

## 2. ФИЛОЛОГИЯ

1. «Поэтика входит в собственно поэтологию»
2. «Традиционную поэзию признали в качестве *бид 'а масмуха* – дозволенного новшества»
3. «Текст от ат-Тафтазани и аль-Баннани», или типичный образец подмены всего и вся
4. «Арабские теоретики» развенчивают арабских филологов
5. «Указатель/*далиль* не может быть знаком, знак – это собственное имя»
6. «Метонимия включается в метафору»; «классическое определение иносказания»
7. «Пятеричное указание – нормативно»; «состояние, которое именуется “состоянием вещей”»
8. «Начиная с Сибавайхи, филологи определяют слово как...»; «глагол – это подобия, взятые от выговоренностей событий имен»...
9. «В процессе словообразования последним появляется *масдар*»; «Куфийцы признают этимологию *масдар* как “источник”»

«Логико-смысловая» трактовка ряда аспектов арабо-мусульманского языкознания представлена, прежде всего, в статье «Подражания восточным стихотворцам»<sup>1</sup> (2000), книгах «Логика смысла» (2001) и «Логико-смысловые основания арабо-мусульманской культуры» (2005). По своему содержанию первая из этих работ близка к третьей, поэтому сначала речь пойдет об этих двух, а потом о второй. Как и в главе об арабском языке, здесь, обсуждая те или иные аспекты арабо-мусульманской филологии, я постарался, чтобы читатель, даже не арабист, которому порой трудно вникнуть в собственно филологическую сторону спорных тем, все равно смог понять суть моих принципиальных замечаний относительно филологических построений ЛСТ и ее культурологических выводов.

### 1. «Поэтика входит в собственно поэтологию»

В статье «Подражания восточным стихотворцам» дается очерк арабомусульманской поэтики, открывающийся таким рассуждением о ее месте среди филологических наук: «Поэтика – органичная часть того комплекса знаний, который в средневековой мусульманской мысли именовался “науками о языке”. В целом филология как дисциплина включала грамматику (*нахв*), риторику (*‘илм ал-байан*, *‘илм ал-ма‘ани*) и поэтику (*‘илм ал-бади*’); с теми или иными вариациями, частичными добавлениями или частичными изъятиями, эти науки входили и в дисциплину, именовавшую себя собственно “поэтология”, или “критика поэзии” (*накд аш-ши‘р*)» [6а, с. 275–276].

Полагаю, даже у не очень требовательного читателя тут же возникает недоумение: чем отличается «поэтика» от «поэтологии», тем более, что в самой статье «поэтика» и «поэтология» далее синонимично употребляются?! И главное: каким образом поэтика, которая входит в число филологических дисциплин и по логике цитируемого фрагмента должна представлять собой поэтологию в широком смысле слова, – как может таковая, а с ней еще и все прочие разделы филологии, входить в «собственно поэтологию»?!

В другой работе А.В. Смирнова, появившейся почти одновременно с указанной статьей, дисциплина *‘илм аль-бади*’, выше обозначенная как поэтика, отсутствует, в качестве же риторики названа дисциплина *‘илм аль-баляга* («наука о красноречии»), а дисциплина *накд аш-ши‘р* / «критика поэзии», выше фигурирующая как поэтология, здесь называется поэтикой [9, ст. «Арабская философия»]. Еще в одной работе, более поздней [39, с. 42], риторика и поэтика четко разводятся как науки о прозаической и поэтической речах соответственно, притом риторику на правах синонимов представляют *‘илм аль-баляга* (ныне переданная как «наука о доходчивости») и *‘илм ал-ма‘ани* («наука о смыслах»), тогда как поэтика получает новое название – *‘илм аш-ши‘р* [«наука о поэзии»]. И также без упоминания о дисциплине *‘илм аль-бади*’!

Сама по себе такая терминологическая неразбериха, примеры которой можно было бы приумножить, достаточно показательна. А специалисты-арабисты хорошо знают, во-первых, что *накд аш-ши‘р* («критика поэзии») и тем более *‘илм аш-ши‘р* («наука о поэзии») никогда не служили в качестве преобладающего обозначения поэтики/поэтологии; во-вторых, в период становления арабской поэтики и риторики (XI–XII вв.) наименования *баляга*, *бади*’ и *байан*<sup>2</sup> скорее выступали как синонимы для одной и той же филологической дисциплины; в-третьих, после XII в. окончательно утвердился статус *‘илм аль-баляга* как общей (риторико-поэтической) науки, включающей в себя три науки – *‘илм аль-ма‘ани* (букв. «наука о смыслах»), *‘илм аль-байан* (о сравнениях, метафорах и метонимиях) и *‘илм аль-бади*’ (о других средствах украшения речи).

Такая классическая структура соответствующей области филологии четко обозначена в той же книге ат-Тафтазани *Таджрид*<sup>3</sup>, на которую многократно ссылается А.В. Смирнов в указанной статье и в книге «Логико-смысловые основания арабомусульманской культуры»! Трудно отнести это к непреднамеренным «небрежностям», ибо трехчленное деление дисциплины *баляга* настолько каноническое и хрестоматийное, что А.В. Смирнов не мог не знать о нем. Перед нами, надо полагать, лишь очередное проявление одного из характерных «логико-смысловых» приемов: если факт – пусть и самый фундаментальный! – не вписывается в выдвигаемую теорию, то его просто-напросто игнорируют.

Получается такая картина: определяя поэтику как науку о *бади*’ и переходя далее к рассуждению о главной поэтической форме – метафоре/иносказании (*маджаз*), А.В. Смирнов следует означенной книге, в которой метафора относится к предмету не науки *бади*’, а другой, смежной с ней – науки о *байан*!

## 2. «Традиционную поэзию признали в качестве бид‘а масмуха – дозволенного новшества»

О степени же знакомства автора ЛСТ с арабской поэтикой и самой арабской поэзией не менее красноречиво говорит его критическая ремарка в адрес видного классика российской арабистики академика И.Ю. Крачковского, сделанная А.В. Смирновым в рамках приведенного выше его рассуждения о месте поэтики в системе филологических наук. Обозначая поэтику как *‘ильм аль-бади‘*, исследователь пишет:

«Последний термин буквально означает “наука о нововведениях”; И. Крачковский переводит его как “наука о новом стиле”. Название связано с развернувшейся в первые века ислама полемикой вокруг **допустимости поэзии** и применявшихся в ней средств выражения. Поскольку Коран и сунна являются для классической исламской культуры абсолютным авторитетом..., защитникам легитимности поэзии было важно показать, что приемы иносказания встречаются и в Коране, и в высказываниях Мухаммеда и его сподвижников; именно так поступает один из основоположников арабо-мусульманской поэтики Ибн ал-Му‘таз в своей *Китаб ал-бади‘* (“Книга о новом стиле”). В связи с этим, принимая перевод Крачковского, следует помнить, что сами создатели *‘илм ал-бади‘* вовсе не стремились показать новизну исследуемого ими стиля, но, напротив, пытались возвести его к авторитетным источникам. В результате полемики эти приемы выражения все же получили статус не порицаемого, хотя и не похвального “нововведения” (*бид‘а*)» [ба, с. 276; маркером выделено мной – Т.И.].

Утверждение о полемике вокруг легитимности поэзии А.В. Смирнов высказывает и в других своих работах, но уже в рамках ремарки в адрес арабо-испанского философа Ибн-Рушда (ум. 1198): «Характерно, что когда Ибн Рушд в своем известном “Рассуждении, выносящем решение относительно связи между религией и философией” выступил в защиту философии, он стремился доказать не просто “допустимость” последней, но притязал на “обязательный” (*ваджиб*) статус занятия философией для мусульманина. Избыточный характер такого доказательства говорит сам за себя: когда несколькими веками раньше **традиционная арабская поэзия** получила квалификацию “дозволенного новшества” (*бид‘а масмуха*), этого было вполне довольно для легализации и расцвета как ее самой, так и изучавшей ее поэтологии» [9, ст. «Арабская философия»; 20, с. 112; маркером выделено мной – Т.И.].

Сначала обратимся к ремарке касательно перевода названия науки *‘ильм аль-бади‘* и самой книги Ибн-аль-Мутаза *Китаб аль-бади‘*. Если исходить из буквального смысла, то слово *бади‘* («новое») стоит в единственном числе, и если учесть, что в тексте у самого И.Ю. Крачковского слово «стиль» фигурирует в качестве экстраполяции («Книга о новом [стиле]»), то более адекватен именно оспариваемый А.В. Смирновым перевод. А коли автор ЛСТ увязывает *бади‘* с обозначением *бид‘а* («новшество, нововведение»), которое в арабо-мусульманской литературе религиозно окрашено и обычно имеет отрицательную коннотацию («ересь»), то перевод академика Крачковского более корректен и в плане содержания.

Хотелось бы также узнать, у кого из «создателей» означенной науки А.В. Смирнов встречал термин *‘ильм аль-бади‘*? Из приведенной же его ремарки видно, что создателей «нового стиля» исследователь путает с создателями «науки о новом стиле», тогда как любому специалисту по истории арабской литературы известно, что в «идеологическом» плане эти две группы стояли по разным сторонам баррикад: поэты из числа «новаторов/модернистов» преимущественно были некоренными арабами, которые демонстративно противопоставляли свой «новый» стиль традиционному канону арабского стихосложения, нередко выражая националистические, анти-арабские (т.н. *шу‘убиййа*) настроения.

