

Т.Г. Корнеева

## ПРОБЛЕМА ПЕРЕВОДА ПЕРСОЯЗЫЧНЫХ ТЕКСТОВ АРАБО-МУСУЛЬМАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

---

**Аннотация.** Парадигма арабо-мусульманской философии в корне отличается от западноевропейской: в основе первой лежит процессуально-ориентированное мышление, а в основе второй – субстанционально-ориентированное. Феномен персоязычных философов заключается в том, что воспитаны они были в рамках арабо-мусульманской цивилизации и мыслили категориями арабо-мусульманской философии, а писали не на арабском языке, который способен передать идею процессуальности, а на персидском языке, механизмы которого более подходят для описания картины мира субстанционально-ориентированного сознания. Автор анализирует отрывок из философского трактата Насира Хусрава, персоязычного философа XI в., чтобы выявить механизм перевода арабских понятий на персидский язык, а также особое внимание уделяет проблеме перевода философских понятий персидских текстов арабо-мусульманской философии на русский язык. Автор представляет два варианта перевода отрывка из трактата Насира Хусрава. Один перевод выполнен с позиции субстанционально-ориентированной парадигмы мышления, а другой – с позиции процессуально-ориентированной парадигмы. Проведенное исследование позволило установить, что при переводе персоязычных текстов арабо-мусульманской философии следует не только учитывать значения персидских слов и терминов, но и соотносить их с арабскими эквивалентами и с арабской логикой мышления. Адекватный перевод на русский язык персоязычного текста, созданного в рамках процессуально-ориентированной логики мышления, невозможен без дополнительного комментария.

**Ключевые слова:** арабо-мусульманская философия, Насир Хусрав, Ибн Сина, персидская философская терминология, логика смысла, процессуальность, существование, обнаружение, вуджуд, мавджуд.

**Review.** The paradigm of Arab-Islamic philosophy is quintessentially different from that of West-European philosophy: the former is based on the procedure-oriented way of thinking and the latter is based on the substance-oriented thinking. The phenomenon of Persian philosophers is caused by the fact that they were raised in Arab-Islamic civilization and operated categories of Arab-Islamic philosophy but did not write in the Arabic language that would convey the idea of procedurality more effectively. They wrote in the Persian language which mechanisms better suited for describing the picture of the world created by the substance-oriented consciousness. In her research Korneeva analyzes the extract from the philosophical treatise written by Nasir Khusraw, Persian philosopher of the XIth century. Such analysis allowed to define the mechanism of translating Arabic terms into Persian. Special attention is paid to the problem of translating philosophical terms from Persian texts of Arab-Islamic philosophy in the Russian language. The author offers the two variants of translation of the extract from Nasir Khusraw's work. One translation is made based on the substance-oriented paradigm of thinking and the other is made based on the procedure-oriented paradigm. The results of the research have demonstrated that when translating Persian texts of Arab-Islamic philosophy, it is necessary to take into account the meanings of Persian words and terms but relate them to their Arabic equivalents and Arabic way of thinking. Thus, it is impossible to create an adequate translation of Persian texts written on the basis of the procedure-oriented logic into Russian without additional commentary.

**Keywords:** discovery, existence, Arab-Islamic philosophy, Nasir Khusraw, Ibn Sina, Persian philosophical technology, logic of sense, procedurality, wujud, mawjud.

**А**рабо-мусульманская философия – это традиция философской рефлексии, возникшая и получившая развитие в эпоху господства исламского мировоззрения

в условиях преимущественно арабоязычной цивилизации. В развитии арабо-мусульманской философии большую роль сыграло наследие античных мыслителей, а также большой вклад

внесли как ученые-неарабы, так и арабы-немусульмане.

