

VIII

ПОЛЕМИКА

*

POLEMIC

А.В. Смирнов

РАБОТА НАД ОШИБКАМИ: ЧЕМ ОБЪЯСНИТЬ ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКУЮ НЕУДАЧУ Т. ИБРАГИМА?

У этой публикации странная история. Почти год назад, в мае 2011 г., я получил из редакции «Ишрака» статью Т. Ибрагима «О „логико-смысловом“ освещении мусульманской культуры», которая представляла собой сокращенный вариант целого сочинения объемом порядка ста страниц, с предложением составить ответ. Поскольку смысл этого сочинения, от первой до последней страницы, заключался в попытке поставить под сомнение и опровергнуть все, что было сделано мной (а также теми моими коллегами, которые разделяют и развивают методологию логико-смыслового анализа), я написал развернутый ответ, который был отослан в редакцию в июле 2011 года. Именно этот текст, с незначительными сокращениями, и публикуется здесь.

За прошедший год Т. Ибрагим неоднократно подтверждал свои изначальные намерения конкретными действиями, совершив целую череду последовательных поступков: он предлагал свое сочинение солидному философскому журналу; выступил с получасовой речью на конференции «Исламская философия и философское исламоведение» (аудиозапись легко найти на сайте ИФ РАН), в которой повторил свои наиболее яркие тезисы; напечатал в начале 2012 года сокращенный вариант своего сочинения в журнале «Современный ислам»; наконец, совсем недавно опубликовал на сайте Института восточных рукописей (СПб.) вторую часть своего сочинения, пообещав опубликовать и первую, как только она появится в «Ишраке».

Все это время я воздерживался от публичного ответа, ожидая появления своего материала в «Ишраке» и не считая возможным, в отличие от кандидата в мои оппоненты, предвзято объявленную дуэль вылазками из-за угла. И вот наконец настал момент скрестить шпаги!.. и что же? За неделю до сдачи верстки «Ишрака» в типографию я узнаю, что Т.Ибрагим снял

большую часть своей статьи — всю главу «Философия», оставив только главу о языке и изменив заголовок статьи!

Замечательно! Что это, как не признание кандидатом в мои оппоненты своего несостоявшегося кандидатства? Ведь еще в конце прошлого года он получил из редакции «Ишрака» текст моего ответа. Следовательно, он считает теперь свою позицию заведомо проигрышной и хотел бы, видимо, отказаться от дуэли. Однако публично брошенную перчатку нельзя потихоньку утащить, сделав вид, что ничего не произошло.

Я публикую свой материал в том виде, в каком он был изначально написан. Во-первых, я рассматриваю его как ответ на всю сумму публикаций Т. Ибрагима, упомянутых выше. Во-вторых, мой ответ имеет самостоятельное значение: в нем разъяснены фундаментальные положения логико-смысловой теории. В-третьих, из моего текста понятно, на что именно я отвечаю, поскольку я подробно цитирую Т. Ибрагима, и его отказ не делает публикацию моего материала невозможной. И наконец, за прошедший год я уже устал от калейдоскопических перемен настроения моего дорогого кандидата в оппоненты: пора в этой истории поставить точку. Публикуемого материала достаточно, чтобы показать нищету всех его попыток критики, и в будущем я не собираюсь возвращаться к этой несостоявшейся «полемике».

P.S. А за день до сдачи сборника в печать Т. Ибрагим снял и остаток статьи. Остальные свои публикации он не отозвал и, следовательно, не отказался от своей позиции.

Признаться, я с нетерпением и даже с некоторым волнением ждал появления полемической статьи Т. Ибрагима: все же после защиты моей докторской диссертации, с момента которой мой оппонент ведет отсчет своей критической деятельности, прошло уже 13 лет — время, вполне достаточное для формулировки зрелых тезисов. Не только зрелых, но и всеобъемлющих: и по тексту статьи, и по другим свидетельствам я знаю, что Т. Ибрагим внимательно читает мои работы, беря на карандаш не только основной текст, но и самые незначительные примечания, считая, видимо, что ничего незначительного на самом деле в моих работах нет.

Такое внимание накладывает большую ответственность на моего оппонента. Ведь его статья — не просто частное опровержение частного тезиса какой-то одной моей работы или некоторого ограниченного их числа; его статья — это попытка дать *целостное* опровержение *всего*, что сделано мной. Это значит, что Т. Ибрагим берет на себя ответственность за *целостное* прочтение моих работ и вычленение их *сути*: именно против *самой сути* предложенного мной логико-смыслового подхода к исследованию культур хотел бы он направить свой полемический дар.

Что он не принимает мой подход целиком, видно и по тону его статьи, и по последовательно проведенному взятию понятия «логико-смысловой» в кавычки. В русском языке кавычки используются для выделения прямой

речи, для обозначения термина или как указание на пренебрежительное отношение автора к тому, что взято в кавычки. Именно последнее имеет место в данном случае: Т. Ибрагим хотел бы убедить читателя в том, что вся моя позиция является недоразумением, поскольку построена на целой цепочке недоразумений.

Что тональность и стиль статьи Т. Ибрагима соответствуют этой его задаче, у меня не вызывает сомнения. Вопрос в том, соответствует ли ей содержание статьи: ее выстроенность, приводимые им аргументы, их соответствие моим текстам, а главное — разбор именно *сущности* моей позиции. Давайте попробуем ответить на вопрос: берет ли Т.Ибрагим сущность моей позиции, чтобы, выставив ее напоказ, опровергнуть как сплошное недоразумение?

Существенное

К сожалению, приходится констатировать, что мой оппонент не выполнил эту, основную для него — в свете поставленных им задач — работу. Любой, кто знаком с моим подходом не понаслышке, увидит, прочитав статью Т. Ибрагима, что в ней сказано очень много, однако все это многословие удивительным образом промахивается мимо *сущности* того, что сказано мной.

Придется мне выполнить за моего оппонента его работу и сказать вкратце, в чем заключается сущность логико-смыслового подхода к исследованию культуры. После этого станет ясно, что именно не уловил Т. Ибрагим в моей позиции, иначе говоря, в чем состоит его герменевтическая неудача, — тем более досадная, что на разработку своей критики и создание этой статьи, насколько я знаю, Т. Ибрагим потратил значительное время и большие усилия.

Начну с краткого изложения сути моей позиции; конечно, я буду говорить не обо всем, а только о том, что имеет в данном случае прямое отношение к делу.

Логико-смысловой подход к культуре служит приложением, практическим следствием логико-смысловой теории¹. Логико-смысловая теория — это результат исследования архитектоники сознания, где сознание берется как «машина» создания осмысленности. Основной вопрос, который стоял и стоит передо мной: имеются ли закономерности в формировании осмысленности? Является ли осмысленность внутренне *стройной*, может ли в ее устройстве быть найдена регулярность, не зависящая от нашего произвола

¹ Уже название моей первой большой работы «Логика смысла: Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры» могло бы стать для моего оппонента спасительной подсказкой, — если бы, конечно, он обращал внимание на такие вещи, как разведение *идеальной* теории, с одной стороны, и ее приложения к *эмпирической* реальности — с другой.

и субъективности, регулярность, вытекающая из нее самой, из ее сути? Меня интересует, иначе говоря, то, что в функционировании нашего сознания не зависит от нашего желания, от того, что сотню лет назад часто называли «психологизмом», понимая под этим всё не поддающееся типизации и, следовательно, строгому учету.

Иначе говоря, логико-смысловая теория — это исследование архитектоники сознания с целью, во-первых, выделения *чистых типов* смыслополагания и, во-вторых, определения возможности их *конфигурирования*, т.е. их целостного взаимодействия. Конечно, этим не исчерпывается деятельность нашего сознания, но именно с определения внутренних закономерностей, которые руководят смыслополаганием, следует начинать его изучение.

Вторая задача остается пока предметом внутренних разработок, а вот результаты выполнения первой вынесены на суд читателей в ряде моих публикаций, включая последние; наиболее полно, хотя и во многом концептивно, они представлены в моем разделе коллективной монографии «Россия и мусульманский мир»². Все эти работы цитирует Т. Ибрагим и указывает в своем библиографическом списке; почему же тогда он ни словом не обмолвился обо всем том, что составляет *начало* и *суть* моей позиции? Конечно, на этот вопрос можно ответить по-разному. Однако суть дела в том, что работа с *чистыми типами*, с *идеализированными* объектами странным образом не попадает в поле зрения Т. Ибрагима.

Это еще можно было бы оставить без внимания, если бы это не имело прямого отношения к пониманию категории «культура». Я определяю культуру как способ смыслополагания, т.е. именно как чистый тип. Определение культуры как способа смыслополагания неоднократно фигурирует в моих работах, так называется семинар, который уже долгое время работает в ИВКА РГГУ и о котором Т. Ибрагим наверняка знает из последней моей книги. Не заметить того, что культура в моем понимании — это идеализированный объект, это тот способ, каким создается осмысленность в голове *любого* человека (именно *любого* — к этому я еще вернусь), — при том, что такое понимание составляет центральный, отправной пункт моих исследований, — значит не заметить самого главного.

Культура (понимаемая теоретически, как способ смыслополагания) задает нам определенную конфигурированность смыслов, которые составляют наш мир; но *мы не равны своей культуре*. Об этом забывают те, кто хочет любой разговор о влиянии культуры на человека свести к тезису об абсолютной несвободе человека. Такая редукция была бы сродни утверждению о том, будто марксизм учит об абсолютной несвободе человека как

² Эту работу цитирует Т. Ибрагим, но, к сожалению, хранит полное молчание о сути моей позиции; о том, что же он увидел, не обратив внимания на эту суть, я скажу позже.

продукта экономических условий жизни; или что психоанализ сводит человека целиком к подсознанию и сексуальности. Кажется, мы давно переболели соблазнами таких редукций и научились признавать свободу человека, несмотря на влияние экономики или сексуальности; почему же мы столь стыдливо отворачиваемся от признания влияния культуры, влияния на человека того или иного способа смыслополагания, думая, будто тем самым лишаем человека свободы?

Идеология борьбы с ориентализмом, маховик которой запущен книгой Э. Саида, исходит из однозначного *превосходства* западной культуры над «восточными», и прежде всего арабо-мусульманской; весь пафос этой идеологии заключается в том, чтобы это превосходство, де-факто признаваемое Э. Саидом в каждой строке его «Ориентализма», старательно скрыть и *заставить стыдиться* того, что такое превосходство *могло бы* быть высказано. Стыдливость как боязнь обнаружить свое потаенное в полной мере проявляется здесь. У борцов с ориентализмом отсутствует теория, позволяющая им показать и доказать равенство культур, а не только декларировать его, поэтому они вынуждены попросту прятать то, что хотели бы опровергнуть. Именно здесь — корни *стыдливости*, неизменно сопровождающие тексты антиориенталистов.

Моя позиция заключается в том, что культуру нельзя поменять, как меняют перчатки; но можно, осознав ее естественные ограничения, научиться их преодолевать — или, по меньшей мере, их понимать и, следовательно, уже в какой-то мере стать свободным в отношении этих ограничений. Надо научиться различать человека и его культуру, надо научиться не сводить одно к другому.

Любой человек — носитель всех возможных способов смыслополагания; во всяком случае, пока нет ничего, что указывало бы на противоположное. С этой точки зрения любой человек — носитель *всех возможных культур*, понимаемых как способы смыслополагания. Но вместе с тем любой человек — носитель *одной, определенной культуры*. В чем тут дело?