И совсем уж невероятным является тезис о полемике вокруг легитимности «традиционной арабской поэзии». Ведь именно эта поэзия, процветавшая еще в доисламский период, впоследствии утвердилась в качестве своего рода классического идеала и составляла чуть ли не главный предмет национальной гордости у арабов-мусульман. Вспомним также о «поэте Пророка» Хассане ибн Сабите и о знаменитой оде (*Бурда*) Каба ибн Зухайра в честь Пророка. Речь никак не шла – и не могла идти! – о легитимности самой арабской поэзии. И творцы «нового стиля» вовсе не ратовали за религиозную «легитимность», а тем более за филологическую. Их же оппонент Ибн-аль-Мутааз хотел лишь показать, что «новый стиль» вовсе не является таким оригинальным, на что претендовали «модернисты».

И вообще: как нечто, культивировавшееся еще в доисламские времена и сохранившее свое влияние впоследствии, – как таковое могло квалифицироваться как «новшество»? Или же читателю предлагается, чтобы он сам сделал вывод об очередном проявлении «инологичности» носителей арабо-мусульманской культуры!

Если в данном случае и вправду имеется некоторое нововведение, то это термин *бид‘а масмуха*, представленный А.В. Смирновым в качестве арабского оригинала для выражения «дозволенное новшество». Зато с легкой руки автора ЛСТ это нетипичное обозначение<sup>4</sup> уже шестует не только в русскоязычной литературе, но и в переводах с русского!

Что же касается замечания в адрес Ибн-Рушда, то, полагаю, только с позиции ЛСТ можно понять, в чем состоит «избыточность» аргументации арабского мыслителя в пользу легитимности философии.

### **3. «Текст от ат-Тафтазани и аль-Баннани», или типичный образец подмены всего и вся**

Упомянутое выше (в § 2.1 сочинение ат-Тафтазани) *Таджрид* А.В. Смирнов широко использует не только в статье «Подражания восточным стихотворцам», где освещает арабскую поэтику, но и в книге «Логико-смысловые основания арабо-мусульманской культуры»: первая часть этой книги посвящена «логико-смысловой грамматике арабской семиотики», с подробным анализом четырех отрывков из сочинений Сибавайхи (ум. 796?), аль-Джахиза (ум. 869), ат-Тафтазани (ум. 1390) и Ибн-Йаиша (ум. 1245). О «логико-смысловой» манере обращения с сочинением ат-Тафтазани и другими источниками отчасти речь уже шла в первом параграфе настоящей главы, и некоторые ее образцы будут представлены в нижеследующих параграфах. В данном же параграфе, на примере обращения А.В. Смирнова с сочинением ат-Тафтазани, я остановлюсь на некоторых примечательных показателях осведомленности автора ЛСТ об известнейших произведениях арабской классики.

Читателю статьи «Подражания...», если он не арабист, трудно заметить значительную некорректность, допущенную А.В. Смирновым уже при самом обозначении указанного сочинения: ат-Тафтазани, Са‘д ад-Дин, *Таджрид ал-‘аллама ал-Баннани ‘ала Мухтасар ас-Са‘д ат-Тафтазани ‘ала матн ат-Талхис фи ‘Илм ал-ма‘ани*. В бумажной версии публикации не дается перевод названия трактата, и таковой появляется лишь в электронной версии (и, позже, в книге «Логико-смысловые основания...») – «Комментарий ученого ал-Баннани на “Компендиум” Са‘да ат-Тафтазани к конспекту “Науки о смыслах”». Сразу же внимание читателя привлечет тот факт, что вместо сочинения, автором которого заявлен ат-Тафтазани, фигурирует произведение его комментатора!

Вдобавок к этому непонятно, что это за «конспект “Науки о смыслах”»: не идентифицирована ни сама «Наука о смыслах», ни ее автор. И если в транскрипции названия слово *Талхис* сопровождается определенным артиклем и первая буква в ней

дается прописью, а значит, речь идет о названии конкретного трактата, то как можно было перевести его просто как «конспект» (со строчной буквы!); и кто же тогда автор этого конспекта?! Ведь если подробно анализируется трактат, представляющий собой многослойный комментарий к некоторому тексту, то элементарная научно-академическая корректность требует идентификации и главного текста, и последующих комментариев.

А при знакомстве с «Логико-смысловыми основаниями...» сразу бросается в глаза и другая некорректность. Сначала называются авторы избранных им отрывков, представляющие «практически весь временной диапазон интеллектуального развития классической арабской цивилизации, от зарождения наук до **позднего средневековья**» – Сибавайхи, аль-Джахиза, ат-Тафтазани и Ибн-Йаишу. Но когда А.В. Смирнов переходит к изложению этих фрагментов, то вместо ранее заявленного ат-Тафтазани он почему-то предлагает читателю не текст самого ат-Тафтазани, а текст «этого **позднего** автора и его комментатора аль-Баннани» [19, с. 9, 12; выделено мной – И.Т.]. И если об ат-Тафтазани тут же дается краткая справка (хотя и без идентификации означенного его сочинения), то о его комментаторе – ни слова!

Опять перед нами не какая-то случайная небрежность, а скорее преднамеренная подмена: аль-Баннани, которого А.В. Смирнов относит к классической эпохе (заметим, что ат-Тафтазани уже назван «поздним автором»), на самом деле жил в конце XVIII – начале XIX вв. Вот почему, надо полагать, автор ЛСТ всюду хранит о нем молчание!

Такова *первая из серьезных подмен*, допущенных в отношении цитируемого сочинения ат-Тафтазани<sup>5</sup>. Само это сочинение, заметим, представляет собой фундаментальнейший источник по арабской филологии (риторике): и в наши дни оно служит главным учебником в аль-Азхаре и других мусульманских университетах. В его основе лежит трактат ас-Саккаки (ум. 1228) *Мифтах аль-'улюм*/«Ключ [к филологическим] наукам», который академик Крачковский назвал «закономерным кодексом арабского языка». Трактат состоит из трех разделов, соответствующих дисциплинам *сарф* (морфология), *нахв* (грамматика) и *баляга* (красноречие/риторика). К третьему разделу этого трактата аль-Хатыб аль-Казвини (ум. 1338) составил *талхис-компендиум*, впоследствии известный как *Талхис аль-Мифтах*/«Компендиум Ключа». Комментарием к этому компендиуму и служит интересующее нас сочинение ат-Тафтазани (ум. 1390), на которое впоследствии аль-Баннани составил свое толкование. И все три книги, т.е. трактат ас-Саккаки, компендиум аль-Казвини и комментарий ат-Тафтазани, – давным-давно изданы по отдельности.

Как выясняется, А.В. Смирнов, активно обращающийся к классическому произведению ат-Тафтазани, вместе с тем не узнает его! Поэтому он и не дает каких-либо уточнений ни об исходном тексте – «Ключе», ни о связи с ним «Науки о смыслах», анонимно фигурирующей в названии цитируемого сочинения ат-Тафтазани, ни о его авторе, т.е. ас-Саккаки. Так мысли ас-Саккаки приписываются другим авторам – его комментаторам, которые, отметим, далеко не всегда соглашались с ним. И в этом состоит *вторая серьезная подмена*.

*Третья, совсем грубая подмена*, касается сочинения *Талхис*/Компендиум (в передаче исследователя – «конспект») и его составителя, т.е. аль-Казвини. Цитаты из него А.В. Смирнов приписывает некоему «аль-Джурджани», под которым, видимо, подразумевается видный филолог Абдалькахир аль-Джурджани. При этом автор ЛСТ не считает нужным разъяснить, каким образом здесь оказался аль-Джурджани, и какое именно его сочинение привлекается.

И неужто автору ЛСТ не видна абсурдность такого атрибутирования, при котором порой оказывается [6а, с. 129], что аль-Джурджани (ум. 1078) ссылается на ас-Саккаки (ум. 1228)?!

*Четвертая, еще более курьезная подмена, заслуживает, чтобы о ней говорить отдельно, особенно если учесть, что дело касается авторства одного из вышеупомянутых текстов, на основе которых А.В. Смирнов строит свою логико-смысловую концепцию арабо-мусульманской семиотики. К тому же речь здесь идет об одном из принципиальных расхождений между «логиками» и «филологами» в отношении семиотики.*

#### **4. «Арабские теоретики» развенчивают арабских филологов**

Предварительно заметим, что означенный фрагмент, фундаментальный для построений автора «Логико-смысловых оснований...», цитируется им и в более ранней статье «Подражания восточным стихотворцам». Но в двух версиях имеется вроде бы не столь важное и еле заметное отличие: в поздней версии опущены кавычки<sup>6</sup>. Зато в результате текст, ранее целиком возводимый к ат-Тафтазани, теперь распадается на две части, границы между которыми размыты, и большая часть фрагмента уже связывается с именем не ат-Тафтазани, а его комментатора аль-Баннани. И без каких-либо объяснений мотива такой (тоже весьма некорректной, как увидим ниже) дифференциации!<sup>7</sup>

Обращает на себя внимание и тот факт, что в обеих работах – и статье, и книге – без идентификации/разъяснения оставлено сочинение «Длинный [комментарий]», из которого взят данный фрагмент и которое А.В. Смирнов приписывает ат-Тафтазани. Такая идентификация тем более необходима, что ранее речь все время шла именно о «Компендиуме» ат-Тафтазани, да еще к некоему «конспекту».

