

ЛОГИКО-СМЫСЛОВАЯ ГРАММАТИКА АРАБСКОЙ СЕМИОТИКИ: ОСМЫСЛЕНИЕ ИНОКУЛЬТУРНОЙ ТЕОРИИ

Рассмотрим процесс интерпретации инокультурной теории. Под «инокультурной» будем понимать теорию, созданную иной культурой, нежели собственная культура исследователя. Обозначим инокультурную теорию через $T^И$. Интерпретация проходит как «прочитывание» инокультурной теории через призму той теории, что создана в собственной культуре исследователя и описывает ту же предметную область. Обозначим такую собственную теорию исследователя как $T^С$. В таком случае интерпретация инокультурной теории $T^И$ — это попытка ее сведения к собственной теории $T^С$. Под «сведением» я не имею в виду редукцию, когда отбрасывают все элементы $T^И$, не совпадающие с $T^С$, или искажают их так, чтобы они соответствовали $T^С$. «Сведением» может требовать и наращивания собственной теории $T^С$ с целью включить элементы $T^И$, обнаруженные в ходе интерпретации и прежде отсутствовавшие в $T^С$. Я предполагаю, таким образом, что интерпретация инокультурной теории проходит по сценарию достижения максимальной адекватности.

Будем считать, что субъективные условия срабатывания такого сценария налицо: мы, во-первых, достаточно компетентны и в материале $T^И$, и в материале $T^С$, чтобы провести адекватное сведение $T^И$ к $T^С$, и, во-вторых, искренне стремимся именно к адекватному сведению, а не редукции, $T^И$ к $T^С$. Что касается объективных условий, то они, по-видимому, также распадаются на две части. Во-первых, это наличие $T^С$, к которой может быть сведена $T^И$: в собственной культуре исследователя должна иметься теория, которая описывает ту же предметную область, что и интерпретируемая. Во-вторых, это принципиальная сводимость $T^И$ и $T^С$: положения инокультурной теории должны оказаться в принципе сводимыми к положениям собственной.

Что касается субъективных условий, то я могу удостоверить лишь свою добрую веру в их наличие: я предполагаю, что мой анализ арабских¹ текстов достаточно правилен и что я достаточно ориентируюсь в пространстве той теории, которая предоставлена мне в распоряжение моей собственной культурой и с помощью которой я буду интерпретировать арабские тексты; вместе с тем я могу подтвердить, что делаю все возможное, чтобы такая интерпретация была не редукцией арабского материала к положениям «нашей» теории, а его максимально адекватным сведением.

Первое из объективных условий адекватной интерпретации можно считать выполненным. В качестве T^H мы будем рассматривать арабскую теорию о видах «указания» (*dalāla*). Эта теория повествует о том, как и с помощью чего можно указать на что-то другое, каковы условия построения правильного указания и т.д. В качестве T^C мы будем использовать семиотическую теорию, как она была развита в западной мысли. По мере интерпретации T^H через T^C станет ясно, что арабская теория о видах «указания» должна интерпретироваться — если мы вообще желаем ее интерпретировать — именно как семиотическая.

Что касается второго из объективных условий, то именно оно и станет, по сути дела, предметом нашего исследования. Если наша интерпретация T^H через T^C будет успешной, то его можно считать выполненным по меньшей мере в данном случае. Если успешное сведение T^H к T^C окажется невозможным, нам придется поставить вопрос о принципиальной выполнимости этого условия.

1. Изложение и интерпретация

Приступим непосредственно к изложению арабской семиотической теории. Я буду на этом этапе давать слово только самим арабским авторам. Ведь правильность перевода арабской семио-

¹ Прилагательное «арабский» обозначает здесь языковую, а не этническую принадлежность. В дальнейшем я буду без оговорок употреблять выражения типа «арабская теория», «арабская цивилизация» или «арабские авторы» именно в этом смысле.

тической теории на «наш» понятийный язык составляет для нас проблему, следовательно, я не могу просто излагать эту теорию «своими словами», тем самым как будто предполагая данную проблему решенной. Иначе говоря, моя цель на данном этапе — максимально избежать вмешательства в эмпирический материал, предстоящий изучению.

Однако в определенной мере такое вмешательство неизбежно. Оно касается двух моментов.

Во-первых, это отбор материала. По понятным причинам я не могу представить здесь все тексты, так или иначе излагающие арабскую семиотическую теорию. Выбирая для изложения те, с которыми читатель будет иметь возможность познакомиться, я стремился соблюсти верность двум критериям. Это компактность материала (массив текстов должен быть легко обозримым) и его представительность (тексты должны содержать только основополагающие моменты теории, устойчиво повторяющиеся на протяжении достаточно длительного времени).

Во-вторых, это перевод текстов на русский язык. Как и в первом случае, я могу лишь просить читателя принять на веру правильность такого перевода. Это необходимо для того, чтобы создать исходные условия для интерпретации арабской семиотической теории средствами «нашего понятийного языка»: дабы такая интерпретация могла начаться, арабские семиотические тексты должны быть представлены «лингвистически правильно» на русском языке, и только опираясь на эту правильность, мы можем приступить к их переводу на наш понятийный язык¹.

Вместе с тем принятие на веру отмеченных двух условий не вносит существенной произвольности в это исследование, поскольку правильность их выполнения может быть проверена любым арабистом.

Итак, сначала я представлю арабские семиотические тексты как таковые, а затем приступлю к их интерпретации.

¹ Под «языком» я понимаю здесь то, что входит в словосочетания типа «язык теории», «язык науки», «язык философии». Это и есть «понятийный язык»: в этом смысле можно говорить на одном языке, выражаясь на английском и русском, и на разных языках, говоря только на русском.

1.1. Тексты арабских авторов, излагающие семиотическую теорию

Я выбрал четыре текста, в которых, на мой взгляд, компактно изложены принципиальные положения арабской семиотической теории, оставшиеся таковыми на всем протяжении ее развития. Не случайно их авторы: Сйбавайхи, ал-Джәҳиз, ат-Тафтәзәнн и Ибн Йа'йш — представляют практически весь временной диапазон интеллектуального развития классической арабской цивилизации, от зарождения наук до позднего средневековья.

1.1.2. Сйбавайхи

Сочинение Сйбавайхи¹ открывается главой о классификации слов как частей речи. Исходя из опыта западной семиотической науки, мы можем ожидать, что увидим в этой классификации начальные положения об обозначении, поскольку слова, вероятно, будут делиться в соответствии с тем, как именно они выполняют эту семиотическую функцию.

Эта глава — о том, чем являются слова (*калим*)² 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», «лошадь», «стена».

Глагол — это подобию, взятые от выговоренностей (*алфәз*) событий (*ахдәс*) имен и сконструированные для того, что прошло, для того, что бывает, но [еще] не случилось, и что существует и еще не кончилось³. Конструкция прошедшего — это *захаба*, *сами'a*, *макуса*,

¹ Сйбавайхи (ум. 796?) — автор *Kitāb* «Книги», первой грамматики арабского языка. Изучал хадисы и фикх в Басре. Передают, что слабое знание арабского заставило его обратиться к грамматике. Влияние греческих и индийских источников на формирование арабской грамматики документально не зафиксировано.

² Термин *калим* выражает собирательное понятие, которое можно передать и как «словарный состав», в отличие от *калимāt* «слова» (мн. от *калима* «слово»).

³ Я даю перевод, максимально приближенный к оригиналу:

واما الفعل فامثلة اخذت من لفظ احداث الاسماء وبنيت لما مضى ولما يكون ولم يقع وما هو كائن لم ينقطع.

*хумида*¹. Конструкция того, что [еще] не случилось — когда ты говоришь, повелевая: *изхаб*, *уктул*, *идриб*², — и сообщая (*мухбиран*): *йақтул*, *йазахаб*, *йадриб*³. Такова же⁴ 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*, *қатл*, *хамд*⁵.

А применяющееся ради смысла, который не является ни именем, ни глаголом, — это вроде *сумма* «затем», *савфа*⁶, *ва* клятвы, *лам* идафы и тому подобное [Сивавайхи стр. 2].

1.1.3. Ал-Джаҳиз

Известный мыслитель и блестящий литератор, ал-Джаҳиз⁷ с присутствием ему красноречием описывает соотношение между

Термин *ахдāс* я перевожу как «события», соблюдая максимальную близость к непосредственному, нетерминологическому смыслу слова, поскольку Сибавайхи явно имеет в виду именно его (см. примеч. 5, стр. 10). В дальнейшем в арабской грамматике в этом значении закрепился термин *мақдар* (букв. «исток»). Об этом говорит аз-Замашарй:

[Мақдар] назван так, ибо действие исходит (*йақдур*) из него. Сибавайхи называет его «переменной» (*хадас*) и «возникновением» (*хидсāн*); а возможно, называл его и «действием» (*фи'л*) (цит. по [Ибн Йа'иш стр. 109—110]).

- 1 Перечислены три возможные формы первой породы правильных глаголов действительного залога и общая форма глаголов страдательного залога для прошедшего времени: *пошел*, *слышал*, *пребывал*, *был хвалим*.
- 2 Три возможные формы повелительного наклонения для глаголов первой породы: *пойди*, *убей*, *ударь*.
- 3 Три возможные формы настояще-будущего времени изъявительного наклонения для глаголов первой породы: *убивает*, *идет*, *ударяет*.
- 4 Такова же, как последняя из перечисленных.
- 5 Букв. *ударяние*, *убивание*, *хваление*. То, что Сибавайхи называет здесь «событием» (*хадас*, множ. *ахдāс*), именуется в арабской грамматике также *мақдар* (см. примеч. 3, стр. 9). Наиболее близким аналогом может служить «имя действия». По мысли Сибавайхи, с предметами (они выражены именами) происходят события, меняющие их, и эти события в разных модальностях их протекания выражены глаголами.
- 6 Частица будущего времени глаголов.
- 7 Ал-Джаҳиз, Абū 'Усмāн (776, Басра — 869, Басра) — известнейший представитель адаба (его *ал-Байāн ва ат-табийн* «Разъяснение и доказательст-

«смыслом» и тем, что на смысл «указывает». Положение о пятиричном указании на смысл стало нормативным для арабской семиотики — той интересующей нас части комплекса арабских филологических наук, которая исследовала соотношение между указывающим и тем, на что такой указатель указывает.