Дело в том, что единая, связанная картина мира может быть выстроена на основе только одного, но никак не всех, и даже не двух, таких способов смыслополагания: они *в этом смысле* альтернативны. Так уж устроено наше сознание, таковы *внутренние закономерности смыслополагания*, от власти которых мы не можем быть свободны.

Это положение верно для *любого* способа смыслополагания, оно вовсе не избирательно. Например, для субстанциально-ориентированного сознания своеобразной «слепой зоной» оказываются процессы³: для него не заметно то, что очевидно для процессуально-ориентированного смыслопо-

³ Не тот факт, конечно, что процессы имеют место в мире, а то, что мир может быть увиден и последовательно осмыслен как собрание процессов, как процессуальный в самой своей основе.

лагания. Я многократно показывал на конкретных примерах, как субстанционально-ориентированное сознание европейца, воспринимающего процессуально-фундированный текст, неизбежно «спотыкается» именно там, где надо разглядеть процессуальность, подставляя вместо нее привычные схемы мысли; результатом этого является разрушение внутренней стройной логики арабского текста и, как следствие, вывод о его «нелогичности». Вариантов такого вывода любой арабист припомнит множество; взять самые яркие примеры Э. Ренана или Л. Масиньона. Представителей западной культуры неоднократно критиковали за это; я лишь показываю, что такого рода ошибки — не следствие личных или групповых пристрастий и недочетов (к чему обычно сводят все дело — возьмите того же Э. Саида с его критикой ориентализма), а результат устройства культуры, которая неизбежно имеет «слепое пятно», выявляющееся всегда и только на контрасте, т.е. при соприкосновении с культурой, устроенной на иных логико-смысловых основаниях.

Вернемся к тексту Т. Ибрагима. Любой, кто обратит внимание на выстроенность этого текста, заметит, что существенные для меня вещи либо вовсе не упомянуты (как суть моей позиции, о которой я сказал), либо вытеснены на периферию, где им не уделено почти никакого внимания. Последнее касается в первую очередь *зāхир-бāтин*-противоположения и его логической природы — системы положений, являющейся следующей по значимости после того принципиального начала, от которого отправляется моя позиция. Вместо того, чтобы подробно разбирать эти существенные вещи, Т. Ибрагим сконцентрировался на следствиях и выводах — как он их понял — из моей концепции.

Замещение существенного, идеализированного — реляционным, обусловленным парадигмой «воздействие-реакция», составляет методологическую суть «опровержения» Т. Ибрагима. Конструируя его, он берет тот или иной мой тезис — иногда в его номинально правильном звучании, а иногда излагая его с точностью «до наоборот», но всегда без увязки с сущностью моей позиции — и затем излагает свою реакцию на него, уже исходя только из своих собственных соображений и не заботясь о том, чтобы эта сконструированная им реакция хотя бы как-то соответствовала (упущенной и опущенной им) сущности моей позиции. Таким образом, никакого *целостного* опровержения моей позиции у Т. Ибрагима не получается; вместо работы с сущностью дела мы имеем ряд отдельных эпизодов, каждый из которых выстроен в парадигме *фā'ил-маф'ūл* «действующее-претерпевающее» как реакция на одно из *отдельно взятых* положений моей концепции, — реакция, которая к тому же вольно конструируется моим оппонентом исходя из его собственных представлений о том, «что бы это значило».

Полемист, не вооруженный логико-смысловой методологией, увидел бы в этой тактике Т. Ибрагима злонамеренное искажение. Чего стоит, напри-

мер, утверждение, с которого Т. Ибрагим начинает свое теоретизирование, говоря, что

обсуждаемая концепция исходит из тезиса о решающей роли языка (а точнее — его грамматики) в формировании «способа смыслополагания», характерного для той или иной культуры.

Тут в пору попросту растеряться: я не только никогда этого не говорил, я всегда говорил нечто совершенно иное, исключаящее высказанный Т. Ибрагимом тезис.

У меня речь идет не о соотношении языка и способа смыслополагания, как думает Т. Ибрагим, а о соотношении речи и мышления, с одной стороны, и способа смыслополагания — с другой. Эту «мелочь» Т. Ибрагим попросту не заметил, поскольку был слишком увлечен построением своей реакции, чтобы вникнуть в существо дела и схватить *идею*. А она заключается в том, что способ смыслополагания определяет в базисных чертах, в их основном векторе и мышление, и речь, которые, таким образом, коррелируют, но никак не обуславливают друг друга. Я писал об этом не раз, начиная с «Логика смысла» и кончая последними работами, равно как не раз указывал на то, что беру никак не язык и не систему его формальных средств, а речь носителя того или иного языка, поскольку именно в речи, но не в системе формальных средств языка⁴ обнаруживается самое главное, что является базисом осмысленности — связность. Исследование связности и способа ее организации и составляет *ядро* исследования речи и мышления, позволяющее увязать эти вопросы со способом смыслополагания. Это — очень интересный и крайне перспективный вопрос, исследование которого, я уверен, прояснит закономерности смыслополагания как деятельности нашего сознания.

Вот в чем состоит сущность моей позиции, полностью и целиком упущенная Т. Ибрагимом. Все, что сказано им в ключе, который задан этой его вступительной фразой, не нуждается в моем специальном ответе, поскольку представляет собой разработку данного изначально и *абсолютно* ошибочного понимания моей позиции.

Взаимная инаковость культур вовсе не является — вопреки тому, что показалось Т. Ибрагиму в полном противоречии с моими текстами — непроницаемой перегородкой, а ее вывод на свет и работа с ней вовсе не воздвигает непроходимую стену между культурами. Это должно быть ясно любому уже из того, что культуры как способы (чистые типы) смыслопола-

⁴ И именно поэтому, как я подчеркивал не раз, моя позиция не имеет ничего общего с гипотезой Сепира-Уорфа и тому подобными построениями. Приписывание мне «лингвистического редукционизма» со стороны Т. Ибрагима можно было бы считать курьезом, если бы не та напыщенность, с которой это «обвинение» выдвинуто в мой адрес.

гания обнаруживаются в голове одного и того же (думаю, могу сказать: любого) человека. Мой оппонент вновь с удивительной настойчивостью упускает многожды заявленную суть моей позиции: я могу изложить — и делал это в своих работах — суть процессуально-ориентированной картины мира и ее логико-смысловые закономерности, ни разу не прибегнув к арабскому языку и вообще не упоминая о нем. Все, что необходимо для этого, находится в моей голове и в голове моего слушателя, который (представим на минуту невозможное) вообще никогда не слышал об арабах и арабском языке.

Процессуально-ориентированное, как и субстанциально-ориентированное смыслополагание — идеальные конструкции, обнаруживаемые мной в моем внутреннем опыте, в моей работе с собственным сознанием как с машинной продуцирования осмысленности. В этом своем качестве они *никак* не зависят от эмпирического подтверждения; и даже если бы мы никогда не узнали о существовании арабо-мусульманской цивилизации, процессуально-ориентированное смыслополагание как теоретическая конструкция ничего не потеряло бы от этого в своей значимости, как корень из минус единицы ничего не теряет от того, что мы не можем найти прямое эмпирическое подтверждение его существования.

Разделение идеального объекта и способа его приложения к анализу эмпирической реальности — базовая, необходимая исследовательская процедура, без которой Т. Ибрагим постоянно предпочитает обходиться, перенося одним махом те мои положения, которые касаются культуры как способа смыслополагания, на реальный материал или (еще более смелая операция) на носителей арабо-мусульманской культуры как эмпирического объекта. Все, что сказано им в этом ключе, также не нуждается в моем специальном опровержении, поскольку представляет собой попросту результат несоблюдения требования этого базового различения.

Суть моей позиции по данному вопросу заключается в следующем (да простит меня читатель за то, что вновь придется выполнить за оппонента его работу). Любой человек в своем внутреннем опыте может обнаружить любой из чистых типов смыслополагания — будь то субстанциально-ориентированный, процессуально-ориентированный или иной. Их число, конечно же, не сводится к двум, а должно быть расширено; как именно — я не могу сказать до тех пор, пока не закончены соответствующие исследования. Каждый из этих чистых типов смыслополагания представляет собой стратегию осмысления мира — представления мира как осмысленности, т.е. «прорисовку» полотна нашего сознания.

Типы смыслополагания (или, говоря иначе, разные логики смысла) могут быть обнаружены как таковые (т.е., повторю специально для моего оппонента, как *чистые* типы смыслополагания), в сознании любого человека. Однако, если дело доходит до того, чтобы представить *связную и единую*

(оба слова важны) картину мира, только один из этих *всеобщие возможные* типов смыслополагания вступает в игру.

Таким образом, универсальность человека видится мной как универсальность *возможности* овладения любым типом смыслополагания в качестве основного, задающего ведущий вектор выстраивания полотна осмысленности. Все мы несем в себе эти универсальные возможности, и именно в этом заключается универсальность человека (которую, как решил Т. Ибрагим, я будто бы отвергаю — спутав вновь чистую возможность и ее реальное, эмпирическое осуществление). Но в том-то и дело, что выстраивать, повторяю, единое и связное полотно осмысленности мы умеем только на основании одного из универсально возможных типов смыслополагания (одной из возможных логик смысла).

Я подробно обосновал это в своих работах — но Т. Ибрагим хранит об этом полное молчание. Да, так устроена осмысленность, таковы ее законы — пусть мой оппонент опровергнет это (буду рад увидеть такое опровержение). То, что любая конкретная цивилизация, рассмотренная как осмысленность, представляет собой *преимущественно* (как ведущий вектор) результат применения какого-то одного из возможных чистых типов смыслополагания (одной из возможных логик смысла), совершенно не противоречит тому, что все логики смысла универсальны для человека как возможные.

Т. Ибрагим объявляет мою позицию то релятивистской, то партикуляристской; этим же он заканчивает свою статью, «развенчивая» мою теорию. Как-то даже неудобно указывать уважаемому оппоненту на его столь грубую — то ли ошибку, то ли подтасовку.

Чтобы признать это ошибкой, придется утверждать, что Т. Ибрагим, несмотря на прочтение солидного корпуса моих работ и претензию на целостное понимание моей позиции, так в ней ничего и не понял: противопоставление универсализма и партикуляризма, как он его рисует, возможно только при традиционном понимании этих категорий, когда они обозначают противостоящие подходы к анализу культур и цивилизаций; логико-смысловой подход как раз исключает противопоставление универсализма и партикуляризма, более того, с точки зрения этого подхода они служат условиями друг для друга. Дабы не излагать все с азов, отошлю Т. Ибрагима к своей статье о категории «всечеловеческое» у Н.Я. Данилевского⁵: внимательно прочитав ее, он наверняка увидит, в чем все-человеческое отлично от обще-человеческого и в чем, следовательно, предлагаемое мной понимание универсализма как всечеловеческого отлично от универсализма

⁵ Смирнов А.В. Общечеловеческое и всечеловеческое, или Чему сегодня нас может научить Н.Я. Данилевский // Россия в диалоге культур / Отв. ред. А.А. Гусейнов, А.В. Смирнов, Б.О. Николаичев. М.: Наука, 2010. С. 103–109. Т. Ибрагим, видимо, упустил из внимания эту важную работу: она отсутствует в его библиографическом списке.