Весь же курьез состоит в том, что означенный фрагмент целиком принадлежит одному-единственному автору, и таковым выступает не ат-Тафтазани, не аль-Баннани, а аль-Исам аль-Исфараини (известный еще как Ибн-Арабшах, ум. ок. 1540)!

Дело в том, что *Талхис* ат-Тафтазани не является компендиумом к «конспекту» аль-Хатыба аль-Казвини (некорректно отождествляемого автором ЛСТ с аль-Джурджани!). В действительности же, на *Талхис* аль-Казвини сначала ат-Тафтазани написал обширное толкование, впоследствии известное как *аль-Мутавваль*, «Длинный [комментарий]», а позже он составил компендиум этого толкования – *аль-Мухтасар*, «Краткий [комментарий]»<sup>8</sup>. Но к трактату аль-Казвини имеется еще один большой комментарий, по названию близкий к указанному большому толкованию ат-Тафтазани, а именно *аль-Атваль*, автором которого и является вышеупомянутый аль-Исам. И оба эти толкования, широко известные и давным-давно изданные, четко обозначены в самом начале цитируемого А.В. Смирновым сочинения аль-Баннани!

В содержательном плане самым курьезным оказывается следующее. Означенный фрагмент из сочинения ат-Тафтазани привлечен А.В. Смирновым в «Логико-смысловых основаниях...» как репрезентативный в отношении арабо-мусульманского решения вопроса о связи «указывающего/означающего» (*далль, далиль*) и «указываемого/означаемого» (*мадлюль*). Однако уже с первых слов читатель узнает, что по данному вопросу имеется два противоположных мнения – лингвистов/филологов и «людей Весов». Последнее обозначение, оставленное без какого-либо объяснения, А.В. Смирнов прилагает к *факыхам/правоведам*. Полагая, что в разбираемом фрагменте «арабские теоретики», т.е. *мутакаллим* ат-Тафтазани и аль-Баннани, дают собственное решение, «не сводящееся» к тем двум мнениям, исследователь выдвигает и свое теоретико-культурологическое объяснение генезиса «ошибки лингвистов», в критике которых указанные арабские теоретики были, как он считает, «совершенно правы» [19, с. 12–13, 52–57; 6а, с.293–295]. В действительности же, помимо замены аль-Исама на ат-Тафтазани/аль-Баннани и неадекватной идентификации «людей Весов» А.В. Смирнов допустил еще и серьезную ошибку при переводе фрагмента<sup>9</sup>, так что в результате наложения этих некорректностей в совершенно искаженном виде предстают позиции всех упомянутых лиц и групп, ибо:

во-первых, подлинный автор фрагмента, аль-Исам, отстаивает именно мнение филологов<sup>10</sup>;

во-вторых, противоположное мнение, критикуемое во фрагменте (и выдаваемое А.В. Смирновым за мнение факихов, принадлежит не им, а *мутакаллиму* ат-Тафтазани<sup>11</sup>;

в-третьих, под «людьми Весов», которых в интерпретации А.В. Смирнова критикует ат-Тафтазани, автор фрагмента подразумевает не кого иного, как самого ат-Тафтазани;

в-четвертых, аль-Баннани выступает здесь не единомышленником ат-Тафтазани, а его оппонентом.

После выяснения столь принципиальных искажений в отношении исходных посылок вряд ли имеет смысл анализировать базирующиеся на таких посылках «логико-смысловые» выводы и обобщения касательно арабо-мусульманской семиотики.

Даже если и принять эти посылки в их понимании А.В. Смирновым, то некорректность выводов из них очевидна: как мнение, не выражающее позицию филологов и факихов, может быть репрезентативным для арабо-мусульманской семиотики?!

А теперь о загадочном обозначении «люди Весов». Отсутствие разъяснений касательно и самого выражения, и приложения его к правоведам-факихам (притом в обеих работах) не есть очередная «случайная небрежность». На мой взгляд, здесь просто действует характерная для автора ЛСТ манера умалчивать факты, идущие вразрез с его концепцией. Ибо в арабо-мусульманской литературе соответствующее арабское выражение *ахль аль-мизан*, или *мизанийюн*, происходит от слова *мизан* («мерило, весы»), обозначающего логику как средство оценки правильности рассуждений, притом речь идет именно о логике в ее традиционной, аристотелевской форме. И как раз такая логика стала доминирующей в ашаритском *каламе*, видным представителем которого и был ат-Тафтазани. Но данный факт никак не соответствует концепции А.В. Смирнова, который противопоставляет арабскую/мусульманскую логику греческой/западной и утверждает о непринятии аристотелевской логики со стороны представителей «автохтонной» арабо-мусульманской культуры. Отсюда, видимо, секрет и умолчания о смысле обозначения «люди Весов», и передачи слова «Весы» с прописной буквы (что, полагаем, призван обратить внимание читателя в сторону тех Весов, на которых, согласно мусульманской эсхатологии, в Судный день будут взвешиваться людские деяния<sup>12</sup>), и выведения ат-Тафтазани (здесь представленного в качестве репрезентативного для арабской семиотики) из-под этого эпитета!

Ведь еще большее недоумение вызывает предположение, что автор ЛСТ и вправду не знает, кто такие *ахль аль-мизан*!

##### **5. «Указатель/далиль не может быть знаком, знак – это собственное имя»**

«Логико-смысловое» толкование текста Ибн-Йаиша главным образом привлекает внимание в плане репрезентативности источников, а также в плане отражения тесно связанного с этим упрощенчества, свойственного многим построениям А.В. Смирнова: все богатство исследуемого сегмента арабо-мусульманской культуры подчас оказывается сведенным к какому-то незначительному элементу/факту, в котором автор ЛСТ усматривает нечто специфичное, иллюстрирующее «инологичность» этой культуры.

Как было сказано, в книге «Логико-смысловые основания...» фрагмент из сочинения Ибн-Йаиша вместе с тремя фрагментами из сочинений Сибавайхи, аль-Джахиза и ат-Тафтазани/аль-Баннани представлены в качестве репрезентативных текстов, в которых «компактно изложены принципиальные положения арабской семиотической

теории, остававшиеся таковыми на всем протяжении ее развития» [19, с. 9]. Но у людей из научно-академической среды не может не вызвать подозрение уже сам факт такого выбора: коли основоположения арабской семиотической теории инвариантны, то почему, вместо изложения их по какому-либо одному классическому источнику, А.В. Смирнов прибегает к разным сочинениям, разбирая один аспект семиотики по тексту первого автора, другой – второго и так далее?!

Да и сами эти фрагменты красноречиво свидетельствуют об обратном. При обсуждении выше текста ат-Тафтазани/аль-Баннани мы уже имели возможность наблюдать очередное расхождение между мутакаллимами и филологами (к которым А.В. Смирнов еще присоединяет также расхождение тех и других с факхами!). И вообще, по многим принципиальным вопросам семиотики учение мутакаллимов, а вслед за ними и факхов существенно отличается от учения собственно филологов/лингвистов. Вызывает только удивление, что автор ЛСТ не осознает серьезности этих различий, а в ряде случаев, как увидим ниже, обнаруживает весьма слабую осведомленность о наличии таковых.

Отметим также, что само обстоятельство обращения А.В. Смирнова к тексту Ибн-Йаиша никак не соответствует утверждению исследователя об инвариантности принципов арабской семиотики. Оказывается, это обращение вызвано тем, что в первых трех источниках не встречается самое главное, центральное для западной семиотики понятие – «знак»! И данный факт, конечно, вызывает у автора ЛСТ определенное «недоумение», ибо «все же это – тексты, излагающие основы науки» семиотики [19, с. 13, с. 43].

По логике А.В. Смирнова, подобное положение и является одним из выражений инологичности арабо-мусульманской культуры. Мы же спрашиваем: если и вправду понятие «знак» не встречается у трех классиков арабской семиотики, но лишь у Ибн-Йаиша, то насколько корректным оказывается ранее сделанное исследователем заявление об основоположениях, «остававшихся таковыми на всем протяжении развития» арабской семиотики?!

А коли только у Ибн-Йаиша имеется понятие «знак», то насколько правомерно такое широкомасштабное заявление автора ЛСТ: «арабская теория... принципиально отличает “указывающее” от “знака”» [6а, с. 294]?!

Если же обратится к тому «знаку», который А.В. Смирнов нашел в данном тексте, то выясняется, что речь идет не о знаке вообще, а о весьма частном случае употребления арабского слова *‘алям* – когда оно входит в выражение *исм аль-‘алям*, которое соответствует обозначению «собственное имя» на русском языке! Данное-то слово автор ЛСТ и возводит в единственный арабский эквивалент термина «знак», и в свете понимания этого слова в таком специфическом контексте исследователь выдвигает свои культуролого-компаративистские выводы об арабской семиотике!

