

## 1. АРАБСКИЙ ЯЗЫК

1. «Типичная речевая модель: “я пишуший”»; «Араб не сразу поймет выражение типа “я пишу”»
2. Две модификации: «я говорящий», «я хочу сидение»
3. «Глагольный язык, но безглагольная речь»
4. «Процессуальная грамматика»
5. О «восстановлении связки» в языкознании; «Для арабов естественны/правильны фразы типа: *ана хува катиб, ана хува акуну катибан*»
6. «Почетное прозвище *Баттат Ваффа*»; «отец Умара» и «мать Кульсум»
7. «В арабском языке “затем” означает первенство высшей степени»
8. «Арабский язык не знает исключений»; «Иранцы субстанциализируют арабский язык»...

В настоящей главе основное внимание уделяется тем «фактам» из области арабского языка, на которых зиждется тезис автора ЛСТ о процессуальности арабско-мусульманского мышления. Здесь приводится и ряд других примеров, также показательных в плане представления как о степени знакомства А.В. Смирнова с реалиями арабского языка, так и о «логико-смысловой» манере освещения этого сегмента арабской культуры.

### 1. «Типичная речевая модель: “я пишуший”»; «Араб не сразу поймет выражение типа “я пишу”»

В обоснование мысли о языковой детерминации «субстанциального» и «процессуального» типов мировоззрения автор ЛСТ обычно приводит следующий показательный пример, иллюстрирующий принципиальное различие в способах выражения на русском и арабском языках. Если человек захочет сказать, что в данный момент он что-то делает, например, сочиняет письмо, то по-русски произнесет: «я пишу». По-арабски же он выразится иначе, употребив не глагол, а причастие: *ана катиб*, «я пишуший».

Как разъясняет далее А.В. Смирнов, характерные для арабской и русской речи разные модели выражения – «я пишу» и «я пишуший» – принципиально различны в плане соотносительности со временем. В первой модели сказуемое/предикат выражен глаголом, а такая форма непременно указывает на время. Темпоральность непременно присутствует в русской речи даже в случае употребления не глагола, а причастия, поскольку наличие совершенного и несовершенного видов («написавший», «пишуший») подразумевает время. В арабской же модели нет никакого указания на время, ибо она ориентируется исключительно на причастие, которое здесь не включает в себе никаких темпоральных признаков, так как не знает различия совершенного/завершенного и несовершенного/незавершенного действия.

Это не значит, оговаривается исследователь, что в случаях, подобных описанному, арабский язык не позволяет употребить глагольную форму – сказать *ана актубу* («я пишу») в принципе можно, правилами языка это не запрещено, и в нем присутствуют соответствующие формальные средства. Однако услышав от нас: *ана актубу* («я пишу»), носитель арабского языка «несколько удивится», и ему «пришлось бы совершить усилие, чтобы понять, что именно мы хотим сказать», поскольку «обычно так не говорят», «так никто не говорит» [26, с. 368; 29, с. 13].

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 *актубу* или соответствующий ему аналог на местном диалекте). А по выражению типа *ана катиб* он однозначно вычислил бы, что перед ним стоит иностранец, неудачно выразившийся по-арабски. Ибо за причастием *катиб* давным-давно закреплено значение профессии «писатель»<sup>1</sup>.

Означенный модельный пример *ана катиб*, к которому фактически и сводится собственно лингвистическая база тезиса о «процессуализме» арабской/мусульманской культуры, примечателен тем, что в нем нашли отражения сразу три характерных для ЛСТ фактологических порока, с многочисленными проявлениями которых мы будем встречаться ниже: 1) постулирование абсолютно мнимых «фактов»; 2) противоречие общеизвестным реалиям; 3) аргументирование фактами, в действительности свидетельствующими о прямо противоположном. В ответе же А.В. Смирнова на изложенное выше критическое замечание [38] дает о себе знать еще одна характерная особенность – упрямство, при котором цепляние за ошибочный тезис нередко оборачивается преумножением таковых<sup>2</sup>.

## 2. Две модификации: «я говорящий», «я хочу сидение»

Осознавая, видимо, уязвимость примера *ана катиб* («я – пишущий»), в относительно недавно опубликованных работах А.В. Смирнов стал иллюстрировать процессуализм арабской речи другими, как он полагает, типичными примерами.

Так, в статье «Возможна ли не-западная философия?» [36] уже фигурирует новая модель: *ана мутакаллим*, «я говорящий». Но и в данном случае автору ЛСТ не повезло с примером. Ибо арабы так не говорят. И как в примере с моделью *ана катиб*, среди прочих причин можно назвать то обстоятельство, что за словом *мутакаллим* закреплено значение, близкое к обозначению «оратор»<sup>3</sup>.

Другая альтернативная модель, несколько отличающаяся по своей конструкции, появляется в интервью журналу «Эксперт» [35]. Здесь субстанциальность русской речи иллюстрируется примерами: «я хочу пойти в кино», «я хочу сесть», а процессуальность арабской – «я хочу хождение в кино», «я хочу сидение». В первом случае употребляется глагол – «пойти», «сесть», тогда как во втором фигурирует «имя процесса», т.е. *масдар* (отглагольное существительное) – «хождение», «сидение».

Правда, автор не приводит арабские версии указанных фраз. И такие версии он вряд ли найдет на диалектах, поскольку арабы в подобных случаях обычно употребляют глагол, а не отглагольное существительное!

А если А.В. Смирнов подразумевает литературный язык, то и в отношении него дело обстоит подобно рассмотренной выше модели *ана катиб* («я пишущий»). И не случайно, что в обоих примерах исследователя фигурируют *непереходные* глаголы: «идти/ходить» и «сидеть». Но даже применительно к указанным двум примерам араб скорее выразался бы с помощью не отглагольного существительного, а глагола.

Как и в случае с моделью *ана катиб*<sup>4</sup>, здесь также возникает недоумение по поводу того, что автор ЛСТ, заявляющий о нормативности арабского языка сакральных текстов для всех мусульманских народов, при выдвигании данного тезиса касательно моделей выражения на этом языке не обращается за подтверждением к главному парадигматическому тексту, Корану. Если же к нему обратиться для проверки гипотезы относительно модели «я хочу сидеть/сидения», то обнаруживается, что после глагола «хотеть» (араб. *арада*) в более семидесяти случаях следует глагол, тогда как отглагольное существительное фигурирует менее десяти раз!

## 3. «Глагольный язык, но безглагольная речь»

Из вышеприведенных (в §1.1) рассуждений А.В. Смирнова можно также сделать невероятное заключение, будто арабы, склоняясь к отглагольной лексике<sup>5</sup>, и вовсе отказываются от глаголов («обычно так не говорят», «так никто не говорит»)!

Не менее проблематична и такая формулировка его тезиса о «неглагольной/атемпоральной» ориентации арабов, данная им в другой работе, где предлагается различать «арабский язык» и «речь на арабском языке»: «Арабский язык позволяет (то есть обладает для этого достаточными формальными средствами) выстроить речь так, чтобы указание на время имелось. В самом деле, если арабоязычному оратору надо указать на время, он без труда построит естественную фразу на арабском языке, в которой такое указание будет содержаться. Но если такой специально выраженной потребности нет, указание на время исчезнет» [25, с. 297].

Видимо, под «естественностью» фразы здесь подразумевается лишь ее грамматическая правильность. Выходит, все многочисленные глаголы «арабского языка»

(притом как литературного, так и диалектного) – искусственные, мертвые, и воскрешаются лишь в отдельных чрезвычайных ситуациях, когда возникает – неизвестно откуда и почему – некая «специально выраженная потребность» у кого-нибудь из носителей живой «речи на арабском языке»!

Порой А.В. Смирнов высказывается менее категорично, утверждая лишь о «преобладании» отглагольной лексики в арабском тексте [25, с. 296–297] или о ее «неизмеримо большей доли» в нем сравнительно с русским языком [31, с. 94], с русским, английским или французским языками [25, с. 296]. Но и в таких формулировках данный тезис далеко не соответствует действительности.

Конечно, в случае с глаголами состояния и вообще непереходными глаголами (*вакафа*/«стоять», *нама*/«спать»...) арабы нередко предпочитают причастие глаголу (*вакыф*/«стоящий» вместо *йакыфу*/«стоит», *на'им*/«спящий» вместо *йанаму*/«спит»<sup>6</sup>). Однако подобная практика никак не распространена в отношении остальных глаголов. Кроме того, она в основном касается «первой породы», т.е. «трехсложных» глаголов, а не более сложных (например, *вакафа*, но не *аукафа*, *ваккафа*, *истаукафа*...); и имеет место лишь применительно к глаголам настоящего времени, но не прошлого или будущего. Да и замещение непереходного глагола существительным возможно только в некоторых ситуациях: оно допустимо, например, в выражении «он сейчас спит», но не «он обычно долго спит» или «он спит восемь часов в день».

И главное: все сказанное о возможности замещения глагола причастием практически относится лишь к одной из двух типов фраз – «именной» (*исмиййа*), где подлежащим служит имя существительное, а в качестве сказуемого может выступать существительное («Зайд – студент»), глагол («Зайд говорит») или обстоятельство («Зайд в доме»). Другой тип представляет «глагольная» (*фи'лиййа*) фраза, начинающаяся с глагола («говорит Зайд»). Как раз этот разряд считается основным, и именно он является *наиболее характерным* для арабской речи.

Поэтому абсолютно некорректным представляется утверждение о сущностной «неглагольной» интенции арабского языка или арабской речи. И очень рискованно заявлять не только об абсолютном доминировании в ней отглагольной лексики, но и об относительном перевесе таковой в сопоставлении с глагольной. Если же по сравнению с русским языком арабская речь и проявляет известную склонность к употреблению причастия вместо глагола в определенных случаях, то даже в чисто компаративистском плане вопрос об удельном весе соответствующей фразеологии, как фактически признает и сам А.В. Смирнов<sup>7</sup>, остается открытым.