как общечеловеческого. Только в пределах последнего, т.е. *не* моего, понимания существа дела универсализм может противопоставляться партикуляризму, — жаль, что Т. Ибрагим не заметил этого *фундаментального* и *сущностного* отличия.

Не хотелось бы считать этот тезис Т. Ибрагима и подтасовкой — хотя в его формулировке он совершенно отчетливо противоречит всему, что было мной сказано, и не случайно Т. Ибрагим может процитировать в его подтверждение что угодно, только не прямое свидетельство моей «релятивистской» позиции, взятое из моих текстов.

Вместо этого я предпочту считать и эту инвективу оплошностью, обусловленной все тем же невниманием к сущностному.

Если типы смыслополагания, или логики смысла, — это идеальные, чисто теоретические конструкции, то имеют ли они эмпирическое подтверждение? И если да, то каково отношение этого эмпирического свидетельства к теоретически высчитываемой возможности?

Здесь, в фокусе ответа на этот вопрос, мы находим сочленение чистой теории, открываемой во внутреннем опыте, с тем, что зовется реальным, внешним миром. Отдельные цивилизации, созданные человечеством, могут воплощать в себе, в своем смысловом теле, те или иные логики смысла — повторю, как преимущественно определяющие их строение. В этом плане есть параллель между цивилизацией и ее строением как смыслового целого — и функционированием *теоретического* (не спонтанного) сознания человека, стремящегося выстроить связную и единую картину мироздания и вынужденного (таков закон формирования осмысленности) опираться в этом на какую-то одну из универсально возможных логик смысла.

Далее, исследование той или иной культуры как эмпирической данности может *подтолкнуть* (что и произошло в моем случае) к открытию, во-первых, самого факта наличия логик смысла и, во-вторых, к формулировке логико-смысловых закономерностей. В отличие от комплексных чисел, цивилизации реально существуют, данные нам в текстах или иных смыслофиксирующих формах. Но это совершенно не значит, что логико-смысловой подход должен быть заужен (что фактически делает Т. Ибрагим) до исследования феноменов арабо-мусульманской цивилизации. Думать так — все равно что полагать, будто ньютоновский закон гравитации управляет именно и только полетом яблок на головы философов-натуралистов, на том основании, что его формулировка была инициирована известным (пусть и вымышленным) событием. Да, и яблоки тоже можно так исследовать; но не только яблоки. И уж тем более странной ошибкой будет считать, будто закон гравитации был открыт на основе исчисления полета того яблока на голову ученого и что, обнаружив мы просчет великого Ньютона в расчете полета того злосчастного яблока, то и закон гравитации пришлось бы отбросить как неправильный: не по нему, мол, летают яблоки на головы

ученых, поскольку каждое слегка да отклоняется от тех априори исчисленных гравитационных закономерностей, которые стали-де «прокрустовым ложем» для описания реальных фруктов во всем многообразии траекторий их полета...

В завершение этой темы не могу не высказать следующее свое убеждение. Давно миновали времена, когда навешивание идеологических ярлыков в нашей стране заменяло объективный и, главное, *научный* анализ концепций оппонента. Но, видимо, не для всех: Т. Ибрагим, к сожалению, соскользнул именно к такому стилю ведения полемики. В преамбуле своей статьи, описывая стимулы, побудившие его взяться за перо и предать свои возражения «огласке», он упрекает меня в «идеолого-политической направленности, нередко чреватой этно-конфессиональным изоляционизмом», более того, усматривает «геополитическую нацеленность» не просто в моей концепции, но и в самом названии уже упомянутого труда «Россия и мусульманский мир». Эти идеологические инвективы в отношении меня настолько смешны, что я даже не буду их опровергать: каждый понимает так, как понимает. Познакомьтесь, к примеру, с утверждением Т. Ибрагима о том, что будто бы

с точки зрения «логико-смысловой» концепции, при строгом разноязычии невозможна ни аккультурация⁶, ни стабильное сосуществование разных этнокультурных групп⁷ — толерантность реальна только по от-

⁶ «... „механизмы“ смыслополагания, благодаря которым сформировано смысловое тело культуры, зависят от родного языка. В этом смысле культуру выбрать нельзя — можно физически переместиться в пространство другой культуры, сменив место жительства, но невозможно превратить чужую культуру в свою [29, с. 22]».

(Показателен выбор этой цитаты Т. Ибрагимом: он обусловлен, во-первых, тем, что он не различает культуру как способ смыслополагания и культуру как эмпирическую данность (опять!), и, во-вторых, его желанием подчеркнуть мою формулировку «... „механизмы“ смыслополагания... зависят от родного языка». Относительно второго: любому, кто познакомится с контекстом (это, кстати, текст устных лекций), станет ясно, что данное выражение означает здесь «зависят от того, каким является родной язык»: смыслополагание, мышление, язык и использующая его речь завязаны в единый узел, между ними нет линейного отношения причинения, которое так хочется вчитать в мои тексты Т. Ибрагиму. — А.С.)

⁷ «Я убежден, что никакая „интеграция“ мусульман в систему идей и ценностей западного общества не может быть чем-то иным, кроме „продавливания“ собственного исламского сознания и навязывания иной системы ценностей и смысловых координат. Такое продавливание никогда не будет успешным, разве что в случае *полной ассимиляции*. Поэтому на практическом уровне речь может идти только о вечно нестабильном балансе взаимного „ненападения“ со стороны двух культур, западной и исламской» [17, с. 399]; «лоскутное одеяло, сшитое из разнологичных культур, слишком непрочное и скрепляется только внешними факторами: швы недостаточно сильны, чтобы удержать от расползания разновекторные тенденции разнологичных лоскутов» [31, с. 21; курсив наш. — Т.И.].

ношению к культурам, принадлежащим к одному и тому же типу «логичности смысла»

и сравните их с моими словами, приведенными как якобы их подтверждение (намеренно сохраняю оригинальные сноски полностью, давая к каждой в скобках свой комментарий), а еще лучше — загляните в контекст этих работ и посмотрите, о чем там на самом деле идет речь. Думаю, ничего большего и не потребуете...

И последнее. Оказывается, идеологический грех, как наставляет нас Т. Ибрагим, состоит сегодня в отрицании «подлинной результативности» христианского и исламского мессианизма. Он с полной серьезностью заявляет именно так, не замечая, что одновременная «подлинная результативность» универсалистских, общечеловеческих претензий христианской и исламской идеологии невозможна: либо одна, либо другая религия истинна и *действительно* обладает общечеловеческим статусом. Либо, конечно, ни одна из них: такое логически не исключено; но законами логики, тем самым законом исключенного третьего, о котором мы еще будем говорить, исключена правильность тезиса Т. Ибрагима. Если, конечно, он заявлен в пределах субстанциально-ориентированного мировоззрения, где этот закон сохраняет свою значимость. — Так в пределах ли...?

(Т. Ибрагим, видимо, считает, что эти мои слова подтверждают его тезис, и не находит нужным прокомментировать их. Это либо наивность, либо намеренное лукавство. Ограничусь разбором первой цитаты. «Стабильное сосуществование разных этнокультурных групп» (тезис Т. Ибрагима) и «интеграция» представителей одной этнокультурной группы в систему ценностей и смысловых координат другой этнокультурной группы (мой тезис) — совсем разные, если не противоположные вещи. Т. Ибрагим или не видит этой разницы, — но тогда что говорить о его способности читать и анализировать тексты? — или видит ее, но делает вид, что не замечает, — и тогда что говорить о его установках и целях?)

Эти мои слова были сказаны восемь лет назад, когда еще взхлеб твердили о торжестве «мультикультурализма», — а вот недавние события начала 2011 г. в Западной Европе вполне подтвердили мою правоту. Главное же, что я говорю вовсе не о том, что мне приписывает Т. Ибрагим; я говорю, что выстроить жизнеспособное многоцивилизационное пространство — неважно, в масштабах ли России, в масштабах ли всего мира — можно лишь при сохранении логико-смыслового многообразия культур, но никак не при «подгонке» всех под один «общечеловеческий» логико-смысловой шаблон. Здесь опять-таки важно различие все-человеческого и общечеловеческого, о чем я уже говорил: моя позиция направлена на сохранение смысловых оснований любой культуры.

Т. Ибрагим, кажется, путает толерантность со всеобщим принятием таких оснований, выработанных лишь одной из культур, претендующей на общечеловеческую значимость. Ирония в том, что «продавливание» этой культурой своего общечеловеческого статуса происходит сегодня уже не на уровне войны сознаний, а на уровне вполне ощутимой, жестокой войны на выживание — будь то в Ираке, будь то в Ливии, будь то — вчера — в Югославии, а завтра — где еще. — А.С.)

Частное

На этом можно было бы и закончить, поскольку более ничего существенного в статье Т. Ибрагима не обнаруживается; а все, что претендовало на существенность, оказалось — при самой щадящей трактовке — лишь промахом, вызванным расхождением между моими построениями и их восприятием в сознании оппонента. Однако многословие Т. Ибрагима требует продолжить ответ, поскольку рассчитано на неискушенного в арабистике читателя, который примет все сказанное за чистую монету. Я не сомневаюсь в том, что профессиональному арабисту не нужна моя подсказка, чтобы отделить зерна от плевел; но для других она может оказаться лишней.

Начну с наиболее важного, но ставшего в тексте Т. Ибрагима почему-то маргинальным и низведенного таким образом в разряд частного. Речь пойдет о логике *zāhir-bāṭin*-противоположения (противоположения «явное-скрытое»).

Как и в других случаях, Т. Ибрагим разбирает мои тезисы, связанные с данным вопросом, отрывочно, реагируя на отдельные моменты, но не беря вопрос целиком в его полноте и существенности. Мне и здесь придется дать целостную картину, восполнив упущенное Т. Ибрагимом.

Термин «осмысленность», как он употребляется мной, означает нечто иное, нежели традиционные «значение» или «смысл». При всех различиях в употреблении последней пары терминов в современной науке и философии принципиальная разница между ними, с одной стороны, и термином «осмысленность» с другой, заключается в том, что осмысленность не может быть понята в семиотическом ключе, как означаемое некоего знака. Основание этого — очень простое: связь знака с означаемым сама является неким значением, и семиотический подход, вместо того чтобы показать нам, как формируется значение и откуда оно берется, отправляет нас в дурную бесконечность поиска значения связи означивания, которое само объясняется через другую связь означивания... и т.д. без конца.

Осмысленность — это то, что заключает основания «делания смысла» (*making sense*) внутри себя, а не где-то вовне. Как это возможно — не скажешь в двух словах; мой нынешний подход к этой проблеме подробно описан в работе «Смыслополагание и инаковость культур»⁸, и я опущу сейчас эти рассуждения. Но для нас здесь важен вывод из них: минимум осмысленности, то, без чего осмысленность невозможна (без чего она рассыпается, теряя собственные *sense-making*-основания, и превращается в закрытые-в-себе единицы «значений», к которым — загадочным теперь образом — могут отсылать вербальные и невербальные знаки), — это то, что я назы-

⁸ Смирнов А.В. Смыслополагание и инаковость культур // Россия и мусульманский мир: инаковость как проблема. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 15–123.