А.В. Смирнов почему-то игнорирует однокоренной с термином *‘алям* термин *‘аляма*, который шире *‘алям* и более соответствует обозначению «знак». В еще большей степени этому обозначению соответствует термин *далиль* (*даляля*, *далль*), которым обычно оперируют мутакаллимы и филологи в своих семиотических исследованиях. Показательно, что в качестве перевода/аналога «науки семиотики» современная арабская литература дает *‘ильм аль-‘аляма/‘аляма* (*‘аляма* – мн.ч. от *‘аляма*) и особенно *‘ильм ад-даляля/далялят* (*далялят* – мн.ч. от *даляля*).

Отказывая термину *даляля/далль* в праве представлять термин «знак», А.В. Смирнов приводит невероятное объяснение: «арабская теория... не считает *далиль* “знаком” и принципиально отличает “указывающее” от “знака”» [6а, с. 294]! К тому же это утверждение аргументируется просто отсылкой к означенному тексту Ибн-Йаиша, которая совершенно некорректна, ибо, во-первых, в данном тексте говорится лишь о



собственном имени- 'алям (которое А.В. Смирнов принимал за «знак»); во-вторых, в нем не затрагивается само обозначение *далиль/далль*!<sup>13</sup>

В этой связи исследователь делает и такой, не менее удивительный вывод о специфике понимания терминов *далль* («указатель, указывающее, означающее») и *мадлюль* («указываемое, означаемое»), состоящей в их *взаимности*, или *оборачиваемости*, т.е. способности занимать место друг друга без всякого труда [ба, с. 294; 19, с.68]. Интересно знать, как «справедливость», например, может служить указателем на «весы» (как изображение)?!<sup>14</sup> Или пред нами – очередной пример арабо-мусульманской инологичности!

Помимо отмеченных в предыдущей главе (§ 1.6) «логико-смысловых» промахов, в толковании обозначения 'алям из текста Ибн-Йаиша, А.В. Смирнов допускает и ряд серьезных ошибок терминологического характера, которые связаны с неправильным определением словарного значения этого понятия и с утверждением о якобы его приложимости лишь к индивидам<sup>15</sup>.

«Логико-смысловая» интерпретация текста Ибн-Йаиша не обошлась без уже знакомого нам феномена подмен, притом принципиальной важности. Так, изложенный здесь тезис о соотношении 'алям/«знака» с *ма'на*/«смыслом» Ибн-Йаиш обозначает как мнение «наших коллег» (*асхабу-на*; перевод А.В. Смирнова). Автор же ЛСТ под «коллегами» понимает арабских филологов вообще: «это положение должно быть настолько принципиальным.., что наш автор не может не отметить его как общепринятое в арабской науке» [19, с. 62]. Но любой, кто знаком с данной книгой Ибн-Йаиша, знает, что автор открыто заявляет о своей приверженности басрийской школе арабской филологии (в отличие от куфийской и багдадской школ), представителей которой он здесь и называет «нашими коллегами»!

Наконец, само обозначение 'алям, которое А.В. Смирнов обнаружил только у Ибн-Йаиша, – фундаментальный термин арабской филологии, так что таковой фигурирует, как и следовало ожидать, еще у автора первого из четырех классических текстов, анализируемых в «Логико-смысловых основаниях арабо-мусульманской культуры»!

#### **6. «Метонимия включается в метафору»; «классическое определение иносказания»**

Предельно неадекватное представление о классической структуре арабской филологии, да еще помноженное на путаницу в идентификации учений разных школ (особенно в плане отличия подхода мутакаллимов от подхода филологов), не может не привести к совершенно неверному представлению об арабской филологии, на всех ее уровнях. Это отражается, в частности, в «логико-смысловой» интерпретации понятия «метафора/иносказание» (*маджаз*), на котором сосредотачивается раздел об арабской поэтике в статье «Подражания восточным стихотворцам».

При чтении данного раздела сразу заметна ориентация А.В. Смирнова на включение метонимии (*кинайа*) в метафору/иносказание – включение, которое специфично для мутакаллимов, но которое исследователь ошибочно приписывает также арабским филологам<sup>16</sup>. Это при том, что в классических книгах по арабской филологии (включая «сочинение ат-Тафтазани/аль-Баннани», по которому автор ЛСТ излагает учение арабских филологов о метафоре) наука *байан* четко структурируется по трем самостоятельным разделам – о сравнениях, метафорах и метонимиях! А.В. Смирнов не только игнорирует указанное деление, но и идет на грубое искажение цитируемых им отрывков.

Так, говоря о сущности иносказательного выражения, исследователь приводит две цитаты: «И в иносказании (*маджаз*), и в метонимии (*кинайа*) имеется переход (*интикал*)

от того, чему нечто сопутствует (*малзум*), к сопутствующему (*лазим*)»; «... иносказание строится на переходе (*интикал*) от того, чему нечто сопутствует, к сопутствующему». Затем следует его утверждение: «От ал-Джурджани до ат-Тафтазани, через классический период развития риторики, проходит неизменным тезис о переходе от *малзум* к *лазим* благодаря *илтизам* (или *лузум*)» [ба, с. 297].

Уже сам факта рядоположения в первой цитате двух обозначений («и в иносказании, и в метонимии») не вполне согласуется с тезисом исследователя о метонимии как о части иносказания. Более принципиально следующее: в цитируемом сочинении излагаются два мнения, по первому из которых в обоих случаях – и иносказании, и метонимии – имеется переход от «сопутствующего» (т.е. переносного значения) к «сопутствующему» (прямому значению), тогда как второе учит об обратном переходе в случае метонимии<sup>17</sup>. И это второе мнение принадлежит именно ас-Саккаки, автору исходного комментируемого текста. Кроме того, ас-Саккаки указывает и на другое отличие метонимии от иносказания<sup>18</sup>. Исходя из этих двух отличий (особенно второго), ас-Саккаки, а с ним филологи вообще, разводят два термина. А.В. Смирнов же выдает первое мнение как всеобщее, опуская второе!

А вот еще один пример подобного манипулирования. В данном случае это касается «классического определения метафоры»<sup>19</sup>, взятого из того же сочинения. В переводе А.В. Смирнова оно звучит так: «Иносказание в основе (*'асл*) – это имя действия от *джаза ал-макана йаджузу-ху* “перейти за пределы некоторого места”: [так говорят], когда выходят за его границы... Это было перенесено (*нукила*) на “переходящее слово” (*калима джа'иза*), то есть слово, перешедшее за свое изначальное (*'аслийй*) место... Так [сказано] в *Асрар ал-балага* [ал-Джурджани]» [ба, с. 299; отточие – в оригинале перевода]. Оставляя в сторону претензии к второстепенным деталям перевода, отметим следующее.

В тексте воспроизведена только одна версия этимологии слова *маджаз*, на месте другой стоит второе отточие. Кроме того, в оригинале не фигурирует никакого «имени действия», и таковое не могло фигурировать. Ибо под таким обозначением у А.В. Смирнова, как и в литературе вообще, обычно подразумевается форма *масдар*, а от глагола *джаза* такой формой будет *джауз/джаваз*, но никак не *маджаз*. В арабском оригинале слово, переданное как «имя действия», – это *маф'аль*, т.е. модельная форма, призванная ориентировать читателя в плане словообразования<sup>20</sup>. И там даются две возможные версии: как активное причастие (соотв. *калима джа'иза*) или, наоборот, страдательное причастие (соотв. *маджуз би-ха*)!

По-видимому, замена *маф'аль* на «имя действия» и опущение версии о страдательном причастии связаны с тем, что именно эти формы более подходят для последующих «логико-смысловых» выводов. Отметим также, что в ту пору, когда была написана данная статья, для А.В. Смирнова именно *масдар*/«имя действия» выражал фундаментальную «речевую интуицию» носителей арабского языка.

И в очередной раз встает вопрос: насколько можно доверять «логико-смысловым» выводам, основанным на таких манипуляциях?!

### 7. «Пятеричное указание – нормативно»; «состояние, которое именуется “состоянием вещей”»

Фрагмент из сочинения аль-Джахиза «*аль-Байан ва-т-табийн*»<sup>21</sup>, который в книге «Логико-смысловые основания...» выделяется как один из пяти репрезентативных текстов по арабо-мусульманской семиотике, привлекается А.В. Смирновым и в более ранней работе – «Подражания восточным стихотворцам». В этом фрагменте перечислены пять разновидностей «указаний на смысл» (*далаят*): посредством [устного] слова (*лафз*, в переводе А.В. Смирнова – «выговоренность»!), жеста (*шиара*), пальцев (*'акд*, речь идет о системе счета на пальцах), письмен (*хатт*) «и наконец, такого состояния (*хал*), которое

именуется “состояние вещей” (*насба*). Состояние вещей – это такое указующее состояние, которое [может] замещать прочие виды указания, не умаляя и не устраняя их» [6а, с. 286–287; 19, с. 11–12]. В первой работе это пятеричное указание на смысл характеризуется как «устойчивое, если не сказать стандартный элемент» арабо-мусульманской филологии, а во второй объявляется «нормативным» для арабской семиотики.

На чем же основано утверждение о нормативности указанной пятичленной схемы? – да просто на том, что она встречается еще в одном сочинении, у вышеупомянутого Ибн-Йаиша! И исходя именно из этой схемы как нормативной, А.В. Смирнов рассуждает о «логико-смысловых основаниях» арабо-мусульманской культуры в целом.

На самом деле, данная схема – лишь одна из частных и сугубо маргинальных классификаций. И невооруженным глазом видно, что она не может претендовать на всеобщность, коли в ней отсутствует такой хрестоматийный для семиотики пример, как указание дыма на огонь.