Смыслы, что гнездятся в груди человека, запечатлены в его уме, разлиты в душе, вплетены в его думы, произведены его мыслью — эти смыслы укрыты и спрятаны, далеки и отчуждены, таятся, отделенные завесой. Они имеются так, что их нет: неведома человеку душа другого, неизвестна нужда брата и соседа и смысл сотоварища, ему в делах пособляющего, удовлетворить нужды его, без посредничества других недоступные, помогающего. Смыслы эти оживают, когда он упоминает их, сообщает о них, использует их. Вот это-то и приближает их к пониманию (*фахм*) и выявляет для разума, превращая скрытое в явное, отсутствующее в зримое, далекое в близкое. Именно так кратко выражается запутанное и развязывается заплетенное, неопределенное (*мухмал*) делается связанным (*мукаййад*), а связанное — абсолютным, неизвестное — познанным, отчужденное — послушным, непризнанное помечается, а помеченное узнается. Сколь ясным будет указание (*далāла*) и правильным намек (*ишāра*), сколь хорошо сокращение и точен подход, — столь и выявлен будет смысл. Чем яснее и красноречивее указание, чем светлее и точнее намек, тем лучше и полезней. Ясное указание на скрытый смысл — это разъяснение (*байāн*), которое, как тебе известно, Всевышний (славен Он и велик!) одобряет и ставит в пример. Об этом говорит Коран, этим прославлены арабы, в овладении этим — честь иностранцев...

Далее, знай (да хранит тебя Бог!), что смыслы не таковы, как выговоренности, ибо смыслы раскидываются без предела и простираются, не зная границ, тогда как имена смыслов ограничены и сочтены, известны и определены.

Всего же видов указаний на смыслы, как посредством выговоренности, так и иначе, пять, не более и не менее: во-первых, посредством выговоренности (*лафз*), во-вторых, жеста (*ишāра*), далее, пальцев (*ақд*), далее, письмен (*хатт*), и наконец, такого состояния (*хāл*), которое именуется «состояние вещей» (*насба*). Состояние вещей — это такое указующее состояние, которое [может] замещать прочие виды указания, не умаляя и не устрняя их. Ведь каждое из пяти

во» Ибн Халдун называет в числе четырех классических произведений этого жанра) и мутазилитский мыслитель.

имеет свою форму, отличную от других, свое убранство, с прочими не схожее. Эти указания открывают тебе воплощенности (*а'йāн*) смыслов в целокупности, разъясняя, далее, их истинности (*хақд'иқ*), их роды и величие, каковы они в частности и в общем, что из них приносит радость и что — горе и какие из них обманчивы и ложны, пусты и ненадежны [Джахиз стр. 75].

1.1.4. *Ат-Тафтāзāнī и ал-Баннāнī*

Положение о пятеричном указании на смысл повторяют многие авторы, в том числе и ат-Тафтāзāнī¹; не будем воспроизводить эти практически идентичные цитаты. Более интересным представляется разработка положений о видах указания, которую встречаем у этого позднего автора и его комментатора ал-Баннāнī:

В «Длинном [комментарии]» он (ат-Тафтāзāнī. — *А.С.*) вместо «непреренно 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 Весов², для которых указание — это целокупное разъясненное указание (*далāла куллийа муфассара*), когда вещь такова, что из знания о ней непременно 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 непременно следует знание о другом, если известна [их] связь (*'алақа*). 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 (*вад'*), то и указание — установленное; если же естественная обусловлен-

¹ Ат-Тафтāзāнī, Са'д ад-Дин (ум. 1390) — известный мутакаллим и филолог, знаток логики и геометрии. Много путешествовал по исламскому миру и преподавал в его различных уголках. Известен своими обобщающими трудами по каламу, ставшими предметом многочисленных комментариев.

² Факихов, представителей религиозно-правовой мысли (фикха) в исламе.

ность заключается в том, что указывающее существует, только если есть то, на что оно указывает, то эта связь — естественная (*таби'иййа*); во всех прочих случаях — разумная (*'ақлиййа*). При этом в каждом [случае] имеется выговоренностное [указание], если указывающее — выговоренность, и невыговоренностное в других случаях [Тафтазани стр. 149—150].

1.1.5. Ибн Йа'йш

Ал-Баннāнī, комментирующий ат-Тафтāзāнī, стремится к ученому всеохвату всего корпуса доступного знания; упоминает он и хрестоматийные стоические дым и огонь. Без сомнения, его текст, как и приведенные прежде, описывает семиотические соотношения. Впрочем, может показаться странным, что до сих пор мы не встретили самое главное семиотическое понятие — «знак». Вернувшись немного назад во времени и обратившись к одному из столпов классической арабской филологии, Ибн Йа'йшу¹, мы найдем у него таковое:

Автор книги² говорит: Это то, что связывается (*та'лиқ*) с вещью как таковой (*би-'айни-хи*), не затрагивая ничего, что с ней схоже. Таковое — либо имя, как *Зайд* или *Джа'фар*, либо *кунйа*, как *Абу 'Умар* или *'Умм Кулсум*, либо *лақаб*, как *Баттāt Вақфа*.

Комментатор³ говорит: Знай, что знак (*'алам*) — это имя частное (*исм хāсс*), такое, что более частного не бывает. Оно придается именуемому для того, чтобы очистить его от [признаков] рода по имени (*джинс би-л-исмиййа*) и тем отделить от многочисленных именуемых тем же именем. Оно не охватывает подобных ему (име-

¹ Ибн Йа'йш (1158, Алеппо — 1245, Алеппо) — филолог басрийской школы. Изучал грамматику и хадисоведение в Алеппо, Мосуле и Дамаске. У него учились историки Ибн Халиқāн и Йақўт. Наиболее известное сочинение — обширный *Шарх ал-Муфāссал* «Разъяснение “Подробного изложения”» (комментарий к труду другого видного филолога — аз-Замахшарī).

² *Автор книги* — аз-Замахшарī (1075 — 1144), выдающийся филолог и литератор. Известен как автор мутазилитского «Комментария» (*Кашишāф*) к Корану. Учился филологии и фикху, имел видных учеников-филологов. Основные сочинения — по филологии, в том числе капитальный *ал-Муфāссал* «Подробное изложение», ставший авторитетным источником для последующих поколений ученых, в том числе Ибн Йа'йша.

³ *Комментатор* — Ибн Йа'йш.

нуемому. — А.С.) по истинности (*ḥaḳīqa*) и форме (*ṣūra*), ибо сие — именование вещи именем, которым она в основе (*ḥī al-'aṣl*) именоваться не должна. Дело в том, что оно (такое имя. — А.С.) не установлено против общей истинности (*ḥaḳīqa šāmila*), а также и не [установлено] благодаря какому-то смыслу в имени (*wa lā li-ma'nan ḥī al-'ism*). Поэтому наши коллеги и говорили, что [имена-]знаки не передают смысла. Разве ты не видишь, что они одинаково накладываются и на некую вещь, и на отличное от нее? *Zayd*, например, на черного накладывается так же, как на белого, и на коротышку так же, как на долговязого [Ибн Йа'иш стр. 27].

1.2. Замечания, предваряющие интерпретацию

Излагая тексты арабских авторов, я предполагал, что мы принимаем их, воздерживаясь от какой-либо интерпретации. Мы лишь ставим их в музей своей эрудиции, откуда можем при случае извлечь, чтобы похвастаться перед друзьями этакой диковиной: а есть, мол, у нас и такое, о чем вы не слыхивали. Все прочее время эти экспонаты остаются в темноте и тишине музейного хранилища: мы о них не вспоминаем и никак не соотносим со «своим» понятийным языком.

Такое отношение к тексту может показаться странным; однако стоит всерьез задуматься о том, как построены многие востоковедные исследования, чтобы признать, что они поставляют подобные «музейные экспонаты» гораздо чаще, чем нам представляется. Как ни печально, это касается в первую очередь тех областей востоковедения, которые имеют дело с понятийным аппаратом наук в изучаемых культурах, а значит, прежде всего истории философии. И если мы не осознаем этого сполна, такое замалчивание оборачивается тем, что излагаемые нами «восточные» науки воспринимаются читателем как экзотичный музейный экспонат уже по своей сути, а не просто в силу той случайной формы, в которой они представлены в нашем исследовании.

Мы теперь займемся тем, что попытаемся преодолеть эту музейную отчужденность предмета нашего профессионального востоковедного внимания от нашего же понятийного языка. Попробуем, иными словами, сделать то, что, по-видимому, должно быть

сделано в первую очередь: изложим арабские семиотические тексты на «нашем» понятийном языке, т.е. на понятийном языке «нашей» семиотики. Мы, если допустимо так выразиться, «присвоим» их, включив в сферу нашего мышления и пустив в оборот нашей мысли. Очень может статься, что арабская семиотика окажется представляющей, как обычно говорят, лишь исторический интерес для современной науки: мы не обнаружим в этих текстах ничего существенно дополняющего уже имеющиеся научные представления. Однако в этом мы должны убедиться после серьезного исследования, а не питать такую уверенность априори.

1.3. Установление возможности интерпретации арабских текстов через язык «нашей» семиотики

Прежде чем приступить к непосредственной интерпретации арабских семиотических текстов на «нашем» понятийном языке, мы должны установить, что в них излагается теория, которую мы действительно хотим проинтерпретировать; иными словами, установить, что это действительно семиотические тексты.

Сделать это будет не слишком сложно. Если, согласно нашему предположению, тексты представлены на русском языке лингвистически адекватно, мы сможем, обращая внимание на их лексику, установить, идет ли в них речь о той же части объективного мира, которая составляет предметную область «нашей» семиотики. Поэтому мы начнем с того, что составим список лексики, которая, я думаю, привлекла бы внимание всякого семиотика—неарабиста, читающего представленные выше тексты с желанием профессионально оценить и понять их.

