские мастера, по словам О. Памука, вовсе не стремятся достичь портретного сходства, почему «копирующая» природу живопись, в которой они не могут не разглядеть великий талант создавшего её мастера, тем не менее вызывает у них отвращение, а следование такой манере становится для них пыткой; почему, наконец, один из героев О. Памука говорит, что в подобном рисунке видна «вздорная логика» и «чуждая нам воля». Новоевропейский рисунок *не указывает на смысл* — вот что говорят нам герои О. Памука: он не указывает на смысл потому, что вместо этого указывает на конкретную единичную вещь. Он подобен тому имени-знаку, или метке (*‘alam*), который, как отмечает Ибн Йа‘йш, по общему признанию АЯТ, *не может указывать на смысл*. Единичное, конкретное дерево столь узнаваемо на рисунке, что способно обмануть всех собак Стамбула; но именно поэтому такой рисунок не указывает на смысл, он — только *zāhir* без *bāṭin*, только явное без скрытого.

Однако полная эпистемологическая структура не ограничивается противопоставлением явного и скрытого — того, что указывает на смысл, и смысла, к которому ведёт указание. Переход к смыслу как переход к скрытому от явленного — ещё не прорыв очевидности: это едва ли не рутинная эпистемологическая операция для сознания, «механизм мысли» которого опирается на соответствующую эпистему. Подлинная трансценденция и, следовательно, подлинная проблематичность — в том, чтобы подняться к *закономерной связанности*

О значении аристотелевского понятия формы для развития эстетических представлений см. также: [Эко 2003: 37–40].

явного и скрытого¹⁴⁰, чтобы схватить то, что накрепко привязывает рисунок, выполненный исламским мастером, к его смыслу, а смысл — к рисунку; чтобы овладеть тайной этой связанности, которая и позволяет художнику безошибочно изображать никогда не виденную им дочь падишаха, а зрителям — узнавать её. (Точно такого же типа трансценденцию осуществляет у Ибн ‘Араби Совершенный человек, способный подняться до схватывания, осуществления-в-себе — *taḥaqquq* — «Третьей вещи».) Но если новоевропейский рисунок не может даже передать смысл¹⁴¹, то уж тем более он не способен дать зрителю испытать подлинное эстетическое наслаждение, поднявшись до этой удивительной связанности явного и скрытого, изображения и его смысла.

Новоевропейская живопись создана культурой, которая функционирует, если использовать выражение ал-Джāбирī, в другом эпистемологическом поле. Прорыв очевидности здесь — это способность увидеть нематериальное в материальном; увидеть форму не как внешний облик, не как то, что может быть поставлено на место *zāhir* (явного), а значит, и осмыслить произведение искусства на основе других эпистемологических установок; увидеть «форму» как то, что не явлено взору, но что открыто ему более, чем вся явленная материальность; совершить восхождение к идеальному, осуществить трансценденцию платоновского типа.

Подведём итог. Классическая теория указания на смысл хорошо согласуется с тезисами, которые высказывают герои романа О. Памука, а эпистемологический анализ ал-Джāбирī служит хорошим основанием для того, чтобы понять различие «смысла» и «формы» как отсылающих к существенно разным эпистемам и существенно разным типам трансценденции. Эти разные эпистемы и разные типы трансценденции опираются на два разных типа коллективного когнитивного бессознательного — субстанциальный, или С-ККБ, и процессуальный, или П-ККБ.

¹⁴⁰ Это хорошо заметно в том, как ал-Джāбирī вводит понятие разъяснительной и мистической эпистем (см. цитаты выше): именно схватывание этой связанности составляет проблему и там и тут, и именно в трактовке такой связанности расходятся исламские науки. Можно сказать, что продумывание этой связанности составляет предмет дискуссий и движущий мотив развития мысли.

¹⁴¹ Подчеркну, что речь об указании на смысл-*ма‘нан* в том понимании терминов «смысл» и «указание», которое характерно для АЯТ и исламской мысли за её пределами, где «смысл» строго терминологизирован.

Раздел III

ЛОГИКА СМЫСЛА И СРАВНИТЕЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

ТИПОЛОГИЯ ЛОГИК СМЫСЛА¹⁴²

Словосочетание «логико-смысловой» используется довольно широко в разных областях знания. В общем и целом оно подразумевает соединение логического и содержательного. Например, приписывание элементам некой логически организованной структуры (скажем, графа) определённых значений, т.е. задание их семантики. При этом и логическое, и семантическое могут (и должны) быть рассматриваемы сами по себе до их соединения в логико-смысловую структуру: надо иметь представление о том, что такое граф, надо задать семантические поля для того, чтобы приписать вторые элементам первого.

Я использую термин «логико-смысловой» в другом значении. У меня речь идёт о своего рода «принципе дополнительности» между логическим и содержательным. Эти два аспекта, иначе говоря, не самостоятельны: они не могут рассматриваться и формироваться «как таковые», независимо друг от друга, а затем комбинироваться. Логическое и содержательное взаимно определяют друг друга. Об этом не раз говорилось в этой книге.

Логико-смысловой подход позволяет эффективно выстроить сравнительно-философское исследование в тех случаях, когда оно затрагивает инокультурный материал, т.е. имеет дело с философской традицией, сформировавшейся и получившей развитие в условиях иной культуры, нежели собственная культура исследователя. Этот подход, иными словами, имеет принципиальное значение для понимания такой философской традиции.

Сколь смелым ни покажется это утверждение, было бы ошибкой остановиться на нём. Хорошее сравнительное исследование сообщает нечто новое и существенное не только об одной (инокультурной), но

¹⁴² В этом *Размышлении* частично использован текст доклада, прочитанного в Новгородском государственном университете им. Я. Мудрого в ноябре 2006 г.

и о другой (собственной, той, к которой мы принадлежим) традиции. Сравнительное исследование — это не предприятие просветительского характера, в которое мы пускаемся с целью узнать о чём-то неизвестном на фоне уже известного. Логико-смысловой подход, составляющий, как я собираюсь показать, сердцевину сравнительно-философского исследования, принципиален для понимания самой сути нашего мышления. Он, таким образом, стоит в центре философского разыскания.

Чтобы подойти к существу дела, зададим вопрос: *Что такое сравнительная философия?* Ставя его, мы не можем не иметь в виду другой, который маячит за этой формулировкой, не может не выглядывать из-за неё: *Что такое философия?* Говоря о сравнительной философии, предлагая логико-смысловой подход в качестве методологии сравнительно-философского исследования, я буду постоянно иметь в виду и этот, второй вопрос; он будет незримо пребывать в поле нашего рассуждения.

Я предложу понимание того, что такое сравнительная философия, отталкиваясь, во-первых, от её объекта и, во-вторых, от её метода.

С точки зрения своего объекта сравнительная философия может пониматься, с одной стороны, как философия, которая сравнивает разные философские традиции. Тогда «сравнительная философия» — это «философия, сравнивающая разные философии». В таком случае, поскольку речь идёт о *разных* философиях, но всё же именно *философиях*, предполагается некое родовое единство объекта, которое только и делает сравнение возможным. Здесь сравнительная философия опирается на свои, имманентные критерии понимания того, что такое «философия». Они имманентны потому, что сравнительная философия также сама по себе является философией, а потому она в самой себе — а не в изучаемой инокультурной философской традиции — черпает представление о своём объекте.

Другой вариант понимания сравнительной философии — это понимание её как философии, которая сравнивает нечто иное, нежели философские традиции. Что может быть объектом такого философского сравнения? Если брать максимальный масштаб, то это — разные культуры. При его уменьшении это будут те или иные сегменты разных культур. Тогда сравнительной философией будет философия, которая сравнивает, скажем, поэтологические традиции разных культур с точки зрения их оснований. Или же — разные исторические традиции, опять-таки с точки зрения их оснований. С философских позиций можно сравнивать, например, традиции языкознания, развитые в разных культурах: такой философский подход улавливает то,

что остаётся за пределами сферы внимания истории языкознания. Это понимание совпадает с тем, что имел в виду Г.А. Ткаченко (см. *Размышление II.1*, с. 164); исходя из такого понимания, были выстроены *Размышления* предыдущего, Раздела II этой книги. Заметим, что в этом случае сравнительная философия не имеет в самой себе источника представления о своём объекте: она обязана почерпнуть его в исследуемом материале. Поскольку «исследуемым материалом» является материал *разных* культур, взятый к тому же в аспекте сравнения, то ни одна из них не обладает логическим приоритетом перед другой в плане формирования у философа представления об объекте своего сравнительного исследования.

В пределе рассмотренные два варианта смыкаются, поскольку, если сегментом культуры оказывается именно философия, то понимание сравнительной философии в первом смысле и будет её пониманием во втором. Однако разница всё же остаётся, и разница весьма существенная. Ведь в первом случае философ может думать, будто имеет право наделять объект своего сравнительного исследования характеристиками «философии», черпая их в собственном представлении о том, что такое философия. В этом случае он формирует в инокультурной традиции объект «философия», который и становится затем объектом сравнительного исследования. Конечно, так формируемый инокультурный объект «философия» является воплощением существенных черт философии, как та представлена в культуре самого философа-компаративиста. Во втором случае такая операция находится под логическим запретом, и философ обязан решить, что такое философия в другой культуре, исходя из критериев самой этой культуры. Что значит «исходить из критериев изучаемой культуры» и не проецировать на неё собственные герменевтические ожидания, мы и обсуждаем в этой книге. Важно зафиксировать, что в таком случае, как это следует из сказанного, философ-компаративист, дабы сформировать объект своего исследования, должен ответить на вопрос «что такое философия?», причём ответить на него, не прибегая к «подсказке» своей культуры. Вот почему я утверждаю, что ответ на вопрос «что такое сравнительная философия?» невозможен без ответа на вопрос о том, что же такое философия.

Таково моё понимание того, чем является сравнительная философия с точки зрения своего объекта.

Рассмотрим теперь сравнительную философию с точки зрения её метода.

Здесь важно отметить следующее. Методы сравнительно-философского исследования могут быть более или менее изощрёнными,

более или менее развёрнутыми, но в любом случае они опираются, явно или неявно, на определённую трактовку *процедуры понимания*. Ведь сравнительная философия занимается тем, что пытается понять свой объект: прежде чем сравнить и дать толкование, необходимо достичь понимания.

То, что я буду делать дальше, сводится к следующему. Я предложу своё представление о том, как может быть выстроена процедура понимания и что вытекает из возможности такого выстраивания.

Это будет проблематизацией методологии сравнительной философии. Такая проблематизация не для всех и не всегда является очевидной. Сравнительная философия (*comparative philosophy*) существует уже давно и в качестве оформившейся самостоятельной философской дисциплины имеет не менее чем столетнюю историю. Несмотря на это, сравнительная философия до сих пор не занялась по существу продумыванием собственных оснований. Авторы-компаративисты приступают к сравнению как к некоторой самоочевидной операции. В самом деле, что представляет собой «сравнительная философия» в обычном понимании? Это такое исследование, когда берут одного философа, принадлежащего одной традиции, другого, принадлежащего другой традиции, «ставят» их перед своим мысленным взором — и *сравнивают*. Примерно так же мы сравниваем в магазине разные экземпляры одного товара, выбирая удачный фасон брюк или обувь по вкусу. Мы смотрим на разные образцы товара, сравниваем, решаем, что больше нравится — то и выбираем. Точно так же и в сравнительной философии: посмотрели, что сказал один философ, потом посмотрели, что сказал другой, сравнили... — *Как сравнили?* — Что за вопрос? Понятно как: взяли да сравнили, а затем записали результаты своего сравнения.

Такого рода сравнительных исследований немало. Этот подход представлен и в монографиях, и на страницах уважаемых научных журналов. По поводу такого рода исследований В.К. Шохин однажды остроумно заметил, что их результат можно предсказать заранее, поскольку суть дела всегда сводится к тому, что у двух сравниваемых философов взгляды в чём-то совпадают, а в чём-то не совпадают и между ними есть и что-то общее, и что-то различное. В самом деле, не всегда бывает понятно, какой прок, к примеру, в сравнении американского прагматизма с классической китайской философией. Как заметил тот же В.К. Шохин, такие исследования бывают блестящими, но их основная цель — продемонстрировать богатую эрудицию их авторов.

Именно такой, некритический подход я хотел бы оставить в стороне и проблематизировать вопрос о том, как может выстраиваться исследование по сравнительной философии.

Оттолкнёмся от самого слова «сравнительная». Русское слово имеет корень, передающий идею *равенства*. То же — в английском comparative, которое, как подсказывают этимологические словари, восходит (через старофранцузское comparer) к латинскому compare (спаривать, считать равней), от com- «равный один другому», составленного из com- «вместе» и par «равный».

Мы привыкли интуитивно понимать сравнительную философию как поиск сходств и различий. Но если отталкиваться от этимологии, то «сравнительная философия» — это то, что вы-равнивает, то, что с-равнивает, т.е. то, что ищет *основания равенства*.

Такие языковые подсказки могут быть случайными, и дело, конечно, не в этимологии. Но в данном случае эта подсказка языка важна. Ведь вопрос, который я хочу поставить, звучит так: *как возможно сравнение в смысле с-равн-ивания?* Иначе говоря, как найти общее основание, благодаря которому мы можем различить два сравниваемых объекта, будь то две философские традиции или два одноимённых сегмента культуры? — ведь в любом из двух пониманий сравнительной философии мы действуем одинаково с точки зрения методологии: *с-равн-ивая*, ищем нечто общее, затем, опираясь на это, стремимся выявить различия.

Возможны три стратегии выполнения этой задачи — задачи *сравнивания*. Эти стратегии вместе с тем исчерпывают принципиально возможный список стратегий *понимания*. Таким образом, то, что я собираюсь предложить, можно описать как *понимание понимания* (т.е. понимание того, как устроено наше понимание).

То, как устроено наше понимание, проявляется и в том, как устроено сравнительное исследование, — ведь философ-компаративист, как мы говорили, должен сперва *понять*, как может быть сконструирован объект сравнения в инокультурной традиции. Тем самым от вопроса «что такое сравнительная философия?» прокладывается путь к вопросу «что такое философия?», поскольку понять, как устроено наше понимание, является едва ли не центральной задачей философа, и философию можно было бы определять как «понимание понимания».

Итак, три стратегии понимания. Первую я условно обозначу как попытку «понять нечто в качестве *иного экземпляра* той же самой сущности».

Предположим, мы имеем перед собой другую (нежели та, к которой относим себя сами) философскую традицию, например, арабскую

философию. Перед нами стоит задача её понимания. Следуя данной стратегии понимания, мы полагаем, что есть «философия вообще» (некая сущность) и что она представлена в разных экземплярах (античная, арабская, китайская и т.д. философии).

Эта стратегия понимания является универсалистской по своему принципу, поскольку полагает некую универсальную сущность, и только в заданных таким образом пределах выстраивает понимание отдельных вещей как экземпляров этой сущности.

Данная стратегия в общем характерна для философов. Ведь классический европейский философский подход предполагает именно такую диспозицию: есть философия вообще, и есть разные традиции философии, которые постольку философии, поскольку обнаруживают в себе это родовое общее. Применение такой стратегии имеет одно существенное следствие, неизбежное в силу своей логической природы. Родовое представление о том, что такое «философия вообще», выстраивается исключительно и только на основе опыта западной философии, и любая другая философская традиция не расценивается по большому счёту как философия постольку, поскольку не отвечает родовым характеристикам, сконструированным на основе опыта западной философии.

Сказанное не означает, что такое следствие является плохим или, наоборот, хорошим; важно, что оно неизбежно в рамках данной стратегии. В данном случае следует не оценивать, а понимать, что откуда берётся и что чем обусловлено. Понимать границы той или иной позиции, её предпосылки и неизбежные ограничения.

Вторую стратегию понимания я условно обозначу как попытку «понять нечто в качестве *иной сущности*». Это означает, что, когда мы хотим понять нечто, мы понимаем это как отрицание чего-то другого (чего-то, что мы имеем в качестве понятого и понятного) в рамках некой более широкой общности, которую мы для этого специально конструируем.

Пусть перед нами корпус теоретических текстов на арабском языке, статус которых мы хотим установить. Можно попытаться понять эти тексты как экземпляр философии вообще, идя первым путём, а можно пойти вторым путём. Тогда мы скажем, что есть «философия», а есть «не-философия» в рамках чего-то более общего, например, в рамках «теоретической мысли». Таким образом, мы выстроим нечто вроде родо-видового отношения, имея некий род и два его вида, и будем понимать наш корпус текстов как отрицание для «философии» в рамках, скажем, «теоретической мысли».

Первая и вторая стратегии понимания образуют естественную последовательность. Я хочу сказать, что представляется естественным начать с первой и только в случае её неудачи перейти ко второй. Дело в том, что первая стратегия проще, и закон экономии усилий вполне проявляет себя в данном случае. Только если корпус арабских текстов, статус которого мы хотим определить, никак не может быть понят как экземпляр философии-вообще, мы сделаем ещё один шаг и будем считать его «не-философией». Так построенное отрицание требует определить то общее, в рамках которого отрицание имеет смысл, и в качестве такого общего в данном случае достаточно естественно выступает понятие «теоретическая мысль».

Вся история исследования арабских текстов, которые могли бы претендовать на звание философских, может быть описана как применение этих двух стратегий. Любому прошедшему университетский курс философии известно, что «философией» в арабском мире является только фальсафа (арабоязычный перипатетизм) — ведь именно фальсафа может быть понята как экземпляр философии вообще, т.е. той философии, образ которой построен на основе европейской традиции. Все остальные тексты этого корпуса объявлены «не-философией» в рамках «теоретической мысли» или даже «мысли вообще». Так, мутазилизм отнесён к «теологии» («рациональное богословие»), суфизм — к «мистицизму» и т.д. Насколько «хорошо» работает такой способ понимания, видно хотя бы из того, что сама фальсафа оказывается рассечённой на две части, и те (самые, кстати говоря, интересные, оригинальные и имевшие реальное влияние внутри самой арабской философии, а не на Западе) её онтологические, гносеологические и прочие учения, которые не укладываются в так построенный образ «философии вообще», вовсе выпадают из поля зрения историков философии. Не говоря уже о том, что естественное «тело» философской традиции, как она развивалась в арабской культуре, оказывается разделённым надвое (фальсафа как «подлинная философия» — и мутазилизм, исмаилизм, ишракизм и суфизм как «богословие» или «мистицизм»), и тем самым разывается и единая система философских категорий, и естественная историческая связь и преемственность философских учений.

Таковы две стратегии понимания, представленные в сравнительной философии. Ими как таковыми и их различными комбинациями исчерпывается методологический арсенал, который стоит сегодня на вооружении философов-компаративистов.

Как возможны эти две стратегии компаративистики?

Мы можем ответить на этот вопрос, исходя из теории смыслополагания. Сравнительное исследование начинается с предположения о том, что исследователь *понимает* (стремится понять) изучаемую традицию. Понимание — это смыслополагание, и оно подчиняется тем же закономерностям, которые мы рассматривали до сих пор.

Очевидно, что обе рассмотренные стратегии сравнительного исследования выстраиваются на основе С-ККБ (Рис. 1). В первом случае мы полагаем родовую сущность «философия» исходя из того, что быть *какой-то* философией можно, только если *быть философией вообще*. Этот императив смыслополагания — следствие С-ККБ, и только. Это значит, что такая стратегия компаративистики и лежащие в её основании презумпции обоснованы не некими законами мышления вообще (как это обычно полагают), а законами мышления для данного варианта коллективного когнитивного бессознательного. В этом всё дело, и в этом вся разница: в неуниверсальности того, что до сих пор в традиции европейского мышления почиталось универсальным. Никогда не заглядывали туда, куда удалось заглянуть нам: в «механику» субъект-предикатного склеивания, которое и составляет коллективное когнитивное бессознательное. Точнее, заглядывали, но так, что не разработали достигнутого: выше было сказано не раз, что в этой книге нет ничего, чего не было бы сказано уже Аристотелем, Фахр ад-Дйном ар-Рāзй, Декартом, Николаем Кузанским, Леонардом Эйлером и Анри Бергсоном. Эти великие столпы, а также традиции мысли, благодаря которым они стали возможны, сказали всё, что было нужно для того, чтобы логика смысла как теория смыслополагания обрела свои черты.

Так что, собственно, я не говорю ничего, что не было бы уже сказано ими. Разница лишь в том, что сказанное ими, во-первых, не было собрано: оно оставалось разбросанным, что-то вошло в основное русло европейской философии (как Аристотель или Декарт), что-то оказалось менее значимым и влиятельным (как Николай Кузанский или Бергсон), что-то и вовсе осталось за пределами философского русла (как открытие Леонардом Эйлером его «кругов»). Во-вторых, всё сказанное было не только мной собрано, но и сопоставлено. Ведь до сих пор не был сделан решающий вывод: возможны не одна, а (по меньшей мере) две «механики» смыслополагания, две логики мышления. Вот этого действительно не было сказано явно, во всяком случае, сказано отчётливо и до конца, хотя и здесь известная полемика Маттā и ас-Сйрāфй показала различие «греческого» и «арабского» мышления (см.: [Смирнов 2015б: 140]): этот текст хорошо известен благодаря

усилиям арабистов, но философами не было сделано из него никаких выводов. Напротив, европейская философия упорно держалась за представление о собственной универсальности, а значит, и невозможности никаких *иных* типов мышления: всё *иное* помещалось в разряд «не-философия» (а теология, мистицизм, т.п.), «не-теория» (а прототеория, протологика и т.п.) и тому подобного вполне в соответствии с законами смыслополагания, определёнными С-ККБ (Рис. 1). Поэтому очевидные вещи: отсутствие и невозможность связи «есть» в арабском языке, а значит, иной механизм связи субъекта с предикатом, нежели привычный по опыту европейских языков; иной тип умозаключения и доказательства, развитый факихами, несмотря на доступность и возможность использования готового аристотелевского силлогизма; особый характер исламской политической теории, исламской этики и эстетики, — все эти свидетельства игнорировались в том смысле, что не принимались как значимые для философии.

Вот это действительно новое — то, чего не было сделано в европейской (и никакой другой) мысли до сих пор: осознание и доказательство возможности двух, а не одного, путей смыслополагания.

Это открытие альтернативы тому типу мышления, что был изобретён греками и развит Европой, — не просто «ещё один» тип мышления. Альтернативность, т.е. не-единственность, перестраивает всю карту, всю конфигурацию философского мышления, которое теперь может действительно стать мышлением о самом себе. Иначе говоря, действительно осуществить то, на что оно всегда притязало, но, как оказалось, без должного основания, — рефлексивность, способность заглянуть в собственные основания и стать мышлением о самом себе. Ведь на самом деле это очень просто: рефлексивность невозможна без зеркала, без Другого, без того, что оттенит и создаст контраст. Конечно, это ясно, ясно как день (или, как выразился Фихте, ясно как солнце): отражение возможно только за счёт пары, только за счёт другого. Если эту очевидность до сих пор «не замечала» (конечно, на самом деле замечала — но что могла поделать?) европейская философия, то лишь потому, что не имела такого «зеркала» — не имела Другого, в котором могла бы рассмотреть саму себя. Не имела — но и не хотела иметь, будучи уверена, что никаких Других в смысле иных типов мышления, равнозначных и равносильных ей, нет и быть не может.

И ведь не скажешь, что всё это составляет какую-то загадку для ума или является чем-то труднопостижимым. Конечно, нет; опять-таки, здесь не сказано ничего, что выходило бы за пределы принципиально проговорённого в европейской философии. Более того,

было-таки по-настоящему замечено значение иной культуры для осознания самого себя — т.е. именно то, о чём я говорю: собственные основания можно увидеть только по контрасту с Другим. Но ведь для этого и Другой должен быть равномошным тебе! Это — чистая логика: нельзя разглядеть собственные самые первые основания, не признавая Другого как равномошного тебе с точки зрения способа смыслополагания — но *иного*. Почти бесконечно можно цитировать блестящие работы французского философа-китаиста Франсуа Жюльена (см., напр., [Жюльен 2001: 6–7]), который отмечал именно то, о чём я говорю: только глубокое проникновение в основания китайской культуры позволило ему осознать, сколь необычны и *негарантированы*, не сами-собой-разумеются основания европейского мышления, заложенные греками.

Вот почему я ещё раз повторю: в этой книге мною не сказано ничего, чего не было бы сказано раньше, — и всё же сказано то, что полностью меняет расстановку философского мышления, полностью его перестраивает, требуя развития философии как логики смысла, как теории смыслополагания. Это всё равно что сменить одноцветное зрение на многоцветное, плоское видение на объёмное. *Размышления* предыдущего Раздела сполна это показали. Мы увидели новое измерение там, где раньше располагалось слепое пятно нашей С-теории. Ведь смыслополагание — это шаг-за-шагом разворачивание целостности в формах субъект-предикатной связности. Естественно, что основой и истоком — тем, без чего невозможно дальнейшее движение, — служит интуиция субъект-предикатной склейки, или ККБ. Открытие, во-первых, значения ККБ во всём движении смыслополагания и, во-вторых, вариативности ККБ — вот суть того нового, что сделано в логике смысла и что на самом-то деле лишь эксплицирует то, что было сказано и сделано раньше в истории европейской и неевропейской философии.

Но особое значение знание о вариативности ККБ приобретает в контексте сравнительной философии, причём в обоих вышеуказанных её пониманиях. Конечно, это значение проявляется особенно отчётливо, когда изучаемая другая культура является *иной* по своим основаниям, т.е. опирается на другой вариант ККБ, нежели собственная культура исследователя. Вот тогда остаться с наивным представлением о единственности привычного по опыту своей культуры типа мышления вовсе недопустимо для исследователя — или для философа, — если они хотят хотя бы в какой-то мере избежать неизбежного искажения при проецировании собственного типа мышления на тексты культуры, которые созданы на основе иного типа мышления.

И вот здесь — важнейший момент. Ф. Жюльен говорит, что «Китай» — он берёт Китай в кавычки, и не случайно — даёт искомую другую точку зрения (*autre point de vue*), с которой можно наконец-то рассмотреть по-настоящему Грецию, покинув родину европейского мышления и оборвав все привычные связи, всё то, что в европейской культуре обязано грекам и что не даёт рассмотреть их в подлинном величии и оригинальности. Эта «другая точка зрения» — «Китай», которым исследователь ещё не обладает, потому он и берётся в кавычки. Значение «Китая» прежде всего именно в этом — в том, что В.Г. Лысенко очень удачно передаёт в переводе словом «остранение»: это самое «теоретическое расстояние» (*écart théorique*) должно отделять исследователя от исследуемого, чтобы философ действительно смог поставить *перед* своим взором изучаемое, а не *основывать* свой взгляд на изучаемом — в последнем случае невозможно разглядеть то, что уже входит в разглядывающее око, что составляет оптику разглядывания: в бинокль нельзя разглядеть сам бинокль. Между тем, как правильно настаивает Ф. Жюльен, современное европейское мышление, при всём его отличии от греков, именно на греках и основано — потому слишком знакомой, слишком *не острани́нной* казалась Ф. Жюльену греческая философия, когда он начинал изучать её. «Китай» и понадобился прежде всего именно для этого — для того, чтобы разглядеть основания греческого мышления. А сделать это можно только с *другой* точки зрения, которая *не зависит* от оснований греческого мышления и от европейского мышления вообще.

Однако откуда возьмётся эта «другая» точка зрения? Ведь если «мы» (вслед за Ф. Жюльеном) — европейцы, то как нам получить «Китай» — как *остранить самих себя*? Вот в самом деле вопрос. Не случайно Ф. Жюльен высказывается с недоверием в адрес «параллелей» — в данном случае между Грецией и Китаем, или же (что по сути то же самое) в адрес методики установления тотальной инаковости, когда на одной стороне поделённого пополам листа мы запишем всё «греческое», а на другой — «китайское». И опять-таки нельзя не согласиться с французским философом: такая методика никуда не уведит нас на самом деле от греческого/европейского мышления, поскольку основана на С-ККБ. Задача остраниения, задача установления «теоретического расстояния» до изучаемого предмета так не решается: сама оптика, сама методология такого исследования основана на европейском мышлении, а значит, неизымаемо встроена во все его результаты, задавая и их архитектонику, и их содержание. Между тем читатель, если он интересовался сравнительными исследованиями,

знает, что именно поиском «параллелей» и установлением «схождений и различий» и занимается подавляющее большинство философов-компаративистов. С этой точки зрения позицию Ф. Жюльена нельзя не признать обоснованной: он не боится бросить вызов обществу, хотя делает это настолько изящно, что вызов оказывается почти незаметным. Не менее важно и высказанное им вскользь замечание о том, что он с недоверием относится к указателям в конце востоковедных книг. Здесь речь уже не о философах-компаративистах, а о классических востоковедах разных специальностей, которые как раз такими указателями любят оснащать свои книги. Почему же Ф. Жюльен против? Думаю, именно потому, что такие указатели (с чтения которых многие начинают знакомство с книгой) подсовывают читателю готовую «карту», готовый маршрут, готовый тезаурус. Эти карта, маршрут и тезаурус не могут не быть выстроены на привычном читателю языке, а значит, не просто не остраивают изучаемую «восточную» культуру, но и блокируют такое остраивание, заставляя ходить привычными маршрутами, применять привычные категории и занимать привычную точку зрения, — в общем, оставаться в пределах европейского мышления.

Итак, прямое отрицание: ««Китай» — не Греция» — не поможет решить задачу остраивания, задачу установления теоретического расстояния (или можно сказать: от-стояния). Тогда как быть? Как «выстроить», как «возвести» (*édifier*) другую точку зрения, этот самый «Китай»? Подчеркну: вся невероятная сложность задачи заключается в том, чтобы выстроить эту «другую» точку зрения, отодвинув в сторону свою собственную; совершить такое *эпохе*, о котором даже и не идёт речь у феноменологов. Никакие из существующих вариантов феноменологических исследований не доходят до той глубины, о которой говорит Жюльен: он ведь хочет в самом деле *начать строить на пустом месте*, там, где не осталось ничего от привычного, европейского мышления, уходящего корнями к грекам. Такой задачи не ставила, да и не могла ставить, феноменология.

Как же решать её? Ведь мы оказались в теоретической пустоте: у нас нет даже основания для строительства; как же строить? Это кажется невероятным, невозможным. И в самом деле, в истории мысли (не только в истории философии) такой задачи не ставилось! Вот где открывается подлинная новизна вопроса, поставленного Жюльеном.

Ответ, который предлагает сам французский философ, сбивает, сказать по правде, с толку. Этот ответ таков, что означает, что у Жюльена нет ответа на им же поставленный вопрос.

В самом деле, он предлагает начать выстраивать разные углы зрения, с разных сторон смотреть на вопрос, петлять, возвращаясь назад, и т.д. Это — красивая и остроумная техника; но разве она решает проблему и отвечает на вопрос? Разве так можно «возвести» (*édifier*) «Китай» как точку зрения, позволяющую достичь остранения в отношении собственной? Ведь куда бы мы ни пошли, куда мы ни посмотрели и как бы мы ни петляли, путая следы или их распутывая, — мы остаёмся собою, мы — это мы, а не кто-то «другой». Где же «Китай»? — мы никуда не уходим от собственной самости.

Вот, в самом деле: чтобы сделать то, к чему призывает Жюльен, нужно *стать Другим*. «Возвести “Китай”» можно, только *став* «Китаем» — встав на точку зрения «Китая». Между тем Жюльен не показывает, как это можно сделать; остаётся фактически на своей точке зрения.

Значит, такова двуединая задача: нам нужно (1) понять, как стать Другим — как «возвести» себя как Другого; и нам нужно (2) основание для того, чтобы это сделать — для того, чтобы начать постройку и её закончить.

Чтобы стать Другим, надо научиться смыслополаганию Другого. Вот, собственно, задача Жюльена — задача остранения собственных оснований: мы тогда смотрим на них со стороны, когда меняем полностью основания смыслополагания. Это значит — меняем способ, «технологию» субъект-предикатного склеивания, а значит, меняем и тип субъектности. Одно дело — субъектность субстанциального типа, где субъект понимается как единичный носитель предикатов. Другое дело — субъектность процессуального типа, где субъектность заключается в установлении связанности с другим (с действователем или претерпевающим) неким протеканием-процессом. Ведь эта разница касается не только понимания вещей, но также и понимания человека. В *Размышлениях* Раздела II мы говорили об этом неоднократно: если, к примеру, исламская этика — это П-теория для П-общества (см. *Размышление II.4*), то это прежде всего касается понимания субъектности.

Тогда вот ответ на вопрос Жюльена: чтобы «возвести “Китай”», нужно переключиться на «китайское» смыслополагание, т.е. — на такое понимание субъект-предикатной склейки (а значит, и субъектности, и вещей, и устройства мира, и т.д.), которая характеризует именно «Китай». Принять в себя коллективное когнитивное бессознательное «Китая» — научиться смыслополаганию «Китая». Собственно, выражаясь в манере Жюльена, можно сказать, что в этой книге мы «возвели “Арабо-мусульманский мир”» — в той мере, в какой

он оказывается иным по отношению к европейскому мышлению. Встав на точку зрения «Арабо-мусульманского мира», на точку зрения П-логики, мы смогли остранить европейское мышление, которое основано на С-логике и развивает её.

Итак, ответ на первую часть двуединого вопроса мы имеем: «Китай» станет доступен нам, когда мы сможем, основываясь на характерном для «Китая» ККБ, научиться полагать смысл так, как это делают в «Китае». У Жюльена есть и удачный термин для этого, даже вынесенный в заглавие его книги, которую мы сейчас обсуждаем: «стратегия смысла», *stratégie du sens*. Стратегия смысла и есть смыслополагание — что же ещё? Но если французский философ трактует стратегию смысла как «выстраивание разных углов зрения», как, в общем-то, работу на ощупь без гарантированного результата и, главное, *без ясной методологии*, то моё понимание смыслополагания отличается тем, что даёт ясный метод сравнительного исследования, прочерчивает его карту и не даёт отклониться от маршрута. Если выражаться менее метафорично, то логика смысла предоставляет самое главное, чего не хватает Жюльену: критерий оценки масштаба, критерий отличия значимого от незначимого в рамках поставленного вопроса о возможности остранения собственного мышления. В другой своей книге [Жюльен 2015], к которой я ещё вернусь, Жюльен говорит о значении «первого предложения» — в буквальном смысле, предложения, с которого начинается произведение и которое всё расставляет на свои места. Великий философ, говорит Жюльен, отличается тем, что у него есть такое предложение. Такие предложения есть и у Бадью, и у Рикёра; и у Платона, и у Аристотеля. Как видим, целый ряд, и ряд, наверное, не исчерпывающий, а взятый скорее для примера. И дальше Жюльен, что называется, через запятую говорит о первом предложении китайского корпуса текстов. Но тогда выходит, что мы имеем ряд «первых предложений» — ряд установок, или, скорее, расстановок; ряд диспозиций, которые определяют всё дальнейшее движение мысли. Должны ли мы считать их, так сказать, равномошными: каждый из европейских мыслителей задаёт столь же полный и самооценный мир, как и «Китай»? Или нет? По смыслу того, что сказано Жюльеном, мы должны ответить на этот вопрос положительно: если есть «первое предложение», значит, есть и диспозиция, «расстановка»¹⁴³, которая

¹⁴³ Внимательный читатель заметит, дочитав это *Рассуждение* до конца, что слово «расстановка» дважды употреблено здесь, при описании позиции Жюльена, не случайно, и сам делает выводы.