Доминирующая же в мусульманской культуре – совершенно иная схема, притом шестичленная. В таковой знак/указатель делится, с одной стороны, на словесный (*ляфзи*) и несловесный, а с другой – на условный (*вад’и*), естественный (*таби’и*) и интеллектуальный/логический (*’акли/мантыкы*). Таким образом, всего имеется шесть разновидностей знаков: словесный-условный (например, слово *Иван* указывает на конкретного человека), словесный-естественный (стон – на болезнь), словесный-интеллектуальный (звук из-за стены – на жизнь издающего его), несловесный-условный (столб – на дорогу), несловесный-естественный (краснота – на стыд), несловесный-интеллектуальный (следствие – на причину, дым – на огонь).

В свою очередь, означенные деления имеют соответствующие ответвления. Так, словесный-условный знак подразделяется на три подвиды, соответствующие указанию как: 1) «совпадению» (*мутабака*) – когда слово тождественным образом указывает на обозначаемое, например, «дом» в отношении совокупности стен и крыши, или «человек» в отношении разумного животного; 2) «включению» (*тадаммун*) – когда слово выражает лишь часть обозначаемого, например, «дом» в отношении стены, «человек – в отношении только животного или только разумного; 3) «сопутствию» (*ильтизам*) – когда слово указывает на нечто, которое выходит за собственное значение, но которое обычно сопровождает это значение – например, «крыша» в отношении стены, «разумное» в отношении животного, «человек» в отношении грамотного.

Специалисты по мусульманскому праву/фикху также знают, что в теории права (*усул аль-фикх*) выдвигаются еще другие, не менее важные классификационные схемы, отражающие различные способы указания слова/текста на соответствующий смысл (на юридическую норму). Более того, здесь имеются два различных подхода, первый из которых характерен для ханафитов, второй – для остальных школ<sup>22</sup>.

И все эти и другие принципиальные положения арабской семиотики остались вне поля зрения автора «Логико-смысловых оснований арабо-мусульманской культуры»!

А знакомый с более ранней работой исследователя – «Подражания восточным стихотворцам» не может не высказать недоумение по следующему поводу: в этой работе, посвященной поэтике, достаточно подробно говорится о некоторых из выше названных элементах арабо-мусульманской семиотики<sup>23</sup>, которые к рассматриваемой там теме имеют лишь косвенное отношение, тогда как эти же элементы оказались совершенно не востребуемыми в «Логико-смысловых основаниях...», где речь идет собственно о семиотике!

Причина же такого манипулирования состоит в том, что означенные элементы четко указывают на связь с фальсафской/аристотелевской традицией, а ко времени написания «Логико-смысловых оснований...» подобные положения уже перестали

вписываться в ЛСТ, отныне ориентирующуюся на более радикальное противопоставление «арабо-мусульманской» и «античной» логик – поэтому А.В. Смирнов решил их игнорировать!

«Логико-смысловое» освещение фрагмента из книги аль-Джахиза примечательно еще в двух отношениях. Во-первых, в плане характерного для А.В. Смирнова приема, когда разъяснение того или иного непонятого<sup>24</sup> положения/термина подменяется просто указанием арабского оригинала или некорректным сравнением с соответствующей реалией западной традиции. В данном случае речь идет о пятом разряде знака/указателя: когда указание имеет место посредством «такого состояния (*хал*), которое именуется “состояние вещей” (*насба*). Состояние вещей – это такое указующее состояние, которое [может] замещать прочие виды указания, не умаляя и не устраняя их». Трудно поверить, но в «Подражаниях восточным стихотворцам» такой совершенно непонятный текст<sup>25</sup> оставлен без какого-либо комментария/разъяснения, и исследователь далее оперирует обозначением «состояние вещей» словно чем-то уже известным, раз указан его арабский оригинал *насба*! А те скудные комментарии, впоследствии данные в «Логико-смысловых основаниях...», лишь усугубляют убеждение в том, что А.В. Смирнов абсолютно не понял, о каком разряде знака говорится у аль-Джахиза<sup>26</sup>. Зато какие «логико-смысловые», культурологические и компаративистские интерпретации получает это обозначение!

Во-вторых, данный фрагмент показателен в плане «логико-смысловой» манеры цитирования классических источников. Ибо в указанном здесь арабском издании в качестве обозначения, переведенного выражением «состояние вещей», выступает не *насба* (первая «а» – огласовка, вторая – *та марбута*), а *нисба* («и» – огласовка), притом указывается, что это прочтение (с огласовкой «и») фигурирует в одной из рукописей оригинала и оно здесь объясняется<sup>27</sup>. Отсюда очевидно следует, что цитата взята А.В. Смирновым не из самого первоисточника! В пользу такого предположения говорит и тот факт, что в «Подражаниях восточным стихотворцам» цитируемый фрагмент обозначен как относящийся к стр. 75–76, а в более поздней работе, в «Логико-смысловых основаниях...», он, притом некорректно, соотносится лишь со стр. 75.

#### **8. «Начиная с Сивавайхи, филологи определяют слово как...»; «глагол – это подобия, взятые от выговоренностей событий имен»...**

Обращение А.В. Смирнова к сочинению Сивавайхи *аль-Китаб* («Книга») призвано, среди прочего, подтвердить тезис о независимости арабской/мусульманской логики от аристотелевской/античной. В этом духе анализу фрагмента из этой «первой грамматики арабского языка» исследователь предваряет заявление о том, что «влияние греческих и индийских источников на формирование арабской грамматики документально не зафиксировано» [19, с. 9].

Внимание же читателя данной здесь справки об авторе *аль-Китаб* сразу привлечет предание о том, что *слабое знание арабского языка* заставило Сивавайхи обратиться к грамматике – факт, который очевидно свидетельствует о неарабском происхождении и который почему-то А.В. Смирнов оставляет без комментария. А если сличить эту справку с той, какую дает сам исследователь в более ранней работе [см. 10, с. 467], то обнаруживается, что в модифицированной справке оказалась опущенной именно деталь о персидском происхождении филолога – деталь, не оставляющая камня на камне от культурологических построений А.В. Смирнова, по которому логическая интуиция исключительно определяется материнским языком!

Вспомним также, что выражаясь на арабском языке, персы-арийцы, как об этом утверждает А.В. Смирнов, даже сохраняют свойственный им «субстанциальный» стиль (§ 1.8). И если такое утверждение верно, то оно скорее свидетельствует в пользу тезиса тех исследователей, которые обвиняют Сивавайхи в том, что он конструировал арабскую

грамматику на персидский/индоевропейский лад, выдвигая *масдар* (имя действия) в качестве исходной формы словообразования, тогда как для арабского языка (как и семитских языков вообще) характерна первичность глагола!<sup>28</sup>

Что же касается самого фрагмента<sup>29</sup> из сочинения Сибавайхи, в котором говорится о трех составных частях речи – имени, глаголе и частице, то допущенные уже на стадии передачи серьезные ошибки делают излишним и бессмысленным разбор последующих культурологических или компаративистских интерпретаций и выводов. Представление о таковых дают следующие примеры.

Прежде всего, это касается обозначения «слова» и его определения. По А.В. Смирнову, данный текст «начинается с того, что вводит понятие “слово”; собственно весь процитированный отрывок из “Книги” Сибавайхи посвящен его разбору» [19, с.19]. В смысле же «слова» исследователь, вслед за арабской филологической традицией, обычно подразумевает арабское *калима*. Но весь парадокс в том и состоит, что само это обозначение совершенно отсутствует в цитируемом фрагменте, если принять разъяснение, данное А.В. Смирновым!

Да, в тексте фигурирует однокоренное обозначение *калим*, которое А.В. Смирнов и передает как «слова» (во множественном числе). Но исследователь сопровождает это обозначение комментарием, разводящим его с обозначением *калима*: «Термин *калим* выражает собирательное понятие, которое можно передать и как “словарный состав”, **в отличие от *калимат* “слова”** (множ. от *калима* “слово”))» [19, с. 9; выделено мной – И.Т.]!<sup>30</sup>

О степени же знакомства А.В. Смирнова с толкованием обозначения *калима* у Сибавайхи свидетельствует такое широкомасштабное заявление исследователя, сделанное в относительно недавно опубликованной его работе: «Классическая арабская филология, начиная со своего первого текста (“Китаб” Сибавайхи), определяет слово (*калима*) как “высказанность, указывающую на смысл” (*лафз далл ‘ала ма’нан*)» [39, с. 41]. Ведь хрестоматийным является тот факт, что именно Сибавайхи не дает определения обозначению «*калима/слово*» – факт, который широко комментируется в последующей арабской филологической традиции!

Схожую некорректную атрибуцию, также весьма показательную в плане осведомленности о реалиях арабской филологии, А.В. Смирнов допускает и в отношении понимания «частицы» (*харф*) у Сибавайхи. Исследователь не только допустил грубую ошибку при переводе соответствующего высказывания филолога<sup>31</sup>, но впоследствии также и подменил его: вместо фигурирующего в означенном тексте толкования «частицы» как слово, которое имеет некий смысл, не будучи именем или глаголом, А.В. Смирнов приписывает автору текста альтернативное, традиционно соперничающее с тем толкование, по которому частица – это слово, которое не имеет самостоятельного значения<sup>32</sup>!