Кроме того, весьма сомнительно, чтобы отглагольная ориентация была более свойственна арабам, нежели французам или англичанам, в речи которых глагольная фраза подчас составляется с помощью причастия (например: *he is writing*, «он – пишущий»)<sup>8</sup>.

Если же обратиться к собственно сакральной лексике, т.е. к языку священных текстов (особенно Корана), который А.В. Смирнов полагает нормативным для мусульманской культуры, то таковая никак не подтверждает тезис о доминировании отглагольных форм. Показательно, что первым словом коранического откровения было: «читай!», а сама первая *сура*/глава Писания состоит из 19 кратких стихов (в среднем – по четыре слова), в которых в общей сложности фигурируют 28 глаголов, но нет ни одного отглагольного существительного или причастия.

Примечательны и сакральные формулы, бытующие у мусульман. Приступающий к чтению Корана молвит: *а'узу би-Лляхи..*, «я прибегаю к Богу...» (а не «я – прибегающий...»). При обращении в ислам произносят: *ашхаду ан ля иляха илля Ллах..*, «я

свидетельствую, что нет божества кроме Бога ...» (а не «я – свидетельствующий ...»). И так далее.

Добавим также, что арабское языкознание четко фиксирует различие в смысловых функциях глагола и причастия, категорически отрицая возможность замены одного другим. Такое различие толкователи Корана отмечают, например, в стихе 6:95, где рядопологаются глагол и однокоренное причастие – «[Бог] выводит (*йухриджу*) живого из мертвого, выводящий (*мухридж*) мертвого из живого».

Еще более яркий пример такого рядоположения представляет глава 109, где Бог наставляет Пророка заявить перед аравийскими язычниками (перевожу дословно): «Я не поклоняюсь (*а'буду*) тому, кому вы поклоняетесь (*та'будун*), // И вы не поклоняющиеся (*'абидун*) тому, кому я поклоняюсь, // И я не поклоняющийся тому, кому вы поклонялись (*'абадтум*), // И вы не поклоняющиеся тому, кому я поклоняюсь...».

Все это ставит под сомнение исходное положение ЛСТ о якобы характерном для арабского языка/мышления предпочтении причастия глаголу, а с ним и утверждение о доминировании отглагольной лексики.

#### 4. «Процессуальная грамматика»

Как полагает А.В. Смирнов, сообразно «характерным» для арабской и русской речи разным грамматическим моделям выражения – «я пишу» и «я пишущий» – выстраиваются «русская/европейская» и «арабская» картины мира, для обозначения которых он заимствует из литературы терминологическую пару «субстанциальное» и «процессуальное», существенно переиначивая ее.

В языкознании субстанциальность обычно связывают с существительным, процессуальность – с глаголом. А в культурологической компаративистике/востоковедении процессуальность подразумевает рассмотрение объекта как событие, как нечто всегда непостоянное, тотально изменяющееся, а субстанциальность предполагает видение за изменяющимся некоей неизменной, устойчивой основы – «вещи»/«субстанции». И если европейская/западная культура представляется эталоном субстанциальной ментальности (точнее – преимущественно субстанциальной; вспомним образ «реки» у Гераклита), то ее процессуальной антитезой традиционно считается классическая китайская культура, символом которой выступает знаменитая «Книга перемен».

С точки же зрения ЛСТ субстанциальность обусловлена глагольным строем фразы на русском языке (и на индоевропейских языках вообще), которое типизировано в форме суждения «S есть P», лежащего в основе аристотелевской логики (глагольная форма «человек пишет» сводится к субъектно-предикатной форме «человек есть пишущий»). Глагольность/темпоральность, явно выраженная в глаголе («я пишу») или имплицитно присутствующая в причастии («я пишущий/написавший»), указывает на «действие», а действие раскрывает свойства субъекта. Отсюда стремление описать мир как собрание вещей, обладающих свойствами, как множество субстанций-субъектов. В отличие от этого арабская отглагольная модель *ана катиб* («я пишущий») ориентирует своего носителя на атемпоральную процедуру: активное причастие *катиб* («пишущий») автоматически восстанавливает в сознании пассивное *мактуб* («записанное/записываемое»), а с ним и существительное *китаба* («писание») – вневременной «процесс», который объединяет означенные противоположности. В данной перспективе «мир предстает как совокупность процессов, в которых всегда участвуют две стороны, причем эти две стороны обязательно предполагают наличие друг друга: не может быть так, что есть одна сторона, и нет другой» [29, с. 16].

Прежде чем перейти к обсуждению этой конструкции следует отметить, что к переинтерпретации «процессуальности» и последующей ее увязке с «неглагольной/атемпоральной» интенцией арабской речи А.В. Смирнов, по-видимому, пришел не сразу и не без колебаний. Ибо ему импонирует пафос известной статьи французского исламоведа Л. Масиньона «Методы художественного выражения у мусульманских народов»<sup>9</sup>, описывающей отличие этих методов от греческих и возводящей его к религиозному представлению о тотальной изменчивости/неустойчивости всех вещей тварного мира, ярче всего воплотившемуся в атомизме, разработанном в рамках калама (рационального богословия). Одновременно автор ЛСТ воспринимает тезис статьи о специфике мусульманской культуры по сравнению не только с античной, но и с дальневосточной. Знает он и об отмеченной критиками несостоятельности апелляции к натурфилософии калама (как у ашаритов, так и у мутазилитов), в действительности учивших о неустойчивости акциденций тел, но не самих тел или атомов/субстанций, и порой воспроизводит такую критику [19, с. 111].

Поэтому А.В. Смирнов, приписывающий арабо-мусульманской ментальности характерное стремление к «соединению противоположностей», вначале склонялся к описанию этой ментальности как субстанциально-процессуальной, понимая данные термины, надо полагать, в их традиционном значении. И соответствующую лингвистическую базу он связывал с отглагольным существительным – *масдаром*: как в понятии «вещи», так и в «действии», выраженном через *масдар*, субстанциальное и процессуальное «не расчленены», «слиты»<sup>10</sup>.

В работах же А.В. Смирнова последних лет «процессуальность» переинтерпретируется, разводится с «субстанциальностью», переносится в другую, фактически вербальную плоскость и объявляется сущностной чертой арабо-мусульманской «логики». Теперь ошибка Масиньона усматривается не в некорректной десубстанциализации мусульманского мировосприятия, но в том, что тот судит об устойчивости с точки зрения своей, «западной» ментальности, тогда как с позиции арабского мышления устойчивость обнаруживается не в «вещи/субстанции», а в «процессе» [25, с. 298].

А сам *масдар*, лишенный уже субстанциального аспекта (!), отныне предстает подлинным выразителем процессуальности, в плане дихотомии субстанциальное-процессуальное противопоставляясь не только существительному, но и даже глаголу в форме инфинитива (!).

О якобы неглагольной интенции арабской речи говорилось в предыдущем параграфе. Теперь обратимся к изложенной здесь конструкции.

Прежде всего хотелось бы спросить: почему парадигматичным для арабского способа выражения объявляется причастие от переходных глаголов, а не от непереходных? Какую же антитезу или триаду вызывает в сознании араба причастие типа «идуший»?

И кто и каким образом проверил, что у араба причастие «пишущий» непременно вызывает ассоциацию с «пишущимся» и «писанием», а у русского подобных ассоциаций не вызывает глагол «пишу» (или у англичанина – причастие *writing*)?!

В иной раз, говоря о лингвистической базе «субстанциальной» ментальности, А.В. Смирнов предлагает такой эксперимент: «Если попросить носителя русского языка назвать “какое-нибудь слово”, в подавляющем большинстве случаев мы услышим в ответ набор существительных. Когда я думаю о том, что окружает меня, из чего состоит мой мир, я прежде всего называю имена существительные, обозначающие людей,

составляющих мой круг, или предметы, меня окружающие. Мой мир состоит из вещей-субстанций, из предметов, животных и людей» [31, с. 65]. Спрашивается: неужели по-иному ответили бы носители арабского/семитского языка?!

Принципиальное значение имеет и следующая некорректность, допущенная А.В. Смирновым при обосновании тезиса о процессуалистской грамматике. Предавая русскоязычной фразе «я пишу» форму логического суждения («S есть P»), т.е. преобразуя ее во фразу «я есть пишущий», А.В. Смирнов утверждает, со ссылкой на Аристотеля<sup>11</sup>, что с логической точки зрения эти две фразы одинаковы, поскольку неважно, выражается ли предикат прилагательным, отглагольным существительным или глаголом: «“человек есть идущий” и “человек идет” – одно и то же» [29, с. 12]. Но коли так, что тогда останется от противопоставления псевдо-арабской модели «я пишущий» русской «я пишу»?! А если форма причастия («совершенный»-«несовершенный» вид) играет здесь какую-то роль, то как быть в случае с английским языком?!

Любой же, кто знаком с аристотелизмом, тут же заметит вопиющую тенденциозность автора ЛСТ. Ведь в «Метафизике» Аристотеля, где обсуждается соответствующая проблема, даются два примера, во втором из которых фигурирует пара упоминающихся А.В. Смирновым фраз, а в первом приводится пара, о которой исследователь решил умолчать: «человек есть здоровый» и «человек здоров»<sup>12</sup>. Если эти две фразы логически одинаковы, то насколько будет правомерным «логико-смысловое» противопоставление двух культур, исходящего из принципиальной роли связки «есть»?!