Такой список приведен в Табл. 1. К ее составлению я подошел просто и вместе с тем строго, занося в нее подряд интересные для семиотика термины из четырех текстов. Помимо семиотических (помета *c*) я отметил также грамматические (помета *z*) термины, которые, насколько можно судить по этим текстам, тесно связаны с семиотическими. Знаком вопроса (помета *?*) отмечены термины, которые как будто должны иметь отношение к семиотике и во всяком случае явно имеют значение для понимания других семиотических терминов, однако из самих текстов не

вполне понятны ни их значение, ни область знания, к которой они принадлежат: это может быть и филология, и философия, и что-то еще. Такая непонятность вполне допустима, более того, естественна, коль скоро наши арабские тексты читает семиотик–неарабист, который не обязан владеть понятийным аппаратом средневековой арабской науки в его полном объеме. Для всех терминов я даю арабские эквиваленты. Помета *С* обозначает текст Сйбавайхи, *Дж* — ал-Джāхиза, *Т* — ат-Тафтāзāни и *ИЙ* — Ибн Йа‘йша. Термины, встречающиеся в текстах во множественном числе, я привожу в единственном. «Сплошное» прочтение текстов и выписывание терминов в том порядке, в каком они в них встречаются, дает нам следующий список:

Таблица 1

ПОДЛЕЖАЩИЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ЛЕКСИЧЕСКИЕ ЕДИНИЦЫ Т^{II}

№№	ТЕРМИН	ОБЛАСТЬ ЗНАНИЯ	АВТОР ТЕКСТА
1.	слово (<i>калима</i>)	<i>с</i>	<i>С</i>
2.	имя (<i>исм</i>)	<i>з</i>	<i>С</i>
3.	глагол (<i>фи‘л</i>)	<i>з</i>	<i>С</i>
4.	частица (<i>харф</i>)	<i>з</i>	<i>С</i>
5.	смысл (<i>ма‘нан</i>)	<i>с</i>	<i>С</i>
6.	выговоренность (<i>лафз</i>)	<i>с</i> ¹	<i>С</i>
7.	понимание (<i>фахм</i>)	<i>с</i>	<i>Дж</i>
8.	указание (<i>далāла</i>)	<i>с</i>	<i>Дж</i>
9.	разъяснение (<i>байāн</i>)	<i>с</i>	<i>Дж</i>
10.	жест (<i>ишāра</i>)	<i>с</i>	<i>Дж</i>
11.	счет на пальцах (<i>‘ақд</i>)	<i>с</i>	<i>Дж</i>

¹ Я отношу термин «выговоренность» к разряду семиотических, основываясь скорее на тексте ал-Джāхиза, нежели Сйбавайхи, в котором эта семиотическая функция термина еще не вполне выявлена. Поскольку мы не рассматриваем здесь эволюцию терминов, такой подход вполне оправдан.

№№	ТЕРМИН	ОБЛАСТЬ ЗНАНИЯ	АВТОР ТЕКСТА
12.	письмо (<i>хатт</i>)	<i>с</i>	<i>Дж</i>
13.	состояние вещей (<i>наџба</i>)	<i>с</i>	<i>Дж</i>
14.	воплощенность (' <i>айн</i>)	<i>?</i>	<i>Дж</i>
15.	истинность (<i>хаќиќа</i>)	<i>?</i>	<i>Дж</i>
16.	следовать (о знании — <i>лазима</i>)	<i>?</i>	<i>Т</i>
17.	получаться (о знании — <i>хаќала</i>)	<i>?</i>	<i>Т</i>
18.	указание в целом (<i>далāла би-л-джумла</i>)	<i>с</i>	<i>Т</i>
19.	целокупное разъясненное указание (<i>далāла куллийа муфассара</i>)	<i>с</i>	<i>Т</i>
20.	указывающее (<i>дāл</i>)	<i>с</i>	<i>Т</i>
21.	то, на что указано (<i>мадлул</i>)	<i>с</i>	<i>Т</i>
22.	связь (' <i>алāќа</i>)	<i>с</i>	<i>Т</i>
23.	связь благодаря установлению (<i>вад'</i>)	<i>с</i>	<i>Т</i>
24.	установленное (<i>вад'иййа</i>) указание	<i>с</i>	<i>Т</i>
25.	естественная (<i>таби'иййа</i>) связь	<i>с</i>	<i>Т</i>
26.	разумная (' <i>аќлиййа</i>) связь	<i>с</i>	<i>Т</i>
27.	выговоренностное (<i>лафзиййа</i>) указание	<i>с</i>	<i>Т</i>
28.	невыговоренностное (<i>гайр лафзиййа</i>) указание	<i>с</i>	<i>Т</i>
29.	знак (' <i>алам</i>)	<i>с</i>	<i>ИЙ</i>
30.	связывание (<i>та'лиќ</i>)	<i>с</i>	<i>ИЙ</i>

№№	ТЕРМИН	ОБЛАСТЬ ЗНАНИЯ	АВТОР ТЕКСТА
31.	частное имя (<i>исм х̣а̣с̣с̣</i>)	?	<i>ИЙ</i>
32.	род по имени (<i>джинс би-л-исмиййа</i>)	?	<i>ИЙ</i>
33.	именуемое (<i>мусамман</i>)	?	<i>ИЙ</i>
34.	истинность (<i>ха̣қи̣қа</i>)	?	<i>ИЙ</i>
35.	форма (<i>с̣ӯра</i>)	?	<i>ИЙ</i>
36.	общая истинность (<i>ха̣қи̣қа ш̣а̣мила</i>)	?	<i>ИЙ</i>

Поскольку мы пока не интерпретируем тексты, а лишь оцениваем с целью решить, стоит ли вообще их интерпретировать, мы не будем сейчас ни перегруппировывать этот список в соответствии с содержательной близостью терминов, ни комментировать его с точки зрения внутренних связей между ними. Пока достаточно сказать, что на первый, поверхностный взгляд мы имеем дело со списком явно семиотической лексики. В самом деле, перед нами «знак» (№ 29), «указание» (№ 8), «понимание» (№ 7), причем речь идет, по-видимому, и о вербальном указании, поскольку мы имеем «слово» (№ 1), «выговоренность» (№ 6) и «письмо» (№ 12), и о невербальном, поскольку присутствуют «жест» (№ 10), «счет на пальцах» (№ 11) и «состояние вещей» (№ 13). Мы видим, что обсуждаются, причем подробно, виды «указания» (№№ 18, 19, 24, 27, 28). Я думаю, этого достаточно, чтобы отнести обсуждаемые арабские тексты к разряду семиотических. Такой вывод, конечно, носит оценочный характер, а потому не лишен произвольности; мне представляется, однако, что эта произвольность не выходит за пределы допустимой и даже требуемой здравым смыслом.

Итак, будем считать, что тексты оценены как семиотические и мы хотим понять, что же в них написано.

1.4. Интерпретация арабских текстов

Составляя Табл. 1, мы просматривали тексты подряд, никак не переупорядочивая содержащуюся в них информацию. Поступим так же, переводя эти тексты на «наш» понятийный язык. Ведь мы имеем пока только *лингвистический* перевод текстов, и номинальное совпадение арабских семиотических терминов с русскими еще не означает их содержательной идентичности. Пока мы не осуществили *понятийный* перевод этих текстов, мы не знаем, как обращаться с арабской семиотической лексикой. Мы можем, конечно, ожидать от нее определенного «поведения», и, более того, не можем обойтись без такого ожидания. Но если наше исследование — философское, мы обязаны отдавать себе отчет в том, что такое ожидание должно быть проверено и только после этого принято или отвергнуто.

1.4.1. Интерпретация Сйбавайхи через Аристотеля

Итак, начнем с текста Сйбавайхи. Сравним высказанные им положения с аналогичными тезисами Аристотеля. Мы попытаемся таким образом понять первый текст через второй; попытаемся поместить речь Сйбавайхи в пространство аристотелевского языка.

1.4.1.1. «Слово»

Арабский текст начинается с того, что вводит понятие «слово»; собственно, весь процитированный отрывок из «Книги» Сйбавайхи посвящен его разбору. Особенность, отличающая его от подавляющего большинства текстов грамматической традиции, которой этот автор дал начало, состоит в отсутствии определения «слова» через другие понятия. Вместо этого Сйбавайхи перечисляет подклассы того класса, который «слово» имеет своим референтом, говоря, что это «имя, глагол и частица». Правда, в последнем случае, при упоминании частицы, мы имеем добавление «которая применяется ради смысла...». Эта добавка подразумевает, что имя и глагол также «применяются ради смысла», но, очевидно, иного, нежели частица. Такое обобщение, в свою очередь, имплицитно подразумевает понимание слова как чего-то, что «применяет-

ся ради смысла». Правда, мы еще не знаем, ни что такое «смысл», ни как можно «применяться ради» него, ни, строго говоря, правильны ли такие обобщения. Однако на интуитивном уровне представляется не вовсе неоправданной догадка о том, что «слово» как будто распадается на два элемента: «смысл» и нечто, что с ним сопоставлено.

Аристотель также прибегает к перечислению тех подклассов, которые, как можно догадаться, составляют класс «слово». «Об истолковании» начинается следующим образом:

Прежде всего следует установить, что такое имя и что такое глагол; затем — что такое отрицание и утверждение, высказывание и речь [Аристотель. Об истолковании, 16a].

В разряд слов Аристотель включает имена и глаголы, Сїбавайхи же — имена, глаголы и частицы. Что речь у Аристотеля идет именно о «словах», следует из того, что после исследования имени и глагола он предполагает изучить высказывания и речь как нечто составное, следовательно, единичные вещи, входящие в состав этих составных, к тому моменту уже должны быть известны.

«Слово» Аристотель понимает, по всей видимости, весьма близко к Сїбавайхи, поскольку говорит, продолжая:

Итак, то, что в звукосочетаниях, — это знаки представлений в душе, а письмена — знаки того, что в звукосочетаниях [Аристотель. Об истолковании, 16a],

и хотя Аристотель не говорит прямо, что «слово — это звукосочетание, служащее знаком...», весь ход его рассуждений заставляет предположить приемлемость такого определения. Более того, Аристотель сразу же фиксирует семиотическую природу слов, поскольку говорит о них как о «знаках». Поскольку это знак «представления в душе», вероятно, слово как звукосочетание отсылает нас к какому-то «значению» (и, наверное, именно поэтому и функционирует как «знак»); в том, что такое предположение не вовсе беспочвенно, мы убедимся чуть ниже, когда, разбирая понимание «имени» у Аристотеля, увидим, что он понимает его как некоторое «значение». Правда, соблюдая строгость в прочтении инокультурного текста, мы должны отметить, что Сїбавайхи не говорит о слове как о «знаке», — пусть такое наблюдение и будет

лишь педантизмом с нашей стороны, поскольку никаких теоретических следствий пока не влечет.