В арабо-мусульманской философии можно выделить пять основных течений: калам, фальсафа (арабо-язычный перипатетизм), ишракизм (философия озарения), суфизм и исмаилизм. Исмаилизм отделился от течения шиитов-имамитов после 765 г. Исследователи исмаилизма выделяют три «школы» исмаилизма, которые оказали большое влияние на развитие учения. Первой и самой старой считается йеменская школа исмаилизма, образовавшаяся после 881 г., когда Ибн Хаушаб и его соратник Али ибн Фазл заложили в Йемене прочную политическую основу исмаилизма [1, с. 66]. Другая школа исмаилизма зародилась в Северной Африке. В качестве наиболее известного представителя этой школы исмаилизма можно назвать судью (*кади*) ан-Нумана, который кодифицировал исмаилитскую правовую школу (*мазхаб*) [2, с. 273-274]. Развитие иранской «философской» школы исмаилизма шло параллельно процессу образования и консолидации Фатимидского халифата, то есть пришлось на начало X в. Как интеллектуальный центр исмаилитского движения северо-запад Персии стал известен с 912 г., когда проповедник исмаилизма (*дау*) Мухаммад ан-Насафи сделал первую попытку адаптировать греческую философию к исламскому Откровению в исмаилитской интерпретации. Его последователем были Абу Йакуб ас-Сиджистани и Насир Хусрав.

Насир Хусрав (1004 – ум. после 1074) – один из виднейших философов иранской ветви исмаилизма. Известный персидский поэт и исмаилитский проповедник Абу Муин Хамид ад-Дин Насир ибн Хусрав ибн Харрис ал-Кубадийани ал-Марвази, более известный как Насир Хусрав, родился в городке Кубадийан в провинции Хорасан в 1004 г. Насир Хусрав принадлежал к семье правительственных чиновников и землевладельцев. Он поступил на государственную службу по финансово-податному ведомству, сначала служил при дворе Газневидов, позже при правителях династии Сельджукидов. В возрасте 40 лет Насир Хусрав пережил духовный кризис, кульминацией которого явилось убеждение, что истина заключена в исмаилитском послании. В 1045 г. Насир Хусрав оставил дом и семью и отправился в паломничество в Мекку, которое растянулось на долгих семь лет. Несколько лет Насир Хусрав прожил в Каире при дворе исмаилитского имама Абу Тамима Ма'ада ал-Мустансира, осваивая учение исмаилизма. После этого в 1052 г. Насир

Хусрав вернулся в родной Хорасан в качестве исмаилитского проповедника. Он организовал в Балхе тайный центр распространения призыва (*дават*; под «призывом» понималась проповедь исмаилитского учения) в Хорасане, Нишапуре и Табаристане. Успехи его деятельности привели к усилению враждебности ученых-суннитов и их сторонников, что поставило под угрозу жизнь проповедника. Насир Хусрав был вынужден бежать в долину Йумган в Бадахшане. Остаток жизни исмаилитский философ посвятил распространению исмаилизма в горах Памира.

Насир Хусрав был очень одаренной и разносторонней личностью. Письменное наследие исмаилитского проповедника включает в себя и описание его семилетнего путешествия «Сафар-наме» («Книга путешествий»), и поэтический *Диван*, и семь прозаических философских трактатов. Кроме того, Насир Хусрав дал начало новому жанру в персидской литературе – бессюжетной дидактико-религиозной эпической поэме (*маснави*), образцами которой являются «Раушана'и-нама» («Книга просветления») и «Саадат-нама» («Книга счастья»).

Из всех философов того времени, творивших в рамках арабо-мусульманской философии, Насира Хусрава выделяло то, что все свои сочинения он создавал на персидском языке, хотя языком науки в ту эпоху являлся арабский язык. Следует сказать, что одними из первых, кто сделал попытку перевести понятия арабо-мусульманской философии с арабского на какой-либо другой язык, были персидские ученые и философы. Под «персидским языком» в данном контексте мы понимаем язык дари, который сложился к IX в. и был в употреблении до XVI в., когда начался распад единого до той поры персидского языка на локальные формы. Начало персоязычному философскому инструментарию положил Ибн Сина, а его работу по формированию терминологической базы на персидском языке продолжил Насир Хусрав.

Основные труды «Князя философов» Ибн Сины созданы на классическом арабском языке, который в тот период являлся единственным языком науки и философии в мусульманском мире. Но в исфаханский период жизни (1023-1037 гг.) Авиценна создал сочинение на родном персидском языке – «Данишнаме» («Книга мудрости»). Этот трактат представляет собой первый энциклопедический труд на персидском языке, в котором излагаются основы логики, философии, основ веры, физики и математики. Перед Ибн Синой стояла непростая за-

дача: заложить базу персоязычного философского инструментария, не имея возможности привлечь ранее написанные тексты, где бы уже прослеживались предпосылки для употребления тех или иных персидских слов в новом для них значении.