Наконец, сопряжение процессуальности с некоей атемпоральной ментальной процедурой, а субстанциальности – с темпоральным действием не может не показаться несколько парадоксальным, ибо скорее все должно было быть совсем наоборот. И сам А.В. Смирнов отмечает, что субстанциальность, предполагающая устойчивость/неизменность вещи как субстанции, а следовательно – «снятость» времени, должна была бы заставить своих приверженцев вовсе отказаться от глагольной фразы типа «человек идет», поскольку таковая «представляет мир странным образом», как если бы субъект такого высказывания не был субстанцией и в принципе не мог бы мыслиться как субстанция. Ведь глагол, обозначающий действие, указывает на время, а погруженность во временной поток означает подверженность изменениям, что несовместимо с самим основанием полагания субъекта как субстанциального. «Вот почему, – заключает он, – приверженность нашей речи к глагольным фразам, несомненно, свидетельствует о серьезной прорехе в выстраиваемой связной субстанциальной картине мира» [31, с. 49, 63, 71–72].

Именно подобные «прорехи»/«нестыковки», и в большом количестве, автор ЛСТ выявляет в учениях арабо-мусульманских школ и мыслителей. И в означенных случаях, как увидим, чаще всего обнаруживаются не столько внутренние противоречия того или иного учения, сколько факты несоответствия подлинных реалий спекулятивным исследовательским конструкциям. При этом сами «реалии» нередко оказываются абсолютно мнимыми.

##### **5. О «восстановлении связки» в языкознании; «Для арабов естественны/правильны фразы типа: ана хува катиб, ана хува акуну катибан»**

Обратимся теперь к другому лингвистическому тезису, лежащему в основе «логико-смысловой» интерпретации арабо-мусульманской культуры. Речь идет о тезисе, выдвигаемом по поводу способа восстановления «связки» (т.е. глагола «быть»), которая соединяет предикат/сказуемое с субъектом/подлежащим и которая в европейских языках обычно присутствует («John is a student»). В арабском языке, как и в русском, связка

порой опускается («Иван – студент»), но в русском она восстановима («Иван есть студент»), тогда как в арабском языке, по утверждению А.В. Смирнова, таковая не восстанавливается – и в принципе не может быть восстановлена! – в качестве «бытийного» глагола.

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; поэтому в основанных на них философских системах можно размышлять только о «существовании», но не о «бытии»<sup>13</sup>. Такой лингвистический редуционизм и связанный с ним культурный релятивизм уже подвергался обстоятельной критике в ряде фундаментальных работ<sup>14</sup>, что избавляет нас от необходимости разбора схожих импликаций, изложенных в рамках «логико-смысловой» концепции<sup>15</sup>. Нас интересует здесь собственно лингвистическое обоснование процессуалистского тезиса.

Согласно А.В. Смирнову, при восстановлении связки в арабском языке в качестве таковой оказывается не передающий время глагол «есть», а местоимение, в котором нет указания на время – *хува*, «он». В случае с рассмотренным выше примером *ана катиб*, «я пишуший», по-арабски мы скажем *ана хува катиб*, «я он пишуший», тогда как по-русски сказали бы «я есть пишуший». [На неудачу обречены все попытки восстановить связку с помощью глаголов, претендующих на имитацию глагола «быть», например – *йуджуд*]. Если же апеллировать к причастию от этого глагола *мауджуд* – *ана мауджуд катибан*, то фраза будет совершенно неестественной, и для обретения связки все равно потребуются введение местоимения *хува* (*ана хува мауджуд катибан*): только благодаря нему, а не *мауджуд*, связка будет восстановлена [31, с. 99; 25, с. 298]<sup>16</sup>. За подробной аргументацией этого положения А.В. Смирнов отсылает читателя к другим своим работам, не уточняя, однако, к каким конкретно.

Увы, и это фундаментальное для «логико-смысловой» концепции лингвистическое наблюдение страдает существенной неадекватностью. Вопреки заверениям о фразе *ана хува катиб* как о «естественной» для арабоязычного сознания, любой прирожденный араб непременно подтвердит как раз обратное: его слух подобная конструкция корбит не меньше, чем ее эквивалент «я он пишуший» для носителя русского языка. То же самое относится и к предложению *ана хува мауджуд катибан*! И дело здесь не в непривычности таких выражений (наподобие русского «я есмь/есть студент»): они просто построены не по правилам арабской грамматики!<sup>17</sup>

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, автор вначале рассматривает вопрос о связке и ее восстановлении в арабском языкознании. Но, к удивлению читателя, в посвященном этому вопросу разделе данной книги нет и намека на «связку» *хува* («он»), которая одна и фигурирует в цитируемых выше работах последних лет<sup>18</sup>.

Из данного раздела читатель узнает исключительно о традиционной практике «восстановления связки» совершенно иным способом – с помощью глагола *истакарра* («пребывать, находиться», в передаче А.В. Смирнова – «обрести незыблемость») или однокоренного с ним причастия *мустакырр*: фраза типа *Зайд фи-д-дар*, «Зайд в доме» восстанавливается как «Зайд *мустакырр/истакарра* в доме». Но сам глагол *истакарра*,



считает автор, – не бытийный, и вообще классическая филология не употребляет для указанной цели глаголы «быть» (*йакун*, *йуджад*), ибо таковые не в силах восстановить связку, вследствие чего «в трактатах по арабскому языкознанию мы не встречаем таких примеров» [10, с. 217–220, 238]. К обсуждению вопроса о корректности уже этих утверждений мы вернемся ниже, а пока будем следить за ходом мысли автора.

В следующем разделе, рассказывающем о связке в философии – в арабском перипатетизме и ишракизме, приводятся два фрагмента из сочинений Ибн-Сины и ас-Сухраварди, где в качестве связки фигурирует местоимение *хува*. Так, из фразы *Зайд катиб*, «Зайд – пишущий», получается *Зайд хува катиб*. На этом основании делается вывод, что в философии связка уже лишается ее глагольных признаков, которые еще сохраняются в словах *истакарра/мустақырр*, так что в *хува/«он»* арабское мышление «вовсе дистанцируется от глагольного характера связки, которым отмечено “быть”» [10, с. 224].

Далее идут рассуждения, обосновывающие мысль о невозможности, с помощью бытийного глагола, восстановить связку в указанной фразе: фраза *Зайд катиб* преобразовалась бы в *йакун Зайд катибан*, но новая фраза не будет эквивалентна исходной, поскольку изменяется и падеж – от именительного переходит к винительному, и именная структура фразы становится глагольной, а этим изменяется грамматическое значение единиц фразы, хотя и сохраняется их лексическое значение.

Начнем с последнего положения. Совершенно непонятно, почему вставка глагола непременно должна привести к изменению структуры – почему не поместить его после подлежащего, а не до него, и тогда фраза сохранит свой именной характер: *Зайд йакун катибан*.

В теоретико-методологическом плане главная некорректность состоит в следующем. Высказанное возражение не учитывает принципиального отличия формального/технического языка логики от обыденного/естественного языка. Для формального языка такие вещи, как в данном случае падеж, не имеют никакого значения.

Что же касается утверждения об отказе арабской филологии и арабомусульманской философской мысли от бытийной или глагольно-бытийной связки, то оно может вызывать только недоумение. Приводимый в разделе «Связка в арабском языкознании» один-единственный (!) пример восстановления взят из книги средневекового филолога Ибн-Хишама *Мугни аль-лябиб*. И в той самой книге можно было бы найти множество случаев подобного «восстановления» с использованием именно глаголов бытия *йакун* и *йуджад* и/или причастия от них – один из таких примеров встречается всего несколькими строками ниже цитированного А.В. Смирновым места! И вообще, в классических трактатах по филологии хрестоматийным является использование глаголов *истакарра*, *кана*, *вуджида* как синонимов в данном контексте.

Нормативным является и формирование связки посредством глагола *йакун* или *йуджад* в трактатах по логике как у представителей фальсафы, так и у многочисленных приверженцев аристотелевской логики из числа приверженцев калама и правоведов-факыхов<sup>19</sup>. Правда, для связки настоящего времени, которое они по праву рассматривали словно как вневременное, в качестве связки использовали, для третьего лица (и только!), местоимение *хува/«он»* (соответственно *хийа/«она»*, *хум/«они»* и т.д.), которое с давних пор выполняло и околоредикативную функцию<sup>20</sup>. Посему, добавим, не вполне корректным является перевод *хува* в таких случаях как «он».

Возвращаясь к вышеупомянутому возражению А.В. Смирнова касательно перемены падежа или структуры фразы, отметим, что оно, как и примеры с

восстановлением связки для фраз типа *ана катиб* или *ана мауджуд катибан*, основаны на чистом недоразумении.

Бессмысленны и попытки исследователя разгадать «тайну» отсутствия, в классических филологических трактатах, примеров «восстановления связки» применительно к глагольным фразам [см.: 31, с. 238, 253]. Ибо для арабской речевой интуиции и арабского языкознания глагольная фраза, как и именная фраза, в которой явно присутствует сказуемое, считаются совершенно полными, ни в каком «восстановлении» не нуждающимися. Таковое требуется только в случае «полуфразы» («Зайд в доме»), т.е. именной фразы, в которой сказуемое «пропущено» – подразумеваемо, но в явной форме не указано. Само пропущенное, очевидно, не может называться «связкой», и соответствующая процедура *ничего общего не имеет с логической процедурой восстановления связки!*<sup>21</sup>

В свете этого становится очевидной неправомерность вывода о «процессуальности/атемпоральности» арабо-мусульманской логики, исходящего из «факта» неглагольности связки в арабском языке.

Данный пример весьма показателен и в плане представления о степени осведомленности автора ЛСТ относительно реалий как арабского языка/языкознания, так и логики/философии вообще.