Итак, мы можем констатировать вероятность совпадения того, что Сїбавайхи говорит о «слове», с соответствующими представлениями Стагирита. Конечно, это только вероятность, подтвердить или отвергнуть ее должно дальнейшее исследование. И все же совпадение в понимании такой основополагающей категории, как «слово», которое мы наблюдаем в двух рядах текстов, не может не обнадеживать.

Похоже, что и для Сїбавайхи, и для Аристотеля «слово» — это практически идентичный класс, идентичный потому, что содержит одни и те же подклассы: «имя» и «глагол». Правда, Сїбавайхи добавляет еще и «частицу», но вряд ли это расхождение с аристотелевским «Об истолковании» свидетельствует о действительном теоретическом противоречии. Поэтому нам следует непосредственно перейти к «имени» и «глаголу», чтобы подтвердить или отвергнуть нашу трактовку сїбавейховского «слова» через понятийный язык Аристотеля.

1.4.1.2. «Имя»

Определяя «имя», Аристотель говорит:

Имя есть такое звуко сочетание с условленным значением безотносительно ко времени, ни одна часть которого отдельно от другого ничего не означает [Аристотель. Об истолковании, 16a20].

Сїбавайхи же дает, собственно, не определение имени, а только примеры имен: «муж», «лошадь», «стена». Примеры, однако, подобраны не наугад: первое — одушевленное и разумное, второе — одушевленное неразумное, третье — неодушевленное неразумное. Сїбавайхи как будто говорит нам: имена — это то, что обозначает предметы мира, неважно, одушевленные они или нет, разумные или нет. Такое прочтение текста Сїбавайхи вполне согласуется с тем, что говорит Аристотель: ведь обозначаемое, которое не имеет отношения ко времени, и является, очевидно, неким предметом.

Однако названными тремя примерами («муж», «лошадь», «стена») обсуждение имен у Сїбавайхи не исчерпывается. То, что он называет «событиями имен», также фактически является

именами. Во всяком случае, так думала последующая арабская традиция; например, Ибн Йа'йш наставляет читателя:

Знай, что имена двояки: субстанции (*джавāхир*) и смыслы (*ма'āнин*). Под «субстанциями» грамматики подразумевают особей (*шухӯс*) и обособленные тела (*аджсām муташаххуса*), тогда как «смыслы» суть масдары, например, «знание» и «могущество» [Ибн Йа'йш стр. 123].

Но и это уточнение не выводит нас за пределы аристотелевского понимания имени: масдары, или, по Сйбавайхи, «события имен», остаются вещами, независимыми от времени: как мы бы сказали, либо единичными вещами, либо общими понятиями.

Добавим, что «звукосочетание» Аристотеля, по всей видимости, является чем-то по меньшей мере сопоставимым с «выговоренностью» Сйбавайхи, если не вовсе идентичным последней. В самом деле, и то и другое — какой-то звук, произносимый человеком. Этот звук, далее, соотнесен с чем-то другим — с тем, что мы называем «значением» слова. Действительно, Аристотель так и говорит: «...звукосочетание с условленным значением», тогда как в тексте Сйбавайхи «выговоренности событий (*алфāз ал-ах-дāс*)» явно сопоставлены с тем, что мы назвали бы «временными значениями» (в самом деле, Сйбавайхи говорит, что эти выговоренности «сконструированы», т.е. морфологически изменены и предназначены, «для того, что прошло, для того, что бывает...» — а именно, для выражения разных временных модусов). Правда, мы пока не можем соотнести никакой арабский термин со «значением» Аристотеля, поэтому отождествление «звукосочетания» и «выговоренности» остается условным. Ниже, перейдя к тексту ал-Джāхиза, мы будем интерпретировать «смысл» как понятие арабской семиотики и тогда несколько разведем эту неопределенность. Но пока оставим это отождествление под вопросом — пусть будущее исследование поможет снять его или углубит наше сомнение.

Принимая, пусть и условно, это отождествление *выговоренность*^{Сиб} ↔ *звукосочетание*^{Арист}, заметим следующее. Номинально эти две лексически единицы не совпадают; мы, однако, смогли установить их совпадение *по существу* в пределах семиотических теорий T^И и T^С. Различие наименований этих лексических единиц в русском варианте их фиксации вредит делу не больше, чем рас-

хождение русского названия для каждой из них с (соответственно) арабским и греческим. Говоря о понятийном языке, мы имеем возможность говорить о сути, а не о форме.

А по сути дела *выговоренность*^{Сиб} и *звукосочетание*^{Арист}, как мы считаем, совпадают, так что мы могли бы записать *выговоренность*^{Сиб} \equiv *звукосочетание*^{Арист}, — если бы не доля условности, которую вносит в нашу интерпретацию тот факт, что мы еще не сопоставили аристотелевское «значение» с какими-либо терминами интерпретируемой теории Т^И. Не будь этой неопределенности, мы могли бы сказать, что обнаружили первый элемент лексического списка для Я⁰ (общего языка описания Т^И и Т^С). Поскольку форма здесь не играет никакой роли, неважно, как номинально был бы зафиксирован этот лексический элемент: то ли как «выговоренность», то ли как «звукосочетание», то ли как нечто третье. Однако технически разумнее и экономнее оставить в таком случае тот термин, к которому мы привыкли, т.е. термин нашего понятийного языка. Тогда мы должны *переименовать* арабский термин в «наш», сказав (с упомянутой долей условности), что в Я⁰ «выговоренность», принадлежащая языку интерпретируемой теории Я^И, будет фигурировать под именем «звукосочетание», т.е. под тем же именем, под которым она известна в языке собственной теории Я^С.

Вернемся к истолкованию понятия «имя» у Сибавайхи. Мы можем констатировать, что первая попытка интерпретации арабского текста закончилась удачей: рассуждения Сибавайхи вполне вошли в орбиту нашего понятийного языка. Правда, у Аристотеля сказано больше, чем необходимо для истолкования текста Сибавайхи, поскольку Стагирит отмечает, что отдельная часть имени ни на что не указывает. Далее в том месте, где я прервал цитату, он говорит:

В самом деле, в слове «Kallipos» hippos само по себе ничего не значит, не так, как в речи kallos hippos («красивая лошадь»). Однако в составных именах дело обстоит не так, как в простых, ибо в последних ни одна часть не значима, а в первых имеется все же намек на значение, хотя в отдельности [каждая часть] ничего не означает; так, например, в epatrokelēs («судно морских разбойников») keles само по себе ничего не означает [Аристотель. Об истолковании, 16a20—25].

Однако традиция восполнила пробел, оставленный Сйбавайхи. Нормативным положением арабской грамматики стал тезис о том, что ни отдельная буква слова, ни часть составного слова как таковая ни на что не указывают: указание — функция целого, а не части. Относительно первого Ибн Йа'йш говорит:

Выговоренность в своей совокупности (*маджму'*) указывает на некоторый смысл, тогда как часть (*джуз'*) ее не указывает ни на что-либо из ее смысла, ни на иной [смысл] постольку, поскольку она — часть ее. Например, «Зайд» — выговоренность, указывающая на именованного. Если взять отдельно один или два *харфа*¹ из этой выговоренности, то они совершенно не будут указывать ни на какой смысл [Ибн Йа'йш стр. 19],

а относительно второго, т.е. составных слов, сообщает, что после составления такие слова уже не передают [смысл] (*ла туфйид*) без сказуемого, выраженного другим словом, например, «Ма'дйикариб приближается» или «Хадрамаут благой»² (а это название местности в Йемене) [Ибн Йа'йш стр. 20],

подразумевая под «передачей смысла» (*ифада*) смысл целостной фразы, а не отдельного слова: логика его рассуждения состоит в том, что если бы отдельные части составных слов передавали смысл, такое слово уже могло бы быть фразой, но поскольку в составном слове его отдельные части становятся бессмысленными, данному слову требуется сказуемое, чтобы образовать смысл фразы. Это рассуждение опирается на представления о том, как образуется смысл целостной фразы. Теория смысла целостной фразы не составляет предмет нашего внимания; я отмечаю эти положения лишь поскольку, поскольку они необходимы для установления соответствия между интерпретируемым и интерпретирующим текстами.

¹ *Харф* — понятие арабского языкознания, которому трудно подобрать эквивалент. Ради простоты в данном контексте можно передать его словом «буква», хотя это не соответствует его содержанию.

² *Ма'дйикариб* — имя собственное, составлено из двух слов, имеющих корни '-д-й и к-р-б. По мнению арабских грамматиков, первоначально это были два самостоятельных слова, а затем они слились в одно. *Хадрамаут* — географическое название, также образовано слиянием двух слов, имеющих корни х-д-р и м-в-т.

1.4.1.3. «Глагол»

Закончив интерпретацию положений относительно имени, перейдем к глаголам. Аристотель говорит о них:

Глагол есть [звукосочетание], обозначающее еще и время; часть его в отдельности ничего не обозначает... Говорю же я, что глагол обозначает еще и время; например, «здоровье» есть имя, а «[он] здоров» есть глагол, ибо это еще обозначает, что здоровье имеется в настоящем времени [Аристотель. Об истолковании, 16b5—10].

Этот текст вполне объясняет нам, что же имеет в виду Сйбавайхи. Ведь он также сравнивает то, что называет «событием» (например, «удар») и что является, как мы только что установили, именем, с теми формами, которые выражают временные модальности «удара», подробно описывая допустимые арабским языком грамматические конструкции, реализующие эти формы. Указание на время — вот главное, что отличает глагол от имени, и в этом Аристотель вполне помогает нам проинтерпретировать Сйбавайхи. Отметим, что, согласно Аристотелю, указание на время — нечто дополнительное в глаголе в сравнении с именем: глагол указывает и на то, на что указывает имя, и на время. Именно это отмечает и Ибн Йа'йш, когда говорит:

Знай, что глаголы произведены (*муштаққа*) от масдаров... Глагол указывает и на событие (*хадас*), и на время (*заман*) [Ибн Йа'йш стр. 110],

а поскольку под «событием», как мы помним по тексту Сйбавайхи, подразумевается нечто весьма схожее с аристотелевским «здоровьем», например, «удар», то соответствие между двумя рядами текстов получается практически полное. В качестве дополнительной детали отметим: положение о том, что глагол в сравнении с именем указывает еще и на время, было закреплено в арабской науке не просто как постулат или вывод, индуцированный наблюдением над массивом эмпирического материала, но и как положение, подкрепленное фундаментальными теоретическими соображениями. Согласно арабским грамматикам, вывод (*иштиқāқ*) новых классов слов оправдан только тем, что в них имеется дополнительный смысл, на который они указывают в сравнении с тем, из чего выведены, иначе такой вывод просто не был бы осуществлен. Роль достаточного основания в этой крайне рацио-

налистической картине словообразования и играет «время»: оно служит дополнительным смыслом, на который указывают глаголы в сравнении с именами.