Ибн Сина придавал уже имеющимся в персидском языке словам новое терминологическое значение. Это могли быть и глаголы (например, инфинитив персидского глагола *гушāдан* «открывать, раскрывать, развязывать» приобрел значение «решение», что соответствует арабскому термину *халл*), и существительные (перс. *кенār* «край, берег» - араб. *тараф* «край, крайний термин (силлогизма), крайний член (ряда)»), и прилагательные (перс. *барāбар* «равный, парный, противоположный» - араб. *акс* «отражение (лучей)», *мутакабил* «взаимно противоположащее»). Наиболее выдающейся заслугой Ибн Сины является образование абстрактных существительных согласно правилам словообразования персидского языка. При помощи персидского суффикса *-ī* (*-gī*, если начальное слово оканчивается на гласный) можно образовать отвлеченное существительное от любой части речи, кроме основ настоящего времени. В процессе словообразования Авиценна активно использовал префиксы, реже суффиксы. Часто встречается такой способ словообразования, как транспозиция: глагольные формы использовались в качестве существительных [3, р. 64-67].

Отношение к результатам словотворчества Ибн Сины было и остается неоднозначным. Так, Саййид Х. Наср считал, что попытка Ибн Сины заменить арабские термины персидскими «столь же неудачной, как если бы кто-либо стал писать философское сочинение на английском языке, не употребляя при этом слов латинского происхождения...Попытка Ибн Сины хотя и была героической, но отодвинула на два столетия применение персидского языка как научного языка (*as a serious language*) для философии» [4, р. 157]. В. Лившиц и Л. Смирнова отмечали, что «терминологический аппарат „Дāниш-нāма“ служил образцом для Насир-и Хусрау, Газали, Насир ад-Дина Туси, Кашани, которые восприняли многие термины Ибн Сины и создали по их образцам ряд новых» [5, с. 121]. Саййид Х. Наср отметил вклад Насира Хусрава в развитие философского инструментария, но несмотря на то что Насир Хусрав написал все свои трактаты на персидском языке, «будучи исмаилитом, он изложил особую форму философии, которая не согласовалась с доминировавшей школой перипатетиков». А. Бертельс, сравнивая

влияние Ибн Сины и Насира Хусрава на развитие персоязычной философской терминологии, писал, что «большой успех имели опыты Насир-и Хусрау в его философских трактатах», однако он согласен с Саййидом Х. Насром, что «принадлежность его (Насира Хусрава – Т.К.) к исмаилитской секте с вытекающими отсюда последствиями снизила влияние этой терминологии на философов иных направлений» [6, с. 78].

В данной статье мы рассмотрим проблему перехода философской терминологии из арабского языка в персидский и постараемся ответить на вопрос: может ли такой перевод понятий из одного языка в другой быть адекватным? Что нужно учитывать при переводе на русский язык персидских философских трактатов?

В качестве примера мы возьмем отрывок из философского трактата Насира Хусрава «Гушаеш ва рахаеш» («Раскрытие и освобождение»). Трактат можно охарактеризовать как краткий справочник по исмаилизму, отвечающий на общие религиозные и философские вопросы фатимидского призыва и резюмирующий исмаилитское учение эпохи Фатимидов. Трактат построен по схеме «вопрос-ответ»: ученик задает вопрос, а Насир Хусрав на него пространно отвечает, подкрепляя свои аргументы аятами из Корана и ссылками на хадисы. Всего в книге содержится 30 таких вопросов-ответов, каждый абзац пронумерован. В двенадцатой главе «ученик» задает вопрос, создан ли мир или он вечен? Насир Хусрав даёт обстоятельный ответ на этот вопрос. Первое доказательство того, что мир создан, состоит в том, что мир – это тело, а все тела подвержены изменениям, тогда как вечное неизменно. Второе доказательство кроется в том, что в мире существуют движение и покой – два противоположных состояния, которые сотворены, а не извечны. Третье доказательство: наличие в мире увеличения и уменьшения свидетельствует о сотворенности последнего. Наше внимание привлек четвертый аргумент исмаилитского философа. Ниже мы приводим текст оригинала и его дословный перевод.