определяет всё дальнейшее; если всё дальнейшее зависит от первого предложения, значит, миры Платона и Аристотеля самостоятельны, как и миры Рикёра и Бадью — и как мир «Китая». Но действительно ли это хотел сказать Жюльен? Я сомневаюсь. Будь так, любое «первое предложение» уже служило бы исполнением задачи остранения, потому что оно всегда устанавливает «теоретическое расстояние». А вот как *измерить* это расстояние? Как установить, так сказать, качество остранения — от чего именно мы от-странились и что таким образом о-странили? Как найти то, что нам необходимо в задаче «возвести “Китай”» — как найти самое глубокое, самое первое основание смыслоположения? Я думаю, у Жюльена нет теоретического ответа на этот вопрос. Но у нас он есть: это — уровень ККБ, уровень исходной интуиции субъект-предикатной связности. Этот уровень остаётся неизменным для всех названных европейских мыслителей — но он другой для «Китая». Так опора на логико-смысловой критерий даёт возможность преодолеть размытость диспозиций «первого предложения» и обрести твёрдую почву для дальнейшего движения. Это же, кстати говоря, относится и к вопросу о связке: у лингвиста нет критерия, чтобы отличить, к примеру, связку «есть» от других вариантов, которые предлагаются в изобилии: для русского языка «являться», «служить» и т.д. и т.п. (см. [Мидер 1912]). Стоит лишь задать вопрос: действительно ли для всех этих слов мы можем указать собственный, особый тип связи субъекта с предикатом (связка ведь именно это и делает — связывает субъект с предикатом)? Особый тип ККБ? Как только мы задаём этот вопрос, всё встаёт на свои места: нет, конечно; для всех этих вариантов мы можем указать только один инвариант ККБ, один инвариант субъект-предикатного склеивания. То, что для лингвиста предстаёт как почти бесконечное разнообразие рядоположенного, для нас оказывается разнообразием языковых форм, за которым стоит инвариант смыслоположения. Мы знаем об этом, поскольку имеем логико-смысловой критерий — представление о ККБ как об исходном уровне, с которого стартует смыслоположение и с которого начинается разворачивание осмысленности.

Перейдём теперь ко второй части нашего двуединого вопроса: как найти основание для того, чтобы начать возведение «Китая» — такое основание, которое позволило бы и продолжить постройку, развернуть смыслоположение и увидеть «Китай» как китайскую культуру в её целостности? Ответить на этот вопрос сложнее. Но здесь у нас также есть преимущество — ведь мы уже фактически выполнили задачу остранения европейского мышления через возведение «Арабо-мусульманского

мира» как иной точки зрения, как культуры, основанной на П-логике. Поскольку мы уже прошли этой дорогой, мы можем найти — если оглянемся и внимательно посмотрим на пройденный путь — некоторую подсказку, которая даст надежду на успех и в новом нашем предприятии.

Итак, что мы делали, «возводя» точку зрения П-логики и острая С-логику?

Смыслополагание — это установление связности, прежде всего — связности субъекта и предиката, когда двоица оказывается единицей, оставаясь двоицей; и именно потому она — двоица, что единица, и потому единица, что двоица. В самом деле, субъект и предикат (подлежащее и сказуемое предложения или же определяемое и определяющее) — всегда два разных, иначе они не могли бы склеиваться (в предложение или в субъект-предикатную конструкцию); но склеившись, они уже — нечто одно, а не два отдельных.

Это превращение, эта трансмутация — эта алхимия логики смысла — составляет ткань ежедневной, ежемгновенной жизни нашего сознания: сознание не может действовать, не полагая вещи; а полагание вещей и есть полагание субъект-предикатных склеек. Сознание, конечно же, направлено на вещь — но направлено на вещь оно может быть принципиально (изначально) разными путями, разными способами, и сами вещи полагаются по разным «технологиям» — разными способами субъект-предикатного склеивания. Вот где граница, глубже которой не перешагивает феноменология, работая всегда только с одним способом полагания вещей как субъект-предикатных склеек, не открывая других способов и не острая собственные основания — не исполняя задачу Жюльена.

Два как одно и одно как два, при неутрачиваемости и двоицы, и единицы, — вот что такое субъект-предикатное склеивание, самая обычная (и самая загадочная) операция нашего сознания. Но ведь это и есть целостность — то, что имеется всегда-сразу, что не выстраивается «по кирпичику», что не умалывается и не прирастает. Что может быть развёрнуто и свёрнуто — но остаётся собой, ничего не прибавляя и ничего не утрачивая.

Целостность разворачивается через субъект-предикатные склейки, через их умножение. Вот ещё одна загадка нашего сознания: субъект-предикатная склейка возможна только благодаря целостности — но и осуществляется она за счёт целостности в том смысле, что её как будто разрушает. Как будто — потому что на поверхности нашего сознания, на поверхности языка как будто не остаётся следов

целостности. Но ведь целостность не может быть утрачена: с её утратой утрачивается и наше сознание, поскольку сознание и есть способность к целостности. Как сохраняется целостность при умножении субъект-предикатных склеек — при наращивании речи, будь то языковой или речи нашей мысли?

Вопросы множатся по мере нашего движения вперёд; большинство из них приходится оставить на будущее. Но здесь для нас важно вот что: целостность не утрачивается в том смысле, что она всегда может быть восстановлена, даже если как будто отсутствует на поверхности нашего сознания. Восстановление целостности, и тем самым восстановление связности, — важнейшая задача мышления, ради её исполнения возникает то, что называют «теоретическое мышление», включая философию. Сколько бы ни было попыток определить суть теоретического мышления или философии, она вот в чём: выявление связности ради восстановления целостности; восстановление целостности, в свою очередь, ради того, чтобы получить возможность её разворачивания (эвристическая и прогностическая функции).

Итак, без полагания вещей нет нашего сознания; но вещи всегда — субъект-предикатные склейки: двоицы как единицы и единицы как двоицы. Значит, полагание вещей — это полагание *то же иначе: того же* как *иного* и *иного* как *того же*. *То же иначе* — и есть целостность.

И следующее, самое главное открытие, которое нам удалось сделать и которое придаёт значение всему остальному: субъект-предикатное склеивание осуществляется по разным «технологиям». Эта метафора расшифровывается так: по разным основаниям принципа логико-содержательной соотнесённости. Здесь по-настоящему встаёт вопрос о том, что такое «содержательность», без полагания которой, как и без полагания вещей, нет нашего сознания. Нет сомнения в том, что вещи не «даны» нам (как долгое время считала философия, даже кантианская), а *полагаются* нами. Их полагание — это способ субъект-предикатного склеивания, который практикуется нашим сознанием, индивидуальным и коллективным (ККБ): индивидуальным постольку, поскольку коллективным; и коллективным постольку, поскольку индивидуальным. Но как вещи, так и содержательность полагаемы нашим сознанием: мы не «получаем извне» содержательность (хотя бы те же квалиа), мы её полагаем. Как? Каким образом — откуда мы её берём?

Это — ещё одна из загадок нашего сознания, которую одно из влиятельных современных направлений философии сознания назвало «трудная проблема сознания». Точнее было бы назвать её «безнадёжно

трудная», поскольку в старой, как сама европейская философия, материалистической парадигме решить вопрос о квалиа или «субъективной реальности» невозможно. Принцип логико-содержательной соотнесённости — возможное решение. Ни формальная, ни содержательная сторона не являются таковыми до конца, по-настоящему: любой формализм содержателен (иначе он был бы бессодержательным и бессмысленным), и любая содержательность формальна (иначе она не могла бы входить ни в какие отношения с другими содержательностями, оставалась бы изолированным самим в себе пятном). Эта неотрывность содержания от формы особым образом уловлена Аристотелем в его принципе гилеморфизма; и всё же предельные понятия первоматерии и формы форм, несовместимые с принципом логико-содержательной соотнесённости, не могли не быть сформированы европейским мышлением, хотя они не могут быть осмыслены именно с точки зрения принципа гилеморфизма. Однако принцип логико-содержательной соотнесённости отличается от аристотелевского гилеморфизма прежде всего тем, что предполагает зависимость содержательности не просто от логики, но и, в первую очередь, от *различия* логик смыслополагания. Аристотелевская теория гилеморфизма создана в одной, С-логике, поэтому там и не могла быть уловлена более фундаментальная взаимозависимость, взаимоопределённость логического (формального) и содержательного. Здесь мы сделали самые первые шаги к этому. Их немного, но важно не это — важно, чтобы это были шаги в правильном направлении.

Логика смысла не может быть определена ни как сугубо формальная (наподобие систем формальных логик), ни как сугубо содержательная (наподобие диалектики). Понятно, что «сугубо» формальной или содержательной логика может быть названа лишь относительно, только при принятии на веру некоторых допущений. Формализм возможен, только если принять на веру, что значение какого-то числа базовых понятий нам известно и другим быть не может. В зависимости от системы формализма это будут какие-то «операции» или «отношения» (вычитание, сложение, объединение), через которые определяются все прочие операции и отношения, и некоторые другие базовые понятия (как «элемент» для множества, «переменная» и т.д.). Всё это принимается заранее как необходимо предпосылаемое формальной системе и берётся тем самым в скобки, выводится за пределы обсуждения. Но ведь сложение, вычитание, принадлежность (множеству) и так далее — это не самоочевидные и, главное, не однозначные, вовсе не *исходные* понятия. Принимать

их за исходные можно — я не говорю, будто формальные системы в чём-либо ошибочны. Конечно, нет. Но ошибка в том, чтобы не видеть того, что они на самом деле не исходны, что они — результат редукции принципа логико-содержательной соотнесённости, когда содержательная сторона фиксируется и тем самым выводится за пределы разворачивания. Разворачивается только формальная сторона (как в аксиоматических системах, например). Диалектика, напротив, фиксирует и выводит за пределы рассмотрения логическую сторону. Философ-диалектик работает с содержанием так, как будто содержание полностью ему подчинено, как будто это — кусок пластилина, из которого можно вылепить что угодно (эту манеру переняли и феноменологи), и как будто у него, содержания, нет никаких внутренних законов, самостоятельных и не подчинённых разглядывающей мысли философа.

И то и другое — и формальная логика, и диалектика — результат редукции логико-содержательной соотнесённости. То, что в каждой из них редуцировано, — то представляется в пределах её презумпций недостойным внимания, как будто бы не имеющим права на существование и вообще — досадной помехой хорошему мышлению. Известно недоумение формальных логиков и философов, рассуждающих в этой парадигме «строгого научного мышления», перед содержательностью: её выводят в область «психологического» или, как сейчас, в область субъективной реальности, называя само её наличие «трудной проблемой»; известно и неприятие формальной логики приверженцами диалектики (как и наоборот: вспомним утверждение нашего ведущего логика В.А. Смирнова «диалектической логики не существует!»).

Снять это неправильное по существу противостояние можно, только вернувшись к тому, откуда берёт начало каждое из этих направлений — к точке редукции логико-содержательной соотнесённости. А вернувшись, преодолеть редукцию, восстановить этот принцип в его правах и следовать ему полностью.

Именно это делает логика смысла. Она даёт третью, и успешную, стратегию сравнительного философского исследования.

Да, мы сделали самые первые шаги — но именно этих первых шагов и не хватает Жюльену, чтобы «возвести» его «Китай». А первым шагом является определение конкретного варианта разворачивания целостности — варианта ККБ, который задаёт способ субъект-предикатной склейки, а значит, и базовую содержательность, и базовую логику, и тип языка через задание связочного механизма. Мы проследили

всё это для двух вариантов: С-ККБ и П-ККБ, от исходной интуиции (точнее, её соответствующих вариантов) субъект-предикатной склейки к языку, к формальному доказательству и системам культуры, пройдя таким образом по эпистемной цепочке разворачивания целостности.

Значит, чтобы «возвести “Китай”», нужно проделать *то же* самое — но для того варианта ККБ, который будет как-то по-своему, как-то совсем *иначе* разворачивать целостность. Вот тогда будет выполнена задача сравнительной философии в обоих значениях этого слова. Тогда сравнение как с-равн-ивание будет осуществлено: оно будет осуществлено как *то же иначе*. Тогда мы увидим Другого — как *того же*, что и мы, но *иного*: мы утвердим *тождество*, полностью удерживая, более того, утверждая *инаковость*.

Не будучи китаистом, я не могу осуществить эту задачу — хотя мне понятно, каким путём надо идти, чтобы достичь успеха. Очень надеюсь, что когда-то кто-то пройдёт этим путём. И всё же кое-что я могу предсказать и подсказать, опираясь на два уже выявленных варианта логики смыслополагания.

Смыслополагание как разворачивание целостности всегда — *то же иначе*. Целостность — это, в том числе, и целостность единства-и-множественности, взятых как *то же иначе*. Интуиции, задающие С- и П-ККБ, задают в том числе и это — понимание соотношения между единством и множественностью, способ приведения множественности к единству и выведения множественности из единства. (Двоица субъект-предикатной склейки, взятая как единица, — это *то же иначе* как единство-и-множественность.)

Итак, ККБ задаёт единство-и-множественность как *то же иначе*. Возьмём это положение как общую характеристику любого ККБ в качестве рабочей гипотезы. Это даст нам возможность задать рабочую классификацию ККБ, создать предварительную классификацию логик смысла.

Теперь следующий шаг: и в субстанциальном, и в процессуальном вариантах ККБ при установлении отношения между единством и множественностью приоритет отдаётся единству. В самом деле, задача европейской философии как области смыслополагания, которая стремится установить наиболее широкомасштабную связность (это выражают, говоря, что философия занимается наиболее фундаментальными, предельными вопросами, наиболее общими проблемами и т.п.), заключается в том, чтобы свести множественность к единству или вывести множественность из единства; даже позитивизм в разных его вариантах не избегает этого. То же самое в процессуальной логике:

единство действующего (то, что исламская мысль выражает в понятии *тавхид аф 'ал* «единство действий») служит регулятивной идеей и задаёт направление мысли. Интересно, как процессуальное по своей основе мировоззрение, попав в контекст средневековой Европы (одновременно задавая этот контекст) и пережив платонизацию, превратилось по сути в учение о субстанции, а не о действующем.

Итак, общая черта и С-логики, и П-логики — акцент на единстве при установлении *то-же-инаковости* как единства-и-множественности. Но ведь целостность, разворачиваясь, не может давать приоритета ни единству над множественностью, ни множественности над единством. Это очевидно: единство-и-множественность как *то же иначе* не может характеризоваться такого рода выделением.

Значит, полнота (и целостность) разворачивания смыслополагания предполагает и противоположный акцент: на множественности, а не на единстве. Здесь не множественность будет сводиться к единству или выводиться из единства, а наоборот: единство будет сведено к множественности, единство будет увидено в множественности. Иначе говоря, здесь множественность останется нередуцируемой, тогда как единство будет полагаемо за множественностью и как множественность.

Я думаю, что мировоззрения Индии и Китая дают нам варианты смыслополагания, построенные на этом принципе. И если это так, то дальше мы будем говорить об «Индии» и «Китае» как о таких вариантах смыслополагания.

Я не индолог и не китаист, поэтому всё то, что я скажу сейчас, является даже не гипотезой, а предположением. В его пользу говорит только принцип полноты: осуществление человеческого мышления на протяжении истории скорее всего было целостным, а не частичным; культуры были развиты человечеством в таком преизбытке, что трудно поверить, будто из них не выросли большие культуры — традиции смыслополагания, осуществившие все возможные варианты логико-содержательной соотнесённости. Конечно, это — лишь предположение; но предположение, основанное на логической необходимости.

Если «Индия» и «Китай» (беру в кавычки в том же смысле, в каком Жюльен берёт в кавычки «Китай»: это для меня — конструируемые варианты смыслополагания) исходят из множественности как данности, которая не редуцируется к единству и не выводится из единства, а открывает единство за собой, то всё же делать это можно двумя различными способами. Мы сможем предсказать это различие, если

внимательнее взглянемся в различие С- и П-логик. Обе они приводят множественность к единству, но делают это различным образом. Субстанциальная логика делает это на основе интуиции пространственности: можно сказать, что здесь единство обнимает множественность. Процессуальная логика делает это на основе интуиции протекания: единство не обнимает, а связывает множественность, как нити сети связывают её узлы. Нечто подобное, но с поправкой на обратную приоритизацию единства и множественности, мы можем ожидать встретить в «Индии» и «Китае». (Это также можно рассматривать как *то же иначе* между С- и П-логиками, с одной стороны, и каждым из конструируемых нами вариантов смыслополагания «Индии» и «Китая» — с другой.)

Единство для «Индии» скрывается в множественности и предстаёт как *одно из множественности*. Таков Атман и атман, отношения между которыми невозможно помыслить в парадигме С-логики и вывода множественности из единства. Здесь приходится организовывать отношение между единым и многим иначе: нет иерархии вложенности многого в единое, есть череда представленностей единичного как множественного и в множественности. Многорукие индийские боги всегда служили для меня намёком на эту недействительную и, тем не менее, нередуцируемую множественность.

Что касается «Китая», то здесь множественность связывается (как связывается и в П-логике), но, в отличие от П-логики, не образует единой конструкции, единой сети. Множественность организована в единство как *расстановку*. «Расстановка» — вот, мне кажется, ключевое слово для «Китая» как способа смыслополагания. В одной из своих последних книг Жюльен говорит о «первом предложении» «Китая» как о двух чертах, прерывистой и непрерывной, составляющих в различных *расстановках* 64 гексаграммы И Цзина [Жюльен 2015: 24–25]. Эта книга — о том, как «войти» в «Китай», как оказаться «внутри» Китая — тогда как, утверждает Жюльен, европейское мышление всегда оставалось *вне* «Китая» (как и наоборот) [Там же: 1]. Войти в «Китай» и значит овладеть способом смыслополагания, который характеризует «Китай», а не Европу. Китайское мышление *расстановливает* множественность и именно такой расстановкой организует её, добивается её единства. Но это — не субстанциальное единство С-логики, не то, что «обнимает», «снимает» множественность или иерархизирует её.

Конфуцианский кодекс *расстановливает* членов семьи и членов общества по их местам, и без такой расстановки дальневосточные

культуры, находящиеся под влиянием «Китая», не мыслят себе социум и человека. Такие же расстановки — знаменитые стратагемы Китая, о которых писал Крушинский (см. [Крушинский 2013; 2016]) и другие китаисты¹⁴⁴. Нельзя исключать и того, что искусство «Китая» — это также искусство *расстановки*. В [Жюльен 2014] мы вновь встречаемся с тем, что «Китай» предстаёт как не-Европа: не-объектность, отсутствие «формы» как характеристики китайской живописи. В *Размышлении II.5* мы (говоря словами Жюльена) «возвели» мусульманское искусство как П-искусство, дав ему собственное основание — а не просто отрицая европейское, хотя такое отрицание и верно; но само по себе отрицание *не заполняет пустого места*, на котором надо «возводить» постройку, будь то «Китай» или что-то ещё, оно лишь подсказывает необходимость *найти* такое место, оставляя нас в неведении относительно его координат. А что такое китайская опера, если не ожившие стратагемы, ожившие *расстановки* — в самом деле, европеец, пытаясь воспринять китайскую оперу через свои герменевтические ожидания («образ» и «форма»), видит в ней смесь цирка и восточных единоборств, но никак не искусство. Различие шахмат и го — это различие «Индии» и «Китая»: в первом случае — неустранимое качественное многообразие, во втором — расстановки шашек. Интересно было бы с этой точки зрения рассмотреть игру в разных культурах и понять, какие типы мышления представляет та или иная игра (не всегда и не обязательно — доминирующий в данной культуре тип смыслополагания).

Если это так, что задача Жюльена «возвести “Китай”» решается на основе общей типологии логик смысла, контуры которой мы набросали. Но тем самым решается задача и «возвести» человеческий разум, человеческое сознание. Ведь типология смыслополагания — это типология сознания.

Представленная схема оказывается исчерпывающей для принципа *то же иначе* как принципа установления связности через единство-и-множественность. Но это не значит, что *то же иначе* не может

¹⁴⁴ Я думаю, что различие позиций А.И. Кобзева (см. [Кобзев 1993]) и А.А. Крушинского не столь велико, как то представляется каждому из них. Если Кобзев следует С-стратегии сравнительного исследования и объявляет то, что не совпадает с европейским пониманием логики, не-логикой (пусть это будет протологика, нумерология или что-то ещё — также названия, заимствованные из европейского словаря), то Крушинский хочет увидеть собственно логический характер китайского мышления, но всё же находит его в... теории алгоритмов, развитой в Европе и названной по имени мусульманского математика ал-Хавāризми (аль-Хорезми).

быть эксплицировано иным образом. Общим для всех четырёх типов смыслополагания, которые мы выделили («Европа», «Арабомусульманский мир», «Индия» и «Китай»), является полагание связности как субъект-предикатной склейки. Коль скоро возможны разные типы такого полагания, значит, полнота человеческого разума — в том, чтобы *собрать их все*. Не привести к единству (регулятивная идея С- и П-мышления), не оставить множественность в неприкосновенности, полагая в ней единство (регулятивная идея логик «Индии» и «Китая»), а *собрать, сохранив их*. В следующем Разделе я буду говорить о том, как возможно *собираение* как восстановление целостности *после* субъектности.

Раздел IV

ЛОГИКА СМЫСЛА И ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ БУДУЩЕЕ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

ПРОЕКТ МНОГОЦИВИЛИЗАЦИОННОГО МИРА КАК ОСНОВАНИЕ ИДЕИ МНОГОПОЛЯРНОСТИ: КОНЦЕПЦИЯ ВСЕЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СЕГОДНЯ¹⁴⁵

В этом *Размышлении* я поставлю под сомнение три тезиса, которые большинством воспринимаются как едва ли не сами собой разумеющиеся. Эти тезисы следующие:

- глобализация — естественный процесс;
- глобализация экономических процессов обязательно должна сопровождаться глобализацией культурно-цивилизационной;
- цивилизационный проект, осуществлённый Западом в своём историческом развитии и взятый как основа глобализации, универсален по своей сути и является наилучшим социально-политическим и экономическим устройством для всего мира.

Я опираюсь при этом на изучении *всерьёз* опыта незападных культур, *избегаящем принятия на веру* без обоснования (т.е. без априорной, догматической веры) названных тезисов. Эти два обстоятельства: «всерьёз» и «без догматической веры» — составляют существенное условие формулировки моих положений и их восприятия и продумывания.

Основным противоречием современной эпохи, часто именуемой эпохой глобализации, служит противоречие между утверждением об общечеловеческом характере цивилизационной модели, выработанной одной, локальной (европейско-американской) культурой, и множественностью векторов культурного развития, представленных

¹⁴⁵ Первая публикация: Смирнов А.В. Проект многоцивилизационного мира как основание идеи многополярности: концепция всечеловеческого сегодня // Национальная философия в глобальном мире: тезисы Первого белорусского философского конгресса. Минск: Беларуская навука, 2017. С. 350–352. Текст расширен и дополнен для данного издания.

историей и настоящим других локальных культур (арабо-мусульманской, индийской, китайской, российской и т.д.), выдвинувших собственные цивилизационные проекты. Поэтому современную эпоху было бы точнее назвать эпохой борьбы за глобальное продвижение одного цивилизационного проекта.

Текущий момент современной эпохи характеризуется как закат однополярного мира, в котором роль гегемона в финансово-экономическом и военном плане играли США как ведущая держава Запада, и переход к многополярному миру. Утрата абсолютной гегемонии США и Запада в целом начинает проявляться и в финансовой (резервные валюты, иные, чем доллар), и в политико-экономической (союзы, не включающие страны Запада, — БРИКС, ЕврАзЭС и др.), и в геополитической области (Россия и сирийский кризис, в целом Ближний Восток, крымский вопрос, позиция Китая и др.). Этот процесс далёк не только от своего завершения, но даже от того, чтобы говорить о какой-то его устойчивой инерции. Тем не менее данный вектор и его постепенное усиление налицо.

Основным противоречием текущего момента в связи с этим становится противоречие между декларируемым проектом многополярного мира, в основе которого лежит вектор соответствующего движения в финансовой, экономической, политической, геополитической и военной областях, и совершенным отсутствием проекта многоцивилизационного мира; даже, я бы сказал, отсутствием осознания его необходимости.

Это — противоречие потому, что многополярный мир возможен как устойчивый только в качестве многоцивилизационного. Если верно утверждение сторонников продвигаемого ныне глобализационного проекта о том, что выработанное западной культурой цивилизационное устройство является безальтернативным (демократия и свободный рынок как политико-экономическое лицо этого устройства), то идея многополярности теряет свою объективную обоснованность, превращаясь в не более чем выражение локальных амбиций сомнительного толка. Что идеологическое и пропагандистское обеспечение глобализационного проекта именно так трактует на практике самостоятельные устремления, ставящие под сомнение безальтернативность этого проекта, доказывать не приходится («странами-изгоями», «империей зла», «неправильно себя ведущими», «ревизионистами» объявляются именно и только те, кто своим существованием ставит под сомнение неизбежность абсолютной глобализации: Россия, Иран, КНДР, в последнее время Китай и Венесуэла и т.д. — список открыт). Точно

так же не приходится доказывать, что внедрение «демократических стандартов» обернулось национальной катастрофой и утратой государственности в Югославии, Ираке, Ливии, Сирии, Йемене, Судане (список открыт), не говоря уже о разгуле беззакония, архаизации, многомиллионных человеческих жертвах и страданиях. Внедрение «свободного рынка» узаконило глобальную модель экономической эксплуатации периферии в пользу центра, когда весь мир вынужден обслуживать национальный долг США, относительный размер которого для любой другой страны означал бы дефолт. («Доллар — наша национальная валюта, но это ваша проблема» — Дж. Коннелли, министр финансов США, 1971.)

Разработка проекта многоцивилизационного мира — многоуровневая работа, в которой следует различать, как минимум, теоретическую и идеологическую составляющие. Эта работа по сути ещё не началась. Беззубые проекты типа «диалог цивилизаций», «альянс цивилизаций» могут рассматриваться исключительно как паллиативы в текущей политической конъюнктуре, нацеленные на частичное обуздание чьих-то претензий на гегемонию, но не как реальная разработка теории и идеологии многоцивилизационного мира. Такого рода проекты лишены главного — теоретического обоснования необходимости много-, а не моноцивилизационного устройства.

Таким теоретическим обоснованием может выступать только **положение о логике культуры и её определяющей роли в формировании цивилизационного проекта**, развиваемого данной культурой или группой культур, сопряжённое с принципиальным тезисом о множественности, равноправии и взаимной несводимости этих логик.

Имеют ли сегодня философия и наука в своём распоряжении эффективную методологию, позволяющую схватить логику культуры и показать её системообразующую роль?

Универсалистский, цивилизационный и логико-смысловой подходы задают методологические перспективы, которые имеют различный вес сами по себе и как инструменты разработки идеи многоцивилизационного мира.

Универсалистский подход имеет солидную родословную: в европейской мысли он ведёт отсчёт своей истории по меньшей мере с периода классической греческой философии и отчётливо связан с платоновско-аристотелевским пониманием универсальности человеческой природы, корнящейся в универсальности разума. Что касается цивилизационного подхода, то, как правило, его ясное возникновение датируют второй половиной XIX в. Тогда была опубликована книга Н.Я. Данилевского

«Россия и Европа», где впервые была ясно провозглашена мысль о несводимости и уникальности отдельных цивилизаций, или, как их называл сам Данилевский, культурно-исторических типов. Подход самого Данилевского не является «цивилизационным» в современном смысле этого слова, поскольку наш соотечественник строит свою теорию на основе категории «всечеловеческое». Но сама идея уникальности цивилизаций была позже использована Шпенглером, Тойнби и другими, создавшими собственно то, что мы называем цивилизационным подходом — и что как раз не опирается на идею всечеловеческого.

Универсалистский подход исходит из *существенного единства человечества* и рассматривает культуры и цивилизации как формы единой линии развития, относя их различия за счёт *специфики*. Специфика никогда не может соперничать с общим, которое обладает в отношении неё приоритетом; специфика, иначе говоря, вторична в отношении универсального, общечеловеческого. Эта позиция имеет очень серьёзное, существенное философское обоснование, она подкреплена опытом развития западной цивилизации, у неё есть масса практических применений и приложений.

Что касается цивилизационного подхода, то он исходит из *содержательно* выраженных отличительных черт отдельных цивилизаций, которые делают каждую из них уникальной и *не сводимой* ни к какой другой. Цивилизационный подход существует в разных вариантах, но первичный, изначальный акцент на *содержательно оформленной целостности* каждой цивилизации принципиален для него.

В пределе эту уникальность противники цивилизационного подхода превращают в непроницаемость: будучи уникальными целостными образованиями, своего рода монадами, цивилизации-де оказываются целиком инаковыми, непостижимыми и не имеющими смысла друг для друга, поскольку «внутри» герметической целостности цивилизации невозможно попасть, оставаясь в пределах другой цивилизации — точно такой же герметической целостности. Вместе с тем такая характеристика несправедлива, поскольку сами приверженцы цивилизационного подхода, как правило, не говорят о такой герметичной закрытости и непроницаемости.

Таковы два подхода, универсалистский и цивилизационный, которые противостоят друг другу и в общей философии истории, и в конкретных исследованиях, и в идеологических построениях.

Что касается логико-смыслового подхода, то он определяет культуру как способ смыслополагания. Культура рассматривается здесь как смыслофиксирующий феномен, как осмысленность. Логика культуры

составляет стержень, удерживающий идентичность пучка культур и встраивающий его в определённый цивилизационный проект. Формальная логика, логика языка и логика культуры образуют единый ряд, где слово «логика» имеет один и тот же смысл, одно и то же существенное содержание (логика — это технология субъект-предикатного конструирования), реализуемый на разных уровнях индивидуального и общественного сознания. Логика культуры определяет соотношение единичного и общего как соотношение личности и общества и т.д. Мы подробно говорили об этом в предыдущих *Размышлениях* этой книги. Логика культуры задана коллективным когнитивным бессознательным, которое — что принципиально — может проявляться в разных вариантах. Об этом мы также неоднократно и подробно говорили, набросав в *Размышлении III.1* предварительную, сугубо гипотетическую схему-классификацию возможных ККБ как оснований «больших культур» человечества.

Таким образом, основанием в плодотворном исследовании логики незападных культур может стать методология логико-смыслового подхода, который избегает недостатков и критических уязвимостей, которыми страдают два основных, конкурирующих подхода к исследованию мировой истории и истории мировой культуры — универсалистский и цивилизационный.

Традиционно-универсалистский и цивилизационный подходы всегда могут проинтерпретировать отдельные факты, отдельные моменты в изучаемой культуре (возможность такой интерпретации теоретически очевидна). Но есть и лакмусовая бумажка: возможность сплошной интерпретации.

Традиционно-универсалистский подход всегда предлагает *выборочную* интерпретацию, либо не оправдывая её, как если бы она была самоочевидна, либо давая эпистемологические обоснования (интервальная концепция истины; асимптотическое приближение к объекту; язык как конструкт, накладываемый на объект). Проблема с такого рода теориями в том, что мы должны уже владеть объектом для того, чтобы применить их ради познания объекта (как иначе мы определим интервал, узнаем, что приближаемся к объекту, а не удаляемся от него, т.д.): телега здесь навсегда поставлена впереди лошади.

В отличие от этого, логико-смысловой подход настаивает на возможности, более того, необходимости сплошной, а не выборочной интерпретации культуры, поскольку всегда идёт от её материала и логики. Вот почему здесь так важен критерий *больших отрезков текстов культуры*, которые интерпретируются, критерий *сегментов культуры*.

Те, кто практикуют цивилизационный подход, всегда берут нечто *содержательно-определённое* для того, чтобы охарактеризовать культуру или цивилизацию, и делают такую характеристику отличительным свойством культуры. Когда Н.Я. Данилевский говорил о том, что создаёт особое лицо культуры древних греков, он указывал на изобразительное искусство, в котором те достигли высот, которых не достиг и уже не достигнет никто; для других культур их особое лицо зафиксировано как другое, но также содержательно фиксированное, максимальное достижение человеческого духа. Для О. Шпенглера это — морфология культуры. Но в любом случае, о чём бы мы ни говорили, какой бы пример цивилизационного подхода ни взяли, это всегда будут содержательно зафиксированные характеристики культуры.

В отличие от этого, логико-смысловой подход говорит о *способе* построения содержания, но никогда не о самом содержании как об определяющем культуру. Его поэтому нельзя рассматривать как теорию эссенциалистского типа или как теорию, реифицирующую культурные различия. Конкретный тип смыслополагания, который и определяет, согласно логико-смысловому подходу, лицо культуры, — это не конкретная форма, не конкретное содержание, вообще не то, что могло бы пониматься как сущность, как вещь. Это — способ создания, порождения содержания, но не само содержание. В контексте логико-смыслового подхода речь в принципе не может идти о какой-либо фиксированной, примордиальной (как любят сейчас говорить) сущности культуры, понятой как пред-заданная и навсегда-заданная, вечно существующая и потому *сковывающая* культуру и её носителя.

Кроме того, разыскивать сущность предмета — интенция С-науки. Логико-смысловой подход рефлексивен и избегает ограниченности каким-то одним способом смыслополагания. Мы это видели в *Размышлении III.1*: логика смысла, начинающая с самого основания и прослеживающая все возможные варианты разворачивания целостности, даёт возможность встать *над* ограничениями любого из вариантов смыслополагания. Я хочу сказать, что, будем ли мы рассматривать культуру с точки зрения С-науки или П-науки, с точки зрения «Индии» или «Китая» (см. *Размышление III.1*), мы неизбежно будем ограничены каким-то одним, данным вариантом смыслополагания. Никакой из них, само собой разумеется, не может показать собственные основания; только логико-смысловая теория позволяет сделать это.

Поскольку логико-смысловой подход говорит о способе (принципе, «механизме») создания содержания, но не о самом содержании, он

неуязвим для критики, обычно направляемой в адрес цивилизационного подхода, суть которой хорошо схватывается вопросом: меняясь и сбрасывая свои формы, остаётся ли культура сама собой или она обречена, цепляясь за свою самость, навсегда остаться в прошлом, фиксируя саму себя как некая уникальная целостная форма (Шпенглер), т.п.? Цивилизационный подход, привязанный к конкретному содержанию (а не к способу продуцирования содержания), обречён на то, чтобы смотреть всегда назад, в прошлое, и выталкивать культуру туда, поскольку именно там располагается схватываемая им сущность культуры. Можно сказать, что цивилизационный подход хорошо улавливает статику культуры, но не её динамику.

В отличие от этого, логико-смысловой подход одинаково успешно справляется и с тем и с другим, фиксируя, с одной стороны, ясный ответ на вопрос «где тот предел, за которым культура перестаёт быть самой собой?» (это — границы того конкретного варианта, или типа, смыслополагания, который конституирует культуру), а с другой — никогда не ограничивая себя конкретным содержательно зафиксированным временным срезом культуры (любой такой срез возводится к продуцирующим его механизмам смыслополагания, но не наоборот).

Логико-смысловой подход может послужить выработке успешного и эффективного подхода к построению проекта многоцивилизационного мира. Ведь не приходится доказывать, что и свободный рынок, и демократия как основные отличительные черты западного глобализационно-цивилизационного проекта имеют глубокую культурную обоснованность и коренятся в особенностях мировидения и мироощущения, выраженных и философски-духовно зафиксированных в ходе многовекового развития греко-латино-европейской культуры, а в конечном счёте — в коллективном когнитивном бессознательном, которое характерно для этого пучка культур и которое определяет их родство. Исследование логики незападных культур в данном ключе составляет первейшую задачу теоретической разработки проекта многоцивилизационного мира. Существенные шаги в этом направлении уже сделаны, в том числе в этой книге.