В плане же представления о «логико-смысловой» методологии примечательно также следующее обстоятельство. В начале раздела «Связка в арабском языкознании» А.В. Смирнов пишет: «В классическом арабском языкознании... не употребляется... сам термин “связка” (*рабита*) так, как он употребляется в [арабской] философии» [31, с. 215]. Тем самым читателю внушается мысль об употреблении термина *рабита/связки* в филологии, хотя и иначе, нежели в арабском перипатетизме и ишракизме. И, не уточняя характер такого различия в употреблении термина, автор далее рассуждает о «восстановлении связки» у арабских грамматиков/филологов. Но в начале последующего раздела, где обсуждается вопрос о связке в арабской философии, исследователь, словно забыв о сказанном им раньше, заявляет: «Грамматики, о взглядах которых мы говорили, не употребляют самого термина “связка”» [31, с. 223]!

А в ответе на такое замечание автор ЛСТ берется объяснить очевидный для любого знатока арабского языка факт: «связка», типичная для европейских языков, вовсе «не нужна» в арабской филологии [40, с. 628–629]. Спрашивается, почему в предыдущих исследованиях о «связке» и ее «восстановлении» в арабском языке, включая соответствующий раздел «Логика смысла», А.В. Смирнов не обращал внимания на такой факт?!

И коли в арабском языкознании «связка» излишня, что тогда останется от сделанных в том разделе выводов касательно «восстановления связки»?!

О «логико-смысловой» манере аргументации, одновременно и о степени знакомства А.В. Смирнова с базисными для ЛСТ арабскими первоисточниками красноречиво свидетельствует его замечание, как бы служащее ответом на мое возражение касательно отсутствия самого термина *рабита/«связка»* у цитируемых им грамматиков: «другие же грамматики употребляют этот термин»!<sup>22</sup>

## **6. «Почетное прозвище Баттат Вакфа»; «отец Умара» и «мать Кульсум»**

Выше были рассмотрены главные «лингвистические» аргументы в пользу процессуалистской концепции. В работах А.В. Смирнова встречается и немалое количество иных ошибочных положений, относящихся к арабскому языку и часто

служащих основанием для соответствующих философских и культурологических обобщений. В этом и нижеследующих параграфах настоящей главы приводятся несколько показательных на сей счет примеров. На других же мы остановимся в соответствующих главах о разных областях арабо-мусульманской культуры.

Пример, к разбору которого мы приступаем здесь, не только показывает ненадежность сведений А.В. Смирнова об арабском языке и арабо-мусульманской культуре вообще, но также иллюстрирует один из научно-методических изъянов, типичных для «логико-смыслового» стиля.

В статье «Подражания восточным стихотворцам» (2000, 2001) исследователь, передавая соответствующее высказывание средневекового арабского филолога об *исм аль-‘алям* (имени собственном или заменяющем таковое), пишет, что им выступает 1) либо имя, как Зайд или Джафар; 2) либо *кунья*/метонимия, когда человека называют по имени ребенка – например, *Абу-‘Умар*, «отец Умара» или *Умм-Кульсум*, «мать Кульсум»; 3) либо *лякаб*, как *Баттат Вакфа* [ба, с. 288; у самого А.В. Смирнова вместо *Умар* фигурирует *Омар*]. Термин *лякаб* А.В. Смирнов разъясняет как «прозвище, часто почетное», но ничего не говорит о значении самого прозвища *Баттат Вакфа*.

К тому же высказыванию А.В. Смирнов возвращается в более поздней работе – «Логико-смысловые основания арабо-мусульманской культуры» (2005), где оно служит одним из пяти репрезентативных фрагментов, на основании которых дается «логико-смысловая» интерпретация арабской семиотики [19, с. 13–14, 58–63]. Здесь вместе прежнего определения *лякаб* как «прозвище, часто почетное» уже фигурирует просто «почетное прозвище». Загадочное же прозвище *Баттат Вакфа* по-прежнему остается без разъяснения. Вряд ли стоит объяснять некорректность такого нередко встречающегося в работах А.В. Смирнова приема, когда непонятные для него слова/термины оставляются без перевода или когда вместо положенного разъяснения непонятного перевода слова автор дает транскрипцию арабского оригинала.

Читатель вправе задать вопрос и по поводу определения *лякаб* как «почетного прозвища»: чем непочетное прозвище отличается от почетного в плане претензии на статус собственного имени? Или перед нами – очередное проявление инологичности?!

На самом же деле, слово *лякаб* первоначально обозначало *отрицательное* прозвище, что, в частности, отражено в кораническом словоупотреблении (49:11). Как раз это значение и фиксирует известный словарь Ибн-Манзура *Лисан аль-‘араб* и, надо полагать, именно оно подразумевается у филологов, цитируемых А.В. Смирновым<sup>23</sup>.

Что касается выражения, которое исследователь транскрибирует как *Баттат Вакфа* (в слове *Баттат* не только первые две буквы *т*, но и третья *т* даны с диакритической точкой снизу, т.е. как 16-я, а не 3-я буква арабского алфавита; вторая *а* – со знаком долготы, т.е. как буква *алиф*; в слове *Вакфа* буква *к* – с точкой снизу, т.е. как 26-я буква), то это – некорректное прочтение арабского выражения *батта ва-куффа*, означающего: «*батта*/утка и *куффа*/корзина» (в обоих арабских словах конечная *а* – *та марбута*, остальные гласные – огласовки). А ведь речь идет о двух *хрестоматийных* прозвищах, которые арабские филологи традиционно приводят в данном контексте!

В плане свидетельствования о степени осведомленности А.В. Смирнова в отношении реалий арабского языка и арабской культуры не менее показательными являются выражения «отец Умара» и «мать Кульсум». Любой арабист знает, что в арабской грамматике в качестве абстрактных персонажей типа «Иванов и Петров» обычно приводятся *Зайд* и *‘Амр*. Он знает также, что имя *‘Амр* пишется с дополнительной, конечной буквой *вав*, которая не читается, но призвана отличить данное имя от сходного

по написанию имени *'Умар*, обычно не привлекающегося в подобных случаях. Как и следовало ожидать, именно *'Амр* и фигурирует в арабском оригинале высказывания, которое цитирует А.В. Смирнов!

А перевод арабского выражения *умм кульсум* как «мать Кульсум» ошибочен в двух отношениях. Во-первых, имя *Кульсум*, служащее в качестве и мужского имени и женского, А.В. Смирнов почему-то полагает лишь женским именем, словно не зная, что для арабской традиции характерно наречение человека по имени сына (обычно первенца), а не дочери.

Во-вторых, у арабов прозвище *умм кульсум* традиционно не связано с материнством, а имеет значение «полнолика» (*кульсум* – «полное лицо»). И приводя его, автор цитируемого арабского источника, очевидно, хотел лишь отразить тот известный факт, что в прозвище/*кунья* слово *абу* или *умм* имеют не только значение «отец» или «мать» (как это понимает А.В. Смирнов), но порой просто указывают на наличие свойства, связанного с последующим словом прозвища: например, *абу карам* (*карам* – «щедрость») означает «щедрый», *умм шама* (*шама* – «родинка») – «с родинкой», и т.п.

Столько некорректностей в отношении краткого высказывания, отражающего элементарнейшие факты из области арабского языка и арабской культуры! И главное: стоит ли ожидать корректные «логико-смысловые» выводы из так понятых посылок?!

### **7. «В арабском языке “затем” означает первенство высшей степени»**

Этот второй пример из области языка интересен не только в плане оценки качества сделанных А.В. Смирновым переводов арабских источников, но и как показательный в отношении характерной для ЛСТ манеры конструирования мнимых понятий/схем. Речь идет о толковании слова *сумма* («затем»), которое исследователь выдвигает на основе одного высказывания суфийского мыслителя Ибн-Араби в его книге «Геммы мудрости», русский перевод которой А.В. Смирнов дает в работе «Великий шейх суфизма».

Свое учение о непрерывном обновлении мира автор «Гемм» излагает в гл. 16 этой книги, комментируя коранический рассказ о появлении трона царицы Савской (Билькис) пред Соломоном. Говоря об уходе вещи из бытия и появлении «затем» (*сумма*) ее подобия, суфийский философ подчеркивает, что момент ухода первой не отстает от момента появления второй, так что *сумма*/«затем» не подразумевает здесь никакого «отставания» (*мухля*), и в подтверждение правомерности такого употребления слова *сумма* он приводит один стих.

В передаче А.В. Смирнова соответствующий текст звучит так: « И не говори, что “затем” означает “отставание во времени”, ибо сие неверно; слово “затем” означает в арабском языке первенство высшей ступени и ставит ее на отведенное ей место. Как сказал поэт: *Закачалось, затем заколебалось...* Здесь момент качания и есть, несомненно, момент колебания качающегося, есть “затем”, а отставания во времени нет» [2, с. 230].

И впоследствии в «Словаре средневековой арабской философской лексики» [5б, с. 458] термин *сумма* уже представляется в качестве технического термина чуть ли не суфизма вообще. В статье же «Время в арабо-мусульманской философии» (в Новой философской энциклопедии) *сумма* отмечается исследователем как введенное Ибн-Араби понятие, «выражающее последовательность событий, которая не создает “отставания” (*та'аххур*) одного от другого во времени»<sup>24</sup>. А в иной раз исследователь добавляет, что «у мутакаллимов мы еще не встречаем такой терминологической определенности, у них *сумма* употребляется практически как синоним *ба'да* (“после”))» [7, с. 191].

О степени адекватности перевода указанного фрагмента речь пойдет ниже, а пока зададимся вопросом: если и вправду в арабском языке *сумма*/«затем» означает особый тип первенства и если означенному слову отведено «особое место», то не странно ли, что такое его преимущество было замечено лишь в 13 в., только в творчестве Ибн-Араби?!