1.4.1.4. «Частица»

В тексте Сйбавайхи нам остается проинтерпретировать лишь положение о «частице», которая указывает на смысл не в самой себе, а в чем-то ином. Хотя в «Об истолковании» Аристотель ограничивается разбором имен и глаголов, названный тезис Сйбавайхи вряд ли вызовет трудность понимания: несамостоятельность частиц совершенно очевидна, поскольку частица никогда не употребляется без чего-то, к чему она «прикрепляется»¹.

1.4.2. Оценка проинтерпретированного текста

Можно констатировать успех интерпретации первого арабского текста. Мы вполне объяснили его семиотические и связанные с семиотикой грамматические понятия (не вдаваясь в детали грамматических терминов, не относящихся напрямую к семиотике) и тем самым включили их в свой понятийный язык. Поскольку теперь мы можем свободно обращаться с текстом Сйбавайхи, включая его в свою речь, не будет неестественным попытаться сравнить T^и и T^с, чтобы оценить результаты нашей интерпретации инокультурной теории. Ведь мы извлекли текст Сйбавайхи из востоковедного музея и включили его в наш понятийный горизонт. Что мы выиграли от этого; обогатился ли наш понятийный язык?

Кажется, можно смело ответить на этот вопрос отрицательно. Да, мы поняли, что говорит Сйбавайхи, но не узнали ничего нового *по существу*. Постигнутое представляет лишь исторический интерес: мы можем констатировать, что в исследованной части

¹ Разбирая фразы, состоящие из одной частицы, типа «Ах!» или «Эй!», арабские грамматики отмечают, что в них опущен глагол или имя, которые подразумеваются говорящим и легко восстанавливаются слушателем; в силу этого виртуального присутствия по смыслу они могут опускаться в выговоренности.

семиотической теории арабы не сказали ничего нового в сравнении с греками. Арабский текст никак не обогащает наши возможности исследовать предмет как таковой; он не делает, иначе говоря, никакого вклада в семиотику как науку. С этой точки зрения вовсе не стоит пускать его в оборот: мы вполне можем обойтись T^C , поскольку T^H не содержит в сравнении с T^C ничего нового.

Этот вывод фактически поддержал и известный отечественный арабист В.Ф. Гиргас, который, обсуждая вопрос о том, было ли положение арабской науки о делении слов на три части речи результатом инокультурного влияния, писал:

Хотя, при отсутствии каких бы то ни было данных, трудно дать на эти вопросы решительный ответ, но принимая в соображение, что деление это (деление слов на имена, глаголы и частицы. — *A.C.*), приписываемое халифу Алию, явилось почти при начале грамматических исследований Арабов, следует, кажется, признать его заимствованным. Нам известно, что самостоятельные грамматические исследования существовали в то время у Греков и Индийцев; но трудно допустить, чтобы последние, вследствие своей отдаленности, могли иметь какое-либо влияние на развитие грамматики Арабов. Скорее следует предположить, что это деление заимствовано Арабами, при посредстве Сирийцев, у Греков, так как Аристотель принимал уже три части речи. Во всяком случае, деление это, принятое всеми арабскими грамматиками, начиная с Сибавейги, и положенное ими в основание грамматической системы, привело их, как мы увидим, к ошибочному взгляду на многие явления языка и было одним из главных препятствий для дальнейшего развития грамматических исследований [Гиргас стр. 53; орфография оригинала сохранена. — *A.C.*].

Нас, в отличие от Гиргаса, не интересует проблема самостоятельного характера деления слов у арабов, как не интересует и вопрос о значении этого деления для развития арабской грамматики, поэтому эти положения я не буду комментировать. В данном случае важно, что Гиргас поддерживает результат проведенной интерпретации, говоря, что арабы не сказали ничего такого, чего не было бы у Аристотеля. В другом месте он подтверждает этот вывод, который приобретает особую силу на фоне признания им оригинальности общего строения грамматической системы арабов:

Хотя грамматическая система Арабов, вполне уже установленная в Книге, должна быть признана самостоятельной, но она представляет следы греческого влияния в общепринятом делении слов на

три части речи, так как деление это не могло возникнуть и быть принято без предварительных наблюдений над составом языка. Между тем до нас не дошло никаких известий о таких наблюдениях или спорах, которые подобное деление возбудило бы между грамматиками. Поэтому мне кажется, что следует признать это деление заимствованным Арабами у Греков тем более, что определение имени и глагола арабскими грамматиками представляет большое сходство с определением их Аристотелем, который говорит: «Имя (ὄνομα) есть звукосочетание, имеющее значение по соглашению без означения времени, часть которого, отдельно взятая, ничего не значит (περὶ ἐρμηνείας, гл. II); а глагол (ῥῆμα) есть то, что обозначает время, часть которого сама по себе не имеет значения; оно же есть знак того, что говорится о другом (гл. III)». Арабские грамматика, как мы видим, признают, подобно Аристотелю, понятие о времени главной различительной чертой между именами и глаголами, говоря, что имя есть то, что выражает самостоятельное понятие без отношения его ко времени, а глагол выражает отношение акцидента ко времени. Подобное сходство в определении главных частей речи может служить доказательством того косвенного влияния, которое греческий мыслитель, через посредство Сирийцев имел на развитие грамматической системы Арабов [Гиргас стр. 137—138; орфография оригинала сохранена. — А.С.].

1.4.3. Анализ интерпретации текста Сйбавайхи

Проведя эти первые изыскания, остановимся, чтобы лучше понять, как именно мы действовали.

Попытаемся схватить суть интерпретации, прибегнув к метафоре. Уподобим теорию листу бумаги, на котором разбросаны точки; эти точки связаны друг с другом линиями. Каждая точка — лексическая единица, линия — отношение, связывающее эту лексическую единицу с другими. Тогда весь лист бумаги — целостное смысловое поле теории. Поскольку перед нами две теории, мы имеем два листка бумаги, лист $T^и$ и лист $T^с$. Допустим, наконец, что листки прозрачны наподобие кальки и позволяют видеть сквозь один лист, что написано на другом.

Чтобы начать интерпретацию, мы должны были взять два этих листка, приложить друг к другу и *совместить* их так, чтобы они совпали хотя бы в одной точке. Без этой операции интерпре-

тация не могла бы начаться, и два листка остались бы двумя разными, никак не сопоставленными листками.

Такое совмещение листков служит метафорическим выражением нашей веры в то, что если две теории описывают одну и ту же предметную область в рамках одной и той же науки, они тем самым оказываются сравнимыми. Совмещая T^H и T^C , мы по сути делаем их чем-то одним. Это лишь естественно, поскольку мы говорим, что цель интерпретации — «присвоить» T^H , выразив ее на нашем понятийном языке. Интерпретируя T^H через T^C , мы создаем единое смысловое пространство двух теорий.

1.4.3.1. Интерпретация понятия «имя»

Точкой, совпавшей на наших метафорических листках смысловых полей T^H и T^C , была точка «имя». На листке T^H мы имели точку *имя^{Сиб}*, а на листке T^C — точку *имя^{Арист}*. Вообще говоря, нет никаких *теоретических* соображений в пользу того, что эти две точки должны совпадать, т.е. что «имя» в тексте Сйбавайхи и «имя» в тексте Аристотеля — это одно и то же. Нет, иначе говоря, никаких *теоретических* соображений в пользу того, что мы поступили правильно, начав сопоставлять трактовки «имени» в текстах Сйбавайхи и Аристотеля, т.е. прослеживать, к каким другим точкам направляются линии, исходящие от точек *имя^{Сиб}* и *имя^{Арист}*.

На это утверждение последует, несомненно, возражение с позиции здравого смысла: как же их нет, если мы выяснили, что «имя» значит одно и то же в двух случаях? Но такое возражение я не могу принять, поскольку мы смогли узнать, что *имя^{Сиб}* и *имя^{Арист}* равнозначны (прочерчивают одни и те же линии на листках T^H и T^C и ведут к одним и тем же точкам на них) только после того, как совместили эти точки. Если бы точки *имя^{Сиб}* и *имя^{Арист}* не были *сначала* совмещены нами, мы бы не могли понять, что определения имени у Сйбавайхи и у Аристотеля совпадают *по смыслу*, т.е. являются чем-то одним, если выразить их на нашем понятийном языке. В самом деле, лингвистический перевод тем и отличается от перевода на понятийный язык, что разные по словесной форме высказывания могут по сути дела не раз-

личаться; или, как иногда говорят, разные предложения могут выражать одно и то же суждение. Именно так нами были расценены тексты Сїбавайхи и Аристотеля, и мы видели, что именно на такой оценке Гиргас строит свой вывод о том, что арабы, вероятно, заимствовали положение о делении частей речи у греков. Однако все эти выводы мы смогли сделать только после того, как решили, что говорим о каком-то *одном* объекте, о чем-то, что входит в предметную область нашей науки и как таковое, т.е. как объективный предмет исследования, обсуждается в текстах Сїбавайхи и Аристотеля.

Хотя допущение о том, что и интерпретируемая теория T^H , и наша собственная теория T^C одинаково выделяют *что-то одно* в реальности (обозначим это как O^P «объект реальности»¹) — а именно это и означает приравнивание лексической единицы *имя*^{Сїб} из языка интерпретируемой теории T^H к лексической единице *имя*^{Арист} из языка нашей собственной теории T^C , — хотя это допущение является как будто произвольным, весьма весомым свидетельством в пользу его оправданности служит текст Сїбавайхи. Ведь он дает не определение имени, а перечисляет предметы, входящие в класс «имя» (точнее, называет представителей подклассов этого класса). Это сродни остенсивному определению, и, заняв позицию наивного реализма и отвлекаясь от всей возможной его критики, мы можем считать, что Сїбавайхи, перечислив представителей класса «имя», тем самым подтвердил, что его O^P совпадает с O^P нашей семиотической теории.