Примечателен и перевод части текста, относящейся к глаголу: «Глагол – это подобия, взятые от выговоренностей событий имен». Сам чувствуя невнятность так переданного определения, А.В. Смирнов прибегает к свойственному ему приему, при котором разъяснение текста подменяется воспроизведением соответствующего арабского оригинала<sup>33</sup>. Да, исследователь указывает, что под «событием» (*хадас*) Сибавайхи имеет в виду «имя действия», за которым в последующей филологической традиции утвердилось наименование *масдар*. Но совершенно непонятным остается слово «подобия» (*амсия*) и особенно ключевое выражение «события имен» (*ахдас аль-асма*’)!

И это при том, что перед нами основополагающий текст, на который имеются десятки классических комментариев и толкование которого носит не менее хрестоматийный/нормативный характер<sup>34</sup>. Впрочем, такое толкование имеется, в

частности, на той же странице сочинения аз-Замахшари/Ибн-Йаиша, на который исследователь ссылается в данном контексте [см. 19, с.10]!

### **9. «В процесс словообразования последним появляется масдар»; «Куфийцы признают этимологию масдар как “источник”»**

В «Логике смысла» имеются два очерка по арабской филологии, связанные с выделяемыми автором двумя «логико-смысловыми конфигурациями», которые полагаются характерными для арабской/мусульманской культуры, а именно: конфигурация «утвержденность/существование-несуществование» и конфигурация «действие/действующее-претерпевающее». В обоснование первой конфигурации А.В. Смирнов обращается к вопросу о восстановлении связки в арабском языкознании, а в обоснование второй – к вопросу о словообразовании (*шитикак*). Вопрос о связке был освещен в предыдущей главе (§1.5), поэтому остается рассмотреть здесь только вопрос о словообразовании.

Обсуждение второй конфигурации начинается с рассмотрения «языкового оформления» входящих в нее понятий – действие, действующее и претерпевающее. Такое рассмотрение открывается следующим заявлением: «Как должно быть известно всем, кто изучал арабский язык, классическая парадигма словообразования для глагола состоит из пяти элементов: двух личных форм настоящего-будущего и прошедшего времени, “имени действующего” (*’исм фа’ул*), “имени претерпевающего” (*’исм маф’ул*) и “масдара” (*масдар*), например, “[по]знаю”, “[по]знал”, “[по]знающий”, “[по]зна[ва]емое”, “[по]знание”. В качестве собственно “глагола” (*фи’л*) в этом ряду выступают только первые два члена, тогда как оставшиеся три относятся, согласно определению частей речи в классической арабской филологии, к “именам» [10, с. 365; *масдар* – имя действия, отглагольное существительное; имя действующего – активное причастие; «имя претерпевающего», которым А.В. Смирнов некорректно передает арабское *исм аль-маф’уль*, – страдательное причастие].

По мысли А.В. Смирнова, парадигмальность конфигурации «действие-действующее-претерпевающее» уже следует из парадигмальности указанной тройки имен (т.е. *масдар*, имя действующего и имя претерпевающего), ее обозначающей: эти три имени «входят... в словообразовательную парадигму любого глагола», к тому же упоминание любой из этих форм «как бы активизирует в сознании и все прочие в силу их непосредственной, а главное, алгоритмической связанности» [10, с. 365–366].

Не знаю, какие учебники по арабскому языку А.В. Смирнов подразумевает, говоря о парадигмальности означенной схемы, но вряд ли такая пятичленная схема, если бы она и существовала, имела бы какое-либо значительное распространение в арабской филологии. Ведь даже если ограничиться той разновидностью словообразования, которая обозначается термином *шитикак*, то соответствующие модельные формы насчитываются десятками. При этом *шитикак* в строгом смысле слова применяется только в отношении имен, и в качестве основных форм их образования обычно выделяются семь<sup>35</sup>. Порой *шитикак* распространяют и на глаголы, выделяя для них три основные формы (формы глагола в прошедшем времени, настоящем времени и в повелительном наклонении). В итоге выстраивается десятичленная схема основных форм словообразования.

В приписываемой арабским филологам словообразовательной парадигме недоумение вызывает также утверждение о форме глагола настоящего времени как о первичной по отношению к форме глагола прошедшего времени. Ибо в любом учебнике по арабской грамматике указывается прямо противоположный порядок этих двух форм!

Особое недоумение вызывает и то обстоятельство, что *масдар* здесь фигурирует в самом конце, выступая в качестве производного от глагола. И эта вторичность *масдара* фактически только подчеркивается в примечании, которое А.В. Смирнов как бы приводит

в оговорку: «Этот порядок не является общепризнанным; иногда на первое место ставят *масдар*» [10, с. 365]. На самом же деле, как это известно любому арабисту, полагание *масдара* исходной основой словообразовательной процедуры (в том числе для глагольных форм) – это мнение басрийской школы, и именно таковая преобладает в арабской филологии!<sup>36</sup>

Любопытно, что автор «Логики смысла», упоминая мнение о первичности *масдара*, то старается умалить степень его распространенности, как в указанном примечании («иногда на первое место ставят *масдар*»), то невнятным образом комментирует его, словно не осознавая принципиальную несовместимость этого мнения как с выстроенной исследователем пятичленной схемой, так и с данным примечанием!<sup>37</sup>

В связи с упоминанием о первоначальном смысле слова *масдар* как «источник» А.В. Смирнов делает следующее замечание, очень показательное в плане его осведомленности об арабской филологии: «... далеко не все арабские грамматики признавали *масдар* истоком всех глагольных форм, считая, что этимология термина не должна приниматься в расчет» [10, с. 366]. Как следует из приведенной здесь же цитаты из сочинения Ибн-Йаиша, речь идет о филологах куфийской школы, которые началом словообразования полагают не *масдар*, а глагол прошедшего времени. Получается, что эти филологи интерпретируют термин *масдар* на манер, идущий вразрез с признанным у них самих филологическим его значением. «Поистине иная логика!» – вправе воскликнуть читатель<sup>38</sup>.

И чего стоит одно толкование наименования *аль-шитикак аль-кабир* как «этимология» (в смысле раздела арабской филологии), а с ним и объявление филолога Ибн-Джинни (ум. 1002) «родоначальником» этой науки!<sup>39</sup>

<sup>1</sup> Эта статья, написанная совместно с Н.Ю. Чалисовой, имеет подзаголовок: «встреча русской поэзии и арабо-персидской поэтики». Она состоит из четырех частей, первая и вторая из которых принадлежат, видимо, Н.Ю. Чалисовой (с. 245–275) и соответствуют названию очерка; третья же часть, занимающая основной объем (с. 275–341) и отражающая характерную для А.В. Смирнова «логико-смысловую» стилистику, посвящается собственно арабской поэтике и никак не увязывается с заявленной темой, так что последняя, заключительная часть (с. 341–344) начинается со слов: «возвращаясь к существу поставленной проблемы»!

<sup>2</sup> Я вполне преднамеренно не предпосылаю этим дисциплинам обозначение *'ильм/«наука»*, поскольку в тот период оно еще не закрепилось за ними.

<sup>3</sup> Пока я воспроизвожу данное А.В. Смирновым обозначение соответствующего сочинения, о котором речь пойдет в § 2.3.

<sup>4</sup> По-видимому, перед нами очередной случай нередко встречающегося у автора ЛСТ феномена «обратного перевода» с русского языка. В данном контексте в смысле «дозволенного» арабская литература обычно употребляет *мубаха* или *мандуба*.

<sup>5</sup> К этой некорректности примыкает и такая: в своем комментарии аль-Баннани обычно приводит лишь комментируемое слово/выражение или начальные слова соответствующего отрывка. В издании, которое цитирует А.В. Смирнов, на полях текста аль-Баннани издатели воспроизводят комментируемый текст. В своих же цитатах исследователь, отсылая читателя к комментарию аль-Баннани, нередко дает не текст этого комментария, а текст на полях, без каких-либо уточнений!

<sup>6</sup> Первая версия:

Далее, сам ат-Тафтазани, по свидетельству его комментатора ал-Баннани, углубляет положение о сложности отношения "указание". «...В "Длинном [комментарии]" он вместо "непрерывно следует" (*йалзам*) употребляет "получается" (*йахсул*) и говорит: "Указание – это когда вещь такова, что из знания о ней получается знание о другом, пусть даже и со временем, ибо столпы арабского языка принимают во внимание указание в целом (*би-л-джумла*), в отличие от людей Весов, для которых указание – это целокупное разъясненное указание (*далала куллийа муфассара*), когда вещь такова, что из знания о ней непрерывно следует знание о другом. Сочинения по арабскому языку дают неподходящее определение указания. Это определение само себя разрушает, поскольку практически нет такого указывающего, знание о котором необходимо влекло бы знание о том, на что указывают. Правильным было бы сказать: "Это когда вещь такова, что из знания о ней непрерывно следует знание о другом, если известна [их] связь ('*алака*)". В целом же [скажем]: первое – указывающее, второе – то, на что указывают. Одно может указывать на другое и в то же время быть тем, на что первое указывает, с двух разных точек зрения. Таковы огонь и дым: каждый из них указывает на другого и служит тому тем, на что тот указывает. Что касается связи, то если она по установлению, то и указание – установленное; если же естественная обусловленность заключается в том, что указывающее существует, только если есть то, на что оно указывает, то эта связь – естественная (*таби'ийа*); во всех прочих случаях – разумная ('*аклийа*). При этом в каждом [случае] имеется выговоренностное [указание], если указывающее – выговоренностное, и невыговоренностное в других случаях"» [6а, с. 293].