В действительности же, никакого особого статуса *сумма* не имеет ни в арабском языке, ни в учении Ибн-Араби! Совсем наоборот, арабы обычно употребляют *сумма* не в смысле немедленного следования, а подразумевают возможное отставание во времени, «даже на много веков»! Предполагая у читателя именно такое понимание слова *сумма*, автор «Гемм», в оправдание употребления им *сумма* для передачи непосредственного следования, говорит о возможности подобного употребления *в некоторых случаях*, для чего и приводится соответствующий стих.

Недоумение вызывает и приписывание мутакаллимам понимания слова *ба‘да* «после». Ибо ни они, ни Ибн-Араби<sup>25</sup>, ни кто-либо другой из мусульманских мыслителей не мог отрицать за словом *ба‘да* возможность указания на *вневременное* следование<sup>26</sup>.

А теперь обратимся к вышеприведенному переводу соответствующего текста из сочинения Ибн-Араби. Читатель, полагаем, сразу заметит неудачное оформление текста, связанное, в частности, с явной несогласованностью фразы «слово “затем” означает в арабском языке первенство высшей ступени и ставит *ее* на отведенное *ей* место», а также с возможной путаницей из-за повторения глагола «есть».

Кроме того, читатель вправе спросить: чем «закачалось» отличается от «заколебалось»? А коли это разные процессы, то откуда же следует заявленная здесь «несомненность» в том, что «колебание» чего-либо не отстает во времени от его «качания»?!

И самое главное: где в этом примере/стихе видно «первенство высшей степени»?!<sup>27</sup>

Некорректное заключение о возведении *сумма* в особый термин вызвано тем, что замечание Ибн-Араби – «в некоторых случаях (*мавады‘ махсуса*) слово *сумма* в арабском языке употребляется в смысле предшествования по причинности (*такаддум ар-рутба аль-‘иллиййа*)»<sup>28</sup> неправильно было передано А.В. Смирновым так: «слово “затем” означает в арабском языке первенство высшей ступени и ставит *ее* на отведенное *ей* место» – здесь *‘иллиййа* было ошибочно принято за производное от *‘улю* «высота»!<sup>29</sup>

За этим последовал и некорректный перевод приведенного Ибн-Араби стиха, вследствие чего аргументация Ибн-Араби выглядит совершенно невразумительной!<sup>30</sup>

### **8. «Арабский язык не знает исключений»; «Иранцы субстанциализируют арабский язык»...**

В один ряд с рассмотренным в предыдущем параграфе примером с толкованием слова *сумма* стоит и такое «логико-смысловое» открытие в области арабского языка. При обосновании тезиса об атоме как стяжке/мостике «между» (*байна*) двумя событиями А.В. Смирнов подчеркивает, что в контексте типа «Нечто находится между двумя вещами» арабское *байна*/«между» обладает особым смыслом, означая не разделение, а соединение/стягивание [7, с. 185; 29, с. 75]. На самом же деле употребление в таких случаях арабского *байна* ничем не отличается от русского «между»<sup>31</sup>.

Подобную «инологичность» исследователь обнаруживает и в арабском слове *хадд*/«граница», которое, как он полагает, обозначает «то, что и принадлежит ограниченному, и является вместе с тем отдельным и самостоятельным» [7, с. 185]!

Совершенно непонятно, на чем основываются и такой тезис: слово *'адам* «в современном арабском употребляется только в паре с *масдаром* как его отрицание» [33, с. 36, примеч. № 6]. Неужто современные арабские философы решили отказаться от классического употребления данного слова?! Кстати, одной из первых книг, по которым началось знакомство автора настоящих строк с философией, был арабский перевод книги французского экзистенциалиста Ж.-П. Сартра *L'être et le néant* («Бытие и ничто»), название которой передано как *аль-Вуджуд ва-ль-'адам!*

Схожий вопрос возникает и в отношении утверждения А.В. Смирнова, будто для передачи понятия «светский» арабский язык изобретает искусственное *'илманийй* (от *'илм*, «знание») [23, с. 142; правильно: *'альманийй*, от *'алям*, «мир»]<sup>32</sup>.

И если любой изучающий арабский язык испытывал на себе трудности из-за отсутствия правил для образования, скажем, отглагольного существительного (*масдар*) от трехгласных глаголов или множественного числа в случае с неодушевленными предметами (*джам' ат-таксир*), то насколько корректно утверждение о том, что «литературный арабский язык – это язык, знающий фактически только регулярные грамматические формы (в арабском литературном языке фактически нет исключений, ибо все “исключения” описываются, в свою очередь, правилами...)» [29, сс.17-18]?<sup>33</sup>

Без комментариев оставим такое заявление: к моменту возникновения ислама у арабов «даже письменности не было; фактически арабская письменность развивалась вместе с исламом» [29, с. 84].

В заключение настоящей главы следует упомянуть о ряде лингвистических «наблюдений» А.В. Смирнова касательно особого («субстанциального») характера иранской манеры выражения на арабском. По его словам, для носителей русского языка тексты, написанные по-арабски иранцами, представляются «гораздо более “ладно” скроенными, нежели тексты самих арабов» [31, с. 95]. «Как бы ни были они сложны, эти тексты обычно гладко укладываются в естественный строй русского языка, в отличие от арабских, требующих либо отказа от гладкости русского языка ради адекватной передачи их строя (я имею в виду процессуальность), либо отказа от попытки отразить процессуальность ради гладкости русского перевода» [25, с. 296]. «Это разные тексты. В первом случае доминирует субстанциальность, во втором – процессуальность. Это можно очень интересно показать на уровне лексического анализа» [35]!

Странно, что сам А.В. Смирнов не замечает, что такие «факты» не согласуются с базисным для ЛСТ тезисом о нормативности арабского языка по отношению к мышлению/логике мусульманских народов.

И еще: исследователь достаточно давно и часто твердит о такой «иранской» манере. Неизвестно, сколько времени еще надо ожидать, пока он приступит к демонстрации конкретных примеров.

---

<sup>1</sup> Точно также обстоит дело с очень многими причастиями: *'амиль* («делающий») употребляется для обозначения «рабочего», *'алим* («знающий») – «ученого», *хаким* («судящий») – «судьи», и т.д.

<sup>2</sup> Исследователь пишет: «Я не буду спорить с Т. Ибрагимом по поводу этого примера, поскольку не являюсь “прирожденным арабом»» [38, с. 623]. Но все-таки, в данной тут же сноске, он замечает: «Хотя любой араб подтвердит, что, к примеру, вопрос *ииш катиб* означает “что ты пишешь?”, а не “что писатель?”. И так далее».

Так А.В. Смирнов переиначивает предмет спора, пытаясь увести читателя от существа дела. Ведь мое возражение касалось утверждения, будто «арабы обычно так не говорят», т.е. в данном случае не употребляют глагольную форму *актуб*, или будто «арабы не сразу поймут», если употреблять такую форму. И любой араб, а не только Т. Ибрагим, подтверждает ошибочность обоих этих базисных для ЛСТ утверждений/«наблюдений».

Но вместо обсуждения означенного возражения А.В. Смирнов пытается сосредоточить внимание читателя на *дополнительном* соображении, приведенном мной в разъяснение того факта, что в обсуждаемом случае араб не стал бы употреблять причастие *катиб*, раз за этим слово уже закреплено значение «писателя» как профессии. А само замечание относительно формулы *иии катиб* – также некорректно, так что к одной, первоначальной ошибке исследователь лишь присоединил другую.

Во-первых, А.В. Смирнов забыл предупредить читателя, что приведенный пример взят не из литературного/классического лексикона, но из одного *диалекта* современного арабского языка, притом далеко не самого распространенного. А ведь, напомним, в ЛСТ речь идет о нормативности арабской «языковой интуиции» для всех мусульманских народов, которая (нормативность) связана с сакральными текстами на классическом арабском языке, прежде всего – с Кораном. И именно к языку Корана в первую очередь следовало бы апеллировать как при обосновании тех или иных лингвистических тезисов выдвигаемой теории, так и в полемике с оппонентами. Полагаем, ни в Коране, ни в других текстах на литературном арабском языке А.В. Смирнов не нашел бы примеров употребления слова *катиб* в контексте, аналогичном излюбленному им примеру *ана катиб!*

Во-вторых, даже в речи на современных арабских диалектах автор ЛСТ не нашел и близких примеров подобного употребления, хотя есть основание полагать, что он усердно искал таковые в интернете (о подобных поисках речь пойдет в примечании № 17 к настоящей главе).

В-третьих, и сам приведенный пример из диалектной речи неверно интерпретирован А.В. Смирновым. Ведь и здесь, вопреки утверждению исследователя, любой носитель указанного диалекта подтвердил бы, что *иии катиб* означает не «что ты пишешь?», а «что ты написал?» (речь идет, естественно, о подлинно настоящем времени, а не о случаях типа: «что он пишет в письме?», где *пишет* означает *написал*). Для настоящего же времени – и именно по его поводу, повторяем, идет спор! – те употребляют (и это можно проверить в том же интернете) *глагольную* форму, например *иии 'ам тктуб*. Таким образом, перед нами очередной пример и случая оперирования аргументом, который на самом деле служит контраргументом, и случая, когда автора ЛСТ сильно подводит его знание арабского языка!

А.В. Смирнов затем пишет: «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 *'ана фахим* (букв. “я понимающий”) там, где мы скажем “я понял”, *'ана 'ариф* (букв. “я знающий”) там, где мы скажем “я знаю”, и так далее без счета».

А вот это уже пример еще одного характерного для автора ЛСТ свойства: невнимательного чтения текста. Ведь я не отрицаю и не могу отрицать подобного употребления причастия; совсем наоборот, я сам привожу схожие примеры (см. абзац, начинающийся со слов «Конечно, в случае...» в § 1.3, который в первоначальной версии настоящего очерка составлял часть первого параграфа).