1.4.3.2. Интерпретация понятия «выговоренность»

Что касается «выговоренности», то мы *переименовали* ее в «звукосочетание» нашего понятийного языка Y^C , предполагая тождественность этих двух лексических единиц. Здесь не было того номинального совпадения, которое облегчило выполнение нашей задачи при интерпретации «имени», и такое совпадение при-

¹ Это — вещь «реального мира», «внешней действительности», которую рассматриваемые здесь семиотические теории полагают в качестве объективной реальности, независимой от человека и служащей предметом его семиотической деятельности.

шлось создать, прибегнув к переименованию. (Вместе с тем нетрудно догадаться, что подобные переименования зачастую происходят еще на стадии «лингвистического», а не «понятийного» перевода¹.) После этого о совпадении переименованной «выговоренности» и «звукосочетания» должно быть сказано то же, что было сказано об «имени», с одной оговоркой: это совпадение остается пока что под вопросом, поскольку мы не вполне уяснили содержание понятия «смысл», лишь гипотетически соотнося его с аристотелевским «значением». Но такое соотношение может оказаться и фикцией, поэтому интерпретация «выговоренности» остается проблематичной.

1.4.3.3. Интерпретация понятия «слово»

Столь же и по тем же причинам проблематична и интерпретация «слова»: наша неуверенность в том, как в T^И понимается «смысл» и связано ли «слово» как термин со «смыслом», заставляет отложить уверенную интерпретацию этих понятий до того времени, когда эти вопросы прояснятся.

1.4.3.4. Итоговый обзор интерпретации терминов Сйбавайхи

Завершая интерпретацию текста Сйбавайхи «через Аристотеля», обратимся к Табл. 1, чтобы проверить, насколько успешно мы объяснили встретившиеся в этом тексте лексические единицы. Для этого возьмем из Табл. 1 ту часть терминов, которую внесли в нее, просматривая текст Сйбавайхи. Вместо последней колонки («автор текста») введем новую, в которой укажем степень интерпретации отмеченных терминов. Поскольку мы интерпретировали текст Сйбавайхи через текст Аристотеля, это будет «степень интерпретации терминов T^И через T^С». Я введу по сути дела качественные, а не количественные критерии измерения интерпретации, различая три ее степени: «вполне успешная», «напо-

¹ Многие переводы арабских грамматических и семиотических текстов на европейские языки выполнены настолько небрежно, что в них в качестве эквивалента *лафз* «выговоренности» мы встречаем в лучшем случае «звукосочетание», а чаще и вовсе «слово», что совершенно запутывает дело.

ловину успешная», «неуспешная». В первом случае мы считаем, что сполна объяснили арабское понятие через собственное; во втором испытываем в этом сомнение, хотя и не исключено, что дальнейшее исследование поможет снять его; в третьем мы никак не можем проинтерпретировать арабский термин. Символически обозначим эти степени как ✓, ≈ и ✕ соответственно.

Суммируя вышесказанное, получаем следующие сводные результаты интерпретации текста Сйбавайхи:

Таблица 2^{Сиб}

№№	ТЕРМИН	ОБЛАСТЬ ЗНАНИЯ	ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ТЕРМИНА Т ^И ЧЕРЕЗ Т ^С
1.	слово (<i>калма</i>)	<i>с</i>	≈
2.	имя (<i>исм</i>)	<i>г</i>	✓
3.	глагол (<i>фи'л</i>)	<i>г</i>	✓
4.	частица (<i>харф</i>)	<i>г</i>	✓
5.	смысл (<i>ма'нан</i>)	<i>с</i>	✕
6.	выговоренность (<i>лафз</i>)	<i>с</i>	≈

Хотя только три из шести терминов проинтерпретированы сполна, интерпретация должна быть признана успешной. Дело в том, что «смысл» (*ма'нан*) и не мог быть понят в тексте Сйбавайхи: его интерпретация у нас впереди, и она позволит заменить пессимистический значок ✕ на что-то менее унылое. Со «словом» и «выговоренностью» дела обстоят несколько лучше, поскольку в значительной мере эти понятия совпадают с теми, что мы встретили у Аристотеля. Однако о полной ясности говорить не приходится именно в силу того, что «смысл» (понятие, существенное для обоих этих терминов) пока нами не раскрыт. Поэтому для «слова» и «выговоренности» оставляем ≈. Остальные термины проинтерпретированы полностью и, как мы считаем, уверенно.

1.4.4. Ал-Джаҳиз и Ч. Моррис

Перейдем к следующему тексту, который позволит развить достигнутый успех. Это текст ал-Джаҳиза, в котором обсуждается понятие «смысл» и вводятся раскрывающие его термины. Текст распадается на две части. В первой ал-Джаҳиз с присущим ему красноречием дает описание понятия «смысл», затрагивающее области филологии, смежные с семиотикой и даже относящиеся скорее к литературе, нежели к науке. Во второй он дает нормативное для арабской науки перечисление видов указания на смысл, скупое и сжатое, хотя и не может удержаться в конце от столь характерного для него красноречия.

Заинтересовавшие нас термины, которые мы внесли в Табл. 1 лексических единиц T^H , подлежащих интерпретации, встречаются и в первой, и во второй частях текста ал-Джаҳиза. Приступим к их интерпретации, действуя так же, как при чтении текста Сйбавайхи: попытаемся проинтерпретировать термины в том порядке, в каком они встречаются в тексте. Текст ал-Джаҳиза дает общую семиотическую перспективу, поэтому его следует сопоставить с каким-то аналогичным текстом западной семиотической традиции. Наиболее удобным для этих целей мне показался текст Ч. Морриса. Конечно, интерпретация не ограничится буквой этого текста: мы будем опираться и на общие положения западной семиотики.

Последнее предварительное наблюдение, которое вместе с тем непосредственно подводит нас к разбору текста ал-Джаҳиза, состоит в том, что он представляется гораздо более самодостаточным и понятным из себя самого, нежели текст Сйбавайхи.

1.4.4.1. Интерпретация терминов «понимание», «указание», «разъяснение»

Это относится прежде всего к первой его части, где ал-Джаҳиз не скупится на слова, описывая «укрытость» смысла от непосредственного, прямого постижения. Текст наверняка произведет на читателя впечатление «цветистости» или по меньшей мере метафоричности. Но вместе с тем это как будто упрощает задачу интерпретации: отбросив в сторону не касающиеся

существа дела риторические украшения и дойдя до термина «понимание», мы, кажется, не испытаем ощущения неудобства, попытавшись вышелушить его сухое содержание. «Понимание», как показывает нам ал-Джāхиз, — это результат «разъяснения» смысла благодаря «указанию» на него, без какого указания смысл остается скрытым от внешнего наблюдателя. Эти идеи представляются сами собой разумеющимися: если мы обладаем непосредственным знанием чего бы то ни было, нам не нужен и знак, отсылающий к предмету этого знания. Такое положение выглядит вполне очевидным в горизонте нашей семиотической теории: знаки нужны либо чтобы освежить в собственной памяти то, что выпало из поля внимания, либо чтобы сообщить другому какую-то мысль. Кажется, именно об этом и говорит ал-Джāхиз. Более того, арабам вовсе не была чужда идея о том, что непосредственное знание исключает нужду в каких-то внешних орудиях его схватывания, тогда как отсутствие такого знания у части населения арабского халифата и вызвало к жизни значительную долю наук, развившихся в классический период. Во всяком случае, именно так Ибн Халдун¹ объясняет развитие филологии: арабам она была не нужна, поскольку знание языка было для них врожденным и непосредственным, тогда как выходцы из другой этнической среды, прежде всего персы, таким знанием не обладали.

Таким образом, первая, довольно пространная часть текста ал-Джāхиза представляется вполне объяснимой через Т^с. Правда, отказавшись от гипотезы о «цветистости» текста и его «литературном», а не научном характере, мы не сможем *пройти мимо* ряда терминов, которые не привлекли нашего внимания при составлении Табл. 1. В самом деле, взглянув на текст совершенно непредвзято, мы не можем не спросить себя, почему, к примеру, слова «скрытое» и «явное», «неопределенное» и «связанное» при нашем прочтении, призванном выделить существенные для семиотики термины, не были признаны таковыми. Единственное, что может оправдать этот наш акт, лишивший данные арабские

¹ Ибн Халдун, Валй ад-Дйн (1332, Тунис — 1406, Каир) — выдающийся мыслитель позднесредневекового периода, подводящий итог предшествовавшей эпохе и закладывающий основы нового этапа в развитии арабской мысли, автор знаменитого труда *Муқаддима* «Введение».

слова терминологического статуса, — это *ожидание*, сформированное, естественно, в пределах нашей теории T^C и в горизонте ее языка Я^C. Мы *не ожидаем*, что такие слова могут оказаться чем-то терминологически ценным, т.е. что они могут быть понятиями, имеющими ясно определенное значение и область применения и связанными с другими терминами в T^И.

Поняв это, мы увидим, сколь *хрупка* уверенность в нашем праве сделать самый первый шаг в интерпретации инокультурной теории — шаг, состоящий в определении списка терминов, подлежащих интерпретации. Такой шаг возможен только при *дове-рии* к нашей интуитивной (основанной на опыте работы в пределах собственной теории T^C и на опыте языка Я^C) способности «схватить» терминологический статус слов инокультурного теоретического языка Я^И. Такое доверие, если и оправдано чем-то теоретически, то лишь весьма распространенным представлением о том, что, если что-то имеет подлинно теоретический статус (служит понятием, «правильно схватывающим» нечто в реальности), то такой термин не может не быть *mutatis mutandis* одним и тем же в Я^C и Я^И. Этим, и только этим представлением (которое для краткости будем называть универсалистским постулатом) обоснована наша априорная уверенность в том, что самый первый шаг в интерпретации инокультурной теории мы совершаем правильно и оправданно. Достаточно, решившись на мысленный эксперимент, представить себе, что произошло бы, если бы мы вдруг утратили эту уверенность. Расплатой за подобное безрассудство стала бы сразу же наступившая изоляция, своеобразный теоретический солипсизм: мы не могли бы ни слова сказать, ни шагу ступить в отношении какой-либо теории и какого-либо языка, кроме тех, которые являются нашими собственными.