Важнейшим ресурсом в этой работе служит **концепция всечеловеческого как преодолевающая ограниченность концепции общечеловеческого.** Концепция общечеловеческого предполагает моно-, а не многологичность культуры и объявляет логику одной, определённой локальной культуры безальтернативной и подлежащей воплощению в глобальном цивилизационном проекте. Концепция всечеловеческого предполагает самоценность и нередуцируемость логик

локальных культур, составляя важнейшее обоснование многоцивилизационного проекта. Концепция всечеловеческого была развита в русской мысли XIX–XX вв. (где предикат «русский» следует понимать в том смысле, какой он имел до Беловежского расщепления 1991 г.): Н.Я. Данилевский, Ф.М. Достоевский, классическое евразийство составляют основные вехи развития этой концепции.

В качестве предварительной гипотезы, подлежащей продумыванию и проверке, я предложу следующее: концепция всечеловеческого опирается на интуицию всесубъектности. Интуиция *невозможности утратить* многообразие субъектности, как и рассмотренные интуиции субстанциальной и процессуальной логик, является интуицией целостности. Она, однако, отличается тем, что вникает не в субъект-предикатную связность, задавая её варианты, а в межсубъектную связность. Это требует очень серьёзного продумывания, поскольку форма субъект-предикатной связи, будь то в С- или П-варианте, означает разворачивание целостности в форме дискурсивности, которая разрушает исходную целостность. Утверждение субъектности возможно только за счёт целостности, причём в обоих смыслах выражения «за счёт»: и в том смысле, что субъект-предикатная дискурсивная развёрнутость берёт начало в целостности и конституируется благодаря ей, и в том смысле, что она «съедает» целостность, разрушает её и возможна как таковая только на её останках. Интуиция всесубъектности — это тоска по целостности *после* субъектности; тоска по восстановлению целостности при неутрате субъектности. Вот в чём смысл всесубъектности; легко видеть, чем такая интуиция и соответствующее мировоззрение отличается от, скажем, теорий интерсубъективности или теорий коммуникации: в этих теориях делается попытка восстановить межсубъектную связность, но так, чтобы при этом избежать поворота к целостности, так, чтобы целиком оставаться в пределах С-логики и её понимания субъектности. Между тем всесубъектность требует *выхода за пределы интуиций и С-, и П-логик при их сохранении* — вот что важно и вот в чём трудность этой задачи. Преодолеть ограниченность каждой из логик (понятно, что каждая ограничена самой собою) так, чтобы каждую из них оставить в полном расцвете, в неприкосновенности: никакого «снятия» здесь быть не может.

Я думаю, что русская литература XIX и XX вв. во многом обязана этому умонастроению, равно как те черты русского характера, которые то там, то тут отмечают, не вникая в их взаимосвязь и в их обусловленность. Скажем, доброта и мягкость, терпеливость и взрывная реакция, когда перейдено пороговое значение: русские медленно

запрягают, но быстро едут; жертвенность; склонность простить и отходчивость; неспособность покарать врага до конца, раздавить его, когда он беспомощен; сострадание к преступникам; уживчивость и способность отдать другому, забыв о собственных эгоистических интересах (способность быть «растяпой», с европейской точки зрения); возможность увлечься Другим и не проверять Другого постоянной подозрительностью — всё это, как и что-то не упомянутое, вызвано стремлением к всесубъектности и сохранению целостности *после* субъектности, в том числе и прежде всего — чужой субъектности. Отрицательные качества русского характера — оборотная сторона названных, и они также возможны именно в свете стремления к всесубъектности, но — переживающего сбой, и чем глубже и непоправимее этот сбой, тем отвратительнее качества русского характера, проявляющиеся как своего рода «протест» против такой вселенской несправедливости. Немецкая (можно сказать — любая европейская) деловитость всегда стояла и будет стоять в контрасте с русской неторопливостью и неспособностью приняться за дело — до тех пор, пока *осмысленность* этого дела не ясна (а вот когда станет ясна, тут русские не только запрягут, но и погонят); а осмысленность, конечно же, именно вселенская, именно — целостность без малейшего изъяна, без всякой жертвы, без утраты какой-либо субъектности. Штольц и Обломов не могут не прийти тут на ум. Европейская способность ограничить свою заботу собственным миром (вольтеровское «надо возделывать свой сад», хоть бы вокруг царили мерзость и хаос) стоит в неустрашимом контрасте с русским желанием найти всеобщий смысл, способный оправдать любое частное и любое данное. Извращение этого стремления — пословица «лес рубят — щепки летят», особенно в её приложении к жертвам всеобщего стремления ко всеобщему счастью, которое обманом и самообманом обуяло нашу страну век назад. Русский язык сполна являет эту интуицию всесубъектности, служит её носителем и проводником. Именно в русском, а не в других европейских языках возможно перемещение субъектности, его переход с «я» — на любое другое (см. выше, с. 61). Для европейского «я»-центрированного сознания это уже непостижимо, представляется чем-то неверным (о «загадочная», с ноткой презрения и опасения одновременно в сторону этой «загадочности», русская душа!) и трактуется как пассивность, отсутствие активной позиции: австралийский русист и филолог польского происхождения Анна Вежбицкая именно так сурово оценивает бессубъектные предложения и предложения с пассивом в русском языке и нашу склонность к ним. Трудно яснее

выразить контраст европейского и русского понимания субъектности и всю степень нежелания европейской «я»-центрированности что-то толковое замечать за пределами так очерченного «я»-мира. Думаю, что и русская философия XIX в. явила в значительной мере это стремление к всесубъектности, даже если питалась при этом европейской философской техникой: это и «Оправдание добра» В.С. Соловьёва, и «Смысл творчества» Н.А. Бердяева, и «Философия общего дела» Н. Фёдорова, и многое другое.

Вернёмся к сегодняшнему дню. Евразийский проект ни в коем случае не может рассматриваться как «антизападный» или «антиевропейский»: всечеловеческое не является анти- по отношению к чему бы то ни было в силу самой своей логики все-включения.

Развитие евразийской интеграции сегодня, хотя и происходит неравномерно и темпы его не могут радовать, тем не менее стихийно, неотрефлектированно воплощает идеологию именно всечеловеческого, а не общечеловеческого. Евразийская интеграция исключает внедрение единого общеобязательного шаблона (который в данном случае был бы объявлен «общеевразийским» по аналогии с «общечеловеческим»). Вместо этого практикуется, пусть и не без сложностей, принцип консенсуса и сохранения локального многообразия.

Евразийский процесс может оказаться успешным только при условии разработки его теоретического основания — проекта многоцивилизационного мира. Этот проект, в свою очередь, может быть масштабирован, будучи применяем в рамках современной России (где он будет означать опору на идеологию «всероссийского», а не «общероссийского» устройства — единственно возможную и гарантирующую от дезинтеграционных процессов), в масштабе евразийского мира или в масштабе многополярного, многоцивилизационного мира.

Евразийский проект должен быть цивилизационным проектом, построенным на логике всечеловеческого, осуществляемым внутри национальных границ и между ними (а не стирать эти границы и подменять национальный суверенитет международным, тем более что мы видим, как «работает» международное право) и предложенным всему миру (он не может быть навязанным по самой своей логике — в отличие от проекта, построенного как общечеловеческий, репрессивная, тоталитарная логика которого требует его силового навязывания всему миру).

ВСЕЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ И ОБЩЕЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ: ЕВРОПА, АРАБСКИЙ МИР, РОССИЯ¹⁴⁶

Разрабатывая концепцию различных типов логики, вырастающих из различных базовых интуиций разворачивания эпистемной цепочки, таких как субстанциальная логика, лежащая в основе европейского мышления, процессуальная логика, развёрнутая арабской культурой, я не раз слышал вопрос: откуда это различие, в чём его причина? Не думаю, что при нынешнем уровне знаний мы способны на такой вопрос ответить. Однако можно ясно показать, как разные типы логики проявляются в тех или иных сферах жизни общества.

В только что вышедшей книге «Процессуальная логика» [Смирнов, Солондаев 2019] мы с моим коллегой-психологом из Ярославского государственного университета В.К. Солондаевым показали, что человеческое сознание открыто к любой из логик, субстанциальной либо процессуальной. Это обосновано теоретически и подтверждено в ходе экспериментального психологического исследования у нас, в России. Оказалось, что рационализацию своего выбора (т.е. ответ на вопрос: «Почему в описываемой ситуации я поступил бы так, а не наоборот?») люди строят в половине случаев по схематике субстанциальной логики, а в половине — по схематике процессуальной логики. Субстанциальная логика основана на аристотелевском силлогизме, где доказательность обеспечивается возведением к классу, т.е. к общему утверждению, тогда как в процессуальной логике силлогизм выстраивается без общего утверждения¹⁴⁷. Так вот, он опознаётся как правильный. Конечно, это только первое исследование, но оно показывает, что все мы способны

¹⁴⁶ Первая публикация: Смирнов А.В. Всечеловеческое и общечеловеческое: Европа, арабский мир, Россия // Концепт: философия, религия, культура. № 4 (12) 2019. С. 7–15.

¹⁴⁷ Подробнее см. выше, *Размышление II.2.*, а также [ВФ 2019].

к рационализации в терминах другой логики, нежели та, привычка к которой воспитана культурными практиками, в которые мы погружены. Культура, в которой мы рождаемся, живём, социализируемся, является культурой развёрнутой, с соответствующими формами социальности, общественных институтов, языка, литературы и прочего. Она не может быть построена сразу на всех логиках — будь так, случилось бы то, о чём хорошо сказано в Коране: если бы было хотя бы два бога на небесах и на земле, то те бы не устояли¹⁴⁸. Точно так же в культуре и обществе: если две логики, субстанциальная и процессуальная, окажутся равнозначными, то разладятся и разрушатся общественные институты, поскольку логические принципы их выстраивания окажутся внутренне противоречивыми и несовместимыми. Это значит, что какая-то одна из логик должна стать если не исключительной, то во всяком случае решительно преобладающей.

Если не принять того, что арабская культура построена на процессуальной логике, то будет очень трудно объяснить, как устроено кораническое мировоззрение и почему самими исламскими учёными оно считается рациональным, тогда как европеец расценивает его как нечто иррациональное — как фидеизм, например. А рационально оно потому, что, исходя из матрицы процессуальной логики, рационализировать мир значит свести его к действию — к тому, что по-арабски называется *фи 'л*, — точнее, к троичной структуре *фā 'ил-фи 'л-маф 'ул*, т.е. «действитель — действие — претерпевающее». Тогда связь между Богом как абсолютным Действителем и миром как претерпевающим, сотворённым, подвергающимся воздействию осуществляется постоянным протеканием действия от творца к твари — ежемгновенно, постоянно. Только так мироздание оказывается связным, объяснённым. Коран всё время говорит об этом. Интересно, что в данной парадигме деизм невозможен: действие должно постоянно протекать между Действителем и сотворённым, оно не может быть однократным начальным актом, «запускающим» мироздание, — это бессмысленно.

Встанем на эту точку зрения. Тогда мы увидим, что для любого здравомыслящего человека очевидно, что, если имеется сотворённое, то не может не быть творящего: если есть мир (а вот он, вокруг нас), то как может не быть его Действителя? Это — совершенно

¹⁴⁸ «Если бы на них обоих были какие-либо боги кроме Бога, то они разрушились бы» (Коран 21:22, пер. Г.С. Саблукова); под «ними», которые разрушились бы, здесь однозначно имеются в виду земля и небо.

рациональное мировоззрение, нет здесь никакого фидеизма. Доисламские представления о судьбе-маниййа очень похожи на это, так как и маниййая — абсолютный действитель. Разница только в том, что маниййа не скована никаким законом, тогда как ислам совершает переворот, вводя понятие Закона. Но что касается мировоззрения, ориентированного на абсолютного действителя, то оно было присуще арабам и в доисламские времена, и без этого, я думаю, возникновение ислама было бы невозможным.

Логики различаются способами построения субъект-предикатных конструкций — тем, как связываются субъект и предикат высказывания, т.е. «что», о котором мы говорим, и «какое», т.е. некая характеристика этого «что». В случае европейского мышления «что» — это субстанция, например, «я», у которого есть сонм предикатов, которыми оно окружено и которые могут выражаться в том числе как его действие, связь с другим человеком или отношение к чему-либо. Если же мыслить процессуально, то нам придётся вписать «что» в матрицу действия, сделав его действующим либо претерпевающим, и связать с противоположной стороной протеканием действия: это будет в данном случае «какое», характеризующее это «что».

Так поступали совершенно фантастические мутазилиты с их более чем двухвековым опытом развития автохтонного арабо-мусульманского мышления, до всякого греческого влияния. Этот опыт недооценён и в нашей стране¹⁴⁹, и в западной науке; в арабском мире кое-что интересное об этом написано. Главным для них было осмыслить, рационализировать мир, причём своей задачей они ставили дать целостное и рациональное истолкование исламского мировоззрения. То есть рационализировать то, что заявлено в Коране отрывочно, без и вне целостной картины. Стержень рационализации — сведение к действию. На этой основе было построено не только вероучение (что понятно: Бог — Действитель), но и натурфилософия, в том числе физика, объяснявшая движение тел исключительно через возведение всех событий к действию действителя. Найти действие, связывающее действителя с его претерпевающим, означало придать миру осмысленность. Субстанциальное мышление предполагает нахождение чего-то, некоей вещи, с разнообразием её качеств или атрибутов, где вещь выступает как субъект. Процессуальное мышление предполагает, что вещей

¹⁴⁹ Только-только начали появляться серьёзные работы о философии мутазилитов на русском языке: [Нофал 2015; 2017].

всегда будет две, действующая и претерпевающая, с обязательным протеканием действия между ними, которое их связывает.

В качестве примера того, как разница логик отражается в устройстве социальных институтов, можно обратиться к фикху — исламской юриспруденции. В самом общем виде, как уже не раз говорилось, фикх распадается на две части: *фиqh* *‘ibādāt* «фикх поклонения», т.е. право, регулирующее действия человека в отношении Бога, и *фиqh* *mu‘āmalāt* «фикх взаимодействий» — право, регулирующее действия человека в отношении другого человека. Очень ясное деление, построенное на парадигме действия и отличное от общей структуры европейского права. Но почему, спрашивается, в право включаются вопросы вероучения? Ведь некий минимум вероучения излагается, как правило, в сочинениях по «фикху поклонения» (*фиqh* *‘ibādāt*). Значит, это фидеизм? Ничего подобного, это совершенно правильная рационализация, потому что человек может быть связан своим действием либо с Богом, либо с другим человеком. А если человек связан своим действием поклонения с Богом, то как он может совершать это действие, не зная, кому и почему поклоняется? Это было бы просто бессмысленно. Отсюда и компендиум вероучения в сочинениях по праву.

Если обратиться к этике, то здесь также можно наблюдать серьёзные различия. Так, кантовская этика абсолютного морального субъекта, этика очищенного абстрактного «я», — возможна ли она в парадигме действия? Нет, потому что не существует никакого абстрактного «я», любой человек всегда включён в определённое взаимодействие. Кстати, по той же причине в исламе нет монашества: нельзя разрывать социальные связи. Ведь человек потому и человек, что всегда находится в системе каких-то взаимодействий: он либо учитель, либо ученик, либо военачальник, либо подчинённый, либо он халиф, который занимается интересами всех подданных, либо он подданный, а значит, связан с халифом. Даже если взять максимально абстрактный уровень, вы не сможете поменять местами «действующего» и «претерпевающего»: универсализация невозможна.

В свежей книге [Шамили 2020] проведён скрупулёзный логико-смысловой анализ музыкального искусства исламского мира. Автор показывает, как процессуальная логика задаёт организацию музыкальной формы, которая именуется *макам*, способ исполнения и способ восприятия этой музыки слушателем. Эту книгу стоит не просто почитать, а изучить. Когда-то великий французский исламовед Луи Масиньон написал:

Большинство европейцев, слушая восточную (читай «исламскую». — А.С.) музыку или восточных певцов, испытывают глубокую скуку, поскольку им кажется, что звучит всё время одна и та же нота [Масиньон 1978: 55].

Исследование Г.Б. Шамилли исчерпывающе разъясняет это недо-разумение: «европейцы» Масиньона подходит к восприятию исламской музыки с теми герменевтическими ожиданиями, которые сформированы привычными им культурными практиками на основе субстанциональной логики. Естественно, что, когда они слышат музыку, устроенную на принципах процессуальной логики, она их шокирует как целиком непонятная. Но достаточно овладеть логико-смысловой грамматикой культуры, разворачивающей процессуальную логику, чтобы открыть для себя удивительный, и ставший теперь понятным, мир этой культуры.

Другой пример — то, как выстроено исламское право. Сейчас существуют четыре (исторически их было больше) суннитские школы права (в шиизме другая ситуация), и в разных школах права (мазхабах) один и тот же случай может решаться по-разному. Тогда как фундаментальный принцип и римского права, и европейского, которое ему наследует, состоит в том, что один и тот же случай должен решаться одинаково, иначе нет справедливости, так как все субъекты должны быть одинаковы, универсализируемы. Иначе говоря, все абстрактные субъекты должны быть взаимозаменяемы. Почему же исламское право не было кодифицировано? Идея была предложена, но не была принята, и исламское право так и осталось с разнообразием мазхабов. У меня такой ответ: здесь другая модель. Модель исламского права — модель петарды фейерверка с разлетающимися в разные стороны искрами. А европейское право выглядит как единая конструкция из блоков, где имеется генеральный план, общий проект, прорисовка и конкретные кирпичи. То есть на самом верхнем уровне мы имеем идею правопорядка, из неё вытекают общие принципы, а они уже организуют всю систему отдельных законов, между которыми не должно быть противоречия. Таким образом, здание европейского права строится как некая твёрдая конструкция, в которой, если кирпич вдруг куда-то съехал, его необходимо вернуть на место. Для этого и нужна кодификация. А если право — это разросшийся куст, у которого есть корень и ветви? Тогда — совсем иная структура, которая описывается излюбленной категориальной парой классического арабо-мусульманского мышления: *'аql-фар'*, «корень» — «ветвь». Растительная метафора. Корень (*'аql*) — это коранические нормы (*нузус*), т.е. некая единая для

всех мазхабов группа юридических норм, а дальше — пошли расти ветви (*фар'*): вправо, влево, вверх или вниз (в теории это называется *тафрӣ'* «ветвление»), и ветви эти не схвачены никакой рамкой, а связаны только каждая — с основой (*'асл-фар'*). Значит, противоречия между ними вполне возможны — но не между каждой из них и основой, и не внутри каждой из них. Такая история.

В данном контексте, если ты можешь возвести себя к первооснове, то ты легитимен, поскольку легитимизация задаётся не тем, что ты правильным образом вписан в рамки общего, не противореча всем остальным, а правильным, рациональным возведением к основе (*'асл*). Таким образом, школы исламского права различаются тем, каким именно образом они возводят себя к этой основе. Поскольку это возведение — процедура рациональная, осуществляемая учёными, значит, здесь возможны споры и расхождения, поэтому «ветвление» оказывается обильным и школ исламского права возникало немало. Вспомните в связи с этим известное высказывание Мухаммада: *ихтиләф 'умма-тӣ раҳма* «Разноречие в моей умме — благодать [Божья]»¹⁵⁰. И сравните с вечной погоней за одномыслием, за единственно верной истиной и в христианской религии с её обильной догматикой, и в европейской науке — и вы поймёте, где логические истоки тоталитаризма: в греко-европейской мысли или в арабо-мусульманской. Это звучит непривычно и даже шокирующе для европейца — но это так, если отбросить стереотипы и начать размышлять.

В самом деле, арабский мир ведь очень свободен, его невозможно загнать в общую рамку. Это подтвердит любой, кто имел живой, настоящий опыт общения с арабами — кто хотя бы знает арабский язык, а не наблюдает этот мир из окна туристического автобуса или с пляжа в Шарм аш-Шейхе. Но при этом арабский мир, и шире — исламский мир, остаётся внутренне связным. Как? По механизму связи «ветви» с «основой»: ветви могут быть разными вплоть до противоположности, но до тех пор, пока каждая из них связана с одной для всех основой и возводит себя к ней, весь этот мир будет единством. Но не таким, к которому привыкло европейское мышление: не единством неких «общих принципов», не единством той рамки, в которую

¹⁵⁰ Ан-Навави, комментируя *ас-Сахйх* Муслима, приводит слова хадисоведа ал-Хаттабӣ (931–998): «Разноречие в вопросе о нормах-ветвях, наличия которых мы можем ожидать, — милость Бога и Его благодеяние для учёных. Об этом хадис: “Разноречие в моей умме — благодать”» [Навави 1929–1930, 11: 92].

тебя заставят втиснуться. Классическая исламская культура, от Атлантического океана до Тихого, наполнена бесконечным разнообразием. Казалось бы, как такое разнообразие может быть чем-то единым? Ведь у него нет общей рамки, иерархии, к которой привыкло европейское мышление со времён Римской империи. Здесь же всё по-другому — всё связано через общий корень. И тогда эти разные ветви — одна на Тихом океане, другая на Атлантическом — связаны через единый корень, но цветут по-разному. Разные культуры, входящие в умму, ощущают себя единой исламской культурой, потому что общее задаётся не возведением к родовому, а возведением к корню. Это в числе прочего объясняет поразительно эффективную коммуникацию в халифате, когда не было ни компьютеров, ни интернета: создали рукопись в Багдаде — и вот её уже читают в Кордове. В недавно вышедшем исследовании А.А. Лукашева [Лукашев 2020] показано, как пару категорий «корень — ветвь» (вместе с другой фундаментальной парой *ẓāhir-bāṭin* «явное — скрытое») можно использовать как ключ к пониманию целостного строения исламской культуры и её отдельных сегментов.

Корень и ветвь иерархически не соподчинены как общее и частное. Они — одного уровня, но корень изначально установлен, утверждён действователем. Между корнем и ветвями нет и не может быть иерархии общности, иерархии вложенности. Поэтому и политическая власть в классическом халифате не строится как иерархия соподчинения, но образует прямую связь взаимодействия между её представителями: халиф — визирь, халиф — наместник (*ʿāmil*). Халиф при этом един не в платоновском смысле, он один арифметически. Он как гвоздик, на котором висит вся исламская умма. Если халифа нет, то община распадается. Поэтому-то устранение халифата Атаатюрком и явилось таким ударом для исламского сознания. Правда, в тот период многие были опьянены европеизацией — но вот сегодня налицо неостановимая исламизация Турции. Что гораздо хуже, налицо и ужасные по своей форме попытки вернуть халифат. И если для шиитов в Иране произошла исламская революция как попытка вернуть собственный, исламский цивилизационный проект, то в суннитском мире эти попытки пока что предстают в совершенно неадекватном виде.

Сегодня в арабском мире происходит рост исламского сознания, который начинается с внешнего вида, одежды, затем меняется поведение, а кончается политической организацией и осознанием себя как единой уммы. А если есть умма, то каким образом обеспечивается её единство?

Только халифом. Любой мусульманин связан с халифом напрямую, поскольку у него есть такое право: подать жалобу. Теоретически функция принятия жалоб — именно халифская функция, она реализует прямую связь халифа с любым мусульманином и защиту его интересов. Это — модель некоего веера: халиф и умма, в котором все мусульмане связаны с халифом. Убрали халифа — умма рассыпалась, и она будет пытаться его вернуть. Нет сомнений, что сегодня необходимо бороться силовым образом с разного рода нехорошими вооруженными людьми, однако настоящую проблему, проблему сознания, таким образом решить невозможно, потому что проблемы сознания решаются иначе. Вы же не можете весь арабо-мусульманский мир взять да заставить изменить сознание с исламского на неисламское: на протяжении десятков лет происходит противоположный процесс роста исламского сознания, и никому пока не удалось его остановить, хотя светские режимы в XX в. не раз заявляли, что с исламским прошлым покончено навсегда. В целом процесс роста религиозности и возвращения к своим культурно-цивилизационным истокам сегодня очень мощный не только в арабском и исламском мире, но и в Китае, и в Индии. Похоже, это общемировое явление. Значит, попытки вернуть привычное политическое устройство, обеспечить «защиту интересов мусульман» (основная функция халифа) и баланс интересов «этого мира» (*дунйā*) и «того мира» (*'āḫира*) надо направить в русло спокойного, цивилизованного дискурса, потому что, если они не будут находить выхода, то выльются в нецивилизованные формы — это неизбежно.

Ещё один характерный пример, который приводит знаменитый французский китаист Франсуа Жюльен [Жюльен 2001], — военное столкновение персов и греков. Греция тогда в сравнении с Персией — кучка полисов, по-настоящему не объединённых в единое государство, только-только взятых, и то ненадолго, под единую власть Александром Македонским, тогда как Персия, древняя империя, держала в повиновении десятки народов. И эта Персидская империя, властвовавшая в значительной части Древнего мира, была побеждена греками в результате, как пишет Ф. Жюльен, столкновения разных типов мышления. Армия персов, представлявшая собой разрозненную массу, в которой не было иерархической организации, оказалась побеждённой греками только за счёт фронтальной организации их войска.

А что у нас, в России? Есть у нас или нет своя логика, проявившая себя в нашей истории, в нашем языке, в нашем отношении к людям и миру? Думаю, есть. Эта логика может быть названа логикой

всесубъектности, поскольку в её основе лежит идея неутрачиваемой субъектности всех — не только меня, но и других. Вот что важно. Только так объясняется та самая «всемирная отзывчивость», о которой писал Ф.М. Достоевский [Достоевский 1984а: 145] и которая верно истолковывается только так — как стремление ко всесубъектности. Она хорошо отражается в русском языке, который в этом отношении коренным образом отличается от таких языков, как английский или французский, несмотря на общее индоевропейское происхождение. Эти европейские языки «я»-центрированы, стягивают всё к «я». Например, по-английски мы скажем «I have a cold», а по-русски — «У меня простуда»: субъектность переключалась из «я» в «простуду». А по-английски вы просто не можете так сказать, этот язык заставляет вас быть эгоцентристом. Ещё пример: «У неё в кошельке три рубля», где субъект — «три рубля», но по-английски это будет «She has three Rubles left». И так далее: читатель сам приведёт ворох примеров. В русском языке возможны бессубъектные предложения, где нет ни единого грамматического субъекта, где субъектность как будто вплавлена во всё: «Холодало», «Вечерело» и прочее, тогда как в английском варианте необходимо добавить «it», т.е. хоть какого-то субъекта вставить будет необходимо и восстановить тем самым it-центрированность. А возьмите предложение вроде «У меня ничего не осталось». И кто здесь субъект — «я» или «то, чего не осталось»? Ведь по смыслу можно и то, и другое обозначить в качестве субъекта — или, грамматически, ни то, ни другое. В русском языке множество таких примеров. В этом проявляется идея много- или полисубъектности, идея неутрачиваемости субъекта.

Если всё многообразие мира стягивается к «я» как к главному, или даже единственному, субъекту, как в английском и других европейских языках, то в контексте такой «я»-центрированности что-либо имеет значение только в соотнесении со мной. За этим — индивидуалистическое мировоззрение с его плюсами и минусами, где минусы — отделённость ото всего: «Пусть весь мир погибнет, а я останусь», «Мне всё равно, что происходит с остальными, поскольку ко мне это не имеет никакого отношения» и пр. Но, с другой стороны, среди плюсов — позиция «я целиком отвечаю за себя», формирование ответственности, дисциплины, соответствующих форм социализации. Однако всё это: этика, общественная организация, формы политической жизни и так далее — стоит в европейской (и североамериканской) культуре на фундаменте субстанциальной логики, магистральной логики европейского мышления. Именно поэтому нельзя перенести те или иные

формы социальной организации в другую культуру с иным пониманием «я» и субъектности: работать не будет. Примеров более чем достаточно, в том числе и у нас.

И последнее. Логика всесубъектности сегодня более, чем когда-либо, востребована в международных отношениях. Много разговоров о многополярном мире; но возможен ли он иначе, чем многоцивилизационный? Думаю, нет. Именно логика всесубъектности утверждает право каждой «большой культуры», развернувшей исторически собственную цивилизацию, на то, чтобы выстраивать своё идейное, политическое, социальное пространство в соответствии со своей базовой логикой. В русской мысли эта идея разрабатывалась начиная с XIX в., с В.Ф. Одоевского (1804–1869), главы созданного в 1823 г. русского общества Любомудров¹⁵¹, как идея *всечеловеческого*, в противовес идее *общечеловеческого*. Последняя выдаёт логику одной культуры за императив для всех, первая сохраняет субъектность каждого. Сегодня глубокое продумывание идеи всечеловеческого открывает совершенно новые перспективы и во внутренней, и во внешней политике.

¹⁵¹ См.: [Одоевский 1975]. Позже категория «всечеловеческое» подробно разрабатывалась Н.Я. Данилевским, Ф.М. Достоевским, классическими евразийцами (князь Н.С. Трубецкой и др.); см.: [Смирнов 2019].

ИСЛАМ И НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ¹⁵²

Я попытаюсь здесь наметить общие принципы рассуждения на заявленную тему. Это ни в коем случае не следует понимать как некий «рецепт» того, как надо строить конкретную, практическую деятельность. Это лишь попытка понять, как можно было бы строить рассуждение на эту тему.

Перед этой проблемой — проблемой конструирования своей национально-культурной, цивилизационной идентичности — стоит не только Казахстан. Это проблема является актуальной и для России, о чём ясно свидетельствует острота полемики в средствах массовой информации и в научной литературе на эту тему. Эта же проблема актуальна для ряда других стран. Её же решали в прошлом многие государства и народы. Иначе говоря, это проблема — не локальная, а глобальная.

Чтобы построить рассуждение на эту тему, я предложу метафору «горизонтального-и-вертикального». Как представляется, эта метафора может задать хорошие координаты, чтобы упорядочить идейное поле вокруг этой проблемы.

Как же расшифровываются «горизонтальное» и «вертикальное»? Лингвисты пользуются известной парой понятий: диахрония — синхрония. Так вот, «вертикальное» — это диахрония, своего рода шахта, пронизывающая разные временные слои. Когда мы начинаем размышлять над вопросом «Что такое Россия?», «Что такое Казахстан?», когда пытаемся сформулировать, в чём же заключается идентичность наших

¹⁵² Первая публикация: Смирнов А.В. Ислам и национально-культурная идентичность // Адам әлемі: Философский и общественно-гуманитарный журнал. [Алма-Ата]: Ин-т философии, политологии и религиоведения КН МОН РК. 2016. № 4 (70). С. 75–82.

стран, мы неизбежно уходим в глубь истории и строим вертикальный временной срез. «Горизонтальное» же — это синхрония, т.е. то, что существует в настоящий момент. Если вертикальное — это временной срез, то горизонтальное — это срез пространственный.

Горизонтальное и вертикальное задают, таким образом, своеобразные пространственно-временные координаты для национально-культурной идентичности. И вопрос в том, способны ли мы задать эти координаты таким образом, чтобы обеспечить устойчивость и долговременную стабильность конструируемого национально-культурного целого. Мысль, которую я буду продумывать в этом *Размышлении*, заключается в том, что успешная, работающая идентичность, способная развиваться, приспосабливаться, реагировать на внешние вызовы и внутренние проблемы, выстраивается, судя по опыту истории, только тогда, когда горизонтальное и вертикальное органично сочетаются. Это — закон истории. Как именно должны сочетаться горизонтальное и вертикальное, в чём именно заключается закономерность, обеспечивающая успешную, развивающуюся национально-культурную идентичность, и пойдёт речь ниже.

Взглянем с этой точки зрения на некоторые вещи, которые очевидны и к которым все настолько привыкли, что давно не обращают на них внимания. Возьмём любую европейскую страну: Францию, Германию, Италию. Конечно, в каждом из этих случаев мы можем говорить о вертикальной идентичности, т.е. о заглуплении национального самосознания в историческую толщу. Однако эта вертикальная идентичность не существует без горизонтальной — без включённости в европейское пространство, или, если угодно, в западное пространство. Англичанин может обсуждать вопрос о том, Англия — это Европа или не Европа, обсуждать тему различий островного и континентального и т.п. Однако этот разговор будет всё равно происходить в рамках определённой горизонтальной идентичности — идентичности западного мира. Или же США, которые могут претендовать на глобальное господство именно потому, что они опираются на очень хорошо выстроенную горизонтальную идентичность, которая схватывается в ёмком понятии «Запад».

Отметим при этом крайне важную вещь: горизонтальное и вертикальное органично связаны не только в сегодняшнем сознании европейца, когда не вызывают сомнения отождествления вроде «итальянец \Rightarrow европеец», «Англия \Rightarrow Запад» и т.п. Они связаны ещё и исторически, точнее сказать — по своему происхождению. Ведь если представить какой-либо сегодняшней европейской нации, осознающей себя как особое национально-культурное образование, движется в глубь

истории, вдоль вертикального ствола своей национально-культурной идентичности, он неизбежно доходит до такого момента, когда национальное переходит в общеевропейское; когда, скажем, «французское», «испанское» или «итальянское» становятся менее очевидными характеристиками того или иного культурного феномена, нежели «европейское» или «латинское». Скажем, Николай Кузанский — кто он? Представитель немецкой философии или европейской философии? Фома Аквинский — принадлежит ли он общеевропейскому пространству, т.е. горизонтальной общности, или же включён исключительно в какой-то один из вертикальных диахронических стволов некоей локальной национально-культурной идентичности? Как видим, европейское оказывается для сегодняшнего француза, итальянца или грека не искусственно сколоченной идентичностью, а органической общностью, подкреплённой единством культурно-исторической судьбы. Более того, если сегодняшний англичанин, итальянец или немец заглубляют свою историю до греков, то античная культура и философия воспринимаются ими не как исключительное достояние сегодняшней Греции, взятой как определённая, локальная национально-культурная идентичность, но и как безусловно своё, родное, европейское. Иначе говоря, границы горизонтальной идентичности оказываются заданы исторически, общностью культуры и общностью судьбы.

Успешные страны, как мы это видим на протяжении последних семидесяти лет, прошедших после окончания Второй мировой войны, идут по пути неуклонного, постоянного наращивания и усиления горизонтальной идентичности. Ведь вертикальный ствол особой, национально-культурной идентичности, особенно если он глубок и уходит на два-три тысячелетия в глубь времён, непременно должен опираться на очень устойчивую горизонтальную идентичность, иначе он, скорее всего, рассыплется. Точно так же высокое дерево, лишённое хорошей корневой системы, будет повалено первым же сколько-нибудь сильным ветром.

История и современность дают нам примеры и успешного, и неудачного построения национально-культурной идентичности. Нам следует присмотреться и прислушаться к этим урокам. Успешный пример — Финляндия, где были удачно сконструированы и литературный, письменный язык, и литературно-историческая память; всё это легло в основу национального самосознания. При этом выстроенный вертикальный ствол национально-культурной идентичности опирается здесь на горизонтальную (отчасти скандинавскую и, далее, европейскую) идентичность. Возьмём исламский мир. Ситуация здесь исторически

во многом схожа со средневековым латинским Западом. Скажем, знаменитый 'Абӯ Ҳамид ал-Ғазālӣ. Кто он? Иранец по происхождению, работавший в Багдаде, объехавший добрую половину исламского мира и везде бывший дома. Может ли сегодняшний иранец или иракец «национализировать» ал-Ғазālӣ, включив его в вертикальный ствол своей национально-культурной идентичности? Очевидно, что это абсурдно¹⁵³: в ту эпоху этническая идентификация не играла существенной роли, преобладающей была общеисламская культурная идентичность. Географические области, некоторые из которых стали сегодня названиями отдельных государств, были известны и тогда, такие как Ирак, *Шām* (Сирия) или Персия. Различия между Магрибом и Машриком осознавались и тогда. Отдельные области арабского мира, такие как Ирак, Сирия, Египет или Алжир, характеризовались этническим и языковым (устные диалекты) своеобразием, особенностями национального характера и т.п. Я хочу сказать, что та основа, из которой выросла сегодняшняя вертикальная национально-культурная идентичность, имела и тогда, но всё же горизонтальная, общеисламская идентичность была преобладающей. В этом смысле сегодняшние страны арабского и, шире, исламского мира находятся в ситуации, схожей с ситуацией европейских стран. И здесь выстраиваемая вертикальная национально-культурная идентичность может органично вырастать исторически из широкой общеарабской или общеисламской идентичности.