Заметим также, как различно сам А.В. Смирнов передает по-русски две грамматически идентичные фразы *ана фахим* и *ана 'ариф*, употребляя в отношении первой прошедшее время – «я понял», а в отношении второй – настоящее: «я знаю». На самом же деле, в обоих случаях ситуация схожа с употреблением на русском языке выражений типа «я понимаю» или «я знаю», когда подразумевается не действие, совершающееся в настоящее время, а состояние, соотнесенное с уже совершенным действием. Поэтому в ответ на вопрос «Что ты сейчас делаешь?» араб непременно ответил бы, употребив соответствующий глагол, а не причастие. Значит, и эти примеры, на которые ссылается А.В. Смирнов, не подходят для обсуждаемого случая!

В том же ответе А.В. Смирнов далее говорит: «Отвергнув единственный 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)» [38, с. 623].

Говоря о *единичном/одиночном* примере, А.В. Смирнов неоднократно заявляет, что его теорию нельзя поставить под сомнением из-за возможной неадекватности одного примера/иллюстрации. Хотелось бы спросить: сколько же примеров он приводит в обоснование тезиса о процессуальности арабского языка?! И кто виноват в том, что ему определенно не везет в подборе примеров?! Притом это одинаково относится как к «традиционному» излюбленному примеру *ана катиб*, так и к его более поздней модификации, на которой мы остановимся ниже.

В заключении ответа на наше замечание относительно употребления *катиб* в смысле «писателя» читаем: «Т. Ибрагим... выказал некоторое легкомыслие в лингвистических вопросах, сказав (в последней фразе процитированного отрывка), что раз за *катиб* 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 *'ариф* тоже закреплено значение “мистик”, но это не мешает “прирожденному арабу” сказать *'ана 'ариф* в смысле “я знаю”, а не в смысле “я мистик”. Субстантивируясь, имя действителя не теряет своего исходного грамматического значения» [40, с. 623].

Опять перед нами очередная иллюстрация нечеткого знания реалий арабского языка: на самом же деле абсолютное большинство арабов и не ведают о слове *'ариф* в смысле «мистик»!

Филологу по специальности смею заметить также, что при субстантивации имя действителя, конечно, «не теряет своего исходного грамматического значения», однако закрепление за ним значения профессии существенно сужает сферу его применения. И хотя это вовсе не исключает употребление данного слова не в «техническом» смысле, но элементарный здравый смысл подсказывает необходимость избегать ситуации, когда есть опасность впасть в двусмысленность.

Любой же араб подтвердит, что в том случае, о котором идет спор, т.е. когда речь идет не о профессии, а об осуществлении конкретного действия в настоящее время, арабы обычно не употребляют ни *катиб*, ни какое-либо подобное ему причастие, имеющее «профессиональную» коннотацию.

<sup>3</sup> А некоторые арабы знают также об употреблении слова *мутакаллим* в смысле «богослов».

<sup>4</sup> См. примечание № 1 к настоящей главе.

<sup>5</sup> В нее входит отглагольное существительное – *масдар*, действительное причастие – *исм аль-фа'иль* (букв.: имя делателя) и страдательное причастие – *исм аль-маф'уль* (букв.: имя делаемого/деланного).

<sup>6</sup> Ср. употребление: «я занят» (вместо «я занимаюсь»), «я рад» (вместо «я радуюсь») и др.

<sup>7</sup> «Я не могу привести количественные данные: для этого необходимы специальные исследования» [31, с. 94].

<sup>8</sup> Во всех этих критических замечаниях А.В. Смирнов разглядел лишь косвенные подтверждения своей правоты:

«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 (*вакафа* / «стоять», *нама* / «спать» ...) арабы нередко предпочитают причастие глаголу (*вакыф* / «стоящий» вместо *йакыфу* / «стоит», *на'им* / «спящий» вместо *йанаму* / «спит»), 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!» [40, с.624].

Наверно, у нас с автором ЛСТ и вправду разные «логики», ибо один говорит: для «определенных» глаголов в «определенных» же случаях, а другой понимает: для «большинства» глаголов в «большинстве» случаев!

<sup>9</sup> Русский перевод опубликован в сб.: Арабская средневековая культура и литература. Москва: 1978.

<sup>10</sup> «Благодаря слитности процессуального и субстанциального аспектов в категории масдара... арабское языковое мышление имеет тенденцию рассматривать процесс и результат как нечто единое..., поэтому категория “знание” зачастую исследуется неотрывно от категории “познание” [8, ст. «Знание в арабо-мусульманской философии»];

«Действие в арабском языке чаще всего выражается масдаром..., в котором в силу особенностей арабского языкового мышления присутствуют нераздельно сущностный и процессуальный аспекты. Благодаря этому действие и результат действия могут быть слиты в одном понятии, напр. *‘илм* обозначает и “знание”, и “познание”» [8, ст. «Действие в арабо-мусульманской философии»];

«Для арабского языкового мышления образ действия гораздо шире, и – что важно – субстанциальный и процессуальный аспекты здесь не расчленены... Вот почему арабское слово *‘илм* не больше выражает познание как процесс, нежели знание как его результат: эти два аспекта просто неотделимы друг от друга...

Таким образом, действие, которое выражено в арабском языке масдаром..., выражает процессуальность как неотъемлемую от субстанциальности... Кстати, термин «вещь» в арабском философском лексиконе... несет в себе ту же идею слитности процессуального и субстанциального, как и масдар...

Эта особенность понимания действия очень ярко проявилась на заре арабской философии в знаменитых дискуссиях мутазилитов о природе божественных атрибутов... Специфика этой дискуссии совершенно не сводится к тому, что в истории западного мышления известно как апофатическая и катафатическая (отрицательная и положительная) теология. Она определена другим: поскольку каждый атрибут выражен как масдар, он понимается и субстанциально, и процессуально, то есть и как качество Бога, и как субстанция мира, причем одновременно и нераздельно» [13].

<sup>11</sup> Мы здесь не обсуждаем вопрос о корректности «логико-смысловой» интерпретации положений самого Аристотеля.

<sup>12</sup> См.: Аристотель, *Метафизика* V 7, 1017a 25-30 // Сочинения, т.1 (М., 1976), с. 156.

<sup>13</sup> 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».

<sup>14</sup> 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.

<sup>15</sup> Отвечая на это замечание, А.В. Смирнов пишет: «Что хочет сказать Т. Ибрагим? Что с Афнаном и Грэмом спорили Шехад 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* онтология,

но, выстроенная в пределах процессуального мировосприятия, она имела и иной характер, нежели европейская» [40, с. 625].

Как я полагаю, в указанном фрагменте из моего критического очерка четко обозначены «схожие импликации», а именно: 1) тезис об отсутствии полноценной онтологии в арабо-мусульманской философии и связанный с этим 2) тезис о том, что в этой философии речь идет не о «бытии», а только о «существовании». Пользуясь тем, что на первый взгляд приводимое мною примечание касается лишь второго тезиса, свою приверженность которому он вряд ли станет отрицать, А.В. Смирнов пытается дезориентировать читателя в отношении первого тезиса, хотя знатоку философии очевидно, что из второго тезиса автоматический следует первый.

Очевидна и неуклюжесть попытки исследователя отречься от первого тезиса. Утверждая о своем признании наличия «полноценной онтологии в арабской мысли», он тут же, в примечании, делает такую оговорку: «Конечно, здесь надо отвлечься от этимологии слова “онтология” или придумать другое!»

И упрекая Т. Ибрагима в том, что тот «не заметил» его утверждения в пользу полноценности арабо-мусульманской онтологии, А.В. Смирнов почему-то не указывает какой-либо конкретной своей работы, в которой изложена подобная мысль. А если читатель обратится к сочинениям исследователя, то там, к своему удивлению, обнаружит нечто совершенно противоположное: за арабо-мусульманскими философами автор ЛСТ решительно отрицает право претендовать на выработку какой-либо онтологии. Ограничусь таким его заявлением: «Ведь там, где “бытие” не является наиболее общей категорией мышления..., там, где связкой не выступает соответствующее такому “бытию” “быть”..., – там вряд ли можно вести речь об “онтологии”» [10, с. 362].

<sup>16</sup> А в статье «Возможна ли не-западная философия?», вышедшей уже после завершения моей работы над первоначальной версией настоящего очерка, А.В. Смирнов, как бы от имени арабов выдвигает уже новую модельную конструкцию: *ана хува акуну катибан*, «я он есть пишущий»!

Здесь мы читаем: «Возьмём арабскую фразу, в которой связка опущена: *'ана мутакаллим* “я говорящий”... Попробуем теперь восстановить связку в арабской фразе, используя один из арабских эквивалентов глагола “быть”. Мы получим *'ана акуну мутакаллиман* “я есть говорящий”. Эта русская фраза совершенно правильна. Арабская звучит неуклюже, хотя не является неправильной; важно, однако, что в ней так и не восстановлена связка. Её можно восстановить, но опять-таки в качестве хува «он(о)»: *'ана хува акуну мутакаллиман* “я он есть говорящий”. Такая русская фраза бессмысленна, однако соответствующая ей арабская фраза правильна» [39, с.8].

<sup>17</sup> Как и в случае с ответом на замечание касательно модели “я пишущий”, в своем ответе на данное замечание А.В. Смирнов лишь усугубил ситуацию, к старым своим ошибкам присовокупив новые. Касательно возражения против корректности фразы *ана хува катиб* он пишет: Т. Ибрагим «видимо, забыл в этом месте своего текста, что Ибн Сина приводил практически тот же пример (*Зайд катиб* ~ *Зайд хува катиб* “Зейд каллиграф” ~ “Зейд он каллиграф”) как пример восстановления связки в арабском. И не только он: в “Логике смысла”, которую Т. Ибрагим вроде бы так внимательно прочитал, на стр. 296-297 встречаются... два случая употребления связки *хува* “он”, приводимые ал-Аш‘ари – 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...» [40, с. 626–627; далее в арабской графике приводятся две реплики, в которых употреблены выражения *анта хува ана*, букв. «ты он я» и *ана хува анта*, букв. «я он ты»].