ваю логико-смысловую конфигурацией. Подробное описание этого понятия можно найти в разных моих работах, начиная с «Логики смысла» и кончая «Смыслопологанием и инаковостью культур»: оно — ключевое для понимания техники работы с осмысленностью (в свете этого ключевого значения тот факт, что Т. Ибрагим его полностью упускает, теперь уже вряд ли будет способен удивить нас).

Смысл введения категории «логико-смысловая конфигурация» (ЛСК) заключается, таким образом, в том, что она схватывает нередуцируемый минимум осмысленности. Далее, эта категория позволяет высветить вариативность процедуры смыслопологания: мы описываем ЛСК так, как если бы она представляла собой нечто одно, тогда как любое из понятий, использованных в таком описании, имеет варианты своего, так сказать, осуществления (т.е. «воплощения в материале», иначе говоря, в определенном выстраивании осмысленности), но не имеет инварианта⁹. Например, мы говорим о противоположении-и-единстве, — но противоположение может быть устроено по-разному¹⁰, и соответственно по-разному будет устроено его приведение к единству. Это «по-разному» означает варьирование как содержательной, так и логической стороны: принцип логико-содержательной соотносительности стоит здесь во главе угла. Наконец, варианты ЛСК должны быть не просто придуманы нами в качестве ментальной конструкции; они непременно должны «зацепляться» с миром, как он дан нам¹¹.

Я могу сказать, что в своем внутреннем опыте, в содержании своего сознания я открываю смыслы «субстанция» и «процесс»; далее, нахожу, что каждый из них в силу своей внутренней логики требует полной логико-

⁹ Вот откуда мой тезис об отсутствии «субстанциально-общего» для разных культур, из чего вытекает невозможность обще-человеческого и, напротив, императивность все-человеческого: Т. Ибрагим цитирует мои слова об отсутствии субстанциально-общего для разных культур, но не понимает их смысл, не схватывает ту *целостную идею*, в рамки которой они вписаны, — и потому наделяет их неким извращенным содержанием, которое целиком остается на его совести.

¹⁰ Вот почему я говорю о «противоположении» в этом общем, размытом смысле: термин «противоположение», как и «объединение», указывает на отдельный «отрезок», или «этап» (эти слова, конечно, метафоры) процедуры смыслопологания, без конкретизации того или иного варианта его осуществления. Т. Ибрагим сетует, что я обычно оперирую «нечетким термином „противоположность“», не удосужившись вникнуть в причины этого и понять, откуда берется эта «нечеткость» и для чего она нужна. Как только речь заходит о *вариантах* осуществления процедуры смыслопологания и, следовательно, о конкретном модусе логико-смысловой конфигурации, этот «нечеткий», по мнению Т. Ибрагима, термин и обретает свою «четкость», описывая *вариант* противоположения, который считается нормативно правильным в данной логике смысла. Все это изложено в «Смыслопологании и инаковости культур» — призываю оппонента еще разок, внимательно прочитать этот текст.

¹¹ Естественно, речь не о наивной вере в отражение мира в нашем сознании, а о «мире» как одном из основополагающих смыслов, открываемых в нашем внутреннем опыте.

смысловой конфигурации и что, далее, в двух случаях эта ЛСК будет выстроена целиком иначе, будучи всякий раз вариантом без инварианта. Субстанция бессмысленна без предикатов, которые, чтобы полностью «покрыть» смысловое поле, должны быть дихотомичны; процесс бессмыслен без действующего и претерпевающего, которые сконфигурированы совсем иначе — хотя сконфигурированы как противоположение-и-объединение, как то верно и для осмысления субстанции. Со всем этим коррелируют понятия границы, целого, части и многие другие, связанные с этим комплексом вопросов и также вариативные.

Я утверждаю, что такое осмысление субстанции и процесса, как и сами эти смыслы, являются для меня (или кого-либо еще) врожденными или не врожденными; я утверждаю, что в своем сознании — которое я нахожу таким, каким я его нахожу — я могу открыть все сказанное и, далее, что это будет принято как осмысленное, если не очевидное, другими людьми. В этом внутреннем опыте — условия и содержание которого набросаны здесь пунктиром, а подробнее разработаны в другом месте — я не могу не убедиться в очевидности логико-смысловых закономерностей; в определенном смысле можно сказать, что любые законы выстраивания осмысленности, открываемые нами, очевидно усматриваются во внутреннем опыте или вытекают из этого усмотрения столь же очевидным образом.

Мной подробно описана, начиная с «Логики смысла» и кончая «Смыслоположением и инаковостью культур», логика противоположения для процессуально-ориентированного варианта процедуры смыслоположения; иначе говоря, логика противоположения, как она вытекает из соответствующего варианта логико-смысловой конфигурации. Это именно закономерности, и они ясно изложены мной как теоретические и имеющие исключительно логико-смысловую природу¹².

Из всего этого должно быть ясно, что тот тип противоположения, который предполагается категорией процесса и процессуально-ориентированным вариантом процедуры смыслоположения, не влечет ни контрастности, ни противоречивости. Эти два понятия, как они употребляются сегодня в философии и науке, возможны только в пределах того варианта процедуры смыслоположения, который осуществляется при субстанциально-ориентированном подходе, и оперировать ими, обсуждая логико-смысловые закономерности процессуально-ориентированного варианта процедуры смыслоположения, попросту нельзя. Причина этого — в том, что эти два варианта предполагают *разные* процедуры объединения и, следовательно, разные варианты соотношения противоположенного, с одной стороны, и того, что снимает эту противоположенность и дает единство — с другой.

¹² См., например: *Смирнов А.В.* Смыслоположение и инаковость культур // Россия и мусульманский мир: инаковость как проблема. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 87–110.

Я говорил об этом много раз, и только намеренным незамечанием очевидного можно объяснить тот занятый апломб, с которым Т. Ибрагим «опровергает» меня, восклицая:

А в статье в НФЭ «Противоположность в арабо-мусульманской философии» исследователь никак не указывает на связь учения арабских логиков с аристотелевским, не вполне адекватно определяя *танāқуд* и *тадāдд* — термины, которыми обычно обозначались контрадикторность/противоречие и контрарность/противоположность соответственно, и представляя их как два «типа» противоположности!

В этой крошечной статье (таков был формат энциклопедии) описано более десятка терминов, ни один из которых не вызвал возражения Т. Ибрагима, и если его замечание сводится к тому, что надо было добавить еще и ту информацию, которую он дает, — что ж, я не против. Кстати, он так и не сказал, в чем же состоит «не вполне адекватность» моего определения, поскольку забыл разобрать его. А жаль — было бы занятно увидеть, как Т. Ибрагим опровергнет или покажет «не вполне адекватность» понимания этих терминов самими арабскими мыслителями, поскольку любое из положений, высказанных в этой статье, фундировано текстами.

В своем запале Т. Ибрагим доходит до вовсе комичных заявлений. Не могу не процитировать следующий его пассаж:

Прежде всего, претензии по поводу репрезентативности возникают в связи с выделенными А.В. Смирновым двумя «макрокатегориями» арабо-мусульманской культуры: *зāхир-бāтын* / «явное-скрытое» и *асл-фар* / «основа-ветвь» [31, с. 103, 113]. Вопреки частым заверениям автора о всеобщем употреблении этих пар и архитектоническом оперировании ими, в действительности означенные парадигмы (тем более в их «логико-смысловой» / «процессуальной» интерпретации) совершенно нехарактерны ни для богословско-философской мысли ислама в целом, ни для какой-либо из его ведущих школ — калама, фальсафы, суфизма, ишракизма, исмаилизма и др. Более того, из-за коннотации *бāтын* с сектой батынитов в мусульманской / суннитской культуре впоследствии стала наблюдаться своего рода аллергия на данное слово, выражающаяся, среди прочего, в том, что для передачи оппозиции понятию *зāхир* / «явное» здесь обычно употребляется не *бāтын*, а *хафи*. И в свете этого факта корректность первой терминологической пары уязвима уже в самом ее терминологическом оформлении. Что же касается пары *асл-фар*, то она характерна для фикха, и только.

Получается, будто неважно, что *зāхир* и *бāтин* являются именами Бога, и хотя бы уже поэтому никакая «аллергия» на исмаилитов, по мнению

Т. Ибрагим, всеобщая в исламской культуре, не могла заставить мусульман забыть эту пару и заменить ее другой. Неважно, что исмаилиты были не приняты исламской мыслью вовсе не потому, что использовали категорию *бāтин*, а потому, что нарушали *нормативное* соотношение между *зāхир* и *бāтин* в пользу последнего, по какой-либо причине и получили название «батынитов»: дело отнюдь не в термине как таковом, а в логике соотношения между явным и скрытым, которая и вытекает из процессуального понимания противоположностей. Неважно, что по логике Т. Ибрагима с таким же успехом можно было бы и категорию *зāхир* поставить под запрет потому, что «перекос» противоположного рода допустили захириты, также в целом не принятые исламской мыслью. Неважно, что *зāхир* и *бāтин* встретятся вам в любом тексте, относящемся к тем дисциплинам, которые перечислил Т. Ибрагим. Неважно, что пара *зāхир-бāтин* имеет именно *методологическое* значение, т.е. организует терминологический тезаурус, что я неоднократно показывал (Т. Ибрагим опять «забыл» об этом упомянуть и это опровергнуть). Неважно, что пара *'асл-фар'* является важнейшей методологической и в арабской филологии (от грамматики до поэтики)¹³, и в философии. Получается, что все это для Т. Ибрагима неважно — а важно просто заявить нечто противоположное моим тезисам. Ну как читатель будет реагировать, если ему объявят, будто думать, что дважды два дает четыре — непростительная ошибка? Вот и я реагирую так же...

Посмотрим теперь, как выражает Т. Ибрагим эту замечательную мысль. Обращу внимание читателя только на одну деталь. Сопоставьте две фразы: вторую («Вопреки частым заверениям автора...») и третью («Более того, из-за коннотации...»), — и вы увидите, что в них сказано нечто несовместимое. Если в самом деле, как утверждает Т. Ибрагим, пара *зāхир-бāтин* «совершенно нехарактерна ни для богословско-философской мысли ислама в целом, ни для какой-либо из его ведущих школ», то почему же мусульмане оказались столь чувствительны к аллергии на исмаилитов-батынитов, что занялись модификацией этой пары и сменили *бāтин* на *хафийй*¹⁴? Зачем было это делать, если эта пара «совершенно нехарактерна»? И главное, как: как вы можете изменить термин, если его совершенно не употребляете? Пусть Т. Ибрагим все же решит: либо эта терминологическая пара была важна, либо не была: закон исключенного третьего *здесь* должен соблюдаться.

¹³ Здесь отошлю Т. Ибрагима к работам Д.В. Фролова, где подробно разбирается этот вопрос, а также к текстам самих арабских филологов.

¹⁴ Я не комментирую способ передачи Т. Ибрагимом арабских терминов, сохраняя в его цитатах все как у автора: видимо, он не считает нужным учитывать разницу между транскрипцией и транслитерацией, поскольку смешивает их. Я даю арабские термины в традиции транслитерации, принятой в отечественной науке.