Приведенная же в «Логико-смысловых основаниях...» версия начинается со слов «В "Длинном [комментарии]"», за которым здесь следует идентификация местоимения «он» как «ат-Тафтазани», а после слова «говорит» опускаются открывающие кавычки (") и, соответственно, перед самым концом отрывка опущены закрывающие кавычки (") [19, с. 12–13].

<sup>7</sup> Сразу после воспроизведенного фрагмента А.В. Смирнов пишет: «Ал-Баннани, комментирующий ат-Тафтазани, стремится к ученому всеохвату всего корпуса доступного знания; упоминает он и хрестоматийные стоические дым и огонь» [19, с. 13]». Как видно, из первоначального фрагмента (см. предыдущее примечание) перу аль-Баннани приписывается, по крайней мере, часть, начинающаяся со слов "В целом же [скажем]".

<sup>8</sup> По А.В. Смирнову [6а, с. 293], выходит, что в «Длинном» комментарии ат-Тафтазани «углубляет» свое учение, ранее изложенное в «Компендиуме»!

<sup>9</sup> О ней будет сказано в следующем примечании.

<sup>10</sup> Согласно им, «указание – это когда вещь такова, что из знания о ней получается знание о другом, пусть даже и со временем» (см. текст фрагмента в примечании № 6).

Критикуя это определение указания, данное ат-Тафтазани на манер мутакаллимов-логиков («людей Весов» в означенном фрагменте), автор фрагмента замечает, что «такое определение не подходит для определения указания в книгах об арабской [филологии]» (*фа та'риф ад-даляля фи кутуб аль-'арабийя би-хи мим-ма ля-йалик*). В передаче же А.В. Смирнова это выглядит так: «Сочинения по арабскому языку дают неподходящее определение указания»!

<sup>11</sup> По данному мнению, «указание – это... когда вещь такова, что из знания о ней непрерывно следует знание о другом» (см. текст фрагмента в примечании № 6).

<sup>12</sup> Иных «Весов» арабо-мусульманская терминология практически не знает.



<sup>13</sup> Более того, на этом основании А.В. Смирнов обвиняет такого маститого арабиста-исламоведа, как ван Эсса в «существенном искажении» арабской семиотики, поскольку немецкий ученый переводит *далиль/далль* как «знак»!

<sup>14</sup> В вышеупомянутом тексте «ат-Тафтазани/аль-Баннани» фигурирует пример с огнем и дымом как двух физических вещей, могущих указать одно на другое. А.В. Смирнов же не только дает некорректную интерпретацию данного примера, но и распространяет такое толкование на все прочие виды указателей, включая чисто условные!

Любопытно также, что автор ЛСТ, критикуя немецкого исламоведа ван Эсса за перевод термина *далиль* («указатель, указывающее») как «знак», приводит, в частности, такой контраргумент: арабские авторы не считают огонь знаком огня – «такое утверждение было бы довольно странным, поскольку бывают и бездымные огни». И это дается в продолжение примечания, где А.В. Смирнов интерпретирует соответствующие слова ат-Тафтазани/аль-Баннани в смысле «взаимного указания дыма на огонь и огня на дым» [6а, с. 293–294]!

<sup>15</sup> Давая своего рода справку о слове *'алям*, А.В. Смирнов пишет, что «наиболее распространенное значение – это флаг; еще во времена Мухаммеда *'алям*-флаг служил индивидуальным признаком боевого отряда, отличающим его от прочих... Термин *'алям* в хадисах обозначает “приметы” Часа, т.е. Судного дня... В науке (т.е. в терминологическом словоупотреблении – Т.И.) термин *'алям* всегда понимается как связанность с конкретной вещью, вещью как таковой, на что указывает в своем “Тезаурусе” ат-Таханави» [19, с. 60; далее следует отсылка к статье *'алям* в указанном словаре].

Начнем с последнего утверждения. Вопреки заверениям А.В. Смирнова, здесь и в других местах (с. 64–67), о термине *'алям* как сугубо индивидуальном имени, арабская филологическая традиция, начиная с Сибавйхи, четко различает два разряда *'алям*: «общий, родовой» (*джинси*) и «индивидуальный» (*шахсы*). И как раз с этого различения начинается статья *'алям* в том словаре, на который ссылается автор ЛСТ!

Обратимся теперь к вопросу о словарном значении термина. Внимательный читатель, конечно, сразу заметит, что А.В. Смирнов не обращается здесь к известному словарю классического арабского языка – *Лисан аль-'араб* Ибн-Манзура, на который в иной раз исследователь активно ссылается. И это, полагаем, не случайно: в фигурирующем там перечне значений слова *'алям* версия «флаг» стоит лишь где-то на десятом месте!

Привлекает внимание и то обстоятельство, что А.В. Смирнов упоминает о Сунне/*хадисах*, но не о Коране, и такое минование Писания можно было бы признать оправданным лишь при отсутствии там данного термина. На самом же деле, в Коране это слово фигурирует – но, оказывается, не в том значении, о котором утверждает автор справки, а в смысле «горы» (см. стихи 42:32 и 55:24)! И в классический период таково было одно из наиболее распространенных значений *'алям*. Показательно, что с незапамятных времен арабы о весьма известном говорят: *ашхар мин нар 'аля 'алям*, «очевиднее, чем огонь на горе!»

Употребление же *'алям* для обозначения флага стало преобладающим лишь в Новое и Новейшее время. И хотелось бы знать, в каких классических источниках *'алям* фигурирует применительно к флагу Пророка или боевым отрядам мусульман того времени?!

Наконец, в каком из шести канонических сводов Сунны можно найти 'алям в смысле «приметы» Судного дня?!

<sup>16</sup> В «Словаре средневековой арабской философской лексики» *кинайя* четко определена А.В. Смирновым как часть *маджаз*, притом и в каламе, и в филологии [5б, с. 422 и особенно с. 431]. По его словам, «*маджаз*, как он понимается в филологии, распадается на целое семейство терминов, из которых здесь отмечен только *кинайя* как имеющий значение для собственно философии» [там же]. И откуда взято, что для мутакаллимов и других представителей мусульманской философии *кинайя* является главной, самой значимой частью *маджаз*?!

<sup>17</sup> Например, переход от «льва» к «храбрости» при метафоре, а от «длинного платья» к «высокому росту» – при метонимии.

<sup>18</sup> В метонимии может подразумеваться не только переносное значение, но и прямое, тогда как метафора выражает лишь переносное.

<sup>19</sup> В действительности же речь идет не об определении метафоры, а об этимологии слова *маджаз*.

<sup>20</sup> Аналогично тому, как в русском языке от модельного глагола «делать» образуются соответствующие формы.

<sup>21</sup> В переводе А.В. Смирнова – «Разъяснение и доказательство»!

<sup>22</sup> В частности, четырехчленная схема у ханафитов (*'ибара, ишара, насс, иктида'*) и двухчленная у представителей других школ (*мантук, мафхум*). См.:

[http://medlaaroussi.hebergratuit.com/index\\_fichiers/Page896.htm](http://medlaaroussi.hebergratuit.com/index_fichiers/Page896.htm)

<http://fiqh.islammesssage.com/NewsDetails.aspx?id=5097>

<sup>23</sup> Хотя весьма далеко от адекватности – см., например, суммарную таблицу на стр. 297 означенной статьи.

<sup>24</sup> Часто – из-за неадекватности перевода, данного исследователем.

<sup>25</sup> А.В. Смирнов не объясняет, откуда такое непривычное употребление слова *насба* (вторая буква – огласовка, третья – *сад*, последняя – *та марбута*) как «состояния вещей», и при чем здесь слово «вещи», тем более, что непосредственно перед этим слово *халь* также переведено исследователем как «состояние», и любое «состояние», очевидно, может быть только состоянием какой-либо вещи! И что за «состояние вещей», которое «может замещать прочие виды, не умаляя и не устраняя их»?!

На самом же деле, однокоренной глагол *насаба* имеет значение «устанавливать/установить». И в тексте аль-Джахиза говорится о таком виде знака/указателя, когда в качестве него выступает некоторый условно «установленный» материальный предмет: например, столб как указатель на границу или дорогу, *михраб*-ниша в мечети – как указатель направления на Мекку (точнее – на Каабу).

Следовательно, в цитируемом арабском тексте слово *насба* (в самом оригинале фигурирует *нисба*; другое возможное правильное прочтение – *нусба*) имеет значение «установленный [предмет]». Поэтому здесь слово *халь* правильнее было бы передать не словом «состояние», а оборотом «то, что», и тогда данный текст звучал бы так: «посредством того, что именуется *нисба*». Из самой же этой фразы явствует, что аль-Джахиз ссылается на *нисбу* как на известное читателю и давно утвердившееся обозначение.

Вовсе неадекватным является и перевод арабского выражения *ля-тукассер* ‘*антилька ад-далялят* как «не умаляя и не устраниая их». Ибо в сочетании с частицей ‘*ан* глагол *йукассер* означает «уступать» кому-либо/чему-либо. Значит, речь идет лишь о том, что данный вид знака/указателя «не уступает прочим видам» в плане служения носителем знака.