Таковыми рассуждениями А.В. Смирнов пытается создать у читателя впечатление, будто я не только «невнимательно» читал соответствующие его тексты, но и будто я даже не в курсе того, что в арабской логике связка может быть восстановлена с помощью местоимения *хува*!! В

действительности же, это самому автору ЛСТ следовало хотя бы более внимательно читать очерк оппонента, где четко сказано обо всем этом (см. ниже, в основном тексте, абзац, начинающийся со слов «Нормативным является...»).

Что же касается существа вопроса, то А.В. Смирнов, оказывается, так и не понял (или делает вид, что не понял), в чем заключается некорректность (т.е. грамматическая неправильность) фразы типа *ана хува катиб*. Объясняю: предложение такого типа оказывается правильным только тогда, когда сказуемое/предикат будет «определенным», т.е. в данном примере слово *катиб* должно сопровождаться определенным артиклем *аль*! Более того, полученная таким образом правильная фраза *ана хува аль-катиб* имеет совершенно иной смысл, нежели «я – писатель», ибо в ней подразумевается уже известный слушателю/читателю «писатель» (как и в английском: *he is a writer/ he is the writer*).

Арабисту А.В. Смирнову напомним также, что конструкция типа *ана хува анта* не аналогична обсуждаемой конструкции *ана хува катиб*, ибо *катиб* – неопределенное имя, а *анта* – определенное.

Напомним также сказанное в вышеупомянутом абзаце о логической связке: в контексте вопроса о восстановлении связки местоимение *хува/«он»* не может служить связкой по отношению к субъекту типа *ана/«я»*.

В указанном ответе автор ЛСТ позволил себе и совершенно некорректное в отношении меня обвинение в «искажении» его позиции, но приведенные им на сей счет примеры лишь свидетельствуют, что на самом деле исследователя, в очередной раз, просто подводит собственная память!

Так, А.В. Смирнов возмущенно вопрошает: «Хотелось бы узнать у моего оппонента, где именно я говорил, будто фраза *ана хува катиб* “естественна” для “арабоязычного сознания”? Конечно, неестественна, как неестественно для языка, обычно опускающего связку, ее восстанавливать... Но слух носителя “арабоязычного сознания” фраза *ана хува катиб* коробит вовсе не так, как фраза “я он пишущий” – 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”» [40, с. 426].

Сначала отметим, что здесь исследователь опять пытается дезориентировать читателя, подменяя предмет спора. Из моего текста, думаю, однозначно явствует, что возражение как раз касается не столько самой неестественности/непривычности выражений типа *ана хува катиб* или *ана хува мауджуд катибан*, сколько их *корректности/правильности* с точки зрения арабской грамматики!

Что же касается якобы некорректного приписывания автору ЛСТ утверждения о «естественности» означенных выражений для арабского сознания, то это далеко не единственный случай, когда А.В. Смирнов бросает подобные обвинения в мой адрес. В частности, это относится и к выражению «арабоязычное сознание», которое он приводит в качестве иллюстрации некорректного цитирования и иронически воспроизводит неоднократно, заключая его в кавычки [40, с. 623, 626, 631 и др.]. Вместо пылкого обвинения оппонента в таких «грехах» А.В. Смирнову подобало бы обратиться, следуя указанной мной ссылке, к 99-й странице его очерка «Смыслополагание и инаковость культур» [31] – там бы он обнаружил и первое забытое им родное детище («по-арабски естественно звучит *'ана хува катиб*»), и второе («для арабоязычного сознания»)!

И такого рода некорректности А.В. Смирнов допускает в отношении здравствующего оппонента. Можно себе представить, чем подобная манера оборачивается применительно к средневековым арабо-мусульманским источникам!

<sup>18</sup> Как увидим ниже, такие «нестыковки» в ссылках А.В. Смирнова на свои более ранние сочинения совсем не редкость.

<sup>19</sup> В свете таких фактов становится очевидной некорректность критических замечания А.В. Смирнова в адрес современных арабских ученых, которые якобы не знают или тенденциозно игнорируют классические тексты и классическую грамматику, допуская глагольную/бытийную связку. Вот одно из таких замечаний:

«Обратим внимание еще на один факт: в примерах на восстановление связки, которые были рассмотрены, речь идет об именных, а не глагольных фразах. Я хочу сказать, что, когда арабским теоретикам нужно привести пример опущенной связки, они прибегают к первому, а не второму типу фраз... Но принимая его во внимание, нетрудно увидеть, почему гипотетическое восстановление связки с помощью “глаголов типа *быть*”, о котором с такой настойчивостью говорят современные теоретики, вовсе не является таковым для классических арабских ученых. Дело просто в том, что добавление глагола с их точки зрения не восстанавливает связку, а дает глагольную фразу, статус связки в которой как будто и не обсуждается в арабском языкознании. Вот почему столь настойчиво приводимые примеры с глаголами *йакун* (*йуджад*) не просто не восстанавливают связку с точки зрения арабского языкознания, но и не могут ее восстановить, поскольку, будучи глаголами, просто не могут не играть во фразе роль совершенно иную, нежели роль связки.

Учитывая это, мы легко поймем, почему современные ученые так неохотно прибегают к свидетельствам классического арабского языкознания» [10, с. 238].

<sup>20</sup> В том числе – в Коране (5:72; 6:71; и др.).

<sup>21</sup> В своем ответе на данный фрагмент (начиная с абзаца, открывающегося словами «Вопрос о восстановлении...») А.В. Смирнов почему-то комментирует лишь первый абзац. И здесь исследователь вновь уличает меня в «заведомом искажении» его позиции:

«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 *мустакирр/истакарра* в исходную фразу *Зайд фи ад-дар* “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 пространственный разбор. Все это написано у меня черным по белому, и крайне жаль, что уважаемый оппонент вместо критики моей позиции пошел на ее заведомое искажение» [40, с. 626–627].

Опять А.В. Смирнов пытается дезориентировать читателя, переиначивая суть моего возражения. Ведь в цитируемом им тексте, как нетрудно заметить, выражение *восстановление связки* уже берется в кавычках, тогда как прежде употреблялось мной без таковых, и все последующее мое возражение касается того, что автор ЛСТ, рассуждая о способах «восстановления связки» в арабской филологии, абсолютно некорректно применяет это выражение, ибо в арабском языкознании нет логического понятия «связки», а следовательно – нет и нужды в «восстановлении» ее: процедуру «восстановления» сказуемого, о которой говорится у филологов, А.В. Смирнов ошибочно принял за «восстановление связки».

К тому же исследователь вводит читателя в заблуждение относительно его исходного тезиса, изложенного в соответствующем разделе «Логике смысла». По его словам, там говорится, что «добавление *мустакирр/истакарра* в исходную фразу *Зайд фи ад-дар* “Зейд в доме” не восстанавливает связку». В действительности же, любой читатель легко убедится, что в указанном разделе обосновывается тезис о том, что таким добавлением «связка не восстанавливается *как бытийная*», т.е. филологи «восстанавливают связку» (иначе не понятно, чего они добиваются!), но для них (как для арабских мыслителей вообще) «связка», а с ней и ее «восстановление», не включает в себя глагол «быть».

<sup>22</sup> Данное высказывание фигурирует в английской версии второй главы книги «Логике смысла», опубликованной в третьем номере ежегодника «Ишрак» (2012). Как было сказано, в этой главе после раздела о связке в арабском языкознании следует раздел о связке в арабском перипатетизме и ишракизме, открывающийся словами: «Грамматики, о взглядах которых мы

говорили, не употребляют самого термина “связка”). Реагируя, надо полагать, на мое критическое замечание, в английской версии после соответствующего этим словам текста А.В. Смирнов добавляет: «Other Arabic grammarians use *rabita* and (more often) *rabit*...» [39а, с. 535]. В подтверждение дается цитата из сочинения ас-Суйути.

Но ведь сама эта цитата лишь подтверждает известный факт об излишности той «связки», вопрос о «восстановлении» которой автор «Логике смысла» обсуждает в разделе по арабскому языкознанию (*khabar/predicate and mubtada* 'subject «do not need any particle to connect them»)!

Полагаю также, что только А.В. Смирнову понятна методология, когда для раскрытия темы о связке в арабской филологии автор «Логике смысла» в качестве репрезентативных привлекает только те источники, в которых нет самого этого термина!

Но самым интересным является следующее: вопрос о соединительной частице *рабит/рабита*, которая фигурирует в данной цитате из сочинения ас-Суйути и которую автор «Логике смысла» не находил у цитируемых им грамматиков, является хрестоматийным/нормативным для сочинений по арабской грамматике. И в той же книге Ибн-Хишама *Мугни аль-лябиб*, которая выступает базисным источником для рассуждений автора «Логике смысла» о «связке» в арабской филологии, не только многократно употребляется термин *рабит* – ему посвящается отдельная глава!

<sup>23</sup> Правда, в более позднее время слово *лякаб* стало нейтральным, обозначая «прозвище» как в отрицательном, так и положительном смыслах.

<sup>24</sup> Перед нами один из нередких случаев, когда А.В. Смирнов переименовывает арабские слова/термины: в оригинале фигурирует не слово *та'аххур*, а близкое к нему по смыслу *мухля*!

<sup>25</sup> Из слов А.В. Смирнова [5а, с. 458] можно понять, что для Ибн-Араби слово *ба'да* (в отличие от *сумма*) предполагает отставание во времени.