А как замечательно Т. Ибрагим восклицает в завершение процитированного пассажа: «...для фикха, и только». Это «и только» свидетельствует либо о непростительном незнании роли фикха в теоретическом мышлении и практической жизни арабской культуры, либо о столь же непростительном утаивании очевидного. Да если бы и в самом деле пара *'ақл-фар'* функционировала только в фикхе, этого было бы достаточно, чтобы признать ее *обще*методологическое значение. Т. Ибрагим, видимо, забыл, что фундаментальная методология не обсуждается «с нуля» в любой науке, а, как правило, принимается (на то она и фундаментальная, и общетеоретическая); пары *зāхир-бāтин* и *'ақл-фар'* принадлежат именно к такого рода *обще*методологическим, фундаментального порядка категориям. Думать в том ключе, в каком предлагает Т. Ибрагим, — это все равно что считать, будто пара «явление-сущность» в европейском мышлении не имеет никакого методологического значения только потому, что не обсуждается каждым автором на каждой странице работы.

Вообще с методологическим обеспечением критики у Т. Ибрагима дело обстоит не слишком удачно. Вот еще один его серьезный *обще*методологический промах. Он подменяет логику смысла, как она определена мной, понятием «ментальность», говорит об «*обще*мусульманской ментальности», понимая под этим некие содержательные положения. Например, он утверждает:

На какую-либо репрезентативность не может претендовать и мутазилитский атомизм, выдвигаемый А.В. Смирновым в качестве одного из главнейших показателей «инаковости» мусульманской логики/ментальности. Ибо для суннитов сама мутазилитская школа представляет собой всего лишь «секту». К тому же среди мутазилитов атомизм далеко не был *обще*признанным.

Тут все неверно: я не говорю ни о «мусульманской логике», ни о «мусульманской ментальности», ни тем более о «мусульманской логике/ментальности»: я говорю о логике смысла и о процессуально-ориентированном мышлении, которое характерно для арабо-мусульманской цивилизации в качестве основания выстраивания ее смыслового тела. Основания — а не самого тела; это разные вещи, и, хотя я говорю об этом повсеместно, Т. Ибрагим этого не заметил. Мутазилитский атомизм, как и любое другое учение или любой другой феномен арабо-мусульманской цивилизации (повторю это еще раз), является подтверждением правильности логико-смысловой теории не потому, что он повсеместно принят всеми мусульманами, а потому, что эти взгляды выстроены в соответствии с процессуальным мировоззрением и его логикой.

С этой точки зрения «опровержение» Т. Ибрагима так же логично, как утверждение о том, что нет ничего общего в пищеварении худого и толсто-

го, а тем более нормального человека, поскольку у них — совершенно разный вес, а сами они друг друга считают «сектантами». Напомню моему опровергателью: разный успех усвоения белков и глюкозы совершенно не меняет общности законов, по которым это происходит. Все, что сказано здесь Т. Ибрагимом, не имеет ровно никакого отношения к репрезентативности в отношении моей теории. Аргумент Т. Ибрагима имеет такую же силу и убедительность, как утверждение человека, считающего, что раз мягкое и твердое тело по-разному реагируют на удар кия, значит, законы Ньютона, определяющие движение материальных точек, неверны.

Так обстоит дело с логикой выводов из тезиса Т. Ибрагима о нерепрезентативности взглядов мутазилитов; но неужели здравомыслящий человек согласится с самим этим тезисом? Мыслители, которые в течение первых двух веков ислама, когда как раз создавалась и методология, и основное тело конкретных наук, «держали площадку» теоретической мысли, завоевали право господствовать на ней не опорой на общепринятую идеологию и не потаканием вкусам толпы, а, напротив, интеллектуальной честностью и открытостью поиска; мыслители, гордившиеся тем, что именно они в открытой идейной полемике одержали верх над соперниками и смогли лучше их дать ответы на вопросы, волновавшие тогда всех; мыслители, наследием которых воспользовались и столь милые сердцу Т. Ибрагима поздние представители исламской доктрины; мыслители, ставшие, по чуть ли не буквально совпавшему признанию Л. Масиньона и Э. Ренана — ученых, едва ли не во всем разных, — самыми интересными и подлинно авторитетными философами ислама, — эти мыслители не репрезентативны? Этот тезис напоминает мне столь же уверенно делавшиеся на протяжении семидесяти лет коммунистического правления заявления о том, что подлинными представителями русской мысли — не какие-нибудь федоровы, соловьевы или бердяевы, а только революционные демократы и марксисты-ленинцы. Идеологические пристрастия у всех могут быть свои, но не стоит, я думаю, путать свою нынешнюю идеологическую лояльность с подлинно научной оценкой.

Т. Ибрагим опечален тем, что я оставил без внимания представителей ашаритской доктринальной мысли, — вот они-то, считает он, и могут претендовать на выражение подлинной мусульманской ментальности. Я не буду возражать: ему виднее, кто отражает «ментальность мусульман». Я говорю ведь не о ней, а о логико-смысловых закономерностях выстраивания и мыслительных конструкций, и других, в том числе невербальных, смыслофиксирующих форм. Что касается этого аспекта, то я согласен с Т. Ибрагимом: да, можно исследовать и ашаритов, найдя в их мысли блестящие подтверждения правильности и эффективности логико-смыслового подхода. Отошлю моего оппонента к работе М.Н. ал-Аттаса «Введение в

метафизику ислама»¹⁵, где тот на примере Фахр ад-Дйна ар-Рази замечательно показывает, как понимание человека определено у этого мыслителя¹⁶ тем, что я называю закономерностями процессуально-ориентированного варианта смыслополагания. Конечно, ал-Аттас, опубликовавший свою книгу в 1995 г., не употреблял моих терминов и никак не мог знать о моих разработках, которыми я был занят и до, и после этого времени и которые привели к выпуску «Логики смысла» в 2001 г., когда был опубликован и русский перевод его книги. И тем не менее этот видный современный мусульманский мыслитель увидел именно то, что независимо от него увидел я, и даже иллюстрация, которую он приводит¹⁷, буквально совпадает с той, что привожу я в «Логике смысла», давая графическое пояснение своим положениям¹⁸. Кроме того, в «Логике смысла» разбираются взгляды ряда представителей постмутазилитского калама. Видимо, Т. Ибрагим то ли невнимательно читал эту мою книгу, то ли решил слегка слукавить: а вдруг никто не заметит?

Обратим внимание, что сетование Т. Ибрагима по поводу этого моего «упущения» находится в явном противоречии с его же собственным заявлением о «неохватности» исследовательского поля, с которым я работаю и которое — якобы — заставило меня брать материал из вторых рук. Во-первых, в науке не бывает так, чтобы кто-то делал все сам с самого начала: мы всегда опираемся на предшественников, и странно, что Т. Ибрагиму это неизвестно. Во-вторых, он по своему обыкновению ограничился этим броским, но голословным обвинением, не представив никаких доказательств. Интересно, что я брал из вторых рук: может быть, несуществующий перевод *Maqālāt*¹⁹? Или перевод Ибн ‘Араби? Ас-Сухраварди?

¹⁵ Это — опубликованный в 2001 г. русский перевод известного сочинения этого ученого: *al-Attas, 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 Thoughts and Civilization, 1995. Т. Ибрагиму будет тем более интересно вернуться к этому тексту в свете моих работ, что он был одним из двух редакторов русского издания этой книги.

¹⁶ Ал-Аттас прослеживает истоки этого понимания вплоть до Ибн Сины и указывает, что оно поддержано ат-Тахāнавī в его известном «Словаре», что покрывает если не всю, то большую часть исламской традиции.

¹⁷ См. с. 227 английского, с. 254 русского издания «Прологомен».

¹⁸ См. с. 416 «Логики смысла». Позже я понял неадекватность отображения механизмов процессуального смыслополагания с помощью кругов Эйлера, поскольку этот способ опирается на интуиции субстанциально-ориентированного мышления и в принципе не может быть адекватным процессуально-ориентированному мышлению: при его использовании получаем либо искажение, либо противоречие. Но для меня важно, что независимые попытки использовать этот способ иллюстрирования дали один и тот же результат и у М.Н. ал-Аттаса, и у меня.

¹⁹ Т. Ибрагим сокрушается, что я «ограничился» этим текстом при разборе ранних мутазилитов. Это примерно то же самое, что пенять на то, что кто-то ограничился Диль-

Ал-Кирмāни? Ибн Халдūна? или анализ их взглядов? Все, на чем построены мои выводы, сделано мной или проверено мной, — жаль, что Т. Ибрагим решил не замечать очевидного. И в-третьих, хотелось бы, чтобы он наконец определился и дал мне одно из двух взаимно исключающих указаний и наставлений: либо сузить исследовательское поле, либо расширить его²⁰.

Наконец, хочется еще раз напомнить Т. Ибрагиму: различие в содержательных тезисах и даже полемика (вроде полемики идеалистов и материалистов в европейской мысли) вовсе не означают их логико-смыслового несовпадения. Как с соблюдением одной и той же формальной логики могут делаться противоположные утверждения, так и в одной и той же логико-смысловой перспективе могут формулироваться содержательно различающиеся теории. Релевантность описываемого мной варианта процедуры смыслополагания для выстраивания смыслового тела арабо-мусульманской цивилизации подтверждается вовсе не тем, к примеру, что *все единогласно принимают* термин *субūt* «утвержденность» как отличный от существования и несуществования, а тем, что такая трактовка, во-первых, была выработана и — с теми или иными вариациями — принималась на протяжении всего развития философской мысли, а во-вторых, осталась центром дискуссий для всех, и прежде всего для ее противников (а не была отвергнута как бессмысленная).

И в заключение этой темы — о репрезентативности эмпирического материала в отношении теоретических положений. Все рассуждения Т. Ибрагима на эту тему, которые я цитировал и которые оставил без внимания, построены опять-таки на неразличении идеальной теории («культура» как способ смыслополагания) и эмпирической реальности («арабо-мусульманская культура» как данность). Рассуждать о нерепрезентативности так, как это делает Т. Ибрагим, — все равно что опровергать, скажем, закон сохранения энергии на основании того, что для его подтверждения не использовались данные, характеризующие работу тех моделей электрочайников и сковородок, которыми мы пользуемся каждый день и которые являются наиболее репрезентативными нагревательными приборами человечества.

Логика замечательная; Т. Ибрагим, конечно, не обратил внимания, что я всегда говорил (и показывал в текстах), что логико-смысловая теория мо-

сом при исследовании досократиков. Хотя некоторые тексты ранних мутазилов и были опубликованы, как справедливо указывает Т. Ибрагим, все же это — отдельные публикации, и они совершенно не заменяют *Мақālāt* ни по размаху, ни по подробности изложения разных взглядов.

²⁰ Признаться, я несколько устал указывать Т. Ибрагиму на то, что едва ли не в каждом отрывке своего текста он нарушает закон исключенного третьего. Хорошо бы все-таки следить за его соблюдением, чтобы восстановить способность мыслить последовательно.

жет быть подтверждена *любым* — как «большим», так и «малым» — примером из жизни арабо-мусульманской цивилизации. Дело не в размере и частотности, а в том, что в основе *любого* смыслофиксирующего феномена лежат законы смыслополагания.

Отметим в этой связи и интересный прием Т. Ибрагима: порассуждав о «нерепрезентативности» моих примеров, он ведь не дал *ни одного опровержения* моей теории, исходя из того материала, который сам считает репрезентативным. Может быть, он думал, что читатель сам сделает нехитрый, но ложный вывод: раз *нерепрезентативные* примеры подтверждают теорию, значит, репрезентативные ее *не* подтверждают? К сожалению, это не более чем софизм.