و دليل چهارم بر آنک عالم محدثست آنست که چیزها که یافته شد دليل کند بر چیزی که مر او را یافته کرده اند چنانکه آواز یکی از چیزهای یافته است و نبشته نیز از چیهایی یافته است، و هر دو یک از دیگر دورند در یافته بودن، و هر دو دليل اند بر یافته کننده خویش، و این عالم بجمستگی یافته است، هر چند که اندرو چیزهای مخالف است، دليل همی کند هر چیزی ازو بر یافته کننده خویش و چون هر یافته ای را یافته کننده ایست [و] عالم همه یافته است درست گشت که او را یافته کننده ایست پس هر چه را یافته کننده 7]. ای باشد محدث باشد. [7, с. 27]

Четвёртое обоснование того, что мир создан, таково: вещи, которые **обнаружены** (*йāфте шод*), указывают на то, благодаря чему они **обнаружены** (*йāфте карде*). Так, звук относится к **обнаруженным** (*йāфте*) явлениям, и письмо принадлежит вещам **обнаруженным** (*йāфте*), и оба [этих явления] стоят далеко друг от друга в **обнаружении** (*йāфте бӯдан*), но оба являются указанием на их **обнаруживающего** (*йāфте конанде*). Весь мир целиком **обнаружен** (*йāфте*), хотя в нем существуют противоположные явления, но каждое из них указывает на своего **обнаруживающего** (*йāфте конанде*). Так как у каждого **обнаруженного** (*йāфте*) [явления] есть **обнаруживающий** (*йāфте конанде*), и весь мир **обнаружен** (*йāфте*), то стало ясно, что у него есть его **обнаруживающий** (*йāфте конанде*), а все то, у чего есть **обнаруживающий** (*йāфте конанде*), создано.

В данном отрывке мы обратили особое внимание на формы глагола *йāфтан* «находить, отыскивать, обнаруживать». Мы переводим форму *йāфте* «обнаруженное», используя страдательное причастие прошедшего времени. Хотя причастия прошедшего времени от переходных глаголов в новоперсидском языке могут нести как активное, так и пассивное значение, в среднеперсидском языке они имели пассивное значение [8, с. 272]. Форма *йāфте конанде* является активным причастием и переводится как «обнаруживающий». Кроме этих двух форм в отрывке встречается инфинитив глагола *йāфте бӯдан* «быть обнаруженным», который мы переводим отглагольным существительным «обнаружение». Кроме того, Насир Хусрав употребляет форму *йāфте* в сочетании с основой прошедшего времени глагола *шодан* – *йāфте шод* «были обнаружены» и причастием прошедшего времени глагола *кардан* – *йāфте карде* «были обнаружены». Глагол *йāфте кардан* переводится «делать обнаруженным», но, как мы уже сказали, причастие прошедшего времени несёт в себе пассивное значение, а кроме того такой перевод обусловлен контекстом.

Дословный перевод, который мы привели, выглядит довольно запутанным и непонятным. Каким образом можно обнаружить или найти мир? Что значит обнаружение? Рассуждения Насира Хусрава кажутся нелогичными и бессмысленными.

Насир Хусрав был одним из первых ученых, кто взялся за разработку персидского философского инструментария. Как мы уже говорили, языком науки того времени (в ареале распространения арабско-мусульманской цивилизации) был арабский язык.

Насир Хусрав, несомненно, владел философским инструментарием своей эпохи, то есть арабско-язычной философской терминологией, а потому и мы обратимся к ней за подсказками.

В арабском языке глагол *ваджада* (корень в-дж-д) означает «находить, отыскивать», а точнее «он нашел, отыскал», так как в арабском отсутствует неопределенная форма глагола. От глагола *ваджада* можно образовать пассивное причастие *мавджӯд* («находимое»). Кроме того, в арабском языке есть специфическая форма глагола – *масдар*, то есть имя действия, которое указывает на действие безотносительно времени и действующего лица. *Масдар* глагола *ваджада* – *вуджӯд* «нахождение». В арабско-мусульманской философии слово *вуджӯд* использовалось для передачи греческого понятия «существование», а за словом *мавджӯд* закрепилось значение «сущее, существующее» [9]. Для выражения понятия «дающий существование» использовалось слово *мӯджид* – активное причастие от глагола *авджада*, который восходит к тому же корню в-дж-д и несёт в себе значение каузативности. Насир Хусрав в совершенстве владел арабским языком, и мы можем с большой долей вероятности предположить, что формы глагола *йāфтан* суть не что иное, как дословный перевод форм арабских глаголов *ваджада* и *авджада* с учётом грамматики персидского языка. Попробуем заменить слово *йāфте* на *мавджӯд* (существующее), *йāфте бӯдан* на *вуджӯд* (существование), а *йāфте конанде* на *мӯджид* (дающий существование). Если мы попробуем перевести отрывок Насира Хусрава с учётом знания арабской философской терминологии, то получим следующий вариант перевода:

Четвертое обоснование того, что мир создан, таково: вещи, которые стали существующими (*йāфте шод/мавджӯд*), указывают на то, благодаря чему они сделались существующими (*йāфте карде/мавджӯд*). Так, звук относится к существующим (*йāфте/ мавджӯд*) явлениям, и письмо принадлежит вещам существующим (*йāфте/ мавджӯд*), и оба [этих явления] стоят далеко друг от друга в существовании (*йāфте бӯдан/вуджӯд*), но оба являются указанием на дающего им существование (*йāфте конанде/мӯджид*). Весь мир целиком существует (*йāфте/мавджӯд*), хотя в нем существуют (*аст*) противоположные явления, но каждое из них указывает на своего дающего существование (*йāфте конанде/мӯджид*). Так как у каждого существующего (*йāфте/мавджӯд*) [явления] есть дающий существование (*йāфте конанде/мӯджид*), и

весь мир [есть] существующий (*йāфте/мавджūd*), то стало ясно, что у него есть его дающий существование (*йāфте конанде/мūdждид*), а все то, у чего есть дающий существование (*йāфте конанде/мūdждид*), создано.

В этом отрывке Насир Хусрав пишет о том, что у любой существующей вещи есть тот, кто дал ей это существование. И у звука, и у письма есть тот, кто их создал: кто-то издал звук и написал письмо. Весь мир состоит из вещей, обретших существование благодаря чему-то другому, а потому мир создан, как и вещи в нём. На первый взгляд, перевод отрывка относительно удался. По крайней мере, мы нашли в нём смысл. Но возникают три вопроса.

Первый вопрос: что имел в виду Насир Хусрав, когда писал, что письмо и звук «стоят далеко друг от друга в существовании»? Как это возможно и в чём смысл данного утверждения?

Второй вопрос касается передачи понятия «существует»: «весь мир целиком существует (*йāфте/мавджūd*), хотя в нём существуют (*аст*) противоположные явления». Форма *аст* (3 л., ед.ч.) восходит к глаголу *бūdан* «быть, существовать». Почему Насир Хусрав в одном и том же предложении использует формы и глагола *йāфтан* «находить, отыскивать», и глагола *бūdан* «быть, существовать» в одном и том же значении – «существуют»?

Третий вопрос связан с передачей понятия «существование». Насир Хусрав разработал собственную концепцию бытия, что потребовало от него создания специальных терминов на персидском языке. В трактатах Насира Хусрава мы встречаем два термина, связанных с понятием «существование»: *хаст/хастī* (1) – *бūd* (2). По смыслу первое соответствует западноевропейскому понятию «бытие», а второе – понятию «существование», то есть «наличное бытие». Почему же исмаилитский философ, разработавший собственную терминологию для точной передачи смыслов своей концепции бытия, так неуклюже использует в приведенном отрывке термины-кальки с арабского языка?

Для ответа на поставленные вопросы попробуем проанализировать отрывок из трактата Насира Хусрава с позиций логико-смыслового подхода. А.В. Смирнов предложил логико-смысловую теорию, которая объясняет различие механизмов смыслополагания и дает возможность западному исследователю взглянуть на мир с позиций арабо-мусульманской культуры [10]. Согласно этой теории, картина мира западного человека носит субстанциональный характер: мышление запро-

граммировано «ухватить» вещи, субстанции. Субстанция первична по отношению к процессу, процесс имеет значение лишь в связке с субстанцией, тогда как субстанция самостна сама по себе. Субстанциональное мышление стремится приравнять один объект к другому: «он есть ученик», «вещь есть существующая». Поскольку западноевропейское мышление субстанционально-ориентировано, поэтому в европейских языках существует глагол-связка «быть», выражающее значение «есть» в предложениях типа «S есть P».

Кардинально отличен способ смыслополагания в арабо-мусульманской культуре: объектом фиксации мышления выступает не субстанция, а процесс. Процесс – это взаимодействие двух субстанций, которые становятся необходимыми и, как следствие, существующими, из-за их вовлеченности в процесс. Процессуально-ориентированное мышление стремится увидеть каждую вещь как часть процесса, где есть деятель и претерпеваемое, несводимые друг к другу, но объединенные в процессе: «учитель – обучение – ученик», «познающий – познание – познаваемое».