<sup>26</sup> В арабо-мусульманской культуре доминировало представление о различных видах «предшествования» (*такаддум*, *каблййа*) и «последования» (*та'аххур*, *ба'диййа*) одной вещи относительно другой: по достоинству (*би-и-шараф*, например халиф по отношению к визирю), по времени (*би-з-заман*, например Моисей по отношению к Иисусу), по причинности (*би-ль-'илля*, повернул руку, и повернулся ключ) и др. Предшествование причиняющего причиненному не обязательно предполагает отставания второго во времени.

<sup>27</sup> В книжной версии перевода «Гемм» (1993 г.) нет никаких разъяснений на сей счет! Правда, в более поздней, исправленной электронной версии (1999 г.?), дается такое примечание: «Здесь качание и колебание являются, очевидно, одним и тем же движением; или, может быть, копьё “закачалось и задрожало”, причем задрожало именно потому, что закачалось...» (у самого А.В. Смирнова вместо *колебание* фигурирует *колебания*).

И вновь спрашивается: на чем основана эта «очевидность»? Ведь если качание и колебание одно и то же движение, то слово «затем» неуместно! И откуда взялось именно «копье», да еще предваряемое предположением «может быть»?!

<sup>28</sup> См. примечание № 26 к настоящей главе.

<sup>29</sup> В своем же ответе [40, с. 631–632] А.В. Смирнов, парируя мое замечание, сосредотачивает внимание читателя на одной детали посылки, а именно на толковании слова *'иллиййа*, которое, как мы полагаем, и послужило причиной ошибочного перевода текста, легшего в основу некорректного вывода о термине *сумма*. Как объясняет исследователь, при переводе слова *'иллиййа* он, оказывается, следовал за комментатором «Гемм» – аль-Кайсари, который вместо *'иллиййа* предпочитает читать *'алиййа*, а последнее означает «высокое».

Так автор ЛСТ делает вид, будто не замечает, что *главная* наша претензия, повторяем, касается ни этой детали, ни самого чтения/перевода данного отдельного слова, а перевода всей соответствующей фразы («слово “затем” означает в арабском языке первенство высшей ступени и

ставит ее на отведенное ей место») с последующим утверждением о возведении *сумма* в особый термин! Даже если исходить из варианта *'алиййа*, все эти *недоразумения остаются в силе!!*

Что же касается чтения *'иллиййа/алиййа* и апелляции к труду аль-Кайсари, то можно отметить следующее.

Во-первых, нетрудно видеть, что в своем ответе А.В. Смирнов вводит этот труд как бы «задним числом». Ибо цитируемое здесь издание датировано 1375 с.х., что соответствует 1996-1997 гг., а русский перевод «Гемм» вышел в 1993 г. Как бы там ни было, но в комментариях исследователя к тексту данный труд не упоминается, а в списке источников/литературы и вовсе не значится.

Во-вторых, переводчик, конечно, имеет полное право выбирать между разными чтениями/интерпретациями и даже выдвигать свою версию. Но научная этика требует, чтобы был указан и альтернативный вариант/варианты, особенно если таковой репрезентативен, не говоря уже о случаях, когда именно альтернативный вариант и фигурирует в цитируемом издании оригинала. В издании же А. Аффифи, по которому сделан перевод «Гемм», значится *'иллиййа*, и никаких комментариев, указывающих на иное предпочтительное чтение, А.В. Смирнов не дает ни в издании 1993 г., ни в исправленной версии 1999 г.

В-третьих, наше частичное замечание касалось корректности возведения *'иллиййа* к *'улю*, а не правомерности иного чтения, тем более явно никак не обозначенного.

В-четвертых, издатель арабского оригинала, А. Аффифи, конечно знал о позиции аль-Кайсари, ибо неоднократно ссылается на него, но он склонился к более репрезентативному и, по нашему мнению, более правильному варианту. Ведь ни из приводимого Ибн-Араби примера/стиха, ни из примера с тронем Билькис, о котором собственно и идет речь, не видно, чтобы предшествующее событие (сотрясение копья, исчезновение трона) было более «высоким» сравнительно с последующим (колебание копья, появление трона). И хотя аль-Кайсари сначала декларирует предпочтительность чтения *'алиййа*, но потом словно подвергает ее сомнению, отмечая, что в приводимом на сей счет примере с копьем речь идет именно о предшествовании-следовании «по причинности», а не «по достоинству/вознесенности» (см. примечание № 26 к настоящей главе).

Да и сам А.В. Смирнов, в цитируемом выше его примечании к означенному стиху о копье (в переработанной версии «Гемм» 1999 г.), далее пишет, что здесь имеет место причинно-следственное первенство! А раз так, то насколько убедительно выглядит заявление о приверженности иному чтению/толкованию, взятому у аль-Кайсари?!

<sup>30</sup> Означенная некорректность состоит в том, что в оригинале фигурируют два выражения подряд: *ка-хаззи ар-рудайнийй* («подобно сотрясению копья/ар-рудайнийй») и *сумма идтараб* («затем...»). Эти фразы, которые грамматически между собой не стыкуются и не могут образовать единую фразу, служат началом и концом известного арабскому читателю стиха, и через них Ибн-Араби его цитирует. В своих примечаниях к тексту «Гемм» арабский издатель приводит целиком означенный стих, в котором говорится, как в бою воин трясет копьем, сотрясение распространяется по древку копья, а «затем» – сие (копье) колеблется. Колебание, комментирует Ибн-Араби, происходит одновременно с сотрясением, [явившись причинным/следствием по отношению к нему].

Не зная, видимо, о слове *ар-рудайнийй* как обозначении копья (первоначально, *рудайнийй*, «рудайнский» – разновидность копья; *Рудайна/рудайна* – известная изготовлением копий женщина, племя или местность в Аравии), А.В. Смирнов, опустил его. Такой пример игнорирования незнакомых слов/наименований, как увидим в главе о суфизме, далеко не единственный в рамках того же перевода «Гемм»!

Кроме того, не обращаясь, надо полагать, к примечанию издателя, он вместо восстановления стиха просто соединил указанные две фразы!

О копье же, которое в качестве предположения («может быть») упоминается в примечании к более поздней, электронной версии перевода, исследователь, по всей вероятности, узнал из какого-нибудь перевода/пересказа данного фрагмента на европейских языках, но, видимо, полагал его (копье) просто интерполяцией. Иначе непонятна указанная нерешительность А.В. Смирнова в идентификации «закачавшегося-заколебавшегося», а с ней и отсутствие соответствующих исправлений в переводе самого стиха.

<sup>31</sup> Более того, в классическом словаре *Лисан аль-'араб* значение слова *байн* как разъединительное фигурирует первым!

<sup>32</sup> Свой ответ на это замечание А.В. Смирнов предваряет таким заявлением: «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». А по существу дела он отмечает, что относительно этимологии слова «светский» в современном арабском языке выдвигаются две гипотезы: «одни считают его происходящим от слова *'алям* «мир» и читают *'алманийй* (к ним присоединяется Т. Ибрагим), а другие – от слова *'илм* «знание» и читают его *'илманийй*. Т. Ибрагим мог в лучшем случае поспорить со мной о том, какая гипотеза предпочтительнее, но не игнорировать все, что не соответствует его мнению» [40, с. 632; маркером выделено мной – Т.И.].

Читатель, полагаем, сразу заметит следующую некорректность: раз существуют две версии этимологии, то почему автор ЛСТ умалчивал об альтернативной версии?!

И была бы упомянутая/предпочитаемая им версия правильной или хотя бы доминирующей, то почему она не отмечена, в частности, в известном «Арабско-русском словаре» Х.К. Баранова?!

И главное: в работе А.В. Смирнова, где обсуждается данный термин, речь не идет о понимании термина в современном арабском языке, как пытается теперь представить исследователь, а о том, как для передачи «западного/европейского» понятия «светский»/«секулярное» арабо-мусульманская культура *изобрела* термин *'илманийй*. И там далее следует такой комментарий: «терминологическая чуткость языка не должна пройти для нас незамеченной»!

В первоначальной версии настоящего очерка мы не стали акцентировать внимание на этом комментарии, который читатель, думается, может воспринять только со скидкой на «инологичность»: о какой терминологической чуткости здесь может идти речь, коли понятие «светский» передают словом, производным от «знания»?! Переводчики/изобретатели термина, выходит, не ведали об этимологии слова «секулярное/секуляризм». Или перед нами очередное проявление пресловутой инологичности?!

На самом же деле, обозначение *'альманийй* (первая *a* – огласовка, вторая – буква), появившееся в 1828 г. как эквивалент термину «секулярный», было введено арабами-христианами, а не мусульманами. И оно однозначно возводилось к *'альм* (*a* – огласовка) = *'алям* (*a* – буква), «мир», а на первых порах даже фигурировала форма *'альманийй* (обе *a* – буквы), четко отражающая указанное происхождение. И обо всем этом сказано в хорошо известной А.В. Смирнову книге американского исламоведа Б. Льюиса «Что не так?» (русский перевод – М., 2003; с.116).

Неправильное же чтение *'илманийй*, возводящее обозначение к слову *'илм* в смысле «науки» (а не «знания», как это описывает А.В. Смирнов!), появилось относительно недавно, преимущественно в результате незнания первоначальной этимологии. И в академических изданиях, в частности – словарях, обычно воспроизводится только версия *'альманийй*.

А замечание наше, подчеркнем еще раз, касалось *правильного* чтения/этимологии, притом именно в контексте рассуждения об *изобретении*/введении термина!

<sup>33</sup> Более того, А.В. Смирнов полагает, что отсутствие исключений «не бывает в живых языках» и что именно литературный арабский язык, фактически созданный средневековыми

---

филологами, «сохранял единство исламской культуры»; язык же Корана – это «живой язык, в котором есть масса нерегулярностей» [29, с. 18]!