Я остановлюсь еще на двух вопросах: на том, как Т. Ибрагим разоблачает мои представления о процессуальности, отраженной в арабском языке, и на его утверждениях о характере понимания времени у мутазилитов.

Начну с вопроса об арабском языке. Т. Ибрагим открывает свое опровержение такими словами:

В обоснование мысли о языковой детерминации «субстанциального» и «процессуального» типов мировоззрения обычно приводится следующий показательный пример, иллюстрирующий принципиальное различие в способах выражения на русском и арабском языках.

Еще раз приходится повторить: с моей точки зрения, *нет* никакой «языковой детерминации» типов мировоззрения. Т. Ибрагим с трогательной настойчивостью хочет убедить читателя, будто все представление о процессуальном типе смыслополагания построено на примере с выражением *anā k̄atīb* (букв. «я пишущий»). Насколько это, мягко говоря, наивно, я уже показал выше. Но Т. Ибрагиму важно свести дело именно к этому одиночному примеру; комментируя мое утверждение о том, что для носителя арабского языка более привычно выражать мысль с использованием конструкций типа «местоимение + имя действителя», нежели с помощью глагольных фраз, он пишет:

Уже в этом исходном утверждении/«наблюдении», имеющем основополагающее значение для последующих построений процессуалистской концепции, допущена довольно серьезная ошибка. В действительности же дело обстоит совсем наоборот: прирожденный араб непременно употребил бы именно глагол (литературный *aktubu* или соответствующий ему аналог на местном диалекте). А по выражению типа *anā k̄atīb* он однозначно вычислил бы, что перед ним стоит иностранец,

неудачно выразившийся по-арабски. Ибо за причастием *kātib* давным-давно закреплено значение профессии «писатель»²¹.

Я не буду спорить с Т. Ибрагимом по поводу этого примера, поскольку не являюсь «прирожденным арабом»²². Пожалуйста, возьмите любой другой — на то он и пример, чтобы не иметь решающего значения. Я точно знаю (пусть Т. Ибрагим возразит!), что «прирожденные арабы» говорят *'anā fāḫim* (букв. «я понимающий») там, где мы скажем «я понял», *'anā 'ārīf* (букв. «я знающий») там, где мы скажем «я знаю», и так далее без счета. Отвергнув единичный пример, Т. Ибрагим ничего не опроверг: он только показал, что не понимает, о чем у меня идет речь и как надо опровергать тезис о том, что в способе построения речи *просвечивает* способ смыслополагания (а вовсе не «впечатан» туда один-в-один, когда опровержение одиночного примера опровергало бы правило).

А этот мой тезис Т. Ибрагим предпочел «не заметить» — просто потому, что его он опровергнуть не может. Кроме того, он выказал некоторое легкомыслие в лингвистических вопросах, сказав (в последней фразе процитированного отрывка), что раз за *kātib* закреплено значение «писатель», это слово, мол, более не функционирует как имя действителя в том значении, о котором говорю я. Это попросту ошибка. Вот пример: за *'ārīf* тоже закреплено значение «мистик», но это не мешает «прирожденному арабу» сказать *'anā 'ārīf* в смысле «я знаю», а не в смысле «я мистик». Субстантивируясь, имя действителя не теряет своего исходного грамматического значения.

Эти рассуждения Т. Ибрагима еще претендуют на серьезность; но он тут же добавляет:

Кроме того, из вышеприведенных рассуждений А.В. Смирнова можно сделать невероятное заключение, будто арабы, склоняясь к отглагольной лексике, и вовсе отказываются от глаголов!

Интересно, кто бы мог сделать такое «невероятное заключение»? Наверное, сам Т. Ибрагим, с чем я его и поздравляю: тут он черным по белому распи-

²¹ Точно также обстоит дело с очень многими причастиями: *'āmil* («делающий») употребляется для обозначения «рабочего», *'ālim* («знающий») — «ученого», *ḫākim* («судящий») — «судьи», и т.д. (Примеч. Т. Ибрагима.)

(«Прирожденными» бывают ораторы или писатели, авантюристы и обманщики, но не арабы, евреи или русские. Поскольку это всем известно, я оставляю данный занятный термин Т. Ибрагима без изменения, беря его в своем тексте в кавычки как показатель цитирования. То же относится к его термину «арабоязычное сознание». — А.С.)

²² Хотя любой араб подтвердит, что, к примеру, вопрос *thi kātib* означает «что ты пишешь?», а не «что писатель?». И так далее.

сывается в своей манере делать «невероятные заключения» — а потом приписывать их мне. Это тем более странно и смахивает на розыгрыш, поскольку тут же Т. Ибрагим цитирует мои слова, где сказано нечто, что вовсе исключает это его «невероятное заключение» — но ему так важно довести дело до абсурда и приписать этот абсурд мне, что даже этот раздел своего «опровержения» он назвал «Безглагольная речь».

Чего вообще хочет Т. Ибрагим, понять трудно. В его текст «вклеены» признания моей правоты. Например, он заявляет между делом:

Конечно, в случае с глаголами состояния и вообще непереходными глаголами (*вақафа*, «сидеть», *нама*, «спит» ...) арабы нередко предпочитают причастие глаголу (*вақыф*/'«стоящий» вместо *йақыфу*/'«стоит», *на'им*/'«спящий» вместо *йанāму*/'«сплю»),

а в другом месте признается, что

по сравнению с русским языком арабская речь проявляет известную склонность к употреблению причастия вместо глагола в определенных случаях.

Но я именно это и говорю! Если Т. Ибрагим признает это, но хочет оговорить пределы применимости этого тезиса — я не против, с удовольствием пообсуждаю с ним эти вопросы. Тем более что всегда говорил об относительном, а не абсолютном значении этого тезиса. (Это вытекает из того, что в языке доминирующий тип смыслополагания *не вытеснил* прочие, и наша речь в логико-смысловом отношении гораздо богаче, нежели теоретическое мышление, стремящееся к строгости и вытесняющее конкурирующие типы смыслополагания в пользу того, который стал доминирующим.) Я это неоднократно говорил — Т. Ибрагим, к сожалению, этого не заметил.

И не только это: вещи, которые должны были бы быть центральными в его целостном опровержении моей позиции, оказались странно недопонятыми. Например, он говорит:

Сопряжение процессуальности с некоей атемпоральной ментальной процедурой, а субстанциальности — с темпоральным действием не может не показаться несколько парадоксальным, ибо скорее все должно было бы быть совсем наоборот.

Видимо, Т. Ибрагим решил не замечать того, что я писал о процессе и субстанции, и обойтись собственными представлениями о том, что «должно было бы быть». И субстанциальность, и процессуальность выводят за пределы времени как субстрата изменений, снимают изменчивость, фиксируют и схватывают вещь — вот что я говорю; как это делается и что из этого вытекает — написано в моих работах, но, к сожалению, прошло мимо вни-

мания Т. Ибрагима, рассуждающего то о процессуальности в китайской мысли, то о своем «должно было бы быть»²³.

Перейдем к опровержению Т. Ибрагимом моих рассуждений о связке. Тут нас ожидают еще более удивительные открытия. Начнем с заявления общего порядка, которым он открывает этот свой раздел:

Сам вопрос о философско-культурологических импликациях факта «отсутствия» связки в арабском и других семитских языках вообще был поднят в шестидесятые годы прошлого столетия некоторыми исследователями (С. Афнан, А. Грэм), полагавшими, что на указанных языках не может быть сформулирована полноценная (сравнительно с европейской) онтология: в частности, в основанных на них философских системах можно размышлять только о «существовании», но не о «бытии»²⁴. Такой лингвистический редуционизм и связанный с ним культурный релятивизм уже подвергался обстоятельной критике в ряде фундаментальных работ²⁵, что избавляет нас от необходимости разбора схожих импликаций, изложенных в рамках «логико-смысловой» концепции. Нас интересует здесь собственно лингвистическое обоснование процессуалистского тезиса.

Что хочет сказать Т. Ибрагим? Что с Афнаном и Грэмом спорили Шехади и Гудман, поэтому схожие импликации логико-смысловой концепции можно не обсуждать? А разве он уже показал эти «схожие импликации»? Т. Ибрагим, кажется, не заметил, что я говорю нечто обратное тому, что говорили упомянутые мыслители, как те, так и другие: я как раз утверждаю, что в арабской мысли была развита *полноценная* онтология²⁶, но, выстроенная в пределах процессуального мировосприятия, она имела и иной характер, нежели европейская.

²³ Столь же замечательно его рассуждение о движении, когда он считает «естественным» говорить о движении в случае, если тело в два последующие атомарные момента времени занимает разные точки пространства и не движется ни в один из этих моментов времени. Вот Зенону Элейскому и Аристотелю это показалось неестественным, а мутазилам — и затем Т. Ибрагиму — естественным. Этим своим заявлением Т. Ибрагим вдруг подтвердил, сам того не заметив, мою правоту в вопросе о *контрасте* логико-смысловых оснований мировосприятия в разных культурах.

²⁴ В этом отношении показательно, что в «Новой философской энциклопедии» (М., 2000–2001; далее цит. как НФЭ) соответствующий раздел касательно арабо-мусульманской философии А.В. Смирнов дает не к статье «бытие», а к статье «существование». (Примеч. Т. Ибрагима.)

²⁵ Например: *Shehadi F. Metaphysics in Islamic Philosophy*. Delmar–New York: 1982; *Goodman L. Six Dogmas of Relativism // Dascal M. (ed.). Cultural Relativism and Philosophy*. Leiden, 1991; *Idem. Islamic and Jewish Philosophies of Language // Dascal M. et al. (ed.). Sprachphilosophie*. Н 2. Berlin–New York, 1992; *Idem. Avicenna*. London–New York, 1992. (Примеч. Т. Ибрагима.)

²⁶ Конечно, здесь надо отвлечься от этимологии слова «онтология» или придумать другое; но я надеюсь, что и так ясно, о чем идет речь.

Далее, Т. Ибрагим разоблачает мою некомпетентность в вопросе о восстановлении связки в виде *хува* «он»:

Увы, и это фундаментальное для «логико-смысловой» концепции лингвистическое наблюдение страдает существенной неадекватностью. Вопреки заверениям о фразе *анā хува кāтиб* как о «естественной» для арабоязычного сознания, любой прирожденный араб непременно подтвердит как раз обратное: его слух подобная конструкция коробит не меньше, чем ее эквивалент «я он пишуший» для носителя русского языка. То же самое относится и к предложению *анā хува мауджуд кāтибан!* И дело здесь не в непривычности таких выражений (наподобие русского «я есмь/ есть студент»): они просто построены не по правилам арабской грамматики!

Положение о характере связки в арабском языке в качестве «лингвистического наблюдения» не является, как думает Т. Ибрагим, фундаментальным для логико-смысловой теории. Я уже показывал — и здесь лишнее тому подтверждение, — что он не понимает сути концепции, которую взялся критиковать. Вот и тут: вопрос о связке важен, но не фундаментален для логики смысла, поскольку никакой лингвистический редукционизм не характерен для нее: она стоит совсем на другом базисе, нежели это мнится Т. Ибрагиму.