Между двумя мировыми войнами и позже в арабском и исламском мире шёл бурный процесс национально-государственного строительства. На месте колоний и полуколоний возникали, обычно в границах, проведённых колонизаторами, новые, независимые государства. Как правило, они были светскими и ориентировались на европейские образцы в построении гражданско-правовой и социальной сферы.

¹⁵³ Все мы хорошо помним, как ещё в советские времена происходила «национализация» интеллектуального наследия исламского мира, когда отдельные его мыслители оказались своеобразным образом «присвоены» той или иной союзной республикой, где преимущественно занимались изучением наследия именно этого мыслителя или мыслителей и возводили их в ранг национальных культурных героев, выстраивая таким образом вертикальный ствол своей национальной идентичности и заглубляя его в исламскую эпоху, в которой он фактически должен был бы раствориться в горизонтальном общеисламском единстве. В постсоветские времена эта тенденция неорганичного вертикального национально-культурного присвоения отдельных представителей общеисламской истории лишь усилилась.

В арабском мире вторая половина XX в. началась под знаком влияния арабских национально-патриотических сил. В те времена был чрезвычайно популярен лозунг «единая арабская нация и её историческая миссия (т.е. ислам)». Впервые возникшие в исламской истории национальные государства остро нуждались в выстраивании своей национально-культурной идентичности. Если говорить схематично, то общая формула этого процесса в те времена может быть выражена так: мусульманин — араб — иракец (или египтянин, сириец, алжирец, т.д.). Иначе говоря, вертикальная идентичность (иракец, сириец, т.д.) органично вырастала из общеисламской и общеарабской идентичности, опираясь на них как на широкую и исторически оправданную базу. Такая конструкция обладала устойчивостью и имела, на мой взгляд, все шансы получить со временем успешное завершение.

Однако построение национально-культурной идентичности — длительный процесс, и он не может осуществиться в течение нескольких десятилетий, для его завершения нужны более продолжительные исторические эпохи. В определённый момент выстраивавшаяся национальная, вертикальная идентичность возобладала в арабском мире над горизонтальной. Тогда же началось очень активное размывание общеарабского единства. Горизонтальная общеарабская общность, которая могла бы успешно удерживать вертикальные идентичности в этом регионе, оказалась под ударом. Она фактически потерпела крах в силу ряда причин политического и исторического характера, причём это проявилось и в области политики (неудача создания Объединённой Арабской Республики, в рамках которой была задумана интеграция Египта и Сирии), и в экономической области (слабость межарабских экономических связей, отсутствие экономической интеграции). За этим последовали и соответствующие изменения в духовной сфере. Идея общеарабского единства (когда-то она была воплощена в общеарабской партии, такой как Баас) вспоминалась всё реже и реже. Формула построения идентичности перевернулась, и уже в конце XX в. её правильнее было бы читать с конца: сириец (иракец, египтянин, т.д.) — араб — мусульманин.

Более того. В попытках доказать своё первенство в арабо-мусульманском мире лидеры центральных стран арабского мира заглубляли, где могли, вертикальный ствол своей национальной идентичности во времена гораздо более далёкие, нежели эпоха исламской цивилизации. Так в идеологическом дискурсе арабских стран современный египтянин стал наследником фараонов, иракец — наследником вавилонян и т.д. Эти идеи внедрились в массовое сознание

с экранов телевизоров и страниц газет, их неоднократно повторяли в своих речах государственные деятели. В результате ствол вертикальной национально-культурной идентичности в этих странах оказался заглублён в те эпохи, где совершенно отсутствовала какая-либо историческая органическая почва для горизонтальной идентичности. При всей фантазии Египет эпохи фараонов и Вавилон трудно счесть единым, органичным культурно-историческим истоком современной арабо-мусульманской цивилизации, каким по полному праву могут считаться Греция и Рим для Европы.

Так был нарушен, если не сказать разрушен, баланс между горизонтальной и вертикальной идентичностью, утеряна естественная, генетическая связь между ними. Теперь горизонтальная идентичность уже больше не являлась питательной почвой, из которой вырастает вертикальная национально-культурная идентичность. Иначе говоря, вертикальный ствол, заглублённый неестественно далеко, лишился своей питательной базы и утратил свою устойчивость. Случайны ли те трагические последствия, к которым привела интервенция США и других западных стран в Ираке, Ливии, Сирии, Йемене? Сегодня — и это гигантская трагедия, о которой неоправданно мало говорят, — фактически остановлен, подорван процесс построения национальных государств в этих странах. Национальная идентичность быстро распалась на множество плохо связанных, если не враждующих друг с другом, осколков: курды, алавиты, арабы-сунниты, арабы-шииты, т.д. Но даже и на этом процесс дробления не останавливается, продолжаясь и доходя до уровня отдельных племён и племенных союзов. Национальное единство подорвано надолго, а национальная идентичность едва ли не рассыпалась.

Я думаю, что этот трагический пример должен заставить всех нас задуматься о том, правильна ли стратегия выстраивания национально-культурной идентичности путём её заглубления в такие эпохи, где, во-первых, пропадает естественная, органическая связь с горизонтальной идентичностью, а, во-вторых, приходится «национализировать», игнорируя противоречия с логикой и фактами, фигуры общеисламского масштаба, которые никогда не идентифицировали себя по этническому признаку. Такая неестественная «национализация» оказывается нужна лишь потому, что вертикальный ствол идентичности, вместо того чтобы раствориться в своём естественном горизонтальном основании, пронизывает его и уходит в глубь веков, где уже не находит опоры ни в каком горизонтальном единстве. Вертикальная идентичность, во-первых, может заглубляться в толщу истории лишь до той поры, пока она органично соединяется с горизонтальной идентичностью,

из которой, собственно, и вырастает, и, во-вторых, вертикальная идентичность всегда и непременно должна сопровождаться опорой на горизонтальную — не глобальную, а именно региональную идентичность, которая будет служить необходимым посредником между национальной идентичностью и глобальной включённостью. В этом заключается исторический закон, подтверждаемый многими примерами.

В том, что касается России и, возможно, Казахстана, идея евразийства вполне может оказаться работающей на создание горизонтальной идентичности, которая бы органично сочеталась с конструируемой в настоящее время вертикальной национально-культурной идентичностью. Во всяком случае, эту идею, как мне представляется, стоит самым внимательным образом изучить и продумать, её нельзя сбрасывать со счетов. Евразийская идея работает в области экономики, однако усилия по развитию евразийской экономической интеграции до сих пор не опираются на внятно сформулированный идейный базис. Может ли евразийская идея быть наполнена не только экономическим, но и культурно-цивилизационным содержанием? Может ли она послужить той органичной горизонтальной опорой, которая будет поддерживать и обеспечивать устойчивость национально-культурных вертикальных идентичностей, конструируемых сейчас в наших странах? Мне представляется, что нам стоило бы по крайней мере подумать в этом направлении, имея в виду те закономерности органичного сочетания горизонтальной и вертикальной идентичности, о которых я говорил.

Что касается ислама, то, безусловно, при всех оговорках ислам является одной из важнейших компонент культурного пространства современного Казахстана. В России, а может быть, и в Казахстане, происходит следующее: народы, которые хотят сконструировать свою национально-культурную идентичность, смешивают этническое и религиозное. Ислам, который исторически исповедовали представители данного этноса, воспринимается в таких случаях как маркер их этнической самобытности. И соответствующее отождествление (например, башкир — это мусульманин, татарин — это мусульманин и т.п.) превращается для некоторых представителей этих народов в основной способ самоидентификации. Поэтому ислам имеет очень хорошие шансы для того, чтобы войти в это пространство конструируемой национальной идентичности. И здесь кроется, конечно же, существенная опасность. Ислам — это на сегодня весьма пассионарный цивилизационный проект. Ворвавшись в это пространство конструируемой идентичности, он способен захлестнуть его и попросту смыть те постройки, которые были здесь возведены, но ещё не успели окрепнуть и укорениться.

Я думаю, что лучшим рецептом против подобных отрицательных последствий были бы не ограничительные меры, направленные на то, чтобы «не пустить» ислам: он всё равно войдёт в это пространство, — а меры превентивные. Здесь необходимо сделать акцент на двух принципиальных чертах ислама как вероучения, ислама как реально существовавшей цивилизации и ислама как культуры. Я имею в виду плюралистичность и веротерпимость.

Плюралистичность выражается в нетоталитарности ислама, в котором нет и в принципе не может быть церкви и церковной организации: в исламе каждый хотел бы говорить от имени всего ислама и претендовать на выражение единственно правильной истины, однако никто не имеет такого права, которое было бы признано другими. Объяснение этого — базовая П-логика этой культуры, которая выстраивает исламское общество как П-общество на основе базовой модели «основа — ветвь» (*'аṣл-фар'*). Её принципиальной чертой, которая важна для нас здесь, является тот факт, что «ветви» разрастаются как угодно в смысле нескоординированности друг с другом (вот оно, отсутствие тоталитарных устремлений), но непременно в очень точной, если не сказать жёсткой, скоординированности с «основой». Так устроено вероучение ислама, так устроено исламское общество, и эти принципиальные вещи необходимо разъяснять и показывать. Это даст хорошую прививку против тоталитарных притязаний известного рода исламских проповедников, которые всегда претендуют на то, что именно им известен единственно правильный вариант толкования исламского учения (т.е. что только они умеют правильно извлекать «ветви» из «основы»). Что касается веротерпимости, то она органично встроена в саму систему исламского вероучения, которое признаёт себя не единственно правильным учением, отрицающим все прочие как ложные, а лишь последним в ряду одинаково истинных откровений, полученных человечеством через многочисленных посланников на протяжении всей его истории, начиная с Адама.

И наконец, культурное многообразие ислама. Ведь ислам — не только, а может быть, и не столько вероучение, сколько культура. Культуры, как мы хорошо знаем, не воюют и не враждуют. Вероучения не могут не соперничать в борьбе за умы и сердца людей, поскольку любое вероучение стремится доказать, что оно, и только оно является истинным. Иначе оно не вероучение. Что касается культур, то они не соперничают, они, скорее, сотрудничают. Они если и борются, то эта борьба — мирная.

ОСУЩЕСТВИМ ЛИ СЕГОДНЯ ИСЛАМСКИЙ ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ПРОЕКТ?¹⁵⁴

Это *Размышление* будет построено вокруг четырёх вопросов:

- Почему стоит говорить об «исламском цивилизационном проекте»?
- Хочет ли ислам сегодня предложить свой цивилизационный проект?
- Существовал ли исламский цивилизационный проект исторически и был ли он привлекательным?
- Чего не хватает современным исламистским теориям, чтобы стать цивилизационным проектом?

Вопрос первый: почему стоит говорить об «исламском цивилизационном проекте»?

Ответ: Глобализация — эпоха массивированного наступления западного цивилизационного проекта, грозящего культурным нивелированием. Как массово исчезают языки, так же массово начинают исчезать и культуры. Это очевидный факт; и достаточно вспомнить о Хайдеггере и его «Чёрных тетрадах», чтобы подтвердить: об этом давно говорили философы. Исчезновение культуры — не обязательно её уничтожение; исчезновение может проходить и в форме внешнего сохранения. Важно, что культура маргинализируется: она начинает пониматься исключительно как бытовое своеобразие, но не как стержень мировоззрения, определяющий самопонимание человека и его отношение к другому человеку, обществу и миру. Культура превращается в музей особых форм приготовления пищи, одежды, музицирования

¹⁵⁴ Первая публикация: Смирнов А.В. Осуществим ли сегодня исламский цивилизационный проект? // Современные глобальные вызовы и национальные интересы: XVI Международные Лихачёвские научные чтения, 19–21 мая 2016 г. СПб.: СПбГУП, 2016. С. 229–232.

(уже в ходу термины: этнокухня, этномузыка и т.п.; интересно, что феномены европейской культуры обычно лишены приставки «этно», видимо, им уготована участь общечеловеческой культуры: ещё один способ маргинализации незападных культур), она перестаёт быть тем, что формирует человека в его целостности.

В эпоху глобализации устоять может только та культура, которая опирается на собственный цивилизационный проект. Но чтобы она могла именно *устоять*, сопротивляться исчезновению и маргинализации, проект должен быть привлекательным. Разговор об исламе интересен тем, что в его случае можно ставить вопрос о собственном цивилизационном проекте.

Вопрос второй: хочет ли ислам сегодня предложить такой цивилизационный проект?

Ответ: В этом трудно сомневаться. В 2019 г. Иран отмечал 40-ю годовщину исламской революции. Эта революция знаменовала, как теперь уже можно с большой долей уверенности говорить, новую эпоху в истории современных исламских стран. Это — эпоха попыток практического осуществления исламского цивилизационного проекта.

В суннитском мире можно говорить о двух основных векторах таких попыток. Во-первых, это традиционные исламские режимы Аравийского полуострова, которые сегодня проводят определённые реформы и стремятся показать миру привлекательное лицо исламского цивилизационного проекта. Ни для кого не секрет, что эти страны стремятся распространить своё влияние далеко за пределы Аравийского полуострова с тем, чтобы и на других территориях осуществить на практике своё видение цивилизационного устройства.

Во-вторых, это — пресловутое «Исламское государство» (организация, запрещённая в России). Безумные деяния ИГ известны всем, и для всех совершенно очевидно, что они ни в каком смысле не вписываются не только в рамки цивилизованности, но и в рамки варварства. Эти деяния, растиражированные СМИ, похоже, выпадают из всех классификаций, которые придуманы человечеством для систематизации добрых и злых, и даже преступных, деяний.

В этом нет сомнения. Но проблема в том, что феномен ИГ невозможно свести только лишь к такого рода вещам. ИГ не только давно потеряло бы массовую поддержку, но и вряд ли возникло бы в том виде, в котором возникло, если бы не эксплуатировало, самым беспощадным и беспардонным образом, то массовое психологическое состояние, которое, с моей точки зрения, характеризует исламские

общества начиная со второй половины XX в. Я имею в виду феномен, который в литературе обычно обозначают термином «исламское сознание» (*ṣaḥwa islāmīyya*).

Что такое это «исламское сознание»? Этот перевод не вполне улавливает смысловое наполнение арабского термина. Лучше было бы передать его словами вроде «чуткость», «способность обострённо воспринимать» и т.п. Это — массовый психологический феномен, своего рода «коллективное бессознательное», характерное для исламских стран. «Исламское сознание» выражается прежде всего во внешних проявлениях — желании носить исламскую одежду, поддерживать исламский внешний вид, следовать исламским нормам в быту, в повседневном общении и т.д. Но не только. «Исламское сознание» предполагает не только копирование внешних форм организации жизни классического исламского общества, оно нацелено на большее — на осуществление всей системы классического исламского жизнеустройства.

Откуда это массовое психологическое стремление? Думаю, ответ на этот вопрос ясен и не составляет секрета. Вся система исламского вероучения и мировоззрения создаёт у мусульманина стойкое убеждение, что ислам обеспечивает наилучшую, более успешную, нежели у соседей-иноверцев, участь как в этой, дольней жизни, так и в жизни будущей. Что касается потусторонней жизни, то пусть конкурентные преимущества ислама обсуждают те, кому это положено по статусу и профессии. Но что касается успехов ислама в устройстве земной жизни, т.е. именно исламского цивилизационного проекта, то в наших, человеческих силах судить о том, был ли он исторически предложен исламом, был ли он привлекателен для своих последователей и был ли он успешен.

Вопрос третий: существовал ли исламский цивилизационный проект исторически и был ли он привлекательным?

Ответ: Безусловно, классический ислам предложил комплексный цивилизационный проект, основанный на разработанной идеологической системе, определяющей во всех значимых деталях мировидение и мироощущение мусульманина. Этот проект включал разработанную этику, подчёркивающую необходимость продуманного и сугубо индивидуального решения мусульманина, которое служит движущей силой фактически любого его поступка. Такое понимание резко противопоставляло исламский цивилизационный проект в части этики джахилийному (доисламскому) коллективистскому проекту. Исламская этика детально разработана как систематизация предписаний, регулирующих

отношения человека с другим человеком и человека с Богом. Этическая система напрямую сращена с исламским правом, хотя далеко не тождественна ему. Исламское право представляло собой важнейший регулятор жизни классического исламского общества. Социальные взаимоотношения, экономика и особые экономические формы, характерные для ислама, наконец, политика и формы политического устройства — всё это было детально разработано в классических исламских науках и находило своё воплощение в практике жизни исламского государства и общества.

Был ли исламский цивилизационный проект привлекательным? Приведу только одну цитату. Это высказывание принадлежит известному христианскому автору IX в., жившему в Кордове, Альвару Павлу:

Многие из моих единоверцев читают стихи и сказки арабов, изучают сочинения мусульманских философов и богословов не для того, чтобы их опровергать, а чтобы научиться как следует выражаться на арабском языке с большей правильностью и изяществом. Где теперь найдётся хоть один, кто умел бы читать латинские комментарии на священное писание? Кто среди них изучает евангелия, пророков и апостолов? Увы! Все христианские юноши, которые выделяются своими способностями, знают только язык и литературу арабов, читают и ревностно изучают арабские книги, тратят громадные суммы, чтобы составить себе большие библиотеки, и во весь голос провозглашают, какого удивления достойна эта литература. Если им говорить о христианских книгах, они с презрением отвечают, что эти книги не заслуживают никакого внимания. О горе! Христиане даже забыли свой язык, и едва найдётся один на тысячу, который сумел бы написать приятелю сносное латинское письмо. Наоборот, бесчисленны те, которые умеют выражаться по-арабски в высшей степени изящно и сочиняют стихи на этом языке с большей красотой и искусством, чем сами арабы [Крачковский 1937: 11–12]¹⁵⁵.

Ислам осуществлял свои обещания в части успешности цивилизационного проекта и позже, когда вплоть до эпохи европейского Возрождения оставалось очевидным культурное и экономическое превосходство исламских стран над Европой. И хотя мусульмане зна-

¹⁵⁵ Академик Крачковский даёт подробную библиографическую справку об источнике цитаты и случаях её использования в арабистике, в частности, у Дози [Крачковский 1937: 30].

ли о тех удивительных открытиях и достижениях европейской мысли, которыми европейская культура была обязана эпохе Возрождения и последовавшему за ней научному и техническому взлёту, в целом на уровне массовой психологии прежняя уверенность в успешности исламского цивилизационного проекта, порождавшая своего рода успокоенность исламских интеллектуальных кругов, сохранялась по инерции ещё многие века. Своеобразный перелом наступил, как на это часто указывают исламские авторы, после экспедиции Бонапарта в Египет (1798–1801). Когда европейцы по своему усмотрению принялись хозяйничать на исламских землях, сохранять прежнюю спокойную уверенность в собственной успешности стало фактически невозможным. XIX и XX вв. — это эпоха отрезвления, когда исламский интеллектуальный мир начинает искать ответ на вопросы «кто виноват в нашей цивилизационной отсталости?» и «что делать, чтобы эту отсталость преодолеть?».

Освобождавшиеся от колониальной и полуколониальной зависимости арабские и исламские страны в XX в. опробовали различные модели государственного устройства и социально-экономического развития. Однако в любом случае это были модели, привнесённые извне, — различные варианты европейского цивилизационного проекта, будь то вестернизация или социалистическая ориентация. Упразднение халифата в результате кемалистской революции в Турции в начале XX в. стало серьёзным шоком для традиционного исламского сознания. Хотя в реальности халифат как единственно верное политическое устройство исламской мировой уммы, если и существовал в полном смысле, то разве что в эпоху первых четырёх праведных халифов, однако для исламского сознания он всегда продолжал играть роль идеала, без которого немыслима вся система исламского мироощущения. Да, халифат ещё в классические времена превратился скорее в символ; но для культуры и для массового сознания символы порой обладают большей реальностью и большей мощностью, нежели фактически существующее. Реакция на упразднение халифата последовала незамедлительно. ‘Абд ар-Рāиқ и ряд его последователей выступили с теорией светского ислама как сугубо духовного феномена, утверждая, что политическая и социальная жизнь должна быть организована без всякой оглядки на ислам как систему идеологии (см. *Размышление I.5*, с. 96 и далее). Однако их было не так много. Значительная часть исламских интеллектуалов ответила на упразднение халифата целым спектром теорий, которые сегодня принято обозначать общим термином «политический ислам». Их суть

сводится к тому, что ислам — это комплексный феномен, в котором социально-экономическая и политическая стороны неотъемлемы от мировоззренческой и духовной. В этом утверждении, следует признать, авторы таких теорий вряд ли ошибаются. Эти построения я бы рассматривал в целом как попытку исламских интеллектуалов что-то противопоставить ускользающему бытию исламского жизнеустройства, попытку закрепить хотя бы в теории то, что уже не существует на практике.

Таким образом, массовый рост исламского сознания, который прослеживается на уровне общественной психологии, коллективно-бессознательного, подкреплённый идеологическим обеспечением в виде целого спектра исламских политических теорий, утверждающих комплексный характер ислама как системы цивилизационного устройства, — это реальность второй половины XX в. и начала века текущего. Именно этот массовый феномен и эксплуатируют идеологи и заправилы ИГ. Однако, если мы хотим правильно оценить характер процессов, которые привели к появлению ИГ, мы должны учитывать этот колоссальный массовый психологический процесс, который шёл на протяжении XX в. в исламских странах и который был вызван экзистенциальной тоской по собственному, исламскому цивилизационному проекту.

Вопрос четвёртый: чего не хватает современным исламистским теориям, чтобы стать цивилизационным проектом?

Ответ: Думаю, что не хватает двух фундаментальных вещей: экзистенциальной составляющей и проработки вопроса о рациональности.

Современные теории исламского жизнеустройства не случайно именуют политическим исламом. Их авторы ограничивают себя едва ли не целиком обсуждением вопроса о том, какие именно формы исламского политического правления должны быть реализованы в жизни сегодняшних государств. По сути это — лишь попытка реанимировать старые формы политического устройства, не обращая внимания на их подлинное цивилизационное содержание. И совсем не случайно, что там, где в суннитских странах проповедники этих теорий получали возможность осуществить их на практике, они терпели поражение или, по меньшей мере, вызывали массовое неприятие со стороны большей части исламского мира, будь то недолгое правление исламистов в Египте после отстранения от власти Хосни Мубарака или Исламское государство в ряде современных арабских стран. Уродливость попыток осуществить исламский цивилизационный проект в тех формах, в ка-

ких мы эти попытки наблюдаем, вытекает именно из данного обстоятельства — выхолощенности цивилизационного содержания.

Что можно понимать под экзистенциальной составляющей гипотетического исламского цивилизационного проекта? Вот что говорит Фадва ал-Гуинди в одной из своих книг:

Ритмичную переплетённость пространства-и-времени можно обнаружить в Писании. В соединении с жизнью мусульманина, как она описана в главах этой книги, это создаёт исламскую паутину жизни, рождавшуюся из животворящей идеи начиная с VII века. Ежедневный пятикратный приход на молитву (*сала́т*) и уход с неё придаёт отличительное свойство узору дня. Благодаря переплетению ежедневных молитв в каждодневной жизни задаётся отличительный исламский ритм. Более чем какая-либо другая практика или обязанность, перемежающаяся молитва в течение дня сплетает ритм текучей, переплетённой временности и пространственности, делающий жизнь для мусульманина — и жизнь мусульманина — особой и ни на что не похожей.

Нет никакого сомнения в том, что мусульманин ощущает и проживает ислам, воспринимает время и пространство в перемежающемся ритме. Вот чего должно не хватать мусульманам-иммигрантам на их новой родине. Им этого должно не хватать несмотря на то, что они регулярно молятся дома и в мечетях, постятся и участвуют в жизни мусульманского сообщества [Гуинди 2008: 137, 123].

Чем создаётся, согласно ал-Гуинди, этот пространственно-временной ритм, составляющий экзистенциальную ткань исламской жизни? Отметим, что дело не в совершении ритуальных обязанностей: иммигранты-мусульмане следуют всем ритуальным предписаниям в тех странах, куда они переехали. Дело в чём-то другом, трудноартикулируемом — и тем не менее властном, что ощущается мусульманином как подлинная реальность. Трудно не увидеть в том перемежающемся *текучем и переплетённом* ритме времени-и-пространства параллель с исламским орнаментом. Думаю, достаточно очевидно, что этот ритм задан процессуальностью.

Что можно понимать под рациональностью, которая должна подкреплять исламский цивилизационный проект? Своё видение рациональности, основанной на процессуальной логике, я изложил в предыдущих *Размышлениях*. Что касается самих арабо-мусульманских интеллектуалов, я сошлюсь на два примера: уже упоминавшийся Мухаммад ‘Абид ал-Джа́бир развивал теорию «арабского разума»,

сопоставляя его с «западным (греческим) разумом» и противопоставляя их; М. Аркун выдвинул теорию «исламского разума» (подробнее об ал-Джāбирī и Аркуне и их теоретических построениях см.: [Фролова 2016]).

Если исламский цивилизационный проект и может быть успешным сегодня, то это может быть достигнуто только при условии опоры на эти две составляющие, экзистенциальную и рационалистическую. Пока что мы не имеем такой проработки исламского цивилизационного проекта, которая учитывала бы это обстоятельство и которая имела бы шансы быть успешно осуществлённой на практике. Будет ли это сделано в будущем? Посмотрим.

САМОСОЗНАНИЕ РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА¹⁵⁶

В XX в. наша страна пережила два гигантских катаклизма, две революции — 1917 и 1991 гг. В XX в. наша страна носила три разных названия. Три разных социально-экономических и политических строя соответствуют этим трём периодам. Оба потрясения, 1917 и 1991 гг., сопровождались войнами, внешними и внутренними, которые несли угрозу существованию страны.

Я назвал три уровня событий, которые видны на поверхности. Это — силовой, политический и социально-экономический. Все они должны изучаться, и изучаются, методами специальных наук.

Однако я буду говорить о другом уровне — культурно-цивилизационном. Именно на этом уровне происходят глубинные изменения, незаметные поверхностному взгляду и требующие особых, философских методов изучения. Это — именно те изменения, которые выделяются время от времени в мгновенные катастрофические события в общественной жизни. И именно этот уровень связан непосредственно с вопросом о самосознании нашего общества.

Этот вопрос, если выразить его простым языком, звучит так: зачем существует Россия на карте мира? Это во-первых. И во-вторых, на каком основании мы говорим о себе — «мы»? Что делает нас — «нами», общностью, а не просто собранием индивидов, конгломератом отдельных личностей, народностей, этнокультурных образований?

Сегодняшний момент в жизни нашей страны — особый с двух точек зрения, внутренней и внешней. Прошлый век со всей ясностью показал нерешённость вопроса о культурно-цивилизационной принад-

¹⁵⁶ Первая публикация: *Смирнов А.В.* Самосознание российского общества // Вестник Российской академии наук. 2020. Т. 90. № 3. С. 220–223. DOI: 10.31857/S0869587320030238. Текст написан на основе доклада, представленного на Научной сессии «Фундаментальные проблемы развития российского общества» Общего собрания РАН 13 ноября 2019 г.

лежности России. Но эта внутренняя неопределённость многократно усиливается внешними факторами.

Мы являемся свидетелями перекройки культурно-цивилизационной карты мира. Последние пять веков были эпохой безусловного культурного господства Европы. Однако это время близится к концу. Наиболее чуткие умы, поэты и философы Европы, выразили это умонастроение более ста лет назад. «Мы труп везём с собою в трюме» — так Генрик Ибсен в 1875 г. сравнил Европу с кораблём с мёртвой душой¹⁵⁷. В 1918 г. «Закат Европы» Освальда Шпенглера [Шпенглер 1998] дал философское обоснование этого взгляда. В 2020 г. исполнилось сто лет с момента выхода в свет книги нашего гениального соотечественника, филолога с мировым именем и основателя классического евразийства Николая Сергеевича Трубецкого «Европа и человечество» [Трубецкой 1920]. В этой книге, незаслуженно замалчиваемой, в том числе и в отечественной науке, впервые был поставлен вопрос не просто о неоправданности, но о категорической недопустимости европоцентризма. Сегодня все говорят об «Ориентализме» Эдварда Саида, вышедшем в 1978 г. [Саид 2006], забывая, что те же вопросы с гораздо более глубокой теоретической проработкой были поставлены более чем за полвека до него нашим соотечественником.

Так вот, то, на что указывали поэты и философы век назад, сегодня осознано и проговорено политиками. Не российскими — западными. Президент Франции Эммануэль Макрон заявил в августе 2019 г., что век гегемонии Запада подошёл к концу¹⁵⁸. Громадные культурно-цивилизационные «материки» — Китай, Индия, исламский мир, — которые прежде с позиций европоцентризма высокомерно относили к «периферии» мирового развития, выходят на мировую арену в качестве полноценных игроков. Это — новые центры культурно-цивилизационного

¹⁵⁷ Заключительная строка стихотворения 1875 г. «Письмо в стихах»: «Боюсь, мы труп везём с собою в трюме!» [Ибсен 1958: 589].

¹⁵⁸ «Эпоха доминирования стран Запада подходит к своему завершению из-за глобальных геополитических изменений, заявил президент Франции Эммануэль Макрон, выступая перед послами республики. Трансляция мероприятия велась на странице Елисейского дворца в твиттере. “Мы видим конец западной гегемонии в мире. Обстоятельства меняются”, — отметил французский лидер. По его словам, сегодня на мировой арене укрепляются “новые державы”. “Китай выдвинулся в первые ряды, а Россия добивается большего успеха в своей стратегии”, — подчеркнул Макрон» (РИА Новости, 27 августа 2019 г., <https://ria.ru/20190827/1557952804.html>).

притяжения, каждый из которых опирается на собственный цивилизационный проект.

В этих условиях вопрос о культурно-цивилизационной недоопределённости России приобретает особую остроту. Прорубленное 300 лет назад «окно» в Европу, похоже, так и не превратилось в «открытую дверь». Россия по-прежнему фактически рассматривается Европой как неевропейская держава. Тот же Макрон высказал мнение о том, что Европа должна предложить России некую «стратегическую опцию», чтобы Россия не стала «младшим союзником Китая»¹⁵⁹. И дело не в этом высказывании, хотя оно достаточно показательное. Дело в том, что вопрос о культурно-цивилизационном самоопределении России решать надо *нам самим*, и решать его не эмоционально, не ссылаясь на некий «выбор» (которых в нашей истории можно насчитать немало, причём эти выборы не всегда совместимы друг с другом: православный, европейский, социалистический — а сегодня какой?) и не на основе признаков языкового или этнического родства, но с опорой на фундаментальные законы, проявившие себя в историческом развитии. Об этом я скажу несколько слов.

В самосознании общества ясно выделяются три уровня идентичности. Первый — низший, или локальный. Мы осознаём себя, используя этнические названия, называя себя по имени этноса или языка: французы, англичане, немцы, русские и т.д.

Мы также осознаём себя как принадлежащих человечеству. Это — третий, высший уровень самосознания общества. Но между первым и третьим, низшим и высшим обычно располагается промежуточный, второй уровень идентичности. Именно он обеспечивает культурно-цивилизационную устойчивость общества и его успешное развитие.

Что это за второй уровень? Здесь нет никакого секрета. Таким средним уровнем идентичности служит, к примеру, европейский для входящих в европейский культурно-цивилизационный ареал народов. Словосочетания вроде «европейская история», «европейская литература», «европейская философия» и так далее не являются пустыми. Европейская идентичность — источник творческого обогащения и обмена. Без такого среднего уровня идентичности национальная культура европейских народов вырождается в провинциализм.

То же самое следует сказать о Китае, Индии и исламском мире, но я не буду на этом останавливаться. Вывод понятен: *успешные*

¹⁵⁹ Москва. 27 августа 2019 г. INTERFAX.RU <https://www.interfax.ru/world/674164>

и устойчивые цивилизационные проекты осуществлялись тогда, когда был удачно найден срединный, второй уровень идентичности. Тогда самосознание общества выстраивается в органичной связи и взаимозависимости всех трёх уровней идентичности. Три разных понимания «мы»: «мы»-этнос, «мы»-сверхэтническая общность и «мы»-человечество — увязаны друг с другом. Это служит залогом самопонимания и самоуважения общества, его мировоззренческого и этического здоровья, органичного целеполагания и в конечном счёте — уверенности в собственной судьбе и в своём будущем. Это органичное «мы» обеспечивает то, что Руссо назвал «общественный договор», т.е. понимание необходимости и негласное согласие разных слоёв общества жертвовать частью своекорыстных интересов ради общего блага. Всё это — то, чего катастрофически не хватает нам в сегодняшней России, где можно с полным основанием говорить о кризисе общественного самосознания.

В этой связи встаёт вопрос: что является — и является ли что-то — таким вторым, срединным уровнем идентичности для России?

Как представляется, этот вопрос не решён, во всяком случае — не решён как-то определённо. Можно выделить три ответа на него, которые давались отечественными мыслителями.

Николай Яковлевич Данилевский, предложивший в своей работе «Россия и Европа»¹⁶⁰ 1871 г. теорию культурно-исторических типов, говорил о славянском культурно-историческом типе как могущем возникнуть в будущем. Данилевский прекрасно понимал, насколько проблематично т.н. славянское единство, он не был славянофилом и считал славянофильство таким же заблуждением, как и западничество. Для него будущий славянский культурно-исторический тип был необходим как второй, срединный уровень идентичности. Вряд ли сегодня это решение, которое было проблематичным для самого Данилевского, может рассматриваться как действительный проект.

Фёдор Михайлович Достоевский в своей знаменитой «Пушкинской речи»¹⁶¹ 1880 г. мечтал о том времени, когда в России будет преодолено взаимное непонимание и неприязнь между западниками и славянофилами. Тогда наступит время всеобщего, всечеловеческого братства, которое представлялось Достоевскому как укоренённое в христианстве. Тогда, писал он, «мы все обнимемся и запоём новую песнь»

¹⁶⁰ [Данилевский 1895]. Первая публикация книги — 1871 г.

¹⁶¹ Произнесена на заседании Общества любителей русской словесности 8 июня 1880 г. [Достоевский 1984а: 136–149].

[Достоевский 1984б: 224]. Эти слова могут показаться наивными. Но давайте спросим себя: не такое ли ожидание всеобщего примирения с Европой, не ожидание ли «братских объятий» владело умами нашей интеллигенции в конце 80-х – начале 90-х? Разве не казалось тогда многим, что стоит лишь «сбросить» коммунизм — и всё само собой наладится, Россия вернётся, как тогда любили говорить, «в семью цивилизованных народов», и мы — прямо по Достоевскому — «запоём новую песнь» вместе с Европой? Жизнь показала утопичность этих ожиданий.

Третье решение было предложено в классическом евразийстве (1921 — начало 30-х гг., не включая Льва Николаевича Гумилёва). Срединным уровнем идентичности для России служит — она сама. Именно поэтому классические евразийцы использовали формулу Россия-Евразия. Они считали, что в ходе длительного исторического развития народы России выработали массу общих черт, они обогащали друг друга и друг у друга заимствовали не только политические и культурные черты, но и черты национального характера и даже языкового строя. Показательна работа Романа Осиповича Якобсона «О евразийском языковом союзе» 1931 г. [Якобсон 1931].

В свете этого евразийская активность сегодняшней России приобретает особый смысл. Различные формы экономических, политических, оборонных союзов направлены на то, чтобы укрепить и обустроить евразийское пространство, ясно обозначив присутствие на нём нашей страны. Но если силовой, политический и социально-экономический уровни достаточно ясны, работа по этим направлениям ведётся, то этого нельзя сказать о самом глубоком, культурно-цивилизационном уровне. Как он может мыслиться, каково его место в структуре самосознания российского общества и какую роль он может сыграть в усилении внутренней и внешней политики нашей страны?