<sup>26</sup> Как в «Подражаниях восточным стихотворцам», так и в «Логико-смысловых основаниях...» автор, приводя текст об обозначении *насба* /«состояние вещей», не дает никаких разъяснений. Но в рамках рассуждения о семиотической интерпретации соответствующего фрагмента и его соотнесении с терминологией семиотической концепции Ч. Морриса [19, с.37–46], он заявляет, что интерпретация этого обозначения «не вызывает существенных трудностей», ибо «мы вправе предположить, что “состояние вещей” также служит, по словам Ч. Морриса, “знаковым средством”». «Блестящее» же подтверждение такой интерпретации автор усматривает в том факте, что в классических текстах «нормативной иллюстрацией» для *насбы* служит «все мироздание», поскольку оно указывает на Творца. По толкованию А.В. Смирнова, «состоянием вещей» в данном примере выступает свойство мироздания «быть сотворенным».

В действительности же, для термина *насба/нисба* ни мироздание, ни его сотворенность нигде не фигурирует в качестве иллюстрации, а тем более нормативной. Автора ЛСТ, видимо, дезориентировало то обстоятельство, что аль-Джахиз, комментируя обозначение *нисба*, говорит о любой вещи в мире как об указывающей на Бога. Как мы уже отметили (см. предыдущее примечание), обозначение *нисба* было столь известно, что аль-Джахиз просто ссылается на него, видимо не считая нужным приводить какие-либо примеры на сей счет. А рассуждение мыслителя о вещах мира как указывающих на Бога призвано убеждать в том, что неживые предметы также могут указывать на некоторый смысл (все четыре предыдущих вида указателей связаны с живыми существами, людьми). Знак же, который прежде всего интересует филолога и о котором собственно идет речь в рассуждениях аль-Джахиза о пяти видах указания на смысл, – это знак «условный» (*вад’и*), т.е. установленный соглашением. И *нисба* приводится мыслителем именно в качестве носителя такого условного знака. Совершенно иным, противоположным типом является указание следствия на причину, как в случае с указанием дыма на огонь, здания – на строителя, сотворенного – на творца. Такие представляют «естественное»/«интеллектуальное» указание. В своей же интерпретации *нисбы* А.В. Смирнов перепутал один тип указания с другим!

И как сложно было догадаться, что пятый вид указателя, о котором говорит аль-Джахиз, также подходит под обозначение «знаковое средство»/«знаконоситель» у Морриса!

<sup>27</sup> Как форма «имени манеры» (*исм аль-хай’а*), которая образуется согласно модели *фи’ля*. К тому же даваемое А.В. Смирновым прочтение *насба* здесь не подходит по смыслу.

<sup>28</sup> Среди классических работ на эту тему на арабском языке – книга И. Вольфенсона *Тарих аль-люгат ас-самиййа* («История семитских языков», Каир, 1929).

<sup>29</sup> В переводе А.В. Смирнова он звучит так:

«Эта глава – о том, чем являются слова (*калим*) в арабском языке. Слова – это имя, глагол и частица (*харф*), которая применяется ради смысла (*ма’нан*), не являющегося ни именем, ни глаголом.

Имя – это “муж”, “человек”, “стена”.

Глагол – это подобия, взятые от выговоренностей (*алфаз*) событий (*ахдас*) имен и сконструированные для того, что прошло, для того, что бывает, но [еще] не случилось, и что существует и еще не кончилось. Конструкция прошедшего времени – это *захаба*, *сами'а*, *макуса*, *хумида*. Конструкция того, что [еще] не случилось – когда ты говоришь, повелевая: *изхаб*, *уктул*, *идриб*, – и сообщая (*мухбиран*): *йактул*, *йазхаб*, *йадриб*. Такова же и конструкция того, что, существуя, еще не кончилось, если ты извещаешь [о том]. Таковы подобия, взятые от выговоренностей событий имен. Для них существуют многочисленные конструкции, о которых мы с Божьей помощью поговорим. События – это, например, *дарб*, *катл*, *хамд*.

А применяющееся ради смысла, который не является ни именем, ни глаголом, – это вроде *сумма* “затем”, *савфа*, *ва* клятвы, *лам идафы* и тому подобное».

Любопытна следующая деталь касательно манеры разъяснения данного текста: в последнем абзаце частица *сумма* сопровождается переводом (“затем”), о частице будущего времени глаголов *савфа* говорится в примечании к нему, тогда как две другие частицы – «*ва* клятвы» и «*лам идафы*» – оставлены без разъяснения. Неужто исследователь полагает, что читатель должен знать значения последних двух частиц, но может не знать значения двух предыдущих?!

<sup>30</sup> На самом же деле, именно обозначение *калим* представляет собой подлинно множественное число от *калима*, будучи «множественным числом для большого количества» (*джам' касра*), тогда как *калимат* – форма «множественного числа для малого количества» (*джам' кылля*)!»!

<sup>31</sup> В тексте Сибавайхи (см. примечание № 30) определение «частицы» фигурирует в самом конце первого абзаца: «... частица (*харф*), которая применяется ради смысла (*ма'нан*), **не являющегося** ни именем, ни глаголом». О нем говорится и в начале последнего абзаца: «А применяющееся ради смысла, который **не является** ни именем, ни глаголом, – это вроде...» (выделено мной – И.Т.). По переводу обеих фраз выходит нелепость, ибо получается, что сам смысл выступает именем, глаголом или частицей!

В действительности же, у Сибавайхи говорится о «частице, которая применяется ради смысла, не будучи ни именем, ни глаголом» (мы специально сохраняем костяк данного А.В. Смирновым перевода). И если в первой фразе структура формально (но никак не по смыслу!) еще как-то допускает прочтение, которому следовал А.В. Смирнов при переводе (*ва-харф джа'а ли-ма'на ляйса би-исм ва-ля фи'ль*), то вторая фраза не оставляет никакой возможности для путаницы, ибо перед словом *ляйса* («не является») стоит союз *ва* («и»): *ва-ма джа'а ли-ма'на ва-ляйса би-исм ва-ля фи'ль*, «А то, что применяется ради смысла и не является ни именем, ни глаголом...».

<sup>32</sup> «В тексте Сибавайхи нам остается проинтерпретировать лишь положение о “частице”, которая указывает на смысл не в самой себе, а в чем-то ином» [19, с. 26].

<sup>33</sup> «Я даю перевод, максимально приближенный к оригиналу» [19, с. 9; далее приводится оригинал, притом в арабской графике!].

<sup>34</sup> Согласно классическим комментариям, в данном определении слово *амсия* (в переводе А.В. Смирнова – «подобия») означает «конструкции», «формы», «схемы», «модели» (*абнийя*, *сыйаг*, *аузан*); *ахдас* (ед.ч. *хадас*; в переводе А.В. Смирнова – «события») – «действия» (ед.ч. *фи'ль*); *асма'*/имена – «носителей имен» (*асхаб аль-асма'*), т.е. «действователей» (*аль-фа'илюн*), от которых исходит данное действие. Таким образом, в указанном определении речь идет о глаголах как о формах, производных от формы *масдара*/действия, что собственно и выражает позицию басрийской школы арабской филологии, к которой принадлежит Сибавайхи (и Ибн-Йаиш) и которая

---

полагает *масдар* исходной формой словообразования, тогда как куфийская школа учит о первичности глагольной формы.

<sup>35</sup> Обычно этот список включает в себя: *исм аль-фа'иль*, *исм аль-маф'уль*, *ас-сыфа аль-мушаббаха*, *исм ат-тафдыл*, *исм аз-заман*, *исм аль-макан* и *исм аль-алья*.

<sup>36</sup> И этого мнения придерживается, в частности, Сибавайхи, как это видно из фрагмента, на котором мы остановились в предыдущем параграфе.

<sup>37</sup> «При этом стоит обратить внимание на то, что *масдар* выступает в качестве своего рода начала этой парадигмы образования глагольных форм, что подчеркивается и этимологией этого термина: *масдар* означает “источник”, место, откуда что-то черпается или берет начало» [10, с.366]. Этот фрагмент заслуживает внимания и в качестве очередной иллюстрации «логико-смысловой» манеры передачи соответствующих мнений: выражением «*масдар* выступает в качестве *своего рода* начала этой парадигмы» исследователь воспроизводит предельно четкое положение басрийцев о *масдаре* как об исходном начале словообразования!

<sup>38</sup> В действительности же куфийцы и другие оппоненты тезиса о первичности *масдара* отказываются принять указанную этимологию, сами истолковывая слово *масдар* как форму страдательного причастия, т.е. как *масдур* («изводимое» [от глагола]), наподобие того, как слово *машраб* означает *машруб*, а слово *маркаб* – *маркуб*.

<sup>39</sup> Ибн-Джинни «считается родоначальником этимологии (*ал-иштикак ал-акбар*) и величайшим авторитетом по морфологии...» [10, с. 463; 11, с. 305].

Как известно специалистам по арабской филологии, *иштикак акбар/кабир* – это наименование, которое Ибн-Джинни ввел для обозначения весьма специфической разновидности словообразования, которая связана с перестановкой букв исходного слова и которая традиционно не включалась в «словообразование/*иштикак*».