Пойдем дальше и возьмем следующую его фразу. Хотелось бы узнать у моего оппонента, где именно я говорил, будто фраза *анā хува кāтиб* «естественна» для «арабоязычного сознания»? Конечно, неестественна, как неестественно для языка, обычно опускающего связку, ее восстанавливать. Эти азбучные истины известны всем, они неоднократно повторены и у меня в моих работах; всегда думал, что излишне навязчиво — оказывается, нет.

Но слух носителя «арабоязычного сознания» фраза *анā хува кāтиб* коробит вовсе не так, как фраза «я он пишуший» — слух носителя русского языка, как то утверждает Т. Ибрагим; она если и «коробит» его слух, то так же, как русский слух «коробит» фраза «я есть студент» (тоже упомянутая Т. Ибрагимом — но в вывернутом контексте). Ведь связка во фразе *анā хува кāтиб* восстановлена — Т. Ибрагим с удивительной ловкостью умудряется упустить существо дела.

Он, видимо, забыл в этом месте своего текста, что Ибн Сīнā приводил практически тот же пример (*Зайд кāтиб* ⇒ *Зайд хува кāтиб* «Зейд каллиграф» ⇒ «Зейд он каллиграф») ²⁷ как пример восстановления связки в арабском. И не только он: в «Логике смысла», которую Т. Ибрагим вроде бы

²⁷ «Забыл», конечно, не в буквальном смысле выпадения памяти, а в том, что не связал это со своими рассуждениями. Ведь в другом месте он упоминает именно этот текстуальный эпизод — а здесь как будто забывает о нем. Целостный подход и увязывание всего в единую непротиворечивую картину в соответствии с *сущностью* критикуемой концепции не составляет отличительной стороны статьи Т. Ибрагима.

так внимательно прочитал, на с. 296–297 встречаются — просто в составе цитат, вовсе не в контексте обсуждения связки — два случая употребления связки *хува* «он», приводимые ал-Аш‘арӣ, — неужели он этого опять не заметил?

Не обязательно ворошить пыльные книги в поисках цитат. Вот пример из нашей жизни, который заодно позабавит читателя. На одной из интернет-страничек я встретил такой шуточный обмен мнениями:

- اذا كنت انت هو انا وانا هوانت فما الفرق بيننا؟
- انا لست انت لأنك لست انا لأنني لو كنت انت لكنت سألت سؤالك انت
- если ты — я, а я — ты, то какая между нами разница?
- я — не ты, ибо ты — не я: будь я тобой, я бы задал вопрос, который задал ты²⁸

Здесь употреблены конструкции *'анта хува 'анā* (букв. «ты он я») и *'анā хува анта* (букв. «я он ты»), где эксплицитная связка выступает как местоимение *хува* «он».

Приходится с сожалением констатировать, что Т. Ибрагиму в его желании подогнать мою позицию под свое «опровержение» пришлось прибегать даже к заведомому искажению фактов. Так, он пишет:

Вопрос о восстановлении связки подробно обсуждается А.В. Смирновым в его книге «Логика смысла», и прежде всего к ней, надо полагать, он отсылает заинтересованного читателя. Если же обратиться к этой книге, то нам откроется не только неправильный, на наш взгляд, общий вывод о связке, но и весьма некорректные методы аргументации. Следуя общей установке о лингвистической детерминированности логики/ментальности, он вначале рассматривает вопрос о связке и ее восстановлении в арабском языкознании. К нашему удивлению, в посвященном этому вопросу разделе нет и намека на «связку» *хува* («он»), которая одна и фигурирует в цитируемых выше работах последних лет.

Из данного раздела мы узнаем исключительно о традиционной практике «восстановления связки» совершенно иным способом — с помощью глагола *устақарра* («пребывать, находиться», в передаче А.В. Смирнова — «обрести неизыблемость») или однокоренного с ним причастия *мустақырр*: фраза типа *Зайд фӣ-д-дār*, «Зайд в доме», восстанавливается как «Зайд *мустақырр/устақарра* в доме».

Такая аргументация прошла бы, если бы читатель не мог обратиться к моим работам, в том числе к «Логике смысла». В том разделе, о котором говорит Т. Ибрагим, у меня сказано, что добавление *мустақирр/устақарра*

²⁸ <http://ejabat.google.com/ejabat/thread?tid=762492ce6434c121> (16.07.2011).

в исходную фразу *Zayd fī ad-dār* «Зейд в доме» не восстанавливает связку, а переводит этот эллипс в полную форму, соответствующую двум типам фразы, именной и глагольной. Это никакая не «традиционная практика», как пишет Т. Ибрагим, а исследовательская аналитическая процедура, исполненная арабскими грамматиками; у меня даны подробные цитаты и их пространный разбор. Все это написано у меня черным по белому, и крайне жаль, что уважаемый оппонент вместо критики моей позиции пошел на ее заведомое искажение.

Но главное даже не в этом. Когда мы говорим о «восстановлении связки», мы следуем универсалистской схеме мышления, согласно которой *связывание* фразы возможно именно и только благодаря *связке*, которая соединяет субъект и предикат, привязывает одно к другому. Такая связка может упоминаться явно (как в английском) или опускаться (как в русском), но она от этого никуда не исчезает как таковая и именно поэтому может восстанавливаться. Верна ли эта схема рассуждения для арабского языка?

Т. Ибрагим заметил и процитировал мое замечание о том, что арабскими грамматиками не употребляется термин *raḥīṭa* в значении «связка». Но он поставил его в контекст своего универсалистского рассуждения и истолковал в том духе, что арабская грамматика *не замечает* того, что заметила фальсафа, а точнее, что присутствует в арабских переводах и комментариях к Аристотелю. Спрашивается, почему арабская грамматика, одна из самых развитых и уточненных наук, прошла мимо столь важной темы, как связывание слов в осмысленное предложение?

Конечно, не прошла; эта тема — одна из ведущих в арабском синтаксисе. Но решается она иначе — и терминологически, и, что важнее, логически.

Здесь ключевым является положение об *isnād* «опоре», а точнее, «опирании» (как процессе, заметим). В именной фразе *mubṭada'* «то, с чего начинают» (=именное подлежащее, например, «Иван») является определенным (*ma'rifā*), т.е. известным слушателю, и в силу этого оно служит *musnad ilay-hi* «опорой» для *ḥabar* «известия» (=именного сказуемого, например, «ученый»), которое неизвестно (*naḳira*) слушателю и потому нуждается в опоре и является «опираемым» (*musnad*). В таком «опирании» (*isnād*) неизвестного на известное и «завязывается» (*in'iqād*) смысл (*fā'ida*) фразы. Таковы нормативные положения арабской грамматики о том, как образуется осмысленная именная фраза (*джумла*).

Как видим, связывание происходит и здесь, и фраза становится осмысленной именно благодаря такому связыванию — но это связывание осуществляется не благодаря связке, а благодаря такому конфигурированию сказуемого и подлежащего, в котором между ними «завязывается» (*in'iqād*) взаимодействие, названное грамматикой термином «опирание». Это значит, что процессуально-ориентированное мышление находит удачное выражение в языке, который процессуален в самом своем ядре — в том, как

именно, благодаря какой процедуре в нем достигается *связность*, составляющая ткань осмысленности.

Значит, арабская грамматика не упоминает *рāбиṭа* «связку», аналогичную глаголу «есть» в греческом, английском или русском, не потому, что арабские грамматики проглядели столь важную тему (и им, следовательно, нужны были греки, чтобы обратить на это внимание, — но, оказывается, и их подсказке они не вняли), а потому, что подобная *отдельная* от сказуемого и подлежащего связка, *вписывающая* сказуемое в область подлежащего, интериоризирующая его, в данном случае попросту не нужна: здесь смысл завязывается не благодаря такому интериоризирующему вписыванию, а за счет того, что между сказуемым и подлежащим при определенных условиях оказывается возможным «опирание», — и сам этот процесс «опирания» и дает смысл фразы.

Если мы поверим универсалистам традиционного толка и вставшему на их сторону Т. Ибрагиму, то должны будем признать, что арабская грамматика, несмотря на подсказку греческих переводов Аристотеля, проигнорировала важнейший вопрос о том, как и за счет чего отдельные слова образуют связную, осмысленную фразу. Если мы, далее, примемся проводить в жизнь установки антиориенталистской идеологии, то должны будем стыдливо упрятать этот — как будто совершенно очевидный — факт. Если же мы применим логико-смысловый анализ, то увидим, что арабская мысль делает *то же*, что делает греческая — но делает это *иначе*, т.е. с поправкой на логико-смысловый контраст между ними. Вопрос о том, какой подход, традиционно-универсалистский (сдобренный политкорректностью и антиориентализмом) или логико-смысловой, яснее показывает равнозначность и равноправие культур, можно считать риторическим.

А как же фразы типа *Зайд хува кāтиб* или *'анā хува 'анта*? Если слово *хува* «он» *на самом деле*, т.е. с точки зрения арабской грамматики, не служит восстановлению связки (потому что роль связки выполняет процесс связывания), то чем тогда является это слово?

Арабская грамматика дает следующий ответ. *Хува кāтиб* — именная фраза, где *хува* «он» — именное подлежащее, известное слушателю, а *кāтиб* — именное сказуемое, неизвестное ему; таким образом, условия завязывания смысла как «опирания» неизвестного на известное в этой фразе выполнены. Далее, вся эта фраза играет роль именного сказуемого в другой, бóльшей фразе, где именным подлежащим служит *Зайд* и где также удовлетворяются условия «опирания». Процессуальность смыслополагания отражается здесь сполна, и речь о «восстановлении связки» в арабской фразе мы можем вести *не на уровне логико-смыслового анализа*, а на уровне *традиционного универсалистского подхода*. Хотя и там, если быть внимательным и бережным, легко заметить контраст, однако свое полное объяснение он находит лишь при применении логико-смыслового инструментария.

Распутывание занимает больше места и времени, нежели само запутанное. Поскольку отведенный мне на ответ объем подходит к концу, я очень кратко и в общем остановлюсь на попытках Т. Ибрагима убедить нас, что мутазилиты не считали *вақт* «момент времени» атомарным. Это, мол, не мгновение, а некоторая величина, что ли, и к тому же нет у них атомарного времени, а такое же, как у нас, и вообще все, что А.В. Смирнов сказал на эту тему, — недоразумение.

Последуем за Т. Ибрагимом и посмотрим, что получится, если мы не будем считать время атомарным (т.е. не будем считать мгновение-*вақт* недлящимся). Тогда, выходит, уничтожение акциденций происходит *в течение* некоторого времени. Может ли читатель себе это представить? Мы имеем некоторый отрезок времени, в течение которого акциденция красноты, например, уничтожается. Что это значит? Постепенно уходит за горизонт, потихоньку исчезая из наших глаз? Или, может быть, краснота понемногу потухает, превращаясь в желтизну, потом в белесость, пока вовсе не исчезнет? И все это «ухождение» и «потухание» не будет описываться как смена акциденций, а будет исчезновением одной-единственной акциденции? Далее, какова же длительность такого отрезка времени? И что тогда означает положение некоторых мутазилитов, считавших, что тело «не движется и не покоится» (или, как их противники, что оно «движется», или что оно «покоится» — сам же Т. Ибрагим любит об этом говорить) в *момент* своего возникновения? Возникновение тела, когда Бог творит его, — это некоторая протяженность? Когда тело потихоньку обретает свою плоть, то ли застывая в материале, как застывает в наших мечтах мираж, превращаясь в осязаемую вещь, то ли наращивая свою структуру, прибавляя частицу к частице, как растет куча песка?