В условиях очевидного идейного и идеологического вакуума после 1991 г. в России наметилась и набирает силу крайне тревожная тенденция: сращивание этнического и религиозного в процессе поиска национальной идентичности. В общественном сознании складываются устойчивые отождествления вроде русский = православный, татарин = мусульманин, еврей = иудей, бурят = буддист и т.д. Нарастанию этой тенденции способствует целый ряд факторов, в том числе активность религиозных деятелей, продвигающих политику клерикализации различных сторон жизни общества. Если позволить этой тенденции закрепиться и укорениться, Россия окажется

фактически разорвана между несколькими разнонаправленными и разноцентрированными культурно-цивилизационными проектами. Этому ни в коем случае нельзя дать случиться. Вместе с тем отрицать, или тем более запрещать конфессиональную самоидентификацию недопустимо. Каков же выход?

Все названные культурно-цивилизационные потоки, вкупе с представителями традиционных верований народов России, а также теми, кто свободен от религии, могут быть только *собраны*, их нельзя привести к какому-то виду *единства*, если мыслить единство по типу родового, как это обычно делают. В то же время никакая из отдельных идентичностей, никакой из отдельных культурно-цивилизационных потоков не может претендовать на роль «все-российской идентичности». Это значит, что российская идентичность не может формироваться через придание общеобязательного статуса какому-либо одному варианту из названных типов *внутрироссийской* идентичности. Нам критически необходимо внеконфессиональное, гуманитарное культурное пространство, построенное на принципах рациональности, которое позволит *собрать все культурные потоки современной России* ради их свободного развития и свободного общения.

В отечественной мысли ещё в начале XIX в. была выдвинута и тщательно проработана категория «всечеловеческое». Были очень ясно показаны её преимущества в сравнении с категорией «общечеловеческое». «Всечеловеческое» заявляет нередуцируемость собственной, внутренней логики каждой из культур, составляющих человечество. В отличие от этого, «общечеловеческое» задаёт единый шаблон для всех, от которого нельзя отклоняться и следование которому считается обязательным. Но ведь именно стратегия «общечеловеческого» осуществляется сегодня в рамках так называемой глобализации, которая продвигает западный культурно-цивилизационный проект в качестве безальтернативного и требует редуцировать все формы организации культурной и общественной жизни незападных обществ к этой общеобязательной общечеловеческой модели.

В этих условиях совершенно очевидны преимущества модели устройства общества и культуры, опирающейся на категорию «всечеловеческое». Многие политики сетуют на якобы отсутствие в России «национальной идеи». Думаю, такая идея есть — в том смысле, что она проявила себя в реальной истории России, где многими веками представители различных культурно-цивилизационных потоков жили вместе. Она есть и в том смысле, что была предложена и разработана отечественными мыслителями. Наконец, она есть и в том смысле, что

сегодня как никогда актуальна и востребована как во внутреннем, так и во внешнеполитическом аспекте. Это — идея «всечеловеческого» в очерченном выше её понимании.

Что касается внутреннего измерения, то идея всечеловеческого способна стать действенным средством гармонизации общественно-го самосознания, органично собрать все культурно-цивилизационные потоки современной России на общегуманитарном внеконфессиональном культурном пространстве, обосновать наше общее «мы». Тем самым будет достигнута гармонизация общественного сознания России на всех трёх названных уровнях идентичности: локальном, сверхэтническом и общемировом. На внешнеполитическом направлении идея всечеловеческого способна стать основанием мягкой силы России, закладывая надёжный фундамент наших действий и сотрудничества с партнёрами на евразийском и общемировом пространстве в экономической, политической и силовой областях. Концепции, разработанные на основе категории «всечеловеческое», способны стать действенным ответом на известные теории типа теории столкновения цивилизаций и пр.

Культурно-цивилизационный уровень — глубинный уровень самоорганизации общества, отвечающий за формирование его самосознания. Именно он определяет мировоззренческое и нравственное здоровье общества, обеспечивает увязывание интересов его различных слоёв, понимание общности цели и оправданности общей судьбы, обеспечивает идейный фундамент внешней политики. Во всех этих областях Россия сегодня испытывает серьёзный дефицит идей и фундаментальной проработки. Все названные проблемы нуждаются в глубоком философском осмыслении, они не могут быть решены усилиями только отдельных наук. Философская проработка вопросов самосознания российского общества должна лежать в основе выработки любого документа, определяющего стратегию развития страны.

КЛАССИЧЕСКОЕ ЕВРАЗИЙСТВО КАК ПОСТРЕВОЛЮЦИОННАЯ ФИЛОСОФИЯ¹⁶²

Это — набросок будущего пути, который ещё предстоит пройти. Здесь только намечены основные его вехи. Я намеренно не даю никаких цитат: кто знаком с литературой классического евразийства, без труда поймёт, о чём речь. Тем, кто с ней не знаком (а таких, к сожалению, неизмеримо больше), отдельные цитаты ничего не дадут, поскольку не заменят знакомства с текстами и системой идей. Чтобы оснастить высказанные ниже мысли достаточным корпусом цитат и ссылок, понадобился бы формат книги.

Что такое «классическое евразийство»? Речь пойдёт о «классическом евразийстве» в том смысле, в каком этот термин употребляется в научной литературе. Хронологически это — период с момента зарождения евразийства и до Л.Н. Гумилёва. Хотя тот и называл себя «последним евразийцем», на деле был открывателем совсем другого, нового этапа, по сути своей имеющего лишь поверхностное отношение к классическому евразийству.

Это вполне выясняется при обсуждении отличительных черт классического евразийства. Рассматривая Россию-Евразию как особое образование, сплавившее составившие его народы в нечто единое, но при этом не расплавившее их, классическое евразийство отнюдь не ставило акцента на этничности. Напротив, этот сплав, характер которого нам предстоит уточнить, если и выражался в этническом плане как славяно-тюркский, по сущности своей был сплавом культурным —

¹⁶² Первая публикация: Смирнов А.В. Классическое евразийство как постреволюционная философия // Революция, эволюция и диалог культур. Доклады к 100-летию русской революции на Всемирном дне философии в Институте философии РАН 14 и 16 ноября 2017 г. / Отв. ред. А.В. Черняев. М.: Гнозис, 2018. С. 31–46.

византийско-монгольским. Акцент на культуре, а не этносе, вывод этничности на второй, если не на третий план, в область теоретической тени (почти слепого пятна теории) — характерная черта классического евразийства. У Л.Н. Гумилёва же, напротив, этнический момент выходит на первый план. Пусть это и объясняется в значительной мере характером его теории, в центре которой стоит этногенез, — сам факт акцента на этничности имеет свои неизбежные последствия и уж во всяком случае остаётся фактом.

«Этнический синтез» Л.Н. Гумилёва и культурный *сплав* классических евразийцев — совершенно разные вещи. Первое имеет биологический характер и сегодня может быть проверено и удостоверено естественно-научными методами. Второе носит характер культурно-духовный и должно исследоваться методами гуманитарных наук и философии. Наконец (и это для меня — самое главное), культурный сплав, создавший, согласно классическому евразийству, евразийскую культуру как культуричность, основан, с начала до конца, на особой логике. Именно это — самое ценное в наследии классического евразийства, то, на что сегодня стоит обратить первостепенное внимание. Разговор о том, что представляет собой эта логика, которую я называю логикой всесубъектной целостности, и составляет преимущественное содержание данного *Размышления*.

Логика всесубъектной целостности предполагает сохранение полноценной субъектности при удержании целостности и погашении несовместимости и антагонизма. Её поэтому можно называть кратко логикой всесубъектности. Что это такое и как это возможно, мы будем говорить ниже. Сейчас я лишь хочу сказать, что само движение классического евразийства выстраивалось в соответствии с этой логикой: оно жило так, как учило. С.Н. Трубецкой играл, безусловно, основную, стержневую роль. Как и другие, он сформулировал конкретные, частнонаучные идеи в соответствии со своей научной специальностью — языковедением и филологией. Но только и именно он выдвинул также стержневые философские идеи относительно культуры, которые и задали для классического евразийства импульс выстраивания не только своих теорий, но и самого себя в логике всесубъектной целостности. Я хочу сказать, что учение классического евразийства рефлексивно: то, как здесь рассматривается история и культура, полностью приложимо и к самому классическому евразийству, так что и оно представляет собой, особенно в период своего расцвета (до т.н. кламарского раскола), симфоническую личность. Это была симфония личностей, но также и симфония областей знания, которые они представляли, —

философии и многих частных наук, гуманитарных и естественных. Об этом ещё пойдёт речь ниже.

Почему надо говорить о классическом евразийстве сегодня?

Потому что классическое евразийство — единственное идейное течение, которое сумело *пережить* революцию. Пережить не в хронологическом, а в логическом смысле. Именно поэтому классическое евразийство, с моей точки зрения, действительно может называться *постреволюционным движением*. На этом стоит остановиться подробнее.

Классическое евразийство оставляет позади то противостояние, которое известно с XIX в. как противостояние западничества и славянофильства. Было бы ошибкой думать, будто это противостояние — дело прошлого. Сегодня, в постсоветской России, состояние идейного поля таково, что мы как будто вернулись вспять, в дореволюционное время. Сегодня мы вновь имеем дело с противостоянием, даже непримиримым антагонизмом либерального европеизма-западничества и почвеннического патриотизма. Вопрос о том, как может быть осмыслено и как может быть преодолено это противостояние, сегодня, спустя век после революции, характеризуется ничуть не меньшей остротой, чем сто лет назад. Опасность, которой чревато такое противостояние, это прежде всего опасность отсутствия понимания самого себя, отсутствия самоопределения и самоотождествления.

Классическое евразийство даёт на это простой и вместе с тем единственно возможный ответ: необходима длительная, спокойная и взвешенная, кропотливая работа по осознанию самого себя. Ответ на вопрос «кто мы?» не может быть дан путём скороспелого отождествления себя с Европой, с Западом, с Востоком или с чем-либо ещё. Ответ на этот вопрос возможен только как неспешное выслушивание тех интуиций, что заявляют о себе «в толще народной жизни», как выражались евразийцы, во всём ходе русской истории. Взять в скобки все заклинания о каком-либо «выборе» — европейском или ином (теперь у нас их целый набор, включая социалистический), и вместо этого понять, о чём говорит история и культура России, перевести эти интуиции в теоретический дискурс, а затем проверить полученные выводы на материале истории и культуры. Вот путь, который предлагают классические евразийцы, и прежде всего С.Н. Трубецкой.

Этот путь нельзя не признать подлинно философским; и можно утверждать, что именно в трудах евразийцев начинается осознание себя русская философия в собственном смысле этого слова. Это утверждение покажется многим неожиданным, и уж наверняка — спорным; и тем не менее это так. Философия работает всегда на границе между

невывказанным и невывказываемым — и высказанным, обретшим дискурсивную форму, получившим форму теоретического утверждения, которое может быть сообщено другому, проверено, оспорено или принято в общезначимом виде. Это значит, что философия работает там, где пролегает граница между субъективным и интерсубъективным; между интуитивными основаниями логики — и логикой, предъявленной в отчётливой форме, более того, логикой, организовывающей материал и осуществлённой в этом материале. Философия как будто переводит первое во второе и этим отличается, с одной стороны, от всякого рода мистики, религии, а также литературы, поэзии и искусства в целом, всегда работающих по ту сторону этой границы, где интуиции только-только вытягиваются в сферу осознаваемого, но ещё не теоретического, и с другой стороны — науки, работающей по сю её сторону, в сфере исключительно общезначимого теоретического дискурса. Только философия способна переходить эту границу, показывая, как из неосознанного и неосознаваемого рождается теоретически оформленное и общезначимое. Но ведь именно об этом и идёт речь: понять, какие интуиции мировидения и мироосмысления пробиваются, настойчиво заявляют о себе в ходе русской истории, в строении русской культуры, в том словаре, которым она оперирует, в её вербальном и невербальном поведении. А схватив, выразить их понятийно и категориально. Эта работа начата в трудах классического евразийства, и ниже мы поговорим об этом, кратко рассмотрев центральные категории этого учения. Именно такая организация и именно такое понимание философской работы означает, что философия обретает свою твёрдую почву, очень прочную и естественную связь с культурой, её порождающей и питающей. Так она обретает свою устойчивость; тем самым, и только тем самым — свою общезначимость.

Классическое евразийство начинает эту работу, однако с его распадом она прекращается. Все прочие исторически существовавшие изводы евразийства — это идеология, наука, политика, но уже не философия. Необходимо продолжить там, где остановилось классическое евразийство, если русская философия действительно способна выполнить свою основную задачу — внести вклад в вызревание российского самосознания. Это не значит, что с классическим евразийством нельзя спорить: спорить можно и нужно, без этого не может быть движения вперёд. Само евразийство выступало всегда против готовых и застывших форм, считая только живое творчество залогом подлинности. И всё же спорить, продолжая и развивая, а не отбрасывая, поскольку классическим евразийством найдено главное: модус

разговора о логике, задающей ритм и жизнь русской истории и русской культуры.

В наше время уже немало мыслителей и учёных положительно оценили классическое евразийство, подтвердили приверженность его идеям и стремятся их развивать. У классического евразийства были, несомненно, и предшественники. И речь вовсе не о славянофилах; речь о Н.Я. Данилевском и его концепции «всечеловеческого». Именно он совершил принципиальный шаг в том направлении, в котором затем пошло классическое евразийство: шаг от *общечеловеческого* ко *всечеловеческому*. Значение этого шага невозможно понять, не обратившись к логике, стоящей за этими двумя категориями.

Целостность. Ключевым в этом разговоре будет слово «целостность». До сих пор о целостности говорили слишком мало, и «целостность» остаётся едва ли не обычным словом. «Целостность» не стала ещё даже термином, не говоря о том, чтобы занять место ключевой категории, которое по праву должно ей принадлежать. Вместо разговора о целостности говорят о едином и многом, о части и целом. Это — важнейшие категории, но целостность нельзя свести к ним. Это значит, что целостность можно понять только из неё самой, и уже на её основе истолковать единое и многое, часть и целое. Эти категории могут быть сведены к целостности, но не наоборот.

Вот рабочее определение «целостности»: целостность — это то, в чём никакая часть и никакой элемент не может быть помыслен и не может осуществиться, не обосновывая и не требуя (т.е. не оправдывая) все прочие.

Из этого вытекает, что целостность может иметься — только целиком. «Целиком» и «целостность» — едва ли не синонимы. Малейший ущерб, нанесённый целостности, становится целостностным. Иногда это ухватывают, говоря об организме, что он болен целиком или здоров целиком, хотя это не соответствует умунастроению европейской медицины, которая берёт организм как целое, а не как целостность, редуцируя целостность к целому, и за счёт этого может рассекать его — и в теории, и на практике — на части, работая с каждой из них отдельно.

Это — точечный пример. На деле же с целостностью мы встречаемся всегда, мы живём в ней. Хотя точнее было бы сказать, что, сталкиваясь не с целостностью, а с осколками целостности, мы обычно не узнаём в этих осколках саму целостность. Это и не удивительно, потому что целостность нельзя склеить из осколков — она может присутствовать только изначально.

Как таковая она и присутствует, неузнанная; надо научиться её узнавать. Попробуем разглядеть её в привычных вещах.

Возьмём родо-видовую конструкцию как таковую, без субъектов — носителей предикатов, в её простейшем и несводимом виде — род и два его вида. Невозможно объяснить, что такое род, не задействуя понятие вида, и наоборот. Объясняя, что такое вид, нельзя не задействовать понятия отрицания, противоположения, объединения. Все эти понятия не расположены «в столбик», как слова в левой колонке словаря, когда бы в правой его колонке помещались ясные определения к каждому слову. Здесь не так: каждое слово и все вместе и есть определение к любому данному, причём так, что все они необходимо задействованы в каждом акте определения и всегда любое из них «вытягивает» все остальные. Таковую целостность нельзя уменьшить, не разрушив её полностью: при подобном отсечении потеряется главное — все-связность, т.е. связанность каждого со всем остальным. И вместе с тем её невозможно нарастить: любое разрастание родо-видовой конструкции будет лишь арифметическим, сугубо количественным приращением, не меняющим ничего по существу в этой целостности и не дающим ничего нового. Целостность обладает удивительным свойством сжиматься и разжиматься, не изменяясь: она — та же самая в любом из своих состояний.

Такова бессубъектная целостность. Сделаем шаг вперёд: пусть у нас появятся субъекты — носители предикатов, которые займут свои места в исходной родо-видовой целостности. Мы сможем записать известные три аристотелевских логических закона: А есть А, А не есть не-А, Б есть либо А, либо не-А. Отметим следующее. (1) Три закона полностью подготовлены бессубъектной родо-видовой целостностью, как мы её описали. Нам не потребовалось ничего, кроме понятия субъектности, чтобы эти законы, как по волшебству, возникли перед нами. Нам не нужно было ни «дедущировать» их, ни «усматривать» в горнем мире, ни «абстрагировать» от реальности. Понятия целостности достаточно для того, чтобы названные три закона аристотелевской логики обрели свою плоть. (2) Эти три закона, следовательно, столь же целостностны (образуют целостность), как и породившая их бессубъектная целостность. Любой из них предполагает остальные и имеет смысл только и именно в их системе. Меняя что-то одно в них, мы меняем и всё остальное. (3) Буквы «А», «Б», использованные в записи этих законов, обозначают любое «нечто». Об этом абстрактном «нечто» всё же можно сказать со всей определённости, что оно представляет собой субъект-предикатную склейку. Не бывает «чистого»

субъекта (за исключением чистого Я), субъект всегда — субъект-предикатная склеенность. И это не случайно, поскольку бессубъектная целостность, с которой мы начали, — это целостность предикатного поля. Чистая родо-видовая конструкция — это конструкция предикатов; достаточно посмотреть на древо Порфирия, чтобы в этом убедиться. Но начинается она с «субстанции», вовсе не с предиката, а с самой, можно сказать, субъектности, субъектности как таковой. Это значит, что в родо-видовой логике субъект и предикат образуют целостность, так что развёртывание субъекта («субстанции») возможно только как разворачивание предикатного поля.

Таким образом, в простейших операциях родо-видовой логики Аристотеля мы постоянно имеем дело с целостностью, и только и именно целостность обосновывает их необходимость. С целостностью мы имеем дело и тогда, когда используем язык. В термине «холизм» попытались схватить именно то, о чём идёт речь, — схватить целостность. Но поскольку «холизм» понимался как отнесение скорее к целому, нежели к целостности, и целостность осталась за скобками этих теорий, то и противостояние «холизм-атомизм» в понимании языка приобрело характер антиномии «целое — часть» или «целое — единичное». Оно неизбежно оказывается парадоксальным: если следовать атомистическим теориям и считать, что значение высказывания ясно из заранее известных значений входящих в него слов, то остаётся проблема с объяснением того, как и почему мы способны строить и понимать высказывания, никогда прежде не слышанные ни нами, ни другими носителями языка — совершенно новые высказывания, в которых появляются новые, прежде не зафиксированные значения. Если же значение высказывания зависит от всех прочих высказываний языка, то это никогда не достижимое целое делает невозможным и понимание любого отдельного высказывания. Но если язык (точнее, речь, использующую язык) понимать как целостность, ядро которой — субъект-предикатная склейка, то апорийность названной антиномии снимается вместе с самой антиномией. Целостность нередуцируема, и это объясняет, почему высказывание служит минимальной, несводимой единицей речи. Как в логике, так и в языке субъект-предикатная склейка — ядро целостности, обеспечивающее её самопонятность. И как в логике, так и в языке эта целостность разворачивается и сворачивается, не переставая быть целостностью. Для языка это показать сложнее, чем для родо-видовой логики, ибо язык неизмеримо сложнее, но поскольку нас интересует здесь целостность как таковая, мы оставим это в стороне.

И для рассмотренного варианта логики, и для естественного языка субъект-предикатная склейка представляет собой ядро целостности. Но и в нашем чувственном восприятии мы не можем обойтись без неё. Мы воспринимаем вещи мира, и часто об этом говорят, как будто сам этот факт тривиален. Но это далеко не так: любая вещь — это субъект-предикатная склейка, а значит, целостность. И здесь целостность способна сжиматься и разжиматься, оставаясь самой собой, и только этим можно объяснить тот удивительный факт, что мы считаем меняющуюся вещь той же самой вещью: как могли бы мы это делать, если бы она не была в нашем чувственном восприятии целостностью? В европейской философии изобретены сложные теории, выстроены категориальные системы, чтобы объяснить этот простой с виду факт. Но ведь чувственное восприятие любого из нас никак не зависит от знания этих теорий, о которых подавляющее большинство людей к тому же не имеют никакого представления. И тем не менее никто не испытывает неудобств с восприятием вещей мира: способность схватывать целостность как субъект-предикатную склейку встроена в чувственное восприятие так же, как она встроена в способность к языку и к теоретическому мышлению.

Сделаем теперь ещё один шаг — к многосубъектности. Мы способны выстроить не одно высказывание, а много, и тогда они образуют текст, который может быть связным или бессвязным. Мир вокруг нас представлен всегда множественностью вещей. И общество, культура, цивилизация — это всегда множественность действующих лиц. Можно ли сохранить целостность при многосубъектности?

Когда мы имеем дело с единственной субъект-предикатной склейкой, с единственным субъектом, следы целостности всегда сохраняются. Иначе мы не могли бы понять, что значит, например, «нехороший человек» или «некрасивый поступок»: здесь отрицание — не просто уничтожение предиката, но утверждение противоположного, а это было бы невозможно, если бы наше понимание не было настроено на схватывание целостности, в данном случае — в том её родо-видовом варианте, который был описан выше. Вписанность в целостность служит условием осуществлённости — как в мысли, так и в мире, поскольку без этого невозможна вещьность, субъектность. Если так, то что это означает применительно к обществу, истории, культуре, которые предполагают множественность субъектов?

Здесь мы подходим, наконец, к ответу на заданный вопрос о соотношении понятий общечеловеческого и всечеловеческого. Понятие общечеловеческого вырабатывается там, где целостность для много-

субъектности выстраивается на тех же интуициях, что и для моно-субъектности. Это — интуиция общеродового, а значит, и общеобязательного. Многосубъектность приводится к многократно развёрнутой целостности родо-видового, иерархически устроенного типа, где нижестоящие слои включаются в вышестоящие и поглощаются им. Такое понимание неизбежно оказывается репрессивным по отношению к частным устремлениям, будь то частные устремления отдельных граждан в государстве, отдельных государств в системе международного права или отдельных культур земного шара. *Dura lex* — это ведь прежде всего утверждение торжества формально-общего над субъектными частностями, утверждение размежевания законного и справедливого, законного и морального. В европейской культуре такое понимание целостности восторжествовало и было воплощено в системах права, государственном устройстве и общественно-политических теориях. Это ни хорошо, ни плохо, это попросту факт: европейская культура своей эффективностью и жизненной силой доказала своё право и свою правоту в выстраивании собственной целостности по этому образцу, в соответствии с этой интуицией.

Означает ли это, что то же самое верно и для всех остальных и что такое устройство общества и культуры является образцовым и едва ли не единственно возможным? Вот существенный вопрос, на который и Н.Я. Данилевский, и классическое евразийство отвечают однозначно отрицательно: нет, не означает. Культура бывает успешной только тогда, когда выстраивает себя по органичной для неё (т.е. для её носителей) логике. В данном случае, в той системе терминов, которую мы используем, это означает: культура, общество, наука, вообще все стороны духовной и материальной жизни будут успешны и смогут развиваться только в том случае, если они осуществляют себя в логике целостности, понятной для носителей данной культуры. А *эти логики — разные*, и попытка европейской культуры распространить собственные представления на весь мир, попытка устроить его как филиал Запада — не что иное, как попытка уничтожить собственные логики других культур, подменив их суррогатом той, что органична для европейской культуры. Здесь, и только здесь — основание того резкого неприятия европеизма, который в русской среде принял, как говорили Н.Я. Данилевский и евразийцы, форму европейничанья. Европейничанье — та же манкуртизация, поскольку означает забвение собственных истоков, собственной логики. Беспамятство. Антиевропеизм и Данилевского, и евразийцев классической эпохи носит сугубо оборонительный характер: ни они, ни, кстати говоря,

славянофилы не отрицали ни мощи и достижений Европы, ни блага заимствований европейской науки и техники. Речь только о том, что такое заимствование не должно вытаптывать собственную логику заимствующей культуры, подменяя её суррогатом западной.

Если общечеловеческое репрессивно и неприемлемо, поскольку означает насильственное распространение западного образца, западного шаблона на другие культуры и в перспективе — на весь мир (что совершенно соответствует органичной для Европы логике целостности, так что это стремление — ни в коем случае не злонамеренность, а лишь проявление той природы, без которой нет европейской культуры), то что является альтернативой? Всечеловеческое. Можно сказать, что всечеловеческое понимается как *всесубъектность*, т.е. сохранение за каждой культурой права на собственную логику, собственное понимание целостности. Всесубъектность дополняется идеей *соработничества* разнологичных культур, каждая из которых способна на то, на что не способны все прочие. Сорботничество, синергичное сложение усилий разнологичных культур в принципе исключает идею расселения цивилизаций по их собственным квартирам, когда бы они не преступали пределов своей «территории», поскольку иначе их столкновение (якобы) неизбежно. Эта хантингтоновская теория от начала до конца построена на том понимании целостности, которое органично для западной культуры и о котором мы только что говорили как о репрессивном.

Ключевые категории классического евразийства служат ясным выражением логики всесубъектности.

Соборность православия рассматривается в классическом евразийстве как его отличительная черта в сравнении с латинством. Соборность выражается прежде всего в двух моментах: *отсутствие иерархии* епископов (что соответствует изначальному установлению христианства) и отсутствие, как говорили евразийцы, деления на священников и мирян в том смысле, что литургия оказывается *общим делом* всех православных, соработничеством участников богослужения. Это значит, что православие не просто выражает некое особое понимание христианства как церкви и как богослужения, но и воплощает собой особую логику. Эта логика — логика соборности, или логика соработничества, логика всесубъектности: общее дело — это сложение всех дел, а не иерархическое их соподчинение с неизбежным поглощением вышестоящим нижестоящего. Соборность православия поэтому, хотя и представляет собой явление, глубоко укоренённое в конкретной религии и конкретной культуре, тем не менее обладает

несомненной ценностью общезначимой логики, которая проявляет себя не только в церковной жизни, но и в жизни и устройстве культуры и общества в целом.

Демотия, в отличие от демократии видевшаяся классическому евразийству способом организации политической жизни, представляет собой вариант прямого народовластия. Представительная демократия, выстроенная по известной уже нам логике иерархического поглощения, неизбежно означает забвение интересов многих, если не большинства, граждан. В отличие от этого, демотия, в том числе и в варианте советов (свободных от диктатуры компартии), означает учёт всех интересов, когда не теряется никакой голос, когда общее дело действительно становится сотрудничеством.

С демотией сопрягается идея **правомочия** как центральной категории правовой теории, которая должна преодолеть разрыв субъекта и возможности реального действия, обеспечить всесубъектность в правовой сфере. Деление на объективное и субъективное право, характерное для западной правовой теории, должно быть отброшено, а сама эта теория выстроена на понятии правомочия как реального обладания правом и его осуществления в действии. Понятие правомочия нацелено на сохранение, удержание субъектности каждого и создание для этого всесубъектной среды (а не среды единого объективного права). К этому примыкает попытка разработать идею **правды** как неотрывную от права, как обосновывающую **оправданность** права, отсутствие конфликта права и справедливости: и право, и справедливость органично вырастают из правды как всесубъектной оправданности.

Демотия как прямое народовластие дополняется понятием правящего отбора как, если выражаться принятым сегодня языком, принципа формирования правящей элиты. **Правящий отбор**, согласно классическому евразийству, формируется из людей, преданных евразийству как теории и учению. Эту идею следует напрямую сопрягать с идеей евразийской многонародной нации — куда более оправданной и логичной, нежели привычный сегодня перевёртыш «многонациональный народ». Понятие **многонародной нации** также строится в логике всесубъектности: народы, населяющие Россию-Евразию, хотя и имеют общие черты и обмениваются ими в ходе истории, что обеспечивает и «перекличку» неких черт характера, и формирование языкового союза (понятие, выдвинутое как теоретическое Трубецким, принятое мировой филологией и разработанное для России-Евразии Якобсоном [Якобсон 1931]), без чего их общежитие было бы затруднительным, если вообще возможным, — тем

не менее вовсе не *расплавляются* в некую массу, культурно-гомогенную и этнически-индифферентную (как то предполагается понятием «политическая нация», по типу американской, которое недавно попытались провести и которое встретило глубинное сопротивление в сегодняшней России), а сохраняют каждый свои не просто специфические черты, а именно *уклад*, т.е. целостную логику жизни. Это — *сплав*, о котором я говорил в начале этого *Размышления* и характер которого пришло время уточнить как сплав всесубъектности. В этом смысле Россия сама представляет собой культуру и государство, устроенное по логике всечеловеческого, а не общечеловеческого — что применительно к нашей стране означает акцент на всероссийском, а не общероссийском. Трудно спорить, что такое устройство веками вырабатывалось в нашей истории, и сегодня оно стихийно, хотя и не всегда удачно, пробивает себе дорогу. Только оно может быть для России решением проблемы внутренней целостности.

Правящий отбор, таким образом, — это группа людей, отбираемых для занятия высших должностей и исповедующих принципы евразийства как всесубъектной целостности. Конечно, у евразийцев остаются размытыми конкретные механизмы такого отбирания, да и негодная ассоциация с «руководящей и направляющей» не может не возникнуть у всех, у кого есть опыт советской жизни. И тем не менее евразийцы правы в том, что и в демократических странах такой отбор существует, но как бы нелегально: в самом деле, попробуй нарушить молчаливый консенсус западных элит — это обычно не прощается. Не делать вид, будто представительная демократия обеспечивает равенство каждого — это иллюзия; вместо этого попытаться выстроить логику всесубъектности в политической жизни — вот к чему призывают классические евразийцы. Поэтому идеократия, власть правящей идеи для евразийцев — это попытка настоять на своей идеологии, и в ситуации бессилия старых российских элит (в эмиграции), растерянности старой интеллигенции, не способной ни осмыслить произошедшую революцию, ни предложить выход из свершившейся революционной катастрофы, такая попытка не выглядит совсем уж неоправданной.

Идеи демотии, правящего отбора и идеократии сопрягаются в учении о *симфонической личности*. Соборность, т.е. собранность усилий, соработничество и общее дело, целостность всесубъектности — понятия и оттенки, сплавленные (но не расплавленные) понятием симфонической личности. Личность, как подчёркивали классические евразийцы, стоит в центре всех их учений, и симфоническая личность

как сообщество, гармонизирующее и удерживающее усилия всех своих членов, а не иерархически соподчиняющее их, оказывается своего рода промежуточным звеном между отдельной личностью и тем, что евразийцы называли *«культуроличность»*. Общество и культура в целом — это сотрудничество, соработничество симфонических личностей как отдельных гармонизированных сообществ. Идея всесубъектности здесь проведена как нельзя более ясно.

Тезис о необходимости сопрягать государственное хозяйство и частно-личную инициативу стоит рассматривать в том же ключе: как стремление включить хозяйствующих субъектов в общее дело экономики, выстроить своеобразную симфоническую хозяйственную личность. Классическое евразийство оставило нам интереснейшие разработки категорий «хозяин» и «хозяйство» (в духе нынешнего безоглядного европейничанья заменённые на пластмассово-безвкусные «бизнесмен» и «бизнес»).

Наконец, наука. Идея целостности и здесь оказывается ведущей. Евразийцы мечтали о «периодической системе сущего», где удалось бы преодолеть как будто непреодолимые границы отдельных наук (и даже целых их групп, как науки о природе и науки о культуре). Эти идеи были преданы забвению почти целиком. Между тем идея целостности пробивает дорогу в современном естествознании — достаточно вспомнить понятия экологии, саморазвивающейся системы и т.п.

Подводя итог этому сжатому обзору, следует повторить: сегодня стоит продолжить там, где остановилось классическое евразийство. Как подчёркивали его представители, евразийство — это возвращение к себе, освобождение от тирании мифа «свершившегося выбора» (как я уже говорил, неважно какого). Это — трудная и неспешная, но совершенно необходимая работа самопонимания. Россия сможет найти свой путь и сохранит себя, если поймёт саму себя, уловив логику всесубъектности в ежесекундном биении пульса своей жизни. Пусть никакой манок очередного «выбора» не прельстит её. К «выбору», т.е. бездумному копированию, склоняются тогда, когда хотят избежать тяжкой работы самопонимания и самоустройства. Но только такая работа может дать надёжный результат.

РАЗВЕРНУТЬ ОСМЫСЛЕННОСТЬ (ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ)

В этой книге нет таких введения и заключения, к которым привык современный читатель. Обычно книга разворачивается линейно, от начала до конца. Введение задаёт исходную точку, обозначает старт пути; заключение подводит итоги и тем самым приводит к финишу.

Такое линейное движение можно назвать линейным разворачиванием. Это — выстраивание, шаг за шагом, целостной конструкции. Кирпичик за кирпичиком, вывод за выводом: начинаем с самого общего (с фундамента здания) — и приходим к завершению всей постройки (к итоговым выводам).

В отличие от этого, в этой книге предпринята попытка целостного разворачивания.

В чём различие линейного и целостного разворачивания?

Целостность всегда имеется вся целиком; разворачиваясь, не прирастает, а сворачиваясь, не умаляется. Мы всегда имеем её — всю; целостность не бывает частичной и не может быть представлена частично, в отличие от целого. Мы говорили об этом на протяжении всей книги. Эта книга и написана в попытке представить целостное разворачивание.

Почему целостностное, а не линейное?

Ответ на этот вопрос — те три тезиса, что обоснованы в этой книге не только внешним образом, как нечто внеположное её тексту, но и внутренне, самим её разворачиванием. Книга, иначе говоря, писалась так, чтобы не просто обосновать некие выдвинутые тезисы, как мы доказываем алгебраическую теорему, беря её внешне, но и доказать их внутренне, так, чтобы они стали плотью и кровью разворачиваемого текста книги. На деле в этом нет ничего необычного или непривычного. Есть теоремы геометрии, которые доказываются построением. Нечто подобное я и имею в виду: само по себе выстраивание текста книги уже обосновывает её содержание. В этом можно видеть ещё одно проявление принципа логико-содержательной соотнесённости — одного из основных положений логики смысла.

Какие же это три тезиса?

Первое: понимание сознания как эпистемной цепочки. Эпистемная цепочка — это условная линия разворачивания актов сознания, базирующихся на определённом варианте коллективного когнитивного бессознательного. О том, что это такое, мы говорили на протяжении всей книги, хотя особо раскрытию этого понятия посвящено *Размышление 1.5*. Сознание начинается не с «простейшего», не с чувственного ощущения, не с неких квалиа и не с врождённых истин. Никакой волшебной техникой феноменолога нельзя в сознании открыть никаких «смыслов», якобы присутствующих в нём как некая сама-по-себе данность: такие «смыслы» никогда не оказываются первичной данностью. В сознании нет предзаданных и далее неразложимых «семантических примитивов» (т.е. смысловых начал) А. Вежбицкой, составляющих якобы универсальный семантический язык человечества. Конечно, всё это может быть обнаружено в сознании, но это не значит, что сознание начинается с этого или что сознание можно объяснить, если начать с этого.

В сознании нет ничего этого *как начала*; и тем не менее человеческое сознание — не «чистая доска», заполняемая данными опыта, даже если принять, что они всегда отливаются в априорные формы, делающие их для нас воспринимаемыми.