Это дает нам в руки весомый аргумент в пользу того, чтобы перестать испытывать сомнения в оправданности принципов составления списка терминов (Табл. 1). Мы не только можем, но и должны устранить всякое беспокойство по поводу того, что какие-то слова из арабского текста не попали в него, и признать попытку задаться вопросом об оправданности невнимания к таким словам бесплодной и необоснованной теоретически. С этой, универсалистской точки зрения задавать такие вопросы — значит

ставить акцент на экзотических нюансах восточного текста, не имеющих отношения к обсуждаемому, научному существу дела.

А что касается «понимания», «указания» и «разъяснения», за которыми был признан теоретический статус, то интерпретация этих слов в тексте ал-Джāхиза как раз не вызывает трудности. Скажем, когда Ч. Моррис утверждает, что

человеческая цивилизация невозможна без знаков и знаковых систем, человеческий разум неотделим от функционирования знаков — а возможно, и вообще интеллект следует отождествить именно с функционированием знаков [Моррис стр. 45],

он говорит по существу то же, что ал-Джāхиз, разве что выражает это более точными словами и использует менее яркие краски. В самом деле, из его слов следует, что знаки служат необходимым условием деятельности разума, которая не может состояться без них; «понимание», о котором говорит ал-Джāхиз, — это одна из сторон такой деятельности, и знаки, «указывающие» и «разъясняющие» нам, согласно ал-Джāхизу, свои значения, служат в числе прочего и пониманию. Так джахизовские рассуждения вполне вписываются в горизонт моррисовской фразы и благодаря этому становятся понятными нам.

Можно вновь констатировать успех стратегии освоения инокультурного теоретического языка Я^И через собственный язык Я^С. Правда, сохраняя верность стремлению уследить за нюансами арабского текста (стремлению, только что дискредитированному как теоретически необоснованное в свете универалистского постулата), мы заметим, что ал-Джāхиз не говорит о «знаках», тогда как у Морриса понятие «знак» выходит, безусловно, на центральное место. Однако, поскольку мы сумели понять, что же имеет в виду ал-Джāхиз, такие несоответствия могут нас более не смущать. Их легко объяснить влиянием каких-то случайных причин: мало ли почему автор мог не употребить понятие «знак», тем более что мы рассматриваем здесь весьма ограниченное пространство текста.

Подведем итог этой части рассуждения. Во-первых, три термина, внесенные в Табл. 1: «понимание», «указание» и «разъяснение», — проинтерпретированы успешно. Во-вторых, в ходе интерпретации мы уяснили не просто влияние универалистского

постулата (что-то одно в реальности схватывается *mutatis mutandis* одинаково в однопипных научных теориях) на процесс интерпретации инокультурной теории. Мы выяснили также абсолютную *необходимость* принятия такого постулата для того, чтобы подобная интерпретация могла состояться. В-третьих, именно в силу того, что этот постулат обладает такой абсолютной необходимостью, интерпретатор не только вправе, но и обязан игнорировать мелкие несоответствия между интерпретируемым текстом и собственным теоретическим языком Я^с. Какие именно несоответствия должны быть сочтены «мелкими», определено также универсалистским постулатом: это — несообразности, которые выявляются за пределами сведения языка интерпретируемой теории к собственному (т.е. за пределами соответствия Я^н ⇒ Я^с, устанавливаемого в ходе интерпретации) и после такового. Нам встретились два случая таких несоответствий. Во-первых, ряд слов в арабском тексте не нашел соответствия в нашем языке Я^с: мы сочли такие слова маргинальными и не придали им терминологический статус («скрытое», «явное», «неопределенное», «связанное»). Во-вторых, мы не нашли в арабском тексте прямого соответствия центральному понятию нашего языка Я^с — понятию «знак». Это несоответствие мы вынуждены объяснить действием случайных причин, в силу которых понятие, центральное для нашей теории Т^с, не попало пока в поле зрения при просмотре арабских текстов, излагающих Т^н.

1.4.4.2. Термины «жест», «счет на пальцах», «письмо», «состояние вещей»

Перейдем теперь к последней части текста ал-Джахи́за, где арабский автор рассматривает «виды указания на смысл». Из сказанного до сих пор вытекает, что «указание на смысл» (лексический элемент Я^н) мы вправе трактовать в духе «означивания» (лексический элемент Я^с). Джахи́зовский текст дает возможность проверить и одновременно уточнить это положение.

Я уже отмечал, что абсолютная значимость универсалистского постулата делает совершенно оправданной попытку *проецировать* наши терминологические ожидания, сформированные в горизонте собственной теории Т^с, на тексты, представляющие ин-

терперируемую теорию T^H . Поступим так и в данном случае. Вероятно, термины «выговоренность», «жест», «счет на пальцах», «письмо», «состояние вещей» (первый нам уже встречался, остальные мы рассматриваем впервые), хотя и звучат экзотично или, во всяком случае, непривычно, тем не менее передают нечто вполне знакомое нам по собственной семиотической теории T^C , а именно — виды связи между означающим и означаемым. Сделаем необходимую оговорку и отметим, уступая в очередной раз скрупулезному педантизму, что связь между «означаемым» и «означающим» бывает, вообще говоря, тогда, когда имеется «знак». Это кажется настолько тривиальным в горизонте T^C , что как будто и не заслуживает упоминания. Между тем именно столь тривиальное условие остается пока невыполненным для текстов, представляющих T^H , поскольку в арабской семиотической теории мы не встретили понятие «знак» или нечто в том же роде, что оправдывало бы наше ожидание. И тем не менее будем интерпретировать названные элементы лексики арабской семиотической теории, исходя именно из данного ожидания; как уже говорилось, такая стратегия оправдана абсолютной значимостью универсалистского постулата.

Среди пяти способов указать на смысл, отмечаемых ал-Джа̣хизом, выделим сперва наиболее знакомые. Таковыми служат, конечно же, «выговоренность» и «письмо». В лексике нашей семиотической теории T^C мы легко обнаружим элементы, вполне соответствующие этим двум из T^H . В самом деле, звуковая и письменная ипостаси словесного знака прекрасно знакомы нам; в «нашей» семиотике часто говорят о «звуковой оболочке» слова и о «письменной» форме его бытования. Вряд ли стоит испытывать сомнения в том, что мы правильно соотносим одну с другой эти пары терминов T^H и T^C , тем более, что соответствия простираются и за пределы обсуждаемых текстов и даже (отчасти) за пределы семиотики как таковой. Так, в западной лингвистике звуковая ипостась слова выступает как будто ведущей в отношении его письменной формы, а фонология не в пример более развита в теоретическом отношении, чем исследование письменных вербальных знаков. Арабы придерживаются сходной позиции: классическая наука рассуждает о слове так, как если бы речь шла исклю-

чительно о звуковой форме его бытования, и за пределами перечисления видов указания на смысл «письмо» если и упоминается, то чрезвычайно редко.

Перейдем к менее очевидным соответствиям. Среди них явно выделяется 'ақд, и для интерпретации этого термина Т^И нам придется привлечь некоторую толику специальных востоковедных знаний. Предложенный перевод («счет на пальцах») дает представления о сути дела: доисламские арабы были, во-первых, бесписьменным, а во-вторых, в значительной мере торговым народом, и в таких условиях необходимость выполнять арифметические операции с большими числами и породила искусство счета и его отражения самым доступным образом — путем построения различных фигур на пальцах. Что это умение было весьма развито и высоко ценилось, можно заключить по тому, что и после распространения письменности и расцвета наук память о нем сохранилась столь прочно, что оно выделяется в качестве отдельного вида указания на смысл. Можно сказать, что «счет на пальцах» — это своеобразное письмо в отсутствие бумаги и чернил; во всяком случае, вряд ли оправдано сомнение в том, что 'ақд — это использование определенных, как мы бы сказали, «знаков», передающих вполне фиксированные «значения» — числа.

Итак, можно уверенно поставить галочку ✓, отметив успешное понимание терминов «счет на пальцах» и «письмо» в списке лексики интерпретируемой теории Т^И. Перейдем теперь к двум оставшимся — «жесту» и «состоянию вещей».

Западная семиотика в ее современном виде, берущем начало в работах Ч. Пирса, характеризуется тотальностью в части понимания своей предметной области, в чем заключается ее существенное отличие от исторически предшествовавших рассуждений о знаках и их свойствах: в качестве знака в современной семиотике рассматривается практически любая вещь. Поиски приоритетов, особенно задним числом, — дело, по всей видимости, довольно бессмысленное, поэтому, исключая любые оценочные коннотации, тем не менее отметим: арабской семиотической теории такая тотальность была присуща изначально. Это заключение нам нужно для того, чтобы обрести правильную направленность нашего интерпретирующего взгляда на арабскую семиотическую

теорию T^{II} и лучше понять, что же подразумевается под «жестом» (*ишāра*) и «состоянием вещей» (*наṣба*).

Разъяснение термина *ишāра* и соответствующего глагола *ашāра*, приводимое авторитетным словарем средневекового арабского языка *Лисāн ал-‘араб*, можно суммировать следующим образом [Лисан, статья *ш-в-р*]. Действие, обозначаемое как *ашāра*, можно производить рукой, головой, пальцем или ладонью. Ибн Манзūr (автор *Лисāн ал-‘араб*) подробно описывает контексты употребления этого глагола, и оказывается, что все они связаны с ситуацией, когда нельзя прибегнуть к словам, чтобы выразить подразумеваемое: дело происходит во время молитвы, ритуальной (*салāt*) или нерегламентированной (*ду‘ā’*), а они не могут быть прерваны без того, чтобы стать недействительными. Это подсказывает нам, что *ишāра* понимается как действие, совершаемое руками или головой и замещающее, как мы бы сказали, слово, или, как выразился бы арабский филолог, замещающее *лафз* «выговоренность». Кроме ситуаций, когда слово употреблено быть не может, *ишāра* применяется и в нейтральных контекстах; как сообщает Ибн Манзūr, можно совершать действие *ашāра* глазами, руками, головой, причем синонимом, раскрывающим смысл глагола *ашāра*, служит *авма’*, нормативно переводимое на русский язык как «делать знаки», «намекать». Все это вполне разъясняет смысл термина *ишāра*: это некое движение, передающее определенное значение, которое могло бы быть передано и словами. Такое понимание вполне вписывает термин *ишāра* в горизонт нашей теории T^C, и нам нетрудно будет назначить для него какой-то эквивалент в списке лексики T^C; в качестве такого я выбрал «жест».