Можно продолжить список странных нелепостей, с которыми придется иметь дело, если мы поверим уверениям Т. Ибрагима об отсутствии концепции атомарного времени у мутазилитов²⁹. Но заглянем и в тексты. Вот ал-Аш‘арӣ сообщает, что мутазилиты спорили о том, *длится ли* «способность» (*истиқā‘a*) действующего производить действие. Большинство утверждали, что она длится (*табқā* «пребывает»), а вот ‘Абу ал-Қасим ал-Балхӣ и другие утверждали, что она «не длится два мгновения (*вақтайн*) и что она [вообще] не может длиться»³⁰. Видно, что две синтагмы последнего высказывания — синонимы: «не длиться» и значит «не оставаться два

²⁹ Его рассуждения на эту тему настолько путанны, что я даже не буду пытаться их распутать: то он говорит, что атомарного времени у них вообще не было, то утверждает, что было, но атом времени обладал «минимальной длительностью» (интересно, какой? и что такое *минимальная* длительность? Наверное, мутазилиты уже изобрели квантовую теорию?), то еще что-нибудь.

³⁰ وقال قائلون : لا تبقى وقتين وانه يستحيل بقاؤها (Мақāйāt / Ред. Г. Ритгер. 3-е изд., 1980. С. 230).

вақта». Если *вақт*, как думает Т. Ибрагим, имеет длительность, то все мутазилиды спорили непонятно о чем (тогда в любой *вақт* способность пребывает, длится), а ал-Балхӣ со товарищи и вовсе утверждали какую-то бессмыслицу.

За недостатком места я ограничусь этим примером; пусть заинтересованный читатель просмотрит текст ал-Аш‘арӣ дальше — и на каждой странице найдет подобные примеры.

Странно и неудобно за оппонента: нельзя так обращаться с наследием пусть даже «нерепрезентативных» мутазилидов и вчитывать в него все что угодно, лишь бы отвергнуть и опровергнуть зловердную «логико-смысловую концепцию» и ее автора.

Две ипостаси Т. Ибрагима как автора текста: *zāḫir-bāṭin*-противоположение

Т. Ибрагим выступает то как «прирожденный араб» и «носитель арабоязычного сознания», то как арабист. Эта раздвоенность играет с ним злую шутку. Ведь эти две ипостаси — разные, и нельзя принимать одну из них за другую.

К примеру, знание арабского языка как родного (ипостась «носитель арабоязычного сознания») вовсе не влечет автоматически теоретического знания арабской грамматики и тонкостей этимологии (ипостась «арабист»). Вот пример: Т. Ибрагим «разоблачил» мое непонимание арабского языка, указав, что слово *العلية* в выражении *الرتبة العلية* у Ибн ‘Арабӣ (*Фусӯс*, с. 156 издания ‘Афифи: Бейрут, 1980) надо считать происходящим от слова *علة* ‘*илла* «причина», а не от слова *عال* ‘*ālin* «высокий», а значит, переводить это выражение надо «ступень причины», а не «высшая ступень»: от этого недоразумения и проистекли-де все прочие мои ошибки, на которых зиждется, как на песке, логико-смысловая теория и которые вкрались даже в Новую философскую энциклопедию.

Наверное, его компетенции как носителя «арабоязычного сознания» достаточно для того, чтобы сделать такой вывод; тем более что в издании ‘Афифи Т. Ибрагим мог видеть и огласовку, которую *подсказывает* нам этот исследователь: однозначно *العلية*. В любом случае мы имеем тут *экономию усилия* и нежелание нарастить свою компетенцию до компетенции арабиста. А для этого надо было хотя бы заглянуть в комментарии к «Геммам мудрости» и проверить свои открытия. Например, у ал-Қайсарӣ (Шарҳ *Фусӯс* ал-ҳикам / Ред. Аштиийани. Тегеран, 1375 с.х. С. 931) читаем по поводу интересующего нас слова:

يجوز ان يكون العلية بفتح العين من العلو أي العالية الشريفة وبكسرهما مع تشديد اللام من العلة

Ал-Қайсарӣ говорит, что слово العلية может читаться как ал-‘алиййа (а не ал-‘иллиййа, как его однозначно читают ‘Афифи и Т. Ибрагим) и происходить от слова «высокое», означая высоту и благородство, а может — ал-‘иллиййа, и тогда оно происходит от слова «причина»; однако первое чтение, как он показывает дальше, предпочтительно. Именно в соответствии с этим наблюдением ал-Қайсарӣ, одного из наиболее авторитетных комментаторов Ибн ‘Арабӣ, и оказался сделан мой перевод.

Та же история с этимологией слова علماني «светский» в современном арабском языке: одни считают его происходящим от слова عالم «мир» и читают ‘алмāнийй (к ним присоединяется Т. Ибрагим), а другие — от слова علم «знание» и читают его ‘илмāнийй. Т. Ибрагим мог в лучшем случае поспорить со мной о том, какая гипотеза предпочтительнее, но не игнорировать все, что не соответствует его мнению.

Но дело не только в профессиональной компетенции. Ведь арабист (муста‘риб) — это тот, кто пытается постичь арабов, вжиться в их образ мыслей; но — именно потому, что сам арабом не является. Аналогично мы, как правило, не называем «русистами» российских ученых, которые занимаются Россией, оставляя это слово для обозначения иностранных исследователей России. Это вместе с тем имеет и существенное, а не просто формальное значение, поскольку арабист должен рассказать об арабах и арабской культуре тем, кто арабами не являются и к арабской культуре не принадлежат, а значит, задача арабиста (помимо профессиональной компетенции) — *преодолеть* герменевтический разрыв между культурами.

Вспомним Э. Саида с его настойчивой эксплуатацией сексуальной символики в описании отношений между западными ориенталистами (собственно, арабистами — о них и говорит Э. Саид в первую очередь) и изучаемыми ими культурами: это — отношение действующего и претерпевающего, сверла и жемчужины, овладевающего и подчиняющегося.

Таким образом, эти позиции — разные, и можно занять только одну из них — но не обе одновременно. Если, конечно, рассматривать их в субстанциональной перспективе, где закон исключенного третьего абсолютно властен как в своей отрицательной, так и в позитивной формулировке. Здесь «сесть *между* двух стульев» означает «шлепнуться на пол», поскольку «между» ничего нет: всякое «что», будучи *субстанционально* понятой вещью, отрицается как имеющееся «между» двумя взаимно исключающими противоположностями.

Совместить две ипостаси, субстанционально разнесенные по разным цивилизациям, можно лишь при условии, что мы взглянем на них процессуально: тогда они соединятся на манер *зāхир-батин*-противоположения, рождая *между* собой стягивающий их процессуальный мостик. Для процессуально-ориентированного мышления «между» — это как раз *ничто*, т.е. некоторое «что», вещь, *утвержденная* как процесс (а не «сущая»), как

субстанция) между двумя противоположностями, действующим и претерпевающим. Такой процессуально-стягивающий их мостик «между» и называется тем *утвержденным* (*с̣āбит*)³¹ «нечто», которое помогает моему дорогому коллеге удержаться над землей и — избежав власти закона исключенного третьего — воспарить над двумя противоположностями, зависнув над ними в *утвержденном* положении.

Выводы

Т. Ибрагим решил, будто логико-смысловой подход к исследованию культур основан на изучении и истолковании определенных явлений арабо-мусульманской культуры. Это-то и стало главным из допущенных им промахов, откуда проистекли все прочие неудачи моего оппонента. Не поняв разделения на идеальное и эмпирическое, он не понял и того, что любые явления арабо-мусульманской культуры могут служить лишь эмпирическим подтверждением моей теории, но никак не ее базисом, и, следова-

³¹ Рука выводит это слово, — а я вспоминаю горячий обмен мнениями, состоявшийся не так давно между мной и моими коллегами — и между Т. Ибрагимом по поводу возможности перевода ибн-арабиевского термина *а'йāн с̣āбита* словосочетанием «утвержденные воплощенности». В качестве неотразимого аргумента Т. Ибрагим привел следующий: «Как же можно переводить *с̣āбита* словом “утвержденные”, когда *с̣āбита* — активное причастие, а “утвержденные” — пассивное? Чтобы говорить “утвержденные”, надо иметь арабское *мус̣бата*, а не *с̣āбита!*»

Я тогда поблагодарил коллегу за предоставленное подтверждение правоты моей логико-смысловой теории (тем более ценное, что прозвучало оно из уст носителя «арабо-язычного сознания») и пользуюсь случаем повторить это письменно. Дело тут вот в чем. Для меня «утвержденные» не связывается в первую очередь с пассивностью, а означает прежде всего акциденцию субстанциально-понятой вещи; я воспринимаю ее именно как акциденцию качества: так, например, я могу сказать «яблоко красное» — неважно, оно «покрасневшее» благодаря некоему воздействию или «краснеющее» само. Или еще пример: «Платон божественный и изумительный Кант...» (так Шопенгауэр открывает свое «О четверяком корне закона достаточного основания» — пер. Ю.И. Айхенвальда, 1900 г.). По-арабски эпитет Платона звучит *мута'аллих*: это имя действателя (≈активное причастие) для глагола *та'аллах* «делаться божественным». Арабский язык видит в эпитете Платона активность («сделавшийся божественным» или «делающийся божественным»), превращая его в действателя (активную сторону процесса), тогда как русский — лишь акциденцию субстанции (впрочем, для Платона, возможно, — и субстанциальную форму).

Но то — мое восприятие и восприятие носителей русского языка; и я всегда говорил, что мы должны быть начеку и внимательно отслеживать логико-смысловые императивы собственного сознания. Хорошо, что Т. Ибрагим обратил на это мое внимание: у него — принципиально другое восприятие, он видит слово прежде всего через парадигму *фа'ил-маф'ул* «действующее-претерпевающее», непосредственно связанную с процессуально-ориентированным сознанием и представляющую собой один из вариантов *з̣ахир-баттин*-противоположения.

тельно, опровергать меня надо теоретически, но никак не отправляясь от эмпирического материала. Причиной этого, в свою очередь, стало нежелание или неспособность оппонента представить мои тезисы системно, в увязке друг с другом, и его настойчивая нерасположенность к работе с идеальным. Критика, неспособная показать, что именно она собирается критиковать, уже странна. Эти промахи моего оппонента систематизированы в разделе «Существенное».

Но и в исследовании эмпирического материала арабо-мусульманской культуры в его соотнесении с тезисами моей теории уважаемого оппонента подстерегала столь же досадная неудача: в стремлении опровергнуть все и вся в моих текстах ему пришлось противоречить фактам, порой довольно откровенно, или рассуждать софистически; а в ряде случаев даже явить свое трогательное незнание. Такого рода промахи, объясняемые субъективными причинами, собраны в разделе «Частное».

Что же остается? А остается поблагодарить Т. Ибрагима за его старания: даже столь неудачная критика ценна уж тем, что существует. Что еще? Еще — ожидать более удачных попыток, с учетом допущенных герменевтических промахов. Пожелаю своему оппоненту в следующий раз, прежде чем браться за перо, попытаться вникнуть, хотя бы частично, в суть вопроса, а если у него возникнут с этим трудности, я всегда готов помочь консультацией — все же мы коллеги.

*июнь-июль 2011
Ильинский–Песчанка*