Таким образом, априоризм и эмпиризм, а также универсализм, неотъемлемый от обеих этих позиций, разрабатывавшихся в европейской философии, схватывают какие-то стороны сознания, но не могут объяснить его целиком. Я хочу сказать, что эти направления и созданные в их рамках теории не могут объяснить человеческое сознание в его способности к языку, теоретическому мышлению и формированию, наряду с индивидуальным сознанием, также и сознания коллективного. Идеализм, начинающий с индивидуального сознания, и разновидности материалистического подхода к сознанию, будь то теории деятельности или современные теории коммуникации, идут с разных сторон, но одинаково терпят поражение в попытке дойти до цели. Как теория деятельности может объяснить такую черту индивидуального сознания, как способность к языку? — никак, разве что прибегнув к знаковой теории, которая в принципе не может объяснить самое главное в нашем использовании языка — связность. Как теория деятельности или теория коммуникации объяснят моё чувство долга или способность воспринимать красоту; или, например, необходимость кодификации права в европейской традиции и отсутствие такой необходимости в традиции исламского права? Эти примеры

взяты наугад, читатель сам может продолжить этот ряд, начинающийся со слов «не способно» или «не может». Кризис в объяснении сознания назрел давно; он проявляется в любой стороне, какую ни взять.

В этой книге предложено *совершенно другое* понимание сознания. Тот, кто захочет прочесть книгу и понять, что такое логика смысла, должен быть готов к этому. Надо быть готовым отказаться от всех существующих подходов к сознанию; как будто забыть их, вытеснить и убрать из поля зрения. Для того, чтобы принять новую точку зрения. Её можно выразить кратко: *сознание — это способность к целостности*. Я не буду здесь пересказывать то, что сказано в книге: вся она — разворачивание этого положения. Целостность как то, что имеется всегда целиком, что не имеет частей и что утрачивается (если утрачивается) также целиком: целостность как *то же иначе*. Это понимание выдвинуто и подробно разработано в книге.

Способность к целостности составляет коллективное когнитивное бессознательное (ККБ). ККБ задаёт понимание целостности как *то же иначе* и понимание субъект-предикатной связности. Центральная загадка сознания, загадка способности склеивать субъект и предикат в одно, при этом не утрачивая их как двоицы, не разрешена ни в каких теориях сознания. Понимание сознания как способности к целостности разрешает эту загадку. Мы видели, почему и как происходит субъект-предикатное склеивание и почему, следовательно, человеческое сознание направлено на вещи и почему человек способен к практике языка, т.е. к речи. ККБ связывает индивидуальное и коллективное сознание, точнее, служит тем отправным сгустком целостности, от которого и из которого разворачиваются и индивидуальное, и коллективное сознание.

Этим объясняется способность понимания — и индивидуальная, и коллективная. Мы видели, как то, что называют «значение», выплывает из целостности и как оно расплавляется в ней. Мы никогда не имеем дела со значением, мы всегда имеем дело с логико-содержательной соотнесённостью — это положение выдвинуто, подробно обосновано и разобрано в своих следствиях. Эта «алхимия логики смысла» составляет ежедневную, а точнее, ежемгновенную жизнь нашего сознания: сознание действует, пока оно практикует способность к целостности; так называемые пограничные состояния сознания, а также сон — это утрата, сбой или приглушение способности к целостности, способности к её разворачиванию.

Разворачиваясь как и индивидуальное, и коллективное сознание, ККБ объясняет значение термина «большая культура». Логико-смысловое понимание сознания позволяет наметить масштаб и придать

строгость пониманию культуры. Беря культуру как способ смыслополагания, мы получаем ясный критерий, позволяющий понять, в каком смысле слово «культура» употребляется в словосочетаниях вроде «английская культура», «французская культура», «европейская культура» или «культура поведения» и «культура чаепития». Отсюда — ясный путь к Разделу IV книги, где развёрнуты следствия понимания сознания как способности к целостности и понимания культуры как способа смыслополагания.

Таким образом, понимание сознания как способности к целостности позволяет выстроить эпистемную цепочку от исходного уровня — субъект-предикатной склейки — к развёрнутым системам культуры через язык и теоретическое мышление. Это — цепочка, потому что все эти «остановки» или «этапы» — лишь моменты разворачивания целостности, осуществляющиеся на основе одной и той же технологии субъект-предикатного склеивания. Иначе говоря, логико-смысловое исследование любого из этих «срезов» разворачивания целостности должно быть — и мы это делали — заглублено до исходного уровня, т.е. до *нередуцируемой* целостности субъект-предикатной склейки. Тождество технологии субъект-предикатного склеивания и делает эти «срезы» остановками в движении вдоль одной линии. И эта цепочка — эпистемная, поскольку, как уже сказано, любой из таких «срезов» строится как разворачивание исходного когнитивного акта, задающего эпистему, а именно — субъект-предикатного склеивания. Такое понимание сознания, в дополнение к сказанному, позволяет рассматривать разные «этажи» познания, в прежней гносеологии надстраиваемые один над другим: чувственное восприятие, обыденное мышление, теоретическое мышление, — как различающиеся, но принципиально однородные, поскольку любой из них основан на субъект-предикатном склеивании.

Мы подошли ко второму из трёх тезисов, из которых разворачивается эта книга и которые в свёрнутом виде представляют логику смысла. Это — *вариативность ККБ*. Если сознание — это способность к целостности и если эта способность практикуется как разворачивание эпистемной цепочки от исходной, нередуцируемой целостности субъект-предикатной склейки до развёрнутых систем культуры, общества и цивилизации, возникающей на основе большой культуры, то эта способность может практиковаться разными путями. Вот это, пожалуй, — самое неожиданное, с чем читатель встречается в этой книге. Я хорошо знаю по опыту, насколько непросто преодолеть этот барьер — *барьер единственности ККБ*. Этот идол куда сильнее

идолов толпы, рынка или театра — сильнее потому, что сполна овладевает не только обычными людьми, но и философами. Но это вместе с тем и вполне объяснимо: любой акт понимания — это всегда смыслополагание, а значит — разворачивание целостности в том варианте ККБ, который задан как нормативный большой культурой, в которой социализировался и овладевал навыками теоретического мышления любой человек, включая философов, и которая поддерживает эту нормативность, переводя её в план бессознательного, всем арсеналом культурных практик. Среди прочего это означает, что традиционная философия на деле нерелективна: она не может подвергнуть теоретическому рассмотрению последние основания собственного мышления. А ведь именно в этом — функция философии и её призвание, и именно этим она отличается от наук и других типов знания.

Итак, речь о двойной неспособности традиционной философии, точнее сказать, двуединой. Традиционная философия не видит *последних* оснований собственного мышления; и традиционная философия не видит, почему именно это — *последние* (или, что то же самое, — исходные) основания мышления. В самом деле, с чего начать? — вот ведь самый главный вопрос, и не только философии сознания, но и всей философии вообще, даже и не только европейской. Так потому, что философия может быть понята как стремление к *всеобщей связности*, как попытка такую связность наметить. Именно в этом — подлинный смысл тезиса об универсализме философии или о том, что философия занимается «вечными» (потому что вопрос о всеобщей связности так и не нашёл разрешения в традиционной философии), или же — «наиболее глубокими», «предельными» вопросами. Поэтому «с чего начать» — вопрос апорийный именно для философии, а не для науки или религии. Ведь начать надо с «чего-то»; но это «что-то» — непременно частное, какое-то «вот-это»; а почему именно «это» берётся как начало и выводится — неизбежно будучи *отдельным* — из правила всеобщей связности, к которой стремится философия? — ведь то, что внеположно выстроенной философской системе в качестве её начала, которое не выводится, а предпосылается, тем самым внеположно и всеобщей связности. Оксюморон: такого не может быть. Вот он, исток «вечности» философских вопросов.

И вот где преимущества логики смысла перед традиционной философией, будь то европейской или неевропейской, проявляют себя наиболее ясно. Ведь оба эти вопроса получают своё решение в логике смысла. Тот самый глубокий, или, если угодно — самый начальный уровень, глубже и раньше которого *нет человеческого сознания*

(именно человеческого, не сознания животных) — это уровень субъект-предикатной склейки, т.е. уровень ККБ. Здесь — простейшее *то же иначе*, простейшая представленность целостности: два как один и один как два. Обо всём этом мы подробно говорили в книге.

Таким образом, увидеть основания собственного мышления — значит увидеть тот вариант ККБ, который лежит в основании эпистемной цепочки, развернувшей ту большую культуру, к которой принадлежит философ. Но недостаточно всего лишь сказать это; надо показать, как это можно сделать и почему этого не было сделано до сих пор.

Вот в чём значение Другого — Другого как большой культуры. Об этом идёт речь в Разделе III, который занимает в каком-то смысле срединное место в книге. Так потому, что именно там впервые сделано то, к чему я искал путь очень и очень давно. Типология сознания как типология ККБ намечена там. По сути именно *Размышление III.1* — наиболее полное представление исходной целостности, которая способна разворачивать себя как *то же иначе*.

Если *начать отсюда*, если взять это за точку зрения, то откроется наиболее полный вид на ландшафт человеческого сознания. Конечно, представленный в *Размышлении III.1* набросок — лишь предварительный чертёж, нуждающийся в уточнении и, вполне вероятно, в переделке. И всё же я предлагаю его читателю, поскольку в его пользу говорит теоретическая полнота. Он необходим как осуществление принципа *то же иначе* — принципа разворачивания целостности. Если человеческое сознание — это способность к целостности, то и разворачивание его на протяжении истории человечества не может не быть целостностью. Именно как попытка нащупать основания такой целостности и предпринята классификация возможных ККБ в *Размышлении III.1*. Я исхожу из того, что поразительное преизобилие культур человечества, возникших и развившихся на его историческом пути, о грандиозных масштабах которого свидетельствует хотя бы количество языков, не могло не породить, в ходе своеобразного «сгущения» в большие культуры, всего возможного многообразия ККБ и способов смыслополагания. Конечно, это — сугубо умозрительное умозаключение; но таким же чистым умозрением является математика — самая практичная из наук.

В этой предложенной классификации нашли своё место большие культуры Китая и Индии; но я ничего не говорил ни об африканских, ни об американских (до прихода европейских колонизаторов), ни об австралийских культурах. Представляют ли эти культуры — каждая

в отдельности или их группы — большую культуру как особый способ смыслополагания, опирающийся на особый вариант ККБ? Это — открытый вопрос, вопрос для будущего.

Большая классификация ККБ — вопрос открытый, и предложенный в *Размышлении III.1* набросок остаётся наброском. Однако те два варианта коллективного когнитивного бессознательного, которые исследованы в книге, — уже больше чем гипотеза и должны считаться доказанными. Это проходит через всю книгу, но особым образом этому посвящён Раздел II. *Размышления* этого раздела последовательно выстраивают эпистемную цепочку на основе процессуального варианта ККБ: арабский язык; теоретическое доказательство; теоретический дискурс; мировоззрение и этика; эстетика — вот «остановки» на этом пути, «узлы» этой эпистемной цепочки. Это можно рассматривать и как разворачивание большой П-культуры, т.е. как разворачивание коллективного сознания, доходящее до создания цивилизации; это можно рассматривать и как разворачивание индивидуального сознания, становящегося в этой большой П-культуре благодаря многообразию культурных практик, социализирующих человека с его рождения. На этом пути построения эпистемной П-цепочки пропущен ряд звеньев; например, мы не говорили специально в отдельных *Размышлениях* о философии, о вероучении, о картине мира и о политической теории, хотя эти вопросы в большей или меньшей степени затронуты и в этой книге, и особенно — в других моих публикациях. Иначе говоря, эти звенья пропущены здесь не потому, что не разработаны, а потому как раз, что хорошо разработаны в других местах, и здесь нет смысла повторять сказанное. Исключением является исламская политическая теория — теория построения власти и организации властных полномочий. Этот вопрос я затрагивал лишь вскользь и говорил о нём мельком, и он, несомненно, должен быть рассмотрен подробно в будущем с логико-смысловых позиций.

В *Размышлениях* Раздела II предложены и разработаны два важнейших понятия: понятие П-общества и П-науки. Вообще говоря, в них нет ничего неожиданного для читателя, преодолевшего барьер ККБ и избавившегося от когнитивного солипсизма — привычки мыслить и с-мыслить на основе только одного варианта ККБ, в пределах только одной эпистемной цепочки. Такая привычка совершенно естественна, в ней нет ничего «неправильного», — и всё же философия, если она гордится своей способностью заглянуть в такие глубины нашего мышления, куда не заглядывает больше никто, подвергнуть вопрошанию такие основания, которые другими принимаются как сами

собою разумеющиеся, — если философия хочет остаться на высоте этих своих притязаний, она просто обязана избавиться от когнитивного солипсизма, каким бы естественным он ни был для всех, кто социализирован культурными практиками любой данной большой культуры. Порой можно услышать, в той или иной форме поданную, мысль о том, что от когнитивного солипсизма, т.е. ограниченности только привычными основаниями мышления, привычным вариантом ККБ, избавиться *нельзя* и избавляться *не нужно*. Нельзя, мол, потому, что тогда мы окажемся в вакууме, лишившись вообще всякой возможности мышления; а не нужно потому, что нам и так хорошо: в нашем распоряжении универсальная наука, универсальные формы политического и экономического устройства и обеспечившая всё это философия; любые смены оснований мышления приведут к отставанию, к перестраиванию на неизвестно какие рельсы; а кроме того, там ведь всё непривычно, всё не так, как у нас...

Эти два возражения — возражение «нельзя» и возражение «не надо» — стоит рассмотреть отдельно, поскольку их приходится слышать слишком часто.

Что избавиться от когнитивного солипсизма в принципе можно, свидетельствует пример билингвов, когда они представляют разные большие культуры, а значит, и разные варианты ККБ. В этих случаях всегда остаётся вопрос, социализированы ли билингвы в обеих больших культурах или нет и насколько глубоко восприняты ими культурные практики той или иной культуры. Ведь когнитивные исследования, которые велись и ведутся в отношении билингвов, ограничиваются, как правило, именно языком и его влиянием на когнитивные способности. Придать таким исследованиям новый импульс и открыть новые стороны, начертив хорошую эпистемную карту подобных исследований, способен логико-смысловой подход. Но даже если билингвизм ограничивается языком, то в случае языков, построенных на разных технологиях субъект-предикатного склеивания, а значит, на разных технологиях обеспечения связности, возможность переключения между разными вариантами ККБ очевидна.

Билингвы, как правило, становятся билингвами не по выбору, а в силу сложившихся обстоятельств. Специально задача преодолеть барьер ККБ и избавиться от когнитивного солипсизма стоит перед теми, кто занимается сравнительной философией. Здесь эта задача ставится сознательно, и сознательно же ищутся пути к её выполнению. Мы подробно говорили об этом в Разделе III: захватывающие книги Ф. Жюльена ясно очерчивают эту задачу. Очерчивают,

но не решают её: логико-смысловой анализ является хорошим путём её решения. Значит, возражение «нельзя» не действует не только в случае билингов, но и в случае сознательной постановки задачи преодолеть когнитивный солипсизм и найти путь к постижению другой большой культуры.

Возражение «нельзя» не действует и в тех случаях перевода, когда он преодолевает не только межъязыковой барьер, но вместе с ним — и барьер ККБ. Философия недостаточно обращала внимание на эту сторону и на это, *эпистемологическое*, значение перевода. Когда перевод действительно успешен, он не может не преодолевать барьер ККБ, если речь идёт о разнологичных культурах. Путь к такому переводу пытается найти Ф. Жюльен, говоря о китайской культуре. Но этот путь может и должен быть найден не просто на ощупь, благодаря проницательности и таланту переводчика. Ведь переводчик переводит для слушателя и читателя, а слушатель и читатель должны пройти свою половину пути, чтобы понять, что им говорит перевод. Мы это подробно рассматривали в *Размышлении II.3*: даже если перевод состоялся на стороне автора перевода, не состоится его понимание со стороны читателя или слушателя, если те, в свою очередь, не преодолеют барьер ККБ и не избавятся от когнитивного солипсизма. Вот в чём дело: когнитивный солипсизм, как и научные теории, окружающие себя гипотезами *ad hoc* и защищающие таким образом своё ядро от фактических свидетельств его несостоятельности, всегда может замкнуться и переинтерпретировать любые свидетельства. На как теории *ad hoc*, так и такие переинтерпретации всегда могут быть исследованы, и нетрудно будет показать их недостаточность. Но в том, что касается перевода, необходимость логико-смыслового анализа и на стороне переводчика, и на стороне читателя очевидна, когда речь идёт о разнологичных культурах.

Ещё один пример, показывающий ничтожность возражения «нельзя»: известная востоковедная практика «вживания в культуру». Такое вживание, если речь опять-таки идёт об инологичной культуре, не может не означать смены варианта ККБ — иначе вживание не состоится, иначе инологичная культура останется инородной. В таких случаях вживания переключение между вариантами ККБ, между типами смыслополагания происходит нерелективно, но оно может быть подвергнуто рефлексии и отслежено с помощью логико-смыслового анализа.

Наконец, самое, может быть, главное. Гипотеза, выдвинутая и обоснованная в [Смирнов, Солондаев 2019], заключается в том,

что любая логика смыслополагания как таковая доступна нашему сознанию и *не чужда ему*. В самом деле, если человеческое сознание — это способность к целостности, как оно может быть закрыто от какого-то из вариантов разворачивания целостности? — закрываясь, оно перестаёт быть по-настоящему человеческим сознанием, теряет свою человечность. Тогда получается, что большая культура не только делает человека человеком, социализируя его через культурные практики и так прививая ему навыки смыслополагания, но одновременно — и тем самым! — урезает его *подлинную* универсальность и подменяет её якобы-универсальностью того способа смыслополагания, который практикуется данной большой культурой. Есть ли выход? Да, есть; чуть ниже я скажу об этом.

Теперь возражение «не нужно»: в самом деле, зачем такие сложности; почему не остаться со старым добрым когнитивным солипсизмом? Что философия так не выполнит своего предназначения, а значит, и не будет философией по *собственным* критериям, уже было сказано. Но это — дело философии. Кому ещё это было бы нужно и интересно?

Всем. Получить возможность мыслить по-другому — разве это не заманчиво? Кто откажется от такой возможности — разве что заядлый когнитивный домосед, боящийся высунуть нос за пределы своего когнитивного пространства. Надо ли обращать на такого внимание? Откажутся также и те, кто сегодня находится на пике разворачивания своей большой культуры и чей цивилизационный проект претендует на безальтернативность. Здесь иные варианты разворачивания большой культуры, а значит, и иные цивилизационные проекты в самом деле подорвут веру в безальтернативность предлагаемого ими проекта устройства общества. Надо ли и на это обращать внимание?

Для всех остальных логика смысла открывает совершенно новые, неизведанные горизонты разворачивания осмысленности. Об этом — вся книга, но здесь я отмечу несколько моментов.

(1) Логика смысла *раскрывает загадку значения*. Значение узнаётся не из словарей; значение всегда выплавляется из целостности. Мы показали это не для любого значения, а лишь для некоторых: значение связочных слов; значение понятий «единство», «противоположность», «сложение», «вычитание» и так далее. Это немало. Как продолжить этот ряд? Это — вопрос для будущих исследований.

(2) Логика смысла *раскрывает загадку связности*. Никто до сих пор не мог ответить на вопрос о том, как и каким образом подлежащее

и сказуемое становятся чем-то одним — единым смыслом предложения, оставаясь при этом двумя разными. Точно так же никто не мог сказать, как и почему мы видим в мире вещи — и что такое «вещь». Логика смысла отвечает на эти вопросы.

Первого и второго достаточно, чтобы двигаться дальше. Что ещё, кроме значений и связности, можем мы открыть в нашем сознании?

Но я отмечу также несколько моментов, которые не могут не привлечь внимания. Это напрямую связано с понятием П-науки. Вот современная западная лингвистика, которая считает себя универсальной наукой; но есть вопросы, касающиеся арабского языка, на которые она не только не может ответить, но которые она не может даже поставить: это — слепое пятно С-науки. В самом деле, как объяснить, что в европейских языках может быть любое количество подлежащих и сказуемых в предложении, а в арабском языке — только два (т.е. одно подлежащее и одно сказуемое)? Что, кроме гипотез *ad hoc*, предложит западная лингвистика в ответ? В отличие от этого, АЯТ как П-наука даёт связный и рациональный ответ на этот вопрос, ответ необходимый, а не случайный. Как объяснить, что исламское право избегало кодификации, оставаясь единым исламским правом? Как объяснить, что возможно строгое доказательство без идеи принадлежности класса и без формирования общего понятия? И так далее.

П-наука — это наука, строящая себя на П-варианте ККБ. Как это возможно, было показано в этой книге. Наука, конечно, занятие коллективное, и всё же в первую очередь — дело индивидуального сознания. Но общественное устройство — это то, что связано прежде всего с сознанием коллективным. Понятие П-общества имеет то значение, что показывает, что большая культура, достигая развёрнутости в формах общественного устройства, не может не задавать собственного цивилизационного проекта.

Наконец, тезис третий. Два варианта ККБ, подробно рассмотренные в этой книге (С-ККБ и П-ККБ), равно как и другие, набросок которых предложен в *Размышлении III.1*, — это варианты разворачивания целостности как субъект-предикатной склейки. Субъектность — принцип множественности, но он не может иметь абсолютного значения. Это значит, что целостность требует не только разворачивания как субъект-предикатной связности, но и *собирания целостности после субъектности*.

Каждая большая культура — иная в отношении любой другой; но любая из них — неиная в отношении человеческого сознания, поскольку наше сознание изначально и в принципе открыто к любой

из них. Это значит, что разные варианты смыслополагания, разные типы мышления и разные варианты больших культур могут и должны быть *собраны*, восстанавливая целостность. Собираение после субъектности — то, что предполагает *всесубъектность*.

Об этом говорится в последнем, четвёртом Разделе книги. Пока об этом сказано мало — но уже сказано. Всесубъектность — ключевое слово, на котором должно строиться успешное, работающее понимание ККБ, эпистемной цепочки, индивидуального и коллективного сознания, развёрнутости систем культуры и общества и — возможно, в будущем на основе этого — собственного цивилизационного проекта России. Над этим стоит потрудиться. Попытки надеть чужие одежды, которыми богата история нашей страны, пока что не принесли долговременного успеха. Стоит попытаться наконец *стать самим собой*.

Эти три тезиса — три сгустка целостности, из которых разворачивается книга, — не что-то раздельное и отделённое одно от другого. Целостность не бывает иной для самой себя. Книга построена как *целостностное разворачивание осмысленности*, в котором можно начать и продолжить с любого места.

СПРАВОЧНИК, включающий сведения, касающиеся арабо-мусульманской культуры, которые могут оказаться полезными при чтении этой книги*

ал-‘Арабиййа ал-фусхā — литературный (букв. «красноречивый») **арабский язык.** Это — язык, зафиксированный арабской языковедческой традицией (АЯТ) как система правил и как лексический состав. Литературный арабский язык не изменялся, в общем и целом, в течение четырнадцати веков, прошедших после письменной фиксации Корана, служа языком науки и единственным письменным вариантом арабского языка вплоть до нашего времени. Одновременно развивался «народный язык» (*ал-‘āммиийа*), эволюционировавший в соответствии с законами развития языка. «Народный арабский» представлен рядом вариантов, называемых в арабистике «диалекты» (*лахджāt*, букв. «говоры»): сиро-ливанский, иракский, египетский и т.д. Диалекты имели до XX в. лишь устное бытование и ограниченную сферу применения и потому не могли сравниться с литературным арабским языком по своей развитости. Сегодня язык, усваиваемый в арабоязычной среде с рождения, — это именно диалект, тогда как литературный язык в полноте его грамматики осваивается в школе: обучение грамоте и есть обучение литературному арабскому языку. Вместе с тем любой житель арабских стран с детства слышит радио и телевидение, вещающие на литературном арабском языке. С появлением театра и пьес, а также кино и новой арабской поэзии в XX в. в арабском мире развернулась дискуссия между сторонниками и противниками использования диалектов: одни ратовали за переход на тот или иной диалект как на «живой» язык данного народа, другие подчёркивали незаменимую роль литературного арабского языка как общеарабского. Определённую письменную фиксацию диалекты всё же получили, прежде всего в поэзии и драматургии. В наше время развитие социальных сетей подтолкнуло стихийный процесс письма на диалектах. Однако и сегодня литературный арабский язык остаётся единственным

* При составлении Справочника использованы материалы изданий: Encyclopaedia of Islam. New Edition. Leiden: Brill и [ИАМФ 2020].

вариантом общеарабского языка, языком науки и культуры, радио, телевидения и газет, языком официального общения, обеспечивая арабским интеллектуалам доступ ко всему наследию исламского и доисламского периода, созданному на арабском языке. Сравнение с латынью, которое иногда проводят, верно лишь отчасти, поскольку литературный арабский язык никогда не был мёртвым языком.

Арабская языковедческая традиция (АЯТ) — ряд наук, развивавшихся начиная с VIII в. и посвящённых исследованию всех аспектов литературного арабского языка. Вместе с тем становление литературного арабского языка в качестве нормативного с письменно зафиксированными правилами грамматики и лексическим составом связано с развитием АЯТ, такую фиксацию произведшей в мельчайших деталях.

Возникновение АЯТ было вызвано, во-первых, активным вхождением в арабо-мусульманскую культуру неарабских этносов, прежде всего иранцев, а также тюрок, для которых арабский язык не был родным и которые, следовательно, нуждались в понимании тонкостей правил арабского языка. Это было необходимо, в свою очередь, для того, чтобы правильно понимать коранические аяты и хадисы, которые имели нормативный смысл и использовались в фикхе при выводе норм. Литературный арабский язык в принципе не предполагает использования знаков препинания (их современное использование — результат заимствования и не диктуется языковой необходимостью), поэтому разбивка текста на фразы и смысловые тонкости соотношения между фразами требовали владения арабским языком в совершенстве. Кроме того, текст Корана создан на живом арабском языке с использованием говоров тогдашних арабских племён, поэтому после фиксации литературного арабского языка в качестве нормы многие нюансы коранического текста требовали лексикологического и грамматического разъяснения. То же можно сказать о хадисах, некоторые выражения в которых также требовали разъяснений.

Термин «АЯТ», а также его варианты (арабская лингвистическая традиция, традиционная арабская грамматика, арабская филология и т.п.) используются в отечественной и западной арабистике и не являются собственными терминами АЯТ, которая не испытывает нужды в образовании родового термина для наук, занимающихся изучением литературного арабского языка. Каждая из таких наук имеет собственное название. Основные среди них — *‘илм ал-луға* «лексикология», *‘илм ан-наҳв ва-ṣ-ṣарф* «грамматика», *‘илм ал-ма‘āнī* «наука о смыслах», *‘илм ал-балāḡа* «наука красноречия», *нақд аш-шī ‘р* «поэтология». Внутри этих наук могли выделяться особые науки, занимавшиеся отдельными аспектами. Таким образом, АЯТ — разветвлённый, но единый комплекс наук, опиравшихся на общую методологию, использовавших единую терминологию и описывавших

литературный арабский язык во всех аспектах, начиная с лексического состава и заканчивая риторикой и поэтикой. В ходе исторического развития сложились две основные школы АЯТ: басрийская и куфийская, разошедшиеся в ряде второстепенных вопросов. Наличие двух школ не затрагивало базового единства АЯТ, её методологии и терминологии.

АЯТ — вторая после фикха по значимости область знания в арабо-мусульманской культуре. АЯТ представлена десятками блестящих имён. Многие из них, в основном в зрелый классический и постклассический период, известны не только как авторы АЯТ, но и как факихи, вероучители, хадисоведы и т.п. О тех из них, чьи имена упоминаются в книге, ниже даны краткие справочные сведения.

Начало письменного бытования АЯТ, насколько это известно современной науке, связано с именами ал-Халила и Сйбавайхи (VIII в.), хотя, как считают учёные, они не могли не опираться на разработки предшественников. Тексты АЯТ создавались вплоть до нашего времени. Корпус АЯТ — это многие десятки произведений, зачастую многотомных. Это — свой, особый теоретический мир, самодостаточный в смысле обладания всем необходимым арсеналом теоретических средств разработки и описания своего предмета. И методология, и терминология АЯТ требуют специального изучения и серьёзного погружения в предмет. Этим объясняется тот факт, что до сих пор АЯТ, за редким исключением, недооценена в научной литературе и арабистике, и уж тем более в философии. Вместе с тем и методология, и терминология АЯТ незаменимы в деле адекватного понимания арабского языка и арабоязычного теоретического мышления. И то, и другое носят подчёркнуто процессуальный характер, что не может не объясняться процессуальной выстроенностью предмета АЯТ. Методология и терминология АЯТ автохтонны, а перевод античного наследия на арабский язык не повлиял на них сколько-нибудь существенным образом.

Арабо-мусульманская культура — это комплекс духовных и материальных достижений народов исламского мира, включающий науки, искусства, ремёсла, материальные артефакты и т.п. Развитие арабо-мусульманской культуры связано с развитием ислама как религии, но не ограничивается им ни по существу, ни хронологически. Арабо-мусульманская культура немыслима без арабского доисламского наследия, она включает в себя элементы неисламского происхождения, а на современном этапе характеризуется сужением роли религии и вторжением западных цивилизационных образцов. Название «арабо-мусульманская» следует понимать как указание, во-первых, на системообразующую роль арабского языка и арабской культуры, в том числе доисламской, и, во-вторых, на роль народов обширного исламского мира и их культурного наследия.

В развитии арабо-мусульманской культуры обычно выделяют четыре этапа: 1) доисламский, который для арабов был периодом джахилийи

(араб. *джāхилиййа* «невежество»), 2) классический (VII–XIII вв.), который часто называют также исламским; 3) постклассический (XIV–XIX вв.), или период «закрытия дверей иджитхада», традиционалистский этап; 4) современный (после 2-й пол. XIX в.), который был открыт движениями «реформаторства» (*ислāх*) и «возрождения» (*нахда*).

Коран (араб. *ал-қур'āн*) считается в исламе «словом Бога» (*калимат 'аллāх*), или «речью Бога» (*калām 'аллāх*). Коран ниспосылался Мухаммаду частями в течение более чем двадцати лет, с 610 г. почти до его смерти. Коран состоит из 114 глав, или сур, а каждая сура — из стихов, или аятов. Письменная фиксация Корана — длительный исторический процесс, завершившийся составлением свода при третьем халифе 'Усмāне ибн 'Аффāне. Текст Корана не является повествованием с единым, сквозным сюжетом. Чтение текста Корана предполагает обязательное обращение к комментариям (араб. *тафсīр*, *та'вīл*), в которых излагаются исторические обстоятельства ниспослания той или иной суры или аята, раскрывается смысл неясных выражений, даются разъяснения с позиций вероучения и права, приводятся параллельные места из сунны, фиксируются «отменяющие» и «отменённые» аяты и т.д.

Сунна (араб. *сунна* «закон», «образец») — это корпус текстов, не имеющий однозначно определённого объёма, поскольку состав сунны существенно различается в зависимости от вероучительных и правовых установок той или иной группы мусульман, как суннитов, так и шиитов. Он варьировался также с течением времени (одни сборники вытесняли другие) и мог различаться в разных регионах исламского мира.

Тексты сунны представлены сборниками хадисов (араб. *хадīs* — «рассказ»). Под хадисом понимается повествование о словах и поступках Мухаммада, в которых выражено одобрение или неодобрение и которые, таким образом, имеют нормативное значение и в силу этого могут служить источником права и этики. Кроме того, в сунну включаются хадисы, которые раскрывают те или иные вопросы вероучения.

Хадис состоит из двух частей: иснада (араб. *иснād* «опирание»), т.е. цепочки передатчиков (*риджāl* «мужички») хадиса, и собственно информационной (*матн* «тело»). Хадисоведение ('*илм ал-хадīs* «наука о хадисах») уделяет первостепенное внимание проверке передатчиков хадисов. Цепочка передатчиков должна быть непрерывной от лица, записавшего хадис, к лицу, его изначально рассказавшему. Она не должна включать заведомо недостоверных передатчиков (таких, которые известны своей лживостью); моральный облик передатчиков придирчиво изучался, и передатчик высшей степени достоверности получил название *сиқа* (букв. «доверие»). Огромная работа, проделанная по сбору биографической информации, привела к возникновению жанра многотомных справочников по передатчикам

хадисов (*кутуб ар-ридждāl* «книги мужей»), в которых можно обнаружить уникальную информацию о жизни Мухаммада и ранней истории ислама. Соответствующая область хадисоведения именуется *‘ilm al-djарх ва-т-та’дйл* («наука о непризнании и признании [передатчиков хадисов]»).

Считается, что чем в большем количестве редакций, различающихся словесно, но совпадающих по смыслу, и чем через большее число независимых цепочек передатчиков дошёл до нас хадис, тем лучше: независимая передача или параллели, частичные либо полные, в других хадисах служат дополнительным подтверждением правильности хадиса. Хадисы, дошедшие в единственной известной редакции (*‘āḫād* «единственные»), выделяются обычно в отдельную группу и анализируются особенно тщательно.

Хадисоведами была разработана сложная терминологическая система описания и систематизации хадисов. В целом хадисы распадаются на *ṣаḫīḥ* («правильный» — если цепь передатчиков не вызывает сомнения), *ḥасан* («хороший» — если имеют место некоторые изъяны, например, один из передатчиков оказался малоизвестной личностью) и *ḍа‘иф* («слабый» — если есть сомнение в правовеерии и нравственных качествах передатчиков). Кроме того, выделяют «неприемлемые» (*мункар*) и «отвергаемые» (*матрūk*) хадисы. В самостоятельную группу из состава «слабых» иногда выделяют «подложные» хадисы (*мавдӯ‘*).

В IX в. были составлены сборники сунны, которые позже были признаны наиболее авторитетными большинством суннитов. Это так называемые шесть сборников (*ал-кутуб ас-ситта*). Первыми среди них обычно называют два сборника под одинаковым названием «Сборник правильных [хадисов] (*ал-Джәми‘ ас-Ṣаḫīḥ*)», сокращ. *ас-Ṣаḫīḥ*, принадлежащие ал-Бухārй (ум. 870) и Муслиму (ум. 875); иногда порядок меняется на противоположный. Эти два сборника содержат только достоверные хадисы, чем и объясняется их название и влияние. В число «шести сборников» входят также *ас-Сунан* («Законы», множ. от араб. *сунна*) ‘Абӯ Дāвӯда ас-Сиджистāнй (ум. 889) и одноимённые сборники ат-Тирмизй (ум. 892), ан-Насā‘й (ум. 915) и Ибн Мāджа (ум. 887).

Шиитская традиция хадисоведения в целом не отрицает авторитета суннитских сборников, но определяет своё отношение к ним в контексте принципиального для шиитов вопроса о наследственном праве ‘Али ибн ‘Абй Тāлиба и его потомков (алидов) на верховную власть в мусульманской общине. Поэтому шииты составили собственные сборники, которыми и представлена сунна в шиитском исламе. Это «Достаточное изложение основ религии (*ал-Кāфй фй ‘уṣўл ад-дйн*)» ал-Кулйнй (ум. 941), «Моря света (*Бйḫār ал-анвār*)» Мухаммада Бāкира ал-Маджлисй (1628–1699) и др.

Шариат (араб. *шарй‘а* «Закон»; в непосредственном языковом смысле — «тропа, протоптанная животными к месту водопоя») — исламский Закон.

В самом узком смысле под шариатом понимают совокупность несомненно установленных *авторитетных норм* (наṣṣ, мн. нуṣṣ), которые закреплены текстом Корана и сунны. Статус «авторитетной нормы» текст Корана и сунны приобретает только благодаря правоведам, которые вычленили из общего текста Корана и сунны то, что имеет изначально установленный нормативный характер, определяют статус этой нормы и вводят её в сферу права.