По причине процессуальной ориентированности арабо-мусульманского мышления в арабском языке отсутствует точный эквивалент европейского понятия «существование». Для арабского языка утверждение типа «я есть» не является естественным, хотя, конечно, его можно искусственно сконструировать. При переводе античных греческих текстов арабские учёные для передачи понятий «существование» и «бытие» стали использовать масдары *вуджūd* «нахождение» и *кавн* «возникновение», которые в действительности не являются точными эквивалентами для западноевропейских понятий.

Попробуем осмыслить отрывок из трактата Насира Хусрава с позиции процессуальной картины мира арабо-мусульманской культуры. Насир Хусрав пишет не о существовании как состоянии, а о существовании как процессе. Вернемся к первому, дословному варианту перевода:

Четвертое обоснование того, что мир создан, таково: вещи, которые обнаружены (*йāфте шод*), указывают на то, благодаря чему они обнаружены (*йāфте карде*). – Насир Хусрав пишет о том, что в цепочке «деятель – процесс – претерпеваемое» мир занимает место «претерпевающего»: его обнаружили, то есть сделали явным, дали ему бытие. Если есть последнее звено цепи, до должно быть и первое – деятель.

Так, звук относится к обнаруженным (*йāфте*) явлениям, и письмо принадлежит вещам обнаруженным (*йāфте*), и оба [этих явления] стоят далеко друг от друга в обнаружении (*йāфте будан*), но оба являются указанием на их обнаруживающего (*йāфте конанде*). – Деятеля и претерпевающее объединяет действие, в котором оба участвуют: в данном случае это «нахождение», то есть процесс обретения бытия, воплощения. Насир Хусрав пишет о том, что у письма и звука разные способы воплощения; это результаты разных процессов, но несмотря на это оба явления приводят нас к тому, кто их «находит», то есть к тому, кто дает им бытие.

Весь мир целиком обнаружен (*йāфте*), хотя в нем существуют (*асм*) противоположные явления, но каждое из них указывает на своего обнаруживающего (*йāфте конанде*). – Весь мир состоит из разнообразных и порой противоположных явлений, которые являются претерпевающими в схеме «деятель – процесс – претерпевающее», а значит, и у мира в целом есть свой «деятель».

Так как у каждого обнаруженного (*йāфте*) [явления] есть обнаруживающий (*йāфте конанде*), и весь мир обнаружен (*йāфте*), то стало ясно, что у него есть его обнаруживающий (*йāфте конанде*), а все то, у чего есть обнаруживающий (*йāфте конанде*), создано. – Насир Хусрав подводит итог: у любого обретшего бытие явления, будь то материальная вещь или некое событие, есть его творец. Мир создан, потому что сначала должен быть создающий, чтобы в процессе создания появилось созданное.

Если анализировать приведенный отрывок с позиций логико-смыслового подхода, то всё становится на свои места. Насир Хусрав не случайно использовал в данном отрывке термин-кальку с арабского. Персидский термин *йāфте* – наиболее близкий перевод арабского *мавджуд* «находимое». Насир Хусрав при помощи средств персидского языка хотел передать идею процессуальности. Это объясняет, почему исмаилитский философ не использовал термины *хаст/хастий* и *буд* для передачи понятия «существование» в данном контексте.

### Список литературы:

1. Дафтари Ф. Традиции исмаилизма в средние века: сборник статей. М., 2006.
2. Дафтари Ф. Исмаилиты: их история и доктрины. М., 2011.
3. Afnan S.M. Philosophical terminology in Arabic and Persian. Leiden, 1964.
4. Nasr S.H. The Persian Works of Shaykh Al-Ishrāq Shihāb al-Dīn Suhrawardī // The Islamic Intellectual Tradition in Persia. Richmond, Surrey, 1996.