В более широком смысле под шариатом понимают весь комплекс правовых норм и положений, признаваемых той или иной отдельной **школой (мазхабом)** исламского права. Эти положения частично имеют текстуальный источник (Коран и сунна), а частично обязаны своим выводением законотворческой деятельности правоведов данной школы.

В самом широком смысле под шариатом может пониматься весь комплекс норм и положений, когда-либо признававшихся и выведенных во всех, в том числе и исчезнувших к настоящему времени, школах исламского права.

В обыденном словоупотреблении под шариатом понимают также исламское вероучение.

Фикх (араб. *фи́хх* «понимание») — деятельность исламских правоведов, направленная на понимание (отсюда название этой дисциплины) Корана и сунны как источников норм права, а также на выведение или установление новых норм, не содержащихся в этих текстуальных источниках. Представителями фикха являются факихи (араб. *фу́кахā*).

Фикх — теоретическая дисциплина, занимавшая в классическую эпоху первое место среди теоретических наук и породившая необозримую литературу. В сочинениях по фикху оттачивались и методология, и категориальный аппарат, которые стали в своей базовой части общим достоянием арабо-мусульманской теоретической мысли. Здесь сложились усилия учёных, представлявших тогда основные области знания: АЯТ во всех её составляющих, необходимых для понимания смысла текстуальных источников права; другие коранические науки, нужные для максимально безошибочного выведения норм; вероучение; философия в её ранней, мутазилитской редакции, когда вопросы определения границ автономии человека и его ответственности были непосредственно сопряжены с фикхом.

Сочинения по фикху бывают тематическими, посвящёнными той или иной отрасли права, и интегральными, охватывающими все вопросы права в понимании той или иной школы. Второго рода сочинения обнаруживают в своей структуре деление, которое можно считать наиболее общим делением фикха как дисциплины. Он распадается на *'ibādāt* («вопросы поклонения [Богу]») и *mu'āmalāt* («вопросы взаимодействия [людей]»).

И то, и другое строится как рассмотрение взаимодействия двух контрагентов: в первом случае — человека и Бога, во втором — человека и другого человека. Такое деление исчерпывает классификацию действующих, как она была введена ещё мутазилистами, и обнаруживает прямую зависимость от процессуального мышления, требующего обращать внимание прежде всего на действующего и его взаимодействие с контрагентом, а не на субстанциальные характеристики.

Правовая оценка в исламском праве осуществляется благодаря тому, что факих рассматривает поступки (*‘амал*, мн. *а‘мāl*) человека, вынося **«суждение»** (*хукм*) о них. *Хукм* (мн. *ахкām*) «суждение» рассматривается так, как если бы оно было вынесено самим Законодателем, т.е. Богом, хотя в реальности его всегда формулирует факих. Термин *хукм* в этом его значении принято передавать как «юридическая норма».

В фикхе используется система **«пяти суждений»** (пяти норм — *ал-ахкām ал-хамса*), согласно которым любой поступок может оказаться: (1) запрещён категорически (*харām*, *махзūr*), (2) запрещён некатегорически (*макрӯх*), (3) не регулируемым (*мубāх*): совершение или несовершение такого поступка не влечёт последствий согласно исламскому Закону, (4) предписан некатегорически (*мандӯб*, *сунна*, *мустахабб*), (5) предписан категорически (*вāджиб*, *фард*). С системой пяти норм соотносится и система наказаний и наград, налагаемых в этом мире шариатским судом и в том мире — Богом.

Основы фикха (*‘уṣūl ал-фикх*) — это универсально признаваемые источники определения правовых норм, т.е. вынесения одного из пяти возможных «суждений»-*ахкām* о том или ином поступке. В качестве основ фикха суннитская мысль признаёт следующие: (1) Коран, (2) сунна, (3) *иджмā‘* — «консенсус» и (4) *кийās* — букв. «соизмерение», т.е. перенос установленной правовой нормы на новый случай. Шииты критикуют *кийās*, считая его ненадёжным источником. Дело в том, что «соизмерение» — рациональная процедура, производимая факихом с опорой исключительно на человеческие способности рассуждения. Шиитская мысль, ищущая опору в безусловном авторитете, вместо *кийās* выдвигает в качестве основы фикха *‘ақл* «разум», понимая под ним установки шиитских имамов, обладающие статусом несомненной истины.

Соотношение фикха и шариата выражается в том, что фикх может быть определён как деятельность факиха, присваивающего то или иное суждение-*хукм* рассматриваемому поступку, шариат же — как собрание таких суждений-норм, направляющее мусульманина на путь правильного поведения.

Краткие сведения о выдающихся деятелях арабо-мусульманской культуры, чьи имена упоминаются в тексте*

ал-Азхарӣ, Ҳалид б. ‘Абдаллāх (ум. 1499) — известный арабский грамматик (Египет), учитель ас-Суйфутӣ. Написал ряд работ, в т.ч. «Введение Азхари в науку об арабском языке (*ал-Муқаддима ал-азхариййа фӣ ‘илм ал-‘арабиййа*)».

ал-‘Ālūsī, ‘Абӯ ал-Фаḍл Шихāб ад-Дйн ас-Саййид Маҳмӯд ал-Бағдādī (1802–1854) — представитель известной багдадской семьи интеллектуалов. В течение нескольких лет исполнял обязанности муфтия Багдада. Помимо комментария к Корану, создал работы по грамматике, стихосложению, вероучению.

ал-‘Āmidī, ‘Алӣ б. ‘Абӣ ‘Алӣ, Сайф ад-Дйн (1156–1233) — выдающийся факих, автор сочинений по вероучению, известный полемист.

аль-Аттас, Мухаммад Нагиб (род. 1931) — видный современный малайзийский философ. Родился в Индии. Проходил обучение в Школе востоковедения и африканистики (SOAS) Лондонского университета под руководством выдающегося английского исламоведа Арберри. Опубликовал работы по суфизму. В 1987 г. возглавил Международный институт исламской мысли и цивилизации в Куала-Лумпуре. Автор многочисленных работ по исламской мысли, этике и философии. Разрабатывал концепцию современного исламского образования, выступал за девестернизацию системы образования.

ал-Бақиллānī, ‘Абӯ Бакр Муҳаммад (Ибн ал-Бақиллānī, ум. 1013) — факих-маликит. В области вероучения придерживался позиций ашаризма, считается одним из его важнейших систематизаторов.

ал-Ғазālī, ‘Абӯ Ҳāmid (1058–1111) — знаменитый факих, знаток исламских наук и суфизма, выдающийся мыслитель. Ряд произведений переведён на русский язык. Его «Оживление религиозных наук (*Иҳйā’ ‘улӯм ад-дйн*)» считается одним из важнейших трудов по исламской этике.

ад-Дāримī, ‘Абдаллāх б. ‘Абд ар-Раҳмāн (797–869) — известный собиратель хадисов, много путешествовавший и прославившийся правед-

* Имена упорядочены в порядке русского алфавита, при этом диакритические знаки, артикль *ал-* и его фонетические варианты не учитываются. Здесь приведены сведения только о неоднократно упоминаемых в книге авторах.

ностью. По настоянию правителя принял пост кади Самарканда, но после первого же дела попросил отставку.

ал-Джәбирӣ, Муҳаммад ‘Абид (1936–2010) — марокканский философ, один из важнейших современных арабских философов, автор знаменитого четырёхтомника «Критика арабского разума (*Нақд ал-‘ақл ал-‘арабийӣ*)». Поставил целью выявить характерные для арабского теоретического дискурса категориальные структуры и описать их становление. Этому посвящены первые две книги «Критики» («Становление арабского разума» и «Структура арабского разума»). Позже к ним добавились ещё два тома, посвящённые этической и политической мысли.

ал-Джаṣṣāṣ, ‘Ахмад б. ‘Алӣ ‘Абӯ Бакр ар-Рāзӣ (917–981) — факих-хананит, считается главой приверженцев свободного усмотрения в вопросах права (*асḥāб ар-ра’й*) своего времени. Глава хананитов Багдада. Дважды отклонил предложение исполнять обязанности кади.

ал-Джāхиз, ‘Абӯ ‘Усмāн (776–869) — разносторонний учёный, блестящий литератор, мастер жанра «адаб», сторонник мутазилитов, полемист.

Ал-Джувайнӣ, ‘Абӯ ал-Ма‘ālӣ ‘Абд ал-Малик, имām ал-ҳарамайн (1028–1085) — выдающийся ашарит и факих-шафиит, автор многочисленных сочинений по основам фикха (основное сочинение — «Листки (*ал-Варақāt*)», неоднократно комментировавшееся) и каламу.

аз-Замаҳшарӣ, ‘Абӯ ал-Қасим Маҳмūd б. ‘Умар (1075–1144) — выдающийся представитель АЯТ, автор трудов по грамматике и лексикологии. Наиболее значительное сочинение по грамматике — «Подробная грамматика (*ал-Муфасṣал фӣ ан-наҳв*)», пользовавшееся значительной популярностью. Последователь Сйбавайхи.

аз-Заркашӣ, Бадр ад-Дйн ‘Абӯ ‘Абдаллāх (1344–1392) — факих-шафиит и хадисовед, автор сочинений по основам фикха, хадисоведению, отдельным вопросам вероучения и «ветвям» шафиитского мазхаба, а также комментария на *ас-Ṣаḥīḥ ал-Бухārӣ*.

Ибн ‘Арабӣ, Муҳйӣ ад-Дйн (1165–1240) — выдающийся суфийский мыслитель, автор многочисленных работ. Считал себя окончательным разъяснителем исламского Закона, понимая под этим всю совокупность теоретического знания исламской цивилизации. Завершил формирование суфийской философии, создав учение о Третьей вещи.

Ибн ал-‘Асӣр, Маджд ад-Дйн ‘Абӯ ас-Са‘ādāt ал-Мубāрак (1149–1210) — лексикограф и хадисовед. Материал его работ использовал Ибн

Манзӯр в своём словаре. Его «Сборник основ хадисов пророка (*Джāми‘ ал-‘усул фī ахādис ар-расул*)» широко использовался. Всю жизнь провёл в Мосуле.

Ибн Джиннӣ, ‘Абӯ ал-Фатҳ ‘Усмāн (913–1002) — знаменитый арабский грамматик, автор ряда известных трудов. Ученик ‘Абӯ ‘Али ал-Фāрисӣ, друг и комментатор знаменитого поэта ал-Мутанаббӣ. Известен как основатель науки *ал-иштиқāк ал-акбар* («большая наука о словообразовании»).

Ибн Йа‘иш, Муваффақ ад-Дйн ‘Абӯ ал-Бақā’ (1158–1245) — грамматик и хадисовед. Преподавал арабскую грамматику в Алеппо (*Халаб*). Наиболее известное сочинение — комментарий на *ал-Муфасссал аз-Замахшарӣ*. Строго придерживался положений Сйбавайхи и басрийской школы.

Ибн Касӣр, ‘Имāд ад-Дйн б. ‘Умар (1300–1373) — один из наиболее известных хадисоведов и историков своего времени. Родился в Босре, умер в Дамаске. Автор известного исторического сочинения «Начала и концы (*ал-Бидāйа ва-н-нихāйа*)» и комментария к Корану.

Ибн Қутайба, ‘Абӯ Муҳаммад ‘Абдаллāх (828–889) — выдающийся учёный, автор многочисленных трудов по вероучению и адабу. Умер в Багдаде.

Ибн Манзӯр, Муҳаммад б. Мукаррам б. ‘Али (1233–1312) — выдающийся арабский лексикограф, автор многотомного словаря «Язык арабов (*Лисāн ал-‘араб*)», одного из образцовых произведений в своём роде.

Ибн ас-Саррāдж, ‘Абӯ Бакр Муҳаммад (ум. 929) — багдадский грамматик, ученик ал-Мубаррада. Стронник метода Сйбавайхи. Автор ряда трудов по грамматике, учитель нескольких знаменитых арабских грамматиков, среди которых — ‘Абӯ ал-Қāсим аз-Задджāджӣ, ‘Абӯ Са‘йд ас-Сйрāфӣ, ‘Али б. Йсā ар-Руммāнӣ.

Ибр Рушд, ‘Абӯ ал-Валид (1126–1198) — выдающийся представитель фальсафы, одной из пяти основных школ классической арабо-мусульманской философии, автор многочисленных комментариев к произведениям Аристотеля.

Ибн Сйнā, ‘Абӯ ‘Али (980–1037) — выдающийся представитель фальсафы. Помимо комментирования античного философского наследия, выдвинул, наряду с ал-Фāрāбӣ, оригинальные учения о трёх модусах вещи: возможность, необходимость, невозможность — и об интуиции (*хадс*). В учении о языке придерживался универалистской установки, считая аристотелевскую логику моделью любого языка и мышления. Выдающийся врач.

Ибн Таймиййа, Тақийй ад-Дйн (1263–1328) — факих-ханбалит. Автор многочисленных сочинений по вопросам вероучения, полемист. Выступил с обличением падения нравов в его время, в т.ч. среди коллег-факихов.

Ибн Ҳаджар ал-‘Асқалāнӣ, Шихāб ад-Дйн (1372–1449) — выдающийся хадисовед и историк. Исполнял обязанности муфтия и кади. Жил и умер в Египте.

Ибн ал-Ҳādжиб, Джамāl ад-Дйн ‘Абӯ ‘Амр (после 1174–1249) — знаменитый грамматик и факих-маликит, автор многочисленных работ. Жил и работал в Египте и Сирии.

Ибн Ҳазм, ‘Абӯ Муҳаммад ‘Алӣ (994–1064) — андалусийский мыслитель, известный как систематизатор захиритского учения, представитель которого считали явный (*зāхир*) смысл авторитетных текстов (Коран и сунна) достаточным для формулирования положений вероучения и права и отрицали необходимость чего-либо дополнительного, в т.ч. самостоятельных умозаключений факихов или вероучителей. Создал сочинения по фикху, вероучению, истории. Литератор, автор переведённого на русский язык «Ожерелья голубки».

Ибн Ҳалдўн, Валӣ ад-Дйн ‘Абд ар-Раҳмāн (1332–1406) — знаменитый историк, автор выдающегося труда, известного как *ал-Муқаддима*. Родился в Тунисе. Участвовал в бурных политических событиях своего времени. Последние 30 лет жизни провёл в Египте.

Ибн Ҳанбал (780–855) — хадисовед и факих, прозванный «имам Багдада», эпоним ханбалитской школы фикха.

Ибн Ҳиббāн, ‘Абӯ Бакр Муҳаммад (883–965) — известный собиратель хадисов. Исполнял обязанности кади Самарканда.

Ибн Хишām, Джамāl ад-Дйн (1310–1360) — каирский грамматик и факих. Ибн Ҳалдўн считал его одним из немногих, владевших в совершенстве своим предметом целиком и во всех подробностях. Автор ряда работ и автокомментариев.

‘Имру’-л-Қайс б. Ҳуджр (ум. ок. 550) — знаменитый доисламский поэт. Его произведения были собраны и систематизированы в VIII–IX вв.

ал-Қуртубӣ, ‘Абӯ ал-‘Аббāс б. ‘Умар (1173–1259) — известный хадисовед, грамматик. Его комментарий на *ас-Сахӣх* Муслима пользовался известностью. Родился в Кордове, умер в Александрии.

ал-Қуртубӣ, ‘Абӯ ‘Абдаллāх Муҳаммад б. ‘Аҳмад ал-Ансārӣ (ум. 1272) — факих-маликит, хадисовед, известный комментатор Корана. Ученик ‘Абӯ ал-‘Аббāса ал-Қуртубӣ.

ал-Мāвардī, 'Абū ал-Ḥасан (974–1058) — факих-шафиит, автор комментария к Корану и работ по шафиитскому праву, исполнял обязанности кади Багдада. Его «Нормы для властителей (*ал-Аḫḫām ас-сулṭāниййа*)» считается классическим произведением по политическому праву.

ал-Мубаррад, 'Абū ал-'Аббās Мухаммад (826–900) — выдающийся представитель АЯТ, уроженец Басры и приверженец басрийской школы. Активный участник учёных диспутов. Учитель аз-Заджжāджа, Ибн ас-Саррāджа и других известных грамматиков.

Муртадā аз-Забīдī, Мухаммад б. Мухаммад ал-Ḥусайнī (1732–1790) — автор многочисленных работ по фикху, хадисоведению и другим наукам. Наиболее значительные сочинения — многотомный словарь арабского языка «Корона невесты (*Тāдж ал-'арўс*)» и комментарий на «Оживление религиозных наук» ал-Ḡазālī.

ал-Мухāсибī, 'Абū 'Абдаллāх ал-Ḥāрис (ум. 857) — выдающийся суфий. Уроженец Басры, жил и умер в Багдаде. Полемизировал с мутазилистами, подвергся нападкам ханбалитов.

ан-Нававī, Мухйī ад-Дīн (1233–1277) — хадисовед и факих-шафиит, автор комментария на *ас-Ṣаḫīḫ* Муслима и значительных работ по фикху. Автор трудов по грамматике и лексикологии.

Наṣīр ад-Дīн ат-Ṭūsī — см. *ат-Ṭūsī, Наṣīр ад-Дīн*.

ар-Рāзī, Фаḫр ад-Дīн (1146–1209) — разносторонний учёный, последователь ашаризма и знаток фальсафы, оппонент мутазилизма, комментатор Ибн Сины, автор многочисленных работ по каламу, комментатор Корана.

ас-Сараḫсī, Мухаммад б. 'Ахмад, Шамс ад-Дīн (ум. 1090) — факих-ханафит, автор трудов по основам фикха и по «ветвям» (*фурў'*) ханафитского мазхаба. Жил и работал в Междуречье.

Сйбавайхи, 'Абū Бишр 'Амр (ум. 796) — один из двух, наряду с ал-Ḥалйлом, основателей АЯТ. В его «Книге (*Kitāb*)» изложены основные положения АЯТ, которые после него не пересматривались, став основой развития басрийской школы. «Книга» Сйбавайхи вызывала восхищение современников своим энциклопедизмом и ясностью.

ас-Суйўтī, Джалāl ад-Дīн, 'Абū ал-Фаḍл 'Абд ар-Раḫмāн (1445–1505) — автор комментария к Корану и многочисленных работ по хадисоведению, грамматике и другим наукам.

ас-Сухравардӣ, Шихāб ад-Дйн Йаҳйā (1154–1191) — основатель ишракизма, одной из пяти школ классической арабо-мусульманской философии. Основное произведение — «Мудрость озарения (*Ҳикмат ал-ишрāқ*)».

ат-Ғабарāнӣ, ’Абӯ ал-Қāсим Сулаймāн (873–971) — выдающийся хадисовед, автор многочисленных сборников хадисов.

ат-Тафтāзāнӣ, Са’д ад-Дйн (1322–1390) — разносторонний учёный, автор трудов по грамматике, риторике, вероучению, фикху, известен прежде всего как комментатор.

ат-Ғусӣ, Наҳр ад-Дйн (1201–1274) — энциклопедически образованный учёный, знаток математики, астрономии, геологии, фальсафы, имамитской доктрины шиитов, изучал исмаилизм. Автор многочисленных работ.

ал-’Укбарӣ, ’Абдаллāх б. ал-Ҳусайн (1143–1219) — известен прежде всего как представитель АЯТ. Факих-ханбалит. Комментатор Корана, хадисов и классической поэзии, комментатор классических произведений АЯТ, имел многочисленных учеников.

ал-Фаррā’, Муҳаммад б. ал-Ҳусайн, ’Абӯ Йа’лā (Ибн ал-Фаррā’, 990–1066) — факих-ханбалит, один из ведущих представителей этой школы в Багдаде. Исполнял обязанности кади. Автор многочисленных работ, в том числе по каламу. Его «Нормы для властителей (*ал-Аҳкām ас-султāниййā*)», написанные с позиций ханафитского права, составляют интересную параллель одноимённому произведению ал-Мāвардӣ, придерживавшегося позиций шафиизма.

Фаҳр ад-Дйн ар-Рāзӣ — см. *ар-Рāзӣ, Фаҳр ад-Дйн*.

ал-Ҳалӣл б. Аҳмад, б. ’Амр (ум. после 776) — наряду с Сйбавайхи, основатель АЯТ. Уроженец Омана, вырос и умер в Басре. Отдельные части «Книги» Сйбавайхи исследователи считают принадлежащими ал-Ҳалӣлу. Автор первого дошедшего до нас словаря арабского языка «Китāб ал-’айн (*Книга, начинающаяся на ’айн*)».

ал-Ҳāрис ал-Муҳāсибӣ — см. *ал-Муҳāсибӣ, ’Абӯ ’Абдаллāх ал-Ҳāрис*.

аш-Шāфи’ӣ, ’Абӯ ’Абдаллāх Муҳаммад б. Идрīs (767–820) — выдающийся хадисовед и факих, эпоним шафиитской школы исламского права. Разработал основоположения теории *қийās* «соизмерения» как одной из основ исламского права.

аш-Шāшӣ, ’Абӯ Са’ūd (ум. 946/947) — известный собиратель хадисов. Уроженец Мерва, умер в Самарканде.

ЦИТИРОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Абдарразик 2015 — *Абдарразик, Али*. Ислам и принципы правления / Пер. Н.В. Ефремовой // История философии. Т. 20. № 2. 2015.
- Абу Дауд 1999 — Сунан 'Абй Дāvуд («Сунна» Абу Дауда [ас-Сиджистани]) / Ред. Ҷāлиҳ б. 'Абд ал-'Азйз Муҳаммад б. Ибрāхйм 'Āл аш-Шайх. Ар-Рийād: Дār ас-салām ли-н-нашр ва-т-тавзй', 1999.
- Абу Захра — 'Абӯ Захра, Муҳаммад. 'Усӯл ал-фиқх (Основы фикха). Б.м.: Дār ал-фикр ал-'арабийй, б.г.
- Абу Убайд 1984 — 'Абӯ 'Убайд, ал-Қāсим б. ас-Саллām ал-Харавй. Ғарйб ал-ҳадйс («Необычные выражения в хадисах»). В 6 ч. 1984–1999. Ч. 1 / Ред. Ҳусайн Муҳаммад Муҳаммад Шараф. Ал-Қāхира: ал-Хай'а ал-'āмма ли-шу'ўн ал-матāби' ал-амйриййа, 1984.
- Августин 1906 — *Августин*. О граде Божиим. Кн. 4 // Творения Блаженного Августина, епископа Иппонийского. Ч. 3. 2-е изд. Киев: Типография И.И. Чоколова, 1906.
- Августин 1907 — *Августин*. О граде Божиим. Кн. 14. Гл. XXVIII // Творения Блаженного Августина, епископа Иппонийского. Ч. 5. 2-е изд. Киев: Типография И.И. Чоколова, 1907.
- Аверинцев 1989 — *Аверинцев С.С.* Два рождения европейского рационализма и простейшие реальности литературы // Человек в системе наук / Отв. ред. И.Т. Фролов. М.: Наука, 1989. С. 332–342.
- Азхари 2018 — *Ал-Азхарй, Хāлид б. 'Абдаллāх*. Мувассил ат-туллāб 'илā қавā'ид ал-и'рāб (Путь для ищущего к «Правилам и'рāба» [Ибн Хишама]) / Ред. 'Абӯ Билāl ал-Хадрамы. 4-е изд. Ҷан'ā': Дār ал-'āsār, 2018.
- Алексеев и др. 2008 — *Ибн Халдун*. Введение в историю (ал-Мукаддима). Фрагменты / Пер. с араб., коммент. и примеч. И.Л. Алексеева, А.В. Душак и А.Ш. Столыпинской // Pax Islamica. № 1. 2008. С. 15–31.
- Алуси — *Ал-Āлусй, 'Абӯ ал-Фаḍл Шихāб ад-Дйн ас-Саййид Маҳмӯд ал-Бағдādй*. Рӯҳ ал-ма'āни фй тафсйр ал-қур'āн ал-'азйм ва-с-саб' ал-масāни (Дух смыслов в толковании великого Корана и семи часто повторяемых). Миср: Идāрат ат-тибā'а ал-мунйриййа; Байрӯт: Дār ихйā' ат-турās ал-'арабийй, б.г.
- Амиди 2003 — *Ал-'Āмидй, Сайф ад-Дйн*. Ал-Иҳкām фй 'усӯл ал-аҳкām (Точное изложение основ выведения норм) / Ред. 'Абд ар-Раззāқ 'Афйфй. В 4 ч. Ар-Рийād: Дār ас-сумай'й, 2003.

- Арно, Николь 1997 — Арно А., Николь П. Логика, или Искусство мыслить / Пер. В.П. Гайдамака. 2-е изд. М.: Наука, 1997.
- Арутюнова 1976 — Арутюнова Н.Д. Предложение и его смысл: Логико-семантические проблемы. М.: Наука, 1976.
- Аскалани — Ал-'Асқалāни, Ибн Хаджар. Фатх ал-бāри би-шарх сахйх ал-Бухāри (Победа Творца — комментарий к «Сахиху» Бухари) / Ред. Мухаммад Фу'ад 'Абд ал-Бāқи. В 13 ч. Байрūt: Dār ал-ма'рифa, б.г.
- Аттас 1995 — *Al-Attas S.M.N. Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam.* Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1995.
- Аттас 2001 — Аль-Аттас М.Н. Введение в метафизику ислама. М.; Куала-Лумпур, 2001.
- Афнан 1964 — *Afnan S. Philosophical Terminology in Arabic and Persian.* Leiden: E.J. Brill, 1964.
- Бадави и др. 2004 — *Badawi E.-S., Carter M.G., Gully A. Modern wrtitten Arabic: a comprehensive grammar.* London; New York: Routledge, 2004.
- Бациева 1961 — Введение (фрагменты) / Пер. С.М. Бациевой // Избр. произв. мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. М., 1961. С. 559–628.
- Бергсон 1914 — Бергсон А. Введение в метафизику // Бергсон А. Собр. соч. Т. 5. СПб.: Издание М.И. Семёнова, 1914.
- Бергсон 2019 — Бергсон А. Введение в метафизику // Мысль и движущееся: статьи и выступления. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2019.
- Бехруз 2006 — Бехруз, Хашматулла. Исламские традиции права. Одесса: Юридическая литература, 2006.
- Боас, Гийом 1984 — *Bohas G., Guillaume J.-P. Études des théories des grammairiens arabes. Vol. 1: Morphologie et phonologie.* Damas: Institut Français de Damas, 1984.
- Бородай 2013 — Бородай С.Ю. Современное понимание проблемы лингвистической относительности: работы по пространственной концептуализации // Вопросы языкознания. № 4. 2013. С. 17–54.
- Бородай 2015 — Бородай С.Ю. Об индоевропейском мировидении // Вопросы языкознания. № 4. 2015. С. 60–90.
- Бородай 2020 — Бородай С.Ю. Язык и познание: Введение в пострелятивизм / Отв. ред. В.А. Лекторский, А.В. Смирнов. М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2020.
- Буркхардт 1999 — Буркхардт Т. Сакральное искусство Востока и Запада: Принципы и методы. М.: Алетея, 1999.
- Бухари 1993 — Сахйх ал-Бухāри («Сахих» аль-Бухари) / Ред. Муṣтафā Дйб ал-Буғā. 5-е изд. В 7 ч. Димашқ, Байрūt: Dār Ибн Касйр, Ал-Йамāма, 1993.

- Буяхйа — *Bouyahia Ch. Ibn Rashīk* // The Encyclopaedia of Islam. New ed. Vol. 3. P. 903–904.
- Байс 1985 — *Weiss B.* Subject and Predicate in the Thinking of the Arabic Philologists // Journal of the American Oriental Society. Vol. 105. No. 4 (Oct.–Dec., 1985). P. 605–622.
- Байс 2010 — *Weiss B.G.* The search for God's law: Islamic jurisprudence in the writings of Sayf al-Dīn al-Āmidī. University of Utah Press, ©2010.
- Бегнер 1982 — *Wegner J.R.* Islamic and Talmudic Jurisprudence: The four roots of Islamic law and their Talmudic counterparts // The American Journal of Legal History. 26 (1982). P. 25–71.
- Витгенштейн 1960 — *Wittgenstein L.* Tractatus Logico-Philosophicus. 8th ed. London: Routledge & Kegan Paul, 1960.
- Витгенштейн 1994 — *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат // *Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. I / Сост., вступ. ст., примеч. М. С. Козловой. М.: Гнозис, 1994.
- ВФ 2019 — Процессуальная логика и ее обоснование // Вопросы философии. 2019. № 2. С. 5–60.
- Газали — *Ал-Ғазālī*. Ал-Мустасфā мин 'илм ал-'усūл (Избранное в науке основ) / Ред. Ҳамза б. Зухайр Ҳāфиз. В 4 ч. [Ал-Мадйна ал-мунаввара], б.г.
- Газали 2005 — *Ал-Ғазālī*. Ихйā 'улūм ад-дйн (Оживление религиозных наук). Байрūt: Дār Ибн Ҳазм, 2005.
- Гайнутдин 2014 — *Гайнутдин Р.* Введение в шариат. М.: Медина, 2014.
- Гранде 1998 — *Гранде Б.М.* Введение в сравнительное изучение семитских языков. 2-е изд. М.: Изд. фирма «Вост. лит-ра» РАН, 1998.
- Грэм 1965 — *Graham A.C.* 'Being' in linguistics and philosophy: a preliminary inquiry // Foundations of Language. Vol. 1 No. 3 (Aug. 1965). P. 223–231.
- Гуинди 2008 — *El Guindi, Fadwa.* By noon prayer: the rhythm of Islam. Oxford; New York: Berg, 2008.
- Данилевский 1895 — *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. СПб.: Тип. брат. Пантелеевых, 1895.
- Джабири 2009а — *Ал-Джāбирī*. Бунйат ал-'ақл ал-'арабийй: дирāса тахллиййа нақдиййа ли-нузум ал-ма'рифa фй ас-сақāфа ал-'арабиййа (Структура арабского разума: критическое аналитическое исследование эпистем арабской культуры). 9-е изд. Байрūt: Марказ дирāсāt ал-вахда ал-'арабиййа, 2009.
- Джабири 2009б — *Ал-Джāбирī*. Таквйн ал-'ақл ал-'арабийй (Становление арабского разума). 10-е изд. Байрūt: Марказ дирāсāt ал-вахда ал-'арабиййа, 2009.
- Джадан 1985 — *Джад'ан, Фахмī*. Назариййат ад-давла фй ал-фикр ал-'арабийй ал-ислāмийй ал-му'āсир (Теория государства в современной

- арабо-мусульманской мысли) // Назариййат ат-турās ва-абхās ‘арабиййа ва-ислāmиййа’ ухрā. ‘Аммāн: Дār аш-шурўқ, 1985.
- Джассас 1994 — *Ал-Джаṣṣās, Аҳмад б. ‘Алӣ ар-Рāзӣ*. ‘Усўл ал-фиқх ал-мусаммā ал-Фуṣўл фй ал-‘усўл («Основы фикха», известные как «Главы об основах») / Ред. ‘Аджйл Джāсим ан-Нашмй. 2-е изд. В 4 т. Т. 4. Кувайт: Визāрат ал-авқāф ва-ш-шу’ўн ал-ислāmиййа, 1994.
- Джахиз 1990 — *Ал-Джāхиз*. Ал-Байāн ва-т-табййн (Ясность и разъяснение). В 4 ч. Байрўт: Дār ал-джйл, 1990.
- Джонс — *Jones J.M.B. Ibn Ishāq* // The Encyclopaedia of Islam. New ed. Vol. 3. P. 810–811.
- Джувайни — *Ал-Джувайнӣ*. Ал-Варақāt (Листки) / Ред. ‘Абд ал-Лаṭйф Муҳаммад ал-‘Абд. Б.м., б.г.
- Джурджани — *Ал-Джурджāнӣ*, ‘Абў ‘Аҳмад ‘Абдаллāх б. ‘Удийй. Ал-Кāмил фй ду‘афā’ ар-риджал (Полный свод слабых передатчиков хадисов) / Ред. ‘Адил ‘Аҳмад ‘Абд ал-Мавджўд, ‘Алӣ Муҳаммад Му‘аввад. В 9 ч. Байрўт: Дār ал-кутуб ал-‘илмиййа, б.г.
- Дйба 1989 — *Diba L. S. Persian Painting in the Eighteenth Century: Tradition and Transmission* // Muqarnas VI: An Annual on Islamic Art and Architecture / Ed. O. Grabar. Leiden: E.J. Brill, 1989. P. 147–160.
- Диван Х 1965 — *Дйвāн ал-хузалиййӣн* («Диван» поэтов племени хузайл). Ал-Қāхира: ад-Дār ал-қавмиййа ли-т-тибā‘а ва-н-нашр, 1965.
- Достоевский 1984а — *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя. Гл. 2. Пушкин (очерк) // Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 26. Л.: Наука, 1984.
- Достоевский 1984б — *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя на 1880 год // Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 26. Л.: Наука, 1984.
- Дуали 1998 — *Дйвāн ‘Абй ал-Асвад ад-Ду‘алй* («Диван» Абу ал-Асвада ад-Дуали) / Ред. Муҳаммад Ҳасан ‘Ал Йāсйн. Байрўт: Дār ва мактабат ал-хилāl, 1998.
- Жюльен 2001 — *Жюльен Ф.* Путь к цели: в обход или напрямик? Стратегия смысла в Китае и Греции / Пер. В.Г. Лысенко. М.: Московский философский фонд, 2001.
- Жюльен 2014 — *Жюльен Ф.* Великий образ не имеет формы, или Через живопись — к не-объекту (опыт де-онтологии) / Пер. А. Шестакова. М.: Ад Маргинем Пресс, 2014.
- Жюльен 2015 — *Jullien F. The Book of Beginning* / Transl. J. Gladding. New Haven; London: Yale University Press, 2015.
- Забиди 1994 — *Муртадā аз-Забйдӣ*. Итхāф ас-сāда ал-муттақйн би-шарх иҳйā’ ‘улўм ад-дйн (Дар богобоязненным — комментарий на «Оживление религиозных наук»). В 10. ч. Байрўт: Му‘ассасат ат-та’рйх ал-‘арабийй, 1994.
- Заркаши 1992 — *Аз-Заркашӣ*. Ал-Баҳр ал-муҳйт фй ‘усўл ал-фиқх (Океан знаний об основах фикха) / Ред. аш-Шайх ‘Абд ал-Қāдир ‘Абдаллāх

- ал-‘Анй, ‘Умар Сулайман ал-Ашқар, ‘Абд ас-Саттār ‘Абӯ Ғудда. 2-е изд. В 6 т. Кувейт: Дār ас-сафва, 1992.
- Зысов 2013 — Zysow A. The economy of certainty: an introduction to the typology of islamic legal theory. Atlanta, GA: Lockwood Press, 2013.
- ИАМФ 2020 — История арабо-мусульманской философии: Учебник и Антология / Под ред. А.В. Смирнова. М.: Академический проект, ООО «Садра», 2020.
- Ибн Араби 2014 — *Ибн Араби*. Избр. Т. 2 / Пер. с араб., ввод. ст. и коммент. А.В. Смирнова. М.: Языки славянской культуры: ООО «Садра», 2014.
- Ибн Асир 1969–1972 — *Ибн ал-‘Асйр*. Джāми‘ ал-‘усўл фй ахāдис ар-расўл (Сборник основ хадисов пророка) / Ред. ‘Абд ал-Қāдир ал-Ар-нā‘ўт. В 11 ч. + Татимма (Завершение). Б.м.: Мактабат ал-ҳилвāнй, Мағба‘ат ал-милāх, Мактабат дār ал-байāн, 1969–1972.
- Ибн Джинни 1988 — *Ибн Джиннй*. Ал-Лума‘ фй ал-‘арабиййа (Выжимка об арабском языке) / Ред. Самйх ‘Абӯ Муғлй. ‘Аммāн: Дār мадждалāвй ли-н-нашр, 1988.
- Ибн Исхак 2007 — Жизнеописание Пророка Мухаммада, рассказанное со слов аль-Баккай, со слов Ибн Исхака аль-Мутталиба (первая половина VIII века) / Пер. с араб. Н.А. Гайнуллина. М.: Умма, 2007.
- Ибн Исхак 2009 — *Ибн Исхак*. Жизнеописание Пророка. Великая битва при Бадре. М.: Ин-т Европы РАН: Русский сувенир, 2009.
- Ибн Йаиш 2001 — *Ибн Йа‘йш*. Шарх ал-Муфассал ли-з-Замахшарй (Комментарий на «Подробную грамматику» Замахшари) / Ред. ‘Имйл Бадй ‘Йа‘қўб. В 6 ч. Байрўт: Дār ал-кутуб ал-‘илмиййа, 2001.
- Ибн Касир 1999 — *Ибн Касйр*. Тафсйр ал-қур‘āн ал-‘азйм (Толкование Великого Корана) / Ред. Сāмй б. Муҳаммад ас-Салāма. 2-е изд. В 8 ч. Ар-Рийāд: Дār ат-тйба, 1999.
- Ибн Кутайба 1999 — *Ибн Қутайба*. Китāб ал-ашриба ва-зикр ихтилāф ан-нāс фй-хā (О напитках и о разногласиях в этом вопросе) / Ред. Йāсйн Муҳаммад ас-Саввās. Байрўт: Дār ал-фикр, 1999.
- Ибн Маджа 2015 — Сунан Ибн Мāджа («Сунна» Ибн Маджа) / Ред. Рā‘ид б. Сабрй Ибн ‘Абй ‘Алфа. 2-е изд. Ар-Рийāд: Дār ал-ҳадāра ли-н-нашр ва-т-тавзй, 2015.
- Ибн Манзур — *Ибн Манзўр*. Лисāн ал-‘араб (Язык арабов). В 15 т. Байрўт: Дār сādир, б.г.
- Ибн Рушд 1983 — *Ибн Рушд*. Фасл ал-мақāl фй-мā байна аш-шарй‘а вал-ҳикма мин ал-иттисāl (Окончательное решение вопроса о связи между Законом и мудростью) / Ред. Муҳаммад ‘Имāра. 2-е изд. Ал-Қāхира: Дār ал-ма‘āриф, 1983(?).
- Ибн ас-Саррадж 1996 — *Ибн ас-Саррāдж*. Ал-‘Усўл фй ан-наҳв (Основы грамматики) / Ред. ‘Абд ал-Хўсайн ал-Фатлй. 3-е изд. В 3 ч. Байрўт: Му‘ассасат ар-рисāла, 1996.

- Ибн Сина 1960–1968 — *Ибн Сйнā*. Ал-Ишārāt ва-т-танбйхāt (Намёки и подсказки) / Ред. Сулаймāн Дунйā. В 4 ч. Ал-Қāхира: Дār ал-ма‘āриф би-миср, 1960–1968.
- Ибн Сина 1980 — *Ибн Сина*. Указания и наставления // *Ибн Сина*. Избр. философские произведения. М.: Наука, 1980.
- Ибн Таймиййа 2005 — *Ибн Таймиййа*. Ар-Радд ‘алā ал-мантиқиййин ал-мусаммā ‘айдан Нафйхāt ‘ахл ал-‘ймāн фй ар-радд ‘алā мантиқ ал-йўнāн («Отпор логикам», известный также как «Совет верующим, как дать отпор логике Греции») / Ред. ‘Абд ас-Ќамад Шараф ад-Дйн ал-Кутубй. Байрўт: Му‘ассасат ар-Раййāн, 2005.
- Ибн Хаджиб 2006 — *Ибн ал-Ќāджиб*. Мухтасар мунтахā ас-су‘ал ва-л-‘амал фй ‘илмай ал-‘усўл ва-л-джадал (Краткое изложение всех вопросов науки об основах и риторике) / Ред. Назйр Ќамādў. Т. 1–2. Байрўт: Дар Ибн Ќазм, 2006.
- Ибн Хазм — *Ибн Ќазм*. Ал-Ихкām фй ‘усўл ал-ахкām (Точное изложение основ выведения норм). В 8 ч. Байрўт: Дār ал-‘āфāқ ал-джадйда, б.г.
- Ибн Хазм 1996 — *Ибн Ќазм*. Ал-Фасл фй ал-милал ва-л-ахвā’ ва-н-нихал (О религиозных течениях, о различных мнениях и учениях) / Ред. Мухаммад Ибрāхйм Наср, ‘Абд ар-Рахмāн ‘Умайра. В 5 ч. Байрўт: Дār ал-джйл, 1996.
- Ибн Халдун 1311 — Муқаддима ли-л-‘аллāма Ибн Ќалдўн («Мукаддима» многознающего Ибн Халдуна). 1-е изд. Ал-Матба‘а ал-азхариййа ал-мисриййа, 1311 х.
- Ибн Халдун 1858 — *Muqaddimat Ibn Khaldūn. Prolégomènes d'Ebn-Khaldoun; texte arabe publié, d'après les manuscrits de la Bibliothèque impériale, par M. Quatremère*. 3 vols. Paris: Institut impérial de France, 1858.
- Ибн Халдун 2001 — Муқаддимат Ибн Ќалдўн («Мукаддима» Ибн Халдуна). В 7 т. Байрўт: Дār ал-фикр, 2001.
- Ибн Халдун 2005 — ‘Абд ар-Рахмāн Ибн Ќалдўн. Ал-Муқаддима; ҳаққақахā ва-қаддама ла-хā ва-‘аллақа ‘алай-хā ‘Абд ас-Салām аш-Шаддāдй («Мукаддима», под ред., с предисл. и коммент. ‘Абд ас-Салām аш-Шаддāдй). В 3 т. Ад-Дār ал-байдā’: Ќизāнат Ибн Ќалдўн, Байт ал-фунўн ва-л-‘улўм ва-л-‘ādāб, 2005.
- Ибн Хиббан — Ќафйх Ибн Ќиббāн би-тартйб Ибн Билбāн («Сахих» Ибн Хиббана, упорядоченный Ибн Бильбаном) / Ред. Шу‘айб ал-Арнā’ут. В 18 т. Б.м.: Му‘ассасат ар-рисāла, б.г.
- Ибн Хишам 1994 — *Ибн Хишам*. Сират саййидина Мухаммад расул Аллах («Жизнеописание господина нашего Мухаммада, посланника Аллаха») // *Хрестоматия по исламу*. М.: Наука: Издат. фирма «Восточная литература», 1994. С. 12–26.

- Ибн Хишам 2013 — *Ибн Хишām*. Шарх Шузӯр аз-захаб (Разъяснение «Крупниц золота»). 3-е изд. Байрӯт; Димашқ: Дār Ибн Касӣр, 2013.
- Ибсен 1958 — *Ибсен, Генрик*. Собр. соч. В 4 т. Т. 4. М.: Искусство, 1958.
- Игнатенко 1980 — *Игнатенко А.А.* Ибн-Хальдун. М.: Мысль, 1980.
- Имру-л-Кайс — Дйвāн 'Имру-л-Қайс («Диван» Имру-л-Кайса) / Ред. Мухаммад 'Абӯ ал-Фадл Ибрāхим. 5-е изд. Ал-Қахира: Дār ал-ма'āриф, б.г.
- Имру-л-Кайс 1990 — Шарх Дйвāн 'Имру-л-Қайс (Толкование «Дивана» Имру-л-Кайса) / Ред. Ҳасан ас-Сандӯбӣ. Байрӯт: Дар ихйā' ал-'улӯм, 1990.
- ИППУ 2000 — История политических и правовых учений: Учебник для вузов / Ред. В.С. Нерсисянц. М.: Норма: Инфра-М, 2000.
- Исфакхани 1996 — *Ал-Исфакхāнӣ, 'Абӯ Ну'айм*. Ҳилият ал-авлийā' ва-табақāt ал-асфийā' (Убранство приближенных к Богу и поколения чистейших). В 11 ч. Байрӯт: Дār ал-фикр; ал-Қахира: Мактабат ал-хāнджӣ, 1996.
- Калби 1984 — Книга об идолах = Китаб ал-аснам / Хишам ибн Мухаммад ал-Калби; пер. с араб., предисл. и примеч. Вл.В. Полосина. М.: Наука (Гл. ред. вост. лит-ры), 1984.
- Крачковский 1937 — *Крачковский И.Ю.* Арабская культура в Испании. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1937.
- Кобзев 1993 — *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М.: Наука: Издательская фирма «Восточная литература», 1993.
- Крушинский 2013 — *Крушинский А.А.* Логика Древнего Китая. М.: ИДВ РАН, 2013.
- Крушинский 2016 — *Крушинский А.А.* Логика Древнего Китая // Философский журнал | Philosophy Journal. 2016. Т. 9. № 4. С. 111–127.
- Кузичев 1968 — *Кузичев А.С.* Диаграммы Венна: История и применения. М.: Наука, 1968.
- Кулсон 1978 — *Coulson, N.J.* A History of Islamic law. Edinburgh: Edinburgh university press, 1978.
- Куртуби 2003 — *Ал-Қуртубӣ, 'Абӯ 'Абдаллāх Мухаммад б. 'Аҳмад ал-Анқārӣ*. Ал-Джāми' ли-аҳкām ал-кур'āн (Сборник норм Корана) / Ред. Хишām Самӣр ал-Бухārӣ. В 21 ч. Ар-Рийād: Дār 'āлам ал-кутуб, 2003.
- Лаланд 1963 — *Lalande A.* La raison et les normes. Paris: Hachette, 1963.
- Лекторский 2019 — *Лекторский В.А.* Комментарий к статье А.В. Смирнова «Процессуальная логика и ее обоснование» // Вопросы философии. 2019. № 2. С. 18–21.
- Лосев 1974 — *Лосев А.Ф.* О специфике эстетического отношения античности к искусству // Эстетика и жизнь. Вып. 3. М.: Искусство, 1974. С. 376–421.

- Лукашев 2020 — Лукашев А.А. Мир смысла в немногих словах: философские взгляды Махмуда Шабистари в контексте эпохи / Отв. ред. А.В. Смирнов. М.: ООО «Садра», 2020.
- Маварди 1990 — *Ал-Мāвардӣ*. Ал-Аҳкām ас-султāниййа ва-л-вилāйāt ад-дīниййа (Нормы для властителей и религиозные функции). Байрӯт: Дār ал-китāб ал-‘арабийй, 1990.
- Мамардашвили 1989 — Мамардашвили М.К. Сознание и цивилизация // Человек в системе наук / Отв. ред. И.Т. Фролов. М.: Наука, 1989. С. 217–332.
- Масиньон 1978 — Масиньон Л. Методы художественного выражения у мусульманских народов // Арабская средневековая культура и литература (Сб. ст. зарубежных ученых). М.: Наука (Гл. ред. вост. лит-ры), 1978. С. 46–59.
- Масуди 2002 — *Ал-Мас‘уди*. Золотые копи и россыпи самоцветов [История Аббасидской династии: 749–947] / Сост. и пер. Д.В. Микульского. М.: Наталис, 2002.
- МВ 2014 — Ал-Му‘джам ал-васйт (Словарь-посредник). 4-е изд. [Ал-Қāхира]: Мактабат аш-шурӯқ ад-дувалиййа, 2004.
- Мидер 1912 — Meader C.L. The Development of Copulativ Verbs in the Indo-European Languages // Transactions and Proceedings of the American Philological Association. Vol. 43 (1912). P. 173–200.
- Монтей 1967 — *Ibn Khaldūn*. Discours sur l’histoire universelle. *Al-Muqaddima*. Traduction nouvelle, préface et notes par Vincent Monteil. Troisième édition revue. “Thesaurus” Sindbad, ©1967–1968.
- Мубаррад 1994 — *Ал-Мубаррад*. Ал-Муқтадаб (Новозданное) / Ред. Муҳаммад ‘Абд ал-Хāлиқ ‘Удайма. 3-е изд. В 4 ч. Ал-Қāхира: [Маṭāби‘ ал-ахрām ат-тиджāриййа], 1994.
- Мунави 1972 — *Ал-Мунāвӣ*, ‘Абд ар-Ра’ӯф. Файд ал-қадир шарҳ ал-джāми‘ ас-сағйр (Победа Всемогущего — комментарий на «Малый сборник» [Суйути]). 2-е изд. Байрӯт: Дār ал-ма‘рифa, 1972.
- Муслим 2006 — Саҳйх Муслим («Сахих» Муслима) / Ред. ‘Абӯ ал-Фадл ад-Думйāтӣ. [Ал-Қāхира]: Дār ал-байāн ал-‘арабийй, 2006.
- Навави 1929–1930 — *Ан-Нававӣ*. Саҳйх Муслим би-шарҳ ан-Нававӣ (Разъяснение ан-Навави к «Сахиху» Муслима). В 18 ч. 1-е изд. [МиҶр]: ал-Маṭба‘а ал-мисриййа би-л-азхар, 1929–1930.
- Насаи 2012 — *Ан-Насā’ӣ*. Китāб ас-сунан ал-ма‘рӯф би-с-сунан ал-кубрā (Книга сунны, известная как «Большая сунна») / Ред. Марказ ал-бухӯс ва-тақнийат ал-ма‘лӯмāt. В 20 ч. [Ал-Қāхира-Байрӯт]: Дār ат-тағйл, 2012.
- Насыров 2009 — Насыров И.Р. Основания исламского мистицизма: генезис и эволюция / Отв. ред. А.В. Смирнов. М.: Языки славянских культур, 2009.

- Неретина, Огурцов 2014 — *Неретина С., Огурцов А.* Онтология процесса: процесс и время. М.: Голос, 2014.
- Нофал 2015 — *Нофал Ф.О.* Ибрахим ибн Саййар ан-Наззам / Отв. ред. А.В. Смирнов. М.: ООО «Садра»: Языки славянской культуры, 2015.
- Нофал 2017 — *Нофал Ф.О.* Абу ал-Касим ал-Каби и закат багдадской школы мутазилизма / Отв. ред. А.В. Смирнов. М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2017.
- Одоевский 1975 — *Одоевский В.Ф.* Русские ночи. Л.: Наука, 1975.
- Памук 2002 — *Памук О.* Меня зовут Красный / Пер. В.Б. Феоновой. СПб.: Амфора, 2002.
- Памук 2015 — *Памук О.* Имя мне — Красный / Пер. М. Шарова. СПб.: Азбука, 2015.
- Панофски 1999 — *Панофски Э.* Idea: К истории понятия в теориях искусства от античности до классицизма. СПб.: Аxioma, 1999.
- Рассел 1998 — *Рассел Б.* Логический атомизм // Аналитическая философия: становление и развитие (антология). М.: Дом интеллектуальной книги: Прогресс-Традиция, 1998. С. 17–37.
- Рассел 1999 — *Рассел Б.* Философия логического атомизма. Томск: Водолей, 1999.
- Решер 1964 — *Rescher N.* The development of Arabic logic. [Pittsburgh]: University of Pittsburgh Press, 1964.
- Розен 1989 — *Rosen L.* The anthropology of justice: Law as culture in Islamic society. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1989.
- Розенталь 1980 — *Ibn Khaldūn.* The Muqaddimah; an introduction to history / Transl. from the Arabic by F. Rosenthal. 2nd ed., with corrections and augmented bibliography. 3 vols. Princeton: Princeton University Press, 1980.
- Сагадеев 2010 — Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А.В. Сагадеева. В 3 т. Т. 2. М.: Издательский дом Марджани, 2010.
- Саид 2006 — *Саид Э.* Ориентализм: Западные концепции Востока. СПб.: Русский мир, 2006.
- Сарахси — *Ас-Сарахси, Шамс ад-Дин.* Ал-Мабсūt (Пространное изложение). В 30 ч. + Указатели в 31-й ч. Байрūt: Дār ал-ма‘рифa, б.г. (Перепечатка.)
- Серрюс 1948 — *Серрюс Ш.* Опыт исследования значения логики. М.: Государственное изд-во иностранной литературы, 1948.
- Сибавайхи 1988 — *Сибавайхи.* Китāб (Книга) / Ред. ‘Абд ас-Салām Мухаммад Хārūн. 3-е изд. В 5 т. Ал-Қāхира: Мактабат ал-хāнджī, 1988–1996.
- Сибавайхи 2018 — *Сибавайхи, Абу Бишр ‘Амр.* Китаб. Введение (главы 1–7). Перевод и комментарии / Под общ. ред. Д.В.Фролова. М.: Издательский дом ВКН, 2018.

- де Слан 1858 — *Les prolégomènes d'Ibn Khaldoun, traduits en français et commentés* par M. de Slane, membre de l'Institut. Extrait de la première partie des tomes XIX, XX et XXI, des Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque impériale. Vol. I-III. Paris: Imprimerie impériale, MDCCCLXIII-MDCCCLXVIII.
- Смирнов 2001 — *Смирнов А.В.* Логика смысла. М.: Языки славянской культуры, 2001.
- Смирнов 2015а — *Ибн Араби*. Избранное. Т. 2 / Пер. с араб., вводная статья и коммент. А.В. Смирнова. 2-е изд. М.: Языки славянской культуры: ООО «Садра», 2015.
- Смирнов 2015б — *Смирнов А.В.* Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М.: Языки славянской культуры, 2015.
- Смирнов 2017 — *Смирнов А.В.* Событие и вещи. М.: Садра: Издательский Дом ЯСК, 2017.
- Смирнов 2019 — *Смирнов А.В.* Всечеловеческое vs. общечеловеческое. М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2019.
- Смирнов, Солондаев 2019 — *Смирнов А.В., Солондаев В.К.* Процессуальная логика. М.: ООО «Садра», 2019.
- Субки — *Ас-Субкӣ, Тāдж ад-Дӣн*. Табақāt аш-шафи'ийа ал-кубрā (Большая книга поколений шафиитов) / Ред. 'Абд ал-Фаттāх Муҳаммад ал-Ҳилв, Маҳмӯд Муҳаммад ат-Танāхӣ. В 10 ч. Б.м.: Дār ихйā' ал-кутуб ал-'арабиййа, б.г. [1-е изд: Матба'ат 'Йсā ал-Бāбӣ ал-Ҳалабӣ ва-шуракā-ху, 1964.]
- Субки 1999 — *Ас-Субкӣ, Тāдж ад-Дӣн*. Раф' ал-хāджиб 'ан мухтасар ибн ал-хāджиб (Снятие завесы с «Краткого изложения» Ибн аль-Хаджиба) / Ред. 'Алӣ Муҳаммад Му'аввид, 'Адил 'Аҳмад 'Абд ал-Мавджӯд. В 4 т. Т. 4. Байрӯт: Дār ал-кутуб, 1999.
- Суйути 1998 — *Ас-Суйӯтӣ*. Хам' ал-хавāми' фй шарҳ джам' ал-джавāми' (Плачу навзрыд, комментируя «Свод сводов») / Ред. 'Аҳмад Шамс ад-Дӣн. В 4 ч. Байрӯт: Дār ал-кутуб ал-'илмиййа, 1998.
- Сулами 2003 — *Ас-Суламӣ, 'Абӯ 'Абд ар-Раҳмāн*. Табақāt ас-сӯфиййа ва-йалӣ-хи зикр ан-нисā' ал-мута'аббидāt ас-сӯфиййāt («Поколения суфиев», а с нею — «О Богу поклоняющихся женщинах-суфиях») / Ред. Мустафā 'Абд ал-Қāдир 'Атā. 2-е изд. Байрӯт: Дār ал-кутуб ал-'илмиййа, 2003.
- Сухраварди 1952 — *Ас-Сухравардӣ, Шихāб ад-Дӣн*. Ҳикмат алишрāқ (Мудрость озарения) // *Oeuvres philosophiques et mystiques de Shihabeddin Jahya Sohrawardi* / Ed. H. Corbin. Bibliothèque Iranienne. Vol. 2. Téhéran; Paris: Institut Franco-Iranien — Librairie d'Amérique et d'Orient, 1952.
- Сухраварди 1999 — *Suhrawardī*. The Philosophy of Illumination. A New Critical Edition of the Text of Ḥikmat al-Ishrāq with English Translation / Ed. by J. Walbridge, H. Ziai. Provo, 1999.

- Сюкияйнен 1984 — Сюкияйнен Л.Р. Структура мусульманского права // Мусульманское право (структура и основные институты) / Ред. Л.Р. Сюкияйнен. М., 1984. С. 20–37.
- Табарани 2008 — *Ат-Табарāнī*, 'Абӯ ал-Қāсим Сулаймāн б. 'Аҳмад. Китāб ад-ду'ā' (О мольбе) / Ред. Муҳаммад Са'йд б. Муҳаммад Ҳасан ал-Бухārī. В 3 т. Ар-Рийād: Мактабат ар-рушд, 2008.
- Тавхиди — *ат-Тавҳидī*. Китāб ал-имтā' ва ал-му'āнаса (Книга услад и развлечений). Ч. 1. Байрӯт, б.г.
- Таухиди 2012 — *Абу Хаййан ат-Таухиди*. Книга услады и развлечения. Восьмая ночь. Диалог логика с грамматиком (в сокращении) / Пер., вступл. и примеч. Д.В. Фролова // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 3. М.: Вост. лит., 2012. С. 547–572.
- Тафтазани — *Ат-Тафтāзāнī*. Шарҳ ат-талвīх 'алā ат-тавдīх ли-матн ат-танқīх фī 'усўл ал-фикх (Разъяснение знаков, проясняющих «Чистейшее в науке основ фикха»). В 2 ч. Байрӯт: Дār ал-кутуб ал-'илмийа, б.г.
- Тафтазани 1879 — *Ат-Тафтāзāнī*, Са'д ад-Дīн. Таджрīд ал-'аллāма ал-баннāнī 'алā мухтасар ас-са'д ат-тафтāзāнī 'алā матн ат-талхīс фī 'илм ал-ма'āнī (Извлечение, выполненное многознающим аль-Баннани, из «Компендиума», выполненного Саадом ат-Тафтазани, текста «Краткого изложения Науки о смыслах»). Ч. 2. 2-е изд. Бўлāқ, 1879.
- Тирмизи 2015 — *Сунан ат-Тирмизī* («Сунна» Тирмизи) / Ред. Рā'ид б. Ҷабрī Ибн 'Абī 'Алфа. 2-е изд. Ар-Рийād: Дār ал-ҳадāра ли-нашр ва-т-тавзī', 2015.
- Ткаченко 1995 — *Ткаченко Г.А.* К проблеме построения языка описания культур Востока (и Запада) // Историко-философский ежегодник 1994. М.: Наука, 1995. С. 361–364.
- Ткаченко 2008 — *Ткаченко Г.А.* Прощание с потенциальным текстом культуры // *Ткаченко Г.А.* Избранные труды. Китайская космология и антропология. М.: Говорящая книга, 2008. С. 78–90.
- Торнау 1850 — *Торнау Н.* Изложение начал мусульманского законовещения. СПб., 1850.
- Трубецкой 1920 — *Трубецкой Н.С.* Европа и человечество. София: Российско-болгарское книгоиздательство, 1920.
- Уайтхед, Рассел 1910 — *Whitehead A.N., Russel B.* Principia Mathematica. Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press, 1910.
- Уайтхед, Рассел 1927 — *Whitehead A.N., Russel B.* Principia Mathematica. 2nd ed. Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press, 1927.
- Уайтхед, Рассел 2005 — *Уайтхед А., Рассел Б.* Основания математики. В 3 т. Т. I. Самара: Самарский университет, 2005.
- Укбари 1995 — *Ал-'Укбарī*. Ал-Лубāб фī ал-бинā' ва ал-и'рāб (Суть вопроса о неизменяемых и изменяемых словах) / Ред. Ғāзī Мухтāр

- Тулаймāt. В 2 ч. Байрūt: Дār ал-фикр ал-му‘āсир, Димашқ: Дār ал-фикр, 1995.
- Фараби 1408a — *ал-Фārābī*. Китāб бārī’ армийнийās, ва ма‘нā-ху ал-қавл фй ал-‘ибāра (Книга *бариарминийас*, то есть «Об истолковании») // Ал-Мантйқиййāt ли-л-Фārābī (Логика ал-Фараби) / Ред. Муҳаммад Тақй Дāнишпажӯх. Т. 1. 1-е изд. Қум: Мактабат ‘āйатиллāх ал-‘узмā ал-мар‘ашй ан-наджафй, 1408 с.х.
- Фараби 1408b — *ал-Фārābī*. Фусӯл (Разделы) // Ал-Мантйқиййāt ли-л-Фārābī (Логика ал-Фараби) / Ред. Муҳаммад Тақй Дāнишпажӯх. Т. 1. 1-е изд. Қум: Мактабат ‘āйатиллāх ал-‘узмā ал-мар‘ашй ан-наджафй, 1408 с.х.
- Фараби 1975 — *Аль-Фараби*. Вводные разделы по логике // *Аль-Фараби*. Логические трактаты. Алма-Ата: Изд-во «Наука» Казахской ССР, 1975.
- Фараби 2012 — Книга «Бариарманийас», или «Об истолковании» / Пер. К.Х. Таджиковой // Наследие аль-Фараби и формирование нового интегрального мировоззрения. Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2012. С. 291–316.
- Фарра 2000 — *Ал-Фаррā’*, ‘Абӯ Йа‘лā. Ал-Аҳқām ас-султāниййа ва-л-вилāйāt ад-дйниййа (Нормы для властителей и религиозные функции) / Ред. Муҳаммад Хāмир ал-Фиқхй. Байрūt: Дār ал-кутуб ал-‘илмиййа, 2000.
- Фахр Рази 1383 — *Фахр Рāзй*. Шарҳ ал-Ишārāt ва-т-танбйхāt (Разъяснение «Указаний и намёков») / Ред. ‘Алй Ридā Наджаф Зāдах. В 2 т. Тахрāн: Анджумāн ‘āсār ва-мафāхир фархангй, 1383–[1387] с.х.
- Фахр Рази 1992 — *Ар-Рāзй*, *Фахр ад-Дйн*. Ал-Маҳсӯл фй ‘илм ‘усӯл ал-фиқх (Познанное в науке основ фикха) / Ред. Джāбир Файйād ал-‘Алвāнй. В 6 ч. 2-е изд. Байрūt: Му‘ассасат ар-рисāла, 1992.
- Фахр Рази 2012 — *Ар-Рāзй*, *Фахр ад-Дйн*. Ат-Тафсйр ал-кабйр ‘ав Мафāтйх ал-ғайб (Большое толкование [Корана], или Ключи сокрытого) / Ред. Саййид ‘Умрāн. В 16 т. Ал-Қāхира: Дār ал-ҳадйс, 2012.
- Фахури 1981 — *Фāхӯрй*, *‘Адил*. Мантйқ ал-‘араб мин виджхат назар ал-мантйқ ал-ҳадйс (Логика арабов с точки зрения современной логики). 2-е изд. Байрūt: Дār ат-тали‘а, 1981.
- Фролов 1991 — *Фролов Д.В.* Классический арабский стих. М.: Наука, 1991.
- Фролов 2006 — *Фролов Д.В.* Арабская филология: Грамматика, стихосложение, корановедение: Статьи разных лет. М.: Языки славянской культуры, 2006.
- Фролова 2011 — *Фролова Е.А.* Концепция эпистемологического разрыва у аль-Джабири // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 2. М.: Восточная литература, 2011. С. 238–253.

- Фролова 2016 — Фролова Е.А. Дискурс арабской философии. М.: Языки славянской культуры: Садра, 2016.
- Халлак 1993 — Ibn Taymiyya against the Greek logicians / Transl. with an introd. and notes by Wael B. Hallaq. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1993.
- Халлак 1995 — Hallaq W. Law and legal theory in classical and medieval Islam. Aldershot, England; Brookfield, Vt.: Variorum/Ashgate, 1995.
- Халид 1974 — *Халид Муҳаммад Халид*. Мин хунā набда' (Отсюда начнѐм). 11-е изд. Байрўт: Дār ал-китāб ал-'арабийй, 1974.
- Халил — *Ал-Халил*. Китāб ал-'айн (Книга, начинающаяся на 'айн) / Ред. Махдй ал-Махзўмй, Ибрāхйм ас-Самаррā'й. В 8 ч. Б.м.: Дār ва мактабат ал-хилāl, б.г.
- Халил 1985 — *Ал-Халил*. Ал-Джумал фй ан-наҳв (О грамматике) / Ред. Фаҳр ад-Дйн Қабāва. Байрўт: Му'ассасат ар-рисāла, 1985.
- Ханафи 2010 — Hanafi H. From Orientalism to Occidentalism // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 1. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 15–22.
- Чехов 1976 — Чехов А.П. Письмо А.С. Суворину 7 января 1889 г. // Полное собрание сочинений и писем. В 30 т. Письма в 12 т. Письма. Т. 3. Октябрь 1988 – декабрь 1989. М.: Наука, 1976. С. 133.
- Чиркин 1984 — Чиркин В.Е. Мусульманская концепция права // Мусульманское право (структура и основные институты) / Ред. Л.Р. Сюкияйнен. М., 1984. С. 4–20.
- Шабан 2008 — Djamel Chabane (2008) The structure of 'umran al-'alam of Ibn Khaldun, The Journal of North African Studies, 13:3, 331–349. DOI: 10.1080/13629380701844656.
- Шайбани 1997 — *Аш-Шайбāнй, Муҳаммад б. ал-Хасан*. Китāб ал-касб, ва-йālй-хи рисāлат ал-халāl ва-л-ҳарām ва-ба'д қавā'иди-хима фй ал-му'āмалāt ал-мāлиййа ли-Ибн Таймиййа («О приобретении», а с нею — «Послание о разрешѐнном и запрещѐнном», а также Ибн Таймиййи ряд правил, установленных оными двумя относительно сделок с имуществом) / Ред. 'Абд ал-Фаттāх 'Абў Гудда. Байрўт: Дār ал-башā'ир ал-ислāмиййа, 1997.
- Шамилли 2020 — Шамилли Г.Б. Философия музыки. Теория и практика искусства тақām / Отв. ред. И.К. Кузнецов. М.: ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2020.
- Шарани 2005 — *Аш-Ша'рāнй, 'Абд ал-Ваххāб*. Ат-Табақāt ал-кубрā ал-му-саммā лавāқиҳ ал-анвār ал-қудсиййа фй манāқиб ал-'уламā ва-с-сў-фиййа («Большая книга поколений», известная как «Преизобильные священные светы о достоинствах учёных мужей и суфиев») / Ред. 'Аҳмад 'Абд ар-Раҳйм. 1-е изд. В 2 ч. Ал-Қāхйра: Мактабат ас-сақāфа ад-дйниййа, 2005.

- Шафии 1938 — *Аш-Шāфи ‘ū*. Ар-Рисāла (Трактат) / Ред. Аҳмад Муҳаммад Шāкир. Миҥр: Мағба‘ат Мустафā ал-Бāбий ал-Ҳалабий ва-авлāди-хи, 1938.
- Шахт 1950 — *Schacht J.* The origins of Muhammadan jurisprudence. Oxford: Clarendon Press, 1950.
- Шахт 1982 — *Schacht J.* An introduction to Islamic law. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- Шаши 1993 — *Аш-Шāшӣ, ‘Абӯ Са‘ūd ал-Хайсам*. Ал-Муснад (Муснад) / Ред. Маҳфӯз ар-Раҳмāн Зайнуллāх. В 3 ч. Ал-Мадйина ал-мунаввара: Мактабат ал-‘улӯм ва-л-ҳикам, 1993.
- Шехаби 1982 — *Shehaby, Nabil*. ‘*Ilā and qiyās in early Islamic legal theory* // Journal of the American Oriental Society. 102.I (1982). P. 27–46.
- Шехади 1969 — *Shehadi F.* Arabic and ‘to be’ // The Verb ‘Be’ and Its Synonyms: Philosophical and Grammatical Studies. (4) Twi, Modern Chinese, Arabic / Ed. J.W.M. Verhaar et al. Dordrecht: D. Reidel, 1969. P. 112–125.
- Шехади 1982 — *Shehadi F.* Metaphysics in Islamic Philosophy. Delmar (N.Y.): Caravan Books, 1982.
- Шпенглер 1998 — *Шпенглер О.* Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т. 1–2. М.: Мысль, 1998.
- Эко 2003 — *Эко У.* Искусство и красота в средневековой эстетике. СПб.: Алетейя, 2003.
- Эко 2004 — *Эко У.* Открытое произведение. Форма и неопределенность в современной поэтике. СПб.: Академический проект, 2004.
- ван Эсс 1970 — *van Ess J.* The Logical Structure of Islamic Theology // Logic in Classical Islamic Culture / Ed. G.E. von Grunebaum. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970.
- ЭФ 1990 — Ал-Мавсӯ‘а ал-фикҳиййа (Энциклопедия фикха). В 45 т. Т. 18. 2-е изд. Ал-Кувайт: Визāрат ал-авқāф ва-ш-шу’ӯн ал-ислāмиййа, 1990.
- Яacobсон 1931 — *Яacobсон Р.О.* К характеристике евразийского языкового союза. Париж: Издание евразийцев, 1931.

SUMMARY

The book introduces the key notions of logic of sense as a philosophy of mind. Logic of sense proposes an answer to the question of how and why *cogito ergo sum* statement does not violate the radical doubt criterion while introducing 'being' as a correlate of *cogito*. Consciousness is treated as a sense-positing activity of human mind. Notions of substance and process logics are introduced. The book argues that Arabic language, thought, logic (including apodictic proof), worldview, the set of basic categories, ethics, aesthetics in Arabic, and later in Arabic-Islamic culture depend on the process logic. Methodological basis for the history of philosophy comparative studies is clarified for cases when the culture analyzed differs not just in its content, but in its logical basis as well. Human mind is capable of developing diverse, mutually irreducible logics each of which accounts for the general outline of language, thought, worldview, culture, and society. Therefore there can be no single 'ideal' and universal model of human society, and the current globalization scenario is totalitarian and suppresses the logical diversity of human mind, culture, and society. An alternative scenario is proposed based on the notion of *vsechelovecheskoye* elaborated in Russian philosophy and thought for the last two centuries, which presupposes 'gathering' the logically diverse models without imposing any general restriction on them. The book invites its reader to elaborate logic of sense as a means to fulfill the Cartesian '*cogito* program' for philosophy of mind.

Научное издание

Андрей Вадимович Смирнов

ЛОГИКА СМЫСЛА
КАК ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ:
ПРИГЛАШЕНИЕ К РАЗМЫШЛЕНИЮ

2-е издание

Корректор О. Круподёр

Оригинал-макет подготовлен Е. Морозовой

Оформление переплёта С. Жигалкина

Подписано в печать 12.04.2021. Формат 60×90 1/16.

Бумага офсетная № 1, печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif.

Усл. печ. л. 28. Тираж 500. Заказ №

Издательский Дом ЯСК

№ госрегистрации 1147746155325

Языки славянской культуры

№ госрегистрации 1037739118449

Phone: 8 (495) 624-35-92 E-mail: Lrc.phouse@gmail.com

Site: <http://www.lrc-press.ru>, <http://www.lrc-lib.ru>

ООО «ИТДГК «Гнозис»»

Розничный магазин «Гнозис» (с 10:00 до 19:00)

Турчанинов пер., д. 4, стр. 2. Тел.: +7 499 255-77-57

itdkggnosis@gmail.com

Оптовый отдел

Ул. Бутлерова, д. 17Б, оф. 313. Тел.: +7 499 793-58-01

sales@gnosisbooks.ru

www.gnosisbooks.ru, vk.com/gnosisbooks

ISBN 978-5-907290-43-3



9 785907 290433 >