В основе персидского языка лежит субъект-предикатная конструкция, то есть базовым выражением для персидского языка является выражения типа «S есть P». В качестве предикативной связки «есть» в предложениях такого типа в персидском языке выступает глагол *будан* «быть, существовать» и глагол-связка *хаст* (краткая форма *асм*) «есть, существует, имеется». Глагол-связка *хаст* – недостаточный глагол и употребляется только в настоящем времени. В предложении «Весь мир целиком обнаружен (*йāфте*), хотя в нем существуют (*асм*) противоположные явления, но каждое из них указывает на своего обнаруживающего» глагол-связка *асм* выполняет экзистенциальную функцию. Для выражения существования-процесса и его частей персидский мыслитель использует формы глагола *йāфтан*, а для выражения существования как состояния наличного бытия вещи Насир Хусрав обращается к глаголу-связке *хаст*.

Вернёмся к вопросам, поставленным в начале нашего исследования. Насир Хусрав своими персоязычными трудами доказал, что перевод понятий арабо-мусульманской философии с арабского на персидский язык возможен. Вслед за исмаилитским философом в дело формирования персидского философского словаря внесли свою лепту Абу Хамид ал-Газали (1058–1111), Насир ад-Дин Туси (1201–1274), Афзал Ад-Дин Кашани (ум. ок. 1213/1214). Как мы показали, при переводе персоязычных текстов арабо-мусульманской философии следует не только учитывать значения персидских слов и терминов, но и соотносить их с арабскими эквивалентами и с арабской логикой мышления. В арабо-мусульманской культуре лежит отличный от западноевропейского способ смыслополагания, и все аспекты арабо-мусульманской культуры развивались «с оглядкой» на процессуально-ориентированную парадигму мышления. Хотя в основе персидского языка лежит субстанциональная парадигма, тем не менее персоязычные философы, воспитанные в лоне арабо-мусульманской цивилизации, использовали персидский язык для выражения арабской логики процесса.

5. Лившиц В.А., Смирнова Л.П. Язык Даниш-нама и роль Ибн Сины в развитии персидско-таджикской научной терминологии // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XV годовичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР. Часть III. Доклады и сообщения о творчестве Ибн Сины. М., 1981.
6. Пять философских трактатов на тему «Афак ва анфус»: (о соотношениях между человеком и Вселенной) / Отв. ред. Б.Г. Гафуров, А.М. Мирзоева. М., 1970.
7. Насир Хусрав Гушаеш ва рахаеш («Раскрытие и освобождение»). Лондон, 1999. = 1999 – ناصر خسرو "گشایش و رهايش" // لندن.
8. Рубинчик Ю. Грамматика современного персидского литературного языка. М., 2001.
9. Смирнов А.В. Логическая неопределённость перевода: грамматика языка и грамматика мысли. М., 2015. (В печати.)
10. Смирнов А.В. Логика смысла: Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М., 2001.

### **References (transliteration):**

1. Daftari F. Traditsii ismailizma v srednie veka: sbornik statei. M., 2006.
2. Daftari F. Ismaility: ikh istoriya i doktriny. M., 2011.
3. Afnan S.M. Philosophical terminology in Arabic and Persian. Leiden, 1964.
4. Nasr S.H. The Persian Works of Shaykh Al-Ishrāq Shihāb al-Dīn Suhrawardī / The Islamic Intellectual Tradition in Persia. Richmond, Surrey, 1996.
5. Livshits V.A., Smirnova L.P. Yazyk Danish-nama i rol' Ibn Siny v razvitii persidsko-tadzhikskoi nauchnoi terminologii // Pis'mennyye pamyatniki i problemy istorii kul'tury narodov Vostoka. XV godichnaya nauchnaya sessiya LO IV AN SSSR. Chast' III. Doklady i soobshcheniya o tvorchestve Ibn Siny. M., 1981.
6. Pyat' filosofskikh traktatov na temu «Afak va anpus»: (o sootnosheniyakh mezhdru chelovekom i Vselennoi) / Otv. red. B.G. Gafurov, A.M. Mirzoeva. M., 1970.
7. Nasir Khusrav Gushaesh va rakhaesh («Raskrytie i osvobozhdenie»). London, 1999. = 1999 – ناصر خسرو "گشایش و رهايش" // لندن.
8. Rubinchik Yu. Grammatika sovremennogo persidskogo literaturnogo yazyka. M., 2001.
9. Smirnov A.V. Logicheskaya neopredelennost' perevoda: grammatika yazyka i grammatika mysli. M., 2015. (V pechaty.)
10. Smirnov A.V. Logika smysla: Teoriya i ee prilozhenie k analizu klassicheskoi arabskoi filosofii i kul'tury. M., 2001.