Интересно, что разъяснения Ибн Манзūra позволяют развить взятую линию введения термина *ишāра* как элемента T^{II} в горизонт нашей теории T^C. Мы можем теперь включить его в свою ученую речь, не ограничиваясь простым назначением для него некоего эквивалента в списке лексики T^C (хотя такое приравнивание и предполагает имплицитно включение термина в нашу речь — но именно имплицитно). Эту возможность заставить две теории вступить в диалог, а точнее, поговорить об интерпретируемом термине на языке нашей теории, мы имеем благодаря

приводимому Ибн Манзӯром хадису и разъяснению его смысла. Арабский лексикограф пишет, что хадис

ман ашāра илā му'мин би-ҳадйда йурйду қатла-ху ваджаба даму-ху
необходимо [пролить] кровь того, кто направит на верующего клинок, желая его умертвить¹

означает, что тот, на кого направлено оружие, может прибегнуть к любым средствам, вплоть до убийства, чтобы предотвратить нападение обидчика². Это разъяснение Ибн Манзӯра идеально соответствует классическому пониманию процесса интерпретации знака, выработанному в западной семиотике:

Процесс, в котором нечто функционирует как знак, можно назвать *семиозисом*. Этот процесс в традиции, восходящей к грекам, обычно рассматривался как включающий три (или четыре) фактора: то, что выступает как знак; то, на что указывает (*refers to*) знак; воздействие, в силу которого соответствующая вещь оказывается для интерпретатора знаком. Эти три компонента семиозиса могут быть названы соответственно *знаковым средством* (или *знаконосителем*) (*sign vehicle*), *десигнатом* (*designatum*) и *интерпретантой* (*interpretant*), а в качестве четвертого фактора может быть введен *интерпретатор* (*interpreter*). Эти термины делают эксплицитными факторы, остающиеся необозначенными в распространенном утверждении, согласно которому знак указывает на что-то для кого-то.

¹ Ибн Манзӯр приводит хадис в такой редакции, указывая, что он передан 'А'ишей и что слово *ваджаба*, означающее «необходимо», здесь следует понимать в значении *ҳалла*, т.е. «разрешается»; я перевожу хадис в его буквальном звучании.

Этот хадис приводит Ибн Ҳанбал в *Муснаде* со слов 'А'иши в редакции, отличающейся от варианта Ибн Манзӯра тем, что вместо *илā му'мин* «на верующего» у него стоит *илā 'аҳад мин ал-муслимйн* «на любого мусульманина» [Ибн Ханбал 25091], что для нас не имеет значения.

Хадис именно в этом варианте не имеет параллелей в шести наиболее авторитетных сборниках суннитской традиции. Однако в них имеется схожий хадис, в котором использовано выражение *ашāра би-ҳадйда* «направить клинок» и который приведен в двух слегка различающихся редакциях у Муслима и ат-Тирмизй [Муслим 2616, Тирмизи 2162]; выберем из них вариант Муслима:

ман ашāра илā 'ахй-хи би-ҳадйда фа-'инна ал-малā'ика тал'ану-ху

Того, кто направит на своего брата клинок, проклинают ангелы.

² Насколько это согласуется с другими положениями мусульманской этики и права, нас здесь не интересует.

Собака реагирует на определенный звук (знаковое средство [З]) типом поведения (интерпретанта [И]), как при охоте на бурундуков (десигнат [Д]); путешественник готовится вести себя соответствующим образом (И) в определенной географической области (Д) благодаря письму (З), полученному от друга. В этих примерах З есть знаковое средство (и знак в силу своего функционирования), Д — десигнат и И — интерпретанта интерпретатора. Наиболее эффективно знак можно охарактеризовать следующим образом: З есть знак Д для И в той степени, в какой И учитывает Д благодаря наличию З. Таким образом, в семиозисе нечто учитывает нечто другое опосредованно, то есть через посредство чего-то третьего. Следовательно, семиозис — это «опосредованное учитывание». Последними выступают *знаковые средства*, [обобщенное] учитывание — это *интерпретанта*, действующие лица процесса — *интерпретаторы*, а то, что учитывается, — *десигнаты* [Моррис стр. 47—48].

Мы говорили, что термин *ишйāра*, по всей видимости, следует понимать как некоторое действие, передающее определенное значение; то, что мы формулировали как «значение», арабская теория передает термином *ма‘нан* «смысл». Используя моррисовские термины и разбирая ситуацию, описанную в хадисе, который Ибн Манзūr приводит в качестве иллюстрации термина *ашйāра*, мы можем сказать, что «знаковым средством», или «знаконосителем», чем-то, что выступает как знак, служит «направление» (*ишйāра*) клинка на другого человека, «десигнатом» этого знаконосителя выступает намерение вооруженного человека умертвить того, на кого он направил оружие (наличие такого намерения прямо указано в хадисе), в качестве «интерпретанты» выступает контекст описанного события (любые, как сказали бы сами арабские филологи, *қарā‘ин* «сопутствующие обстоятельства» — то, что мы бы назвали «прагматическим контекстом» фразы, — дающие понять, что дело обстоит именно так: угрозы со стороны нападающего и т.п.), а «интерпретатором» является тот, на кого направлено оружие, причем, что интересно, хадис прямо отмечает и соответствующие действия, которые должен или может предпринять интерпретатор, проинтерпретировав знаковое средство. Таким образом, можно констатировать полную согласованность — уже не просто между отдельными терминами T^И и T^С, но и между связными частями двух теорий. То, что сказано арабским лекси-

кографом, по меньшей мере не противоречит эксплицитному научному развернутому дискурсу западного семиотика. При этом интерпретируемая арабская теория настолько удачно и полно «ложится» в инструмент интерпретации, отточенный мыслью западного теоретика, что хочется говорить о большем, нежели простое «непротиворечие» одного другому: скорее всего, в арабской теории «предчувствуется» то, что ясно и эксплицитно изложено в западной.

Все это увеличивает нашу уверенность в правильности интерпретации терминов инокультурной теории T^H . Правда, Ч. Моррис подчеркивает тесную взаимосвязь всех категорий описания семиозиса, которые не могут существовать друг без друга. Непосредственно продолжу цитату:

Необходимо подчеркнуть, что термины «знак», «десигнат», «интерпретанта» и «интерпретатор» подразумевают друг друга, поскольку это просто способы указания на аспекты процесса семиозиса. Совсем не обязательно, чтобы на объекты указывалось с помощью знаков, но, если нет такой референции, нет и десигната; нечто есть знак только потому, что оно интерпретируется как знак чего-либо некоторым интерпретатором; [обобщенное] учитывание чего-либо является интерпретантой лишь постольку, поскольку оно вызывается чем-то, функционирующим в качестве знака; некоторый объект является интерпретатором только потому, что он опосредованно учитывает нечто. Свойства знака, десигната, интерпретатора или интерпретанты — это свойства реляционные, приобретаемые объектами в функциональном процессе семиозиса. Семиотика, следовательно, изучает не какой-то особый род объектов, а обычные объекты в той (и только в той) мере, в какой они участвуют в семиозисе [Моррис стр. 48].

Между тем центральное для западной семиотики понятие «знак» нам пока что так и не встретилось в интерпретируемой арабской теории. Конечно, мы имели дело с ограниченным текстовым полем; но все же это — тексты, излагающие основы науки. Отмечу еще раз эту нотку недоумения, которая не может не сопровождать наше успешное прочтение интерпретируемой теории T^H (арабского варианта семиотики) и которая не может не возникать вопреки императиву универсалистского постулата, заставляющего игнорировать подобные несоответствия между Y^H и Y^C .

Оставшееся для интерпретации «состояние вещей» (*наџба*) не вызовет существенных трудностей, поскольку пройденный путь подготовил успешное понимание этого термина. Мы вправе предположить, что «состояние вещей» также служит, по словам Ч. Морриса, «знаковым средством». Эта проекция наших ожиданий на поле интерпретируемой теории T^H получает блестящее подтверждение, когда оказывается, что нормативной иллюстрацией для *наџба* «состояния вещей» служит в классических текстах «все мироздание», которое, согласно арабским авторам, «указывает» (*далāла*) на свой «смысл» (*ма'нан*) — на Творца, поскольку само является сотворенным. Такое понимание «указания на смысл» как нельзя более удачно разъясняется в только что обсуждавшихся терминах: «все мироздание» служит знаковым средством, десигнатом которого оказывается его творец, интерпретантой — свойство этого мироздания «быть сотворенным», причем «указывать на смысл» такое «состояние вещей» может, конечно же, только в присутствии интерпретатора: интерпретанта не существует без интерпретирующей деятельности человека, который только и способен усмотреть свойство сотворенности, без чего вся ситуация перестает быть знаковой. Это наблюдение подтверждает последнее из процитированных замечаний Ч. Морриса: вещь служит знаком не сама по себе, а лишь постольку, поскольку ее делает таковой интерпретирующая деятельность человека.

Напомню, что, согласно универсалистскому постулату, мы имеем дело не с двумя различными теориями, а с одной теорией T , выступающей в двух исторически различных формах T^H и T^C . Верно, что арабская семиотика (T^H), рассуждая о «состоянии вещей», не указывает на необходимость наличия интерпретатора; но столь же верно и то, что от этого ничего по существу не меняется — постольку, поскольку мы рассуждаем о единой теории T , а не о нюансах ее исторического становления (т.е. поскольку для нас интересна суть вещей и устройство мира как такового, а не культурно-обусловленные особенности его восприятия). Из этого с необходимостью вытекает тот малоутешительный для востоковедения вывод, к которому мы уже имели случай прийти: арабская семиотическая теория не сообщает ничего по существу ново-

го в сравнении с нашей собственной. Иначе говоря, T^H не делает существенного вклада в T , и этот вывод верен по крайней мере для той части оснований семиотики, с которыми мы успели познакомиться. Вместе с тем T^H успешно интерпретируется через T^C , и наша универсалистская стратегия пока что не давала сбоев.

Завершая интерпретацию текста ал-Джахиза, подведем ее итоги в таблице интерпретации лексики T^H .

Мы успешно проинтерпретировали все встретившиеся здесь термины, отмеченные пометой c , которая выражала наше ожидание того, что они обладают семиотической природой. Это априорное ожидание нашло прекрасное подтверждение в ходе интерпретации, которая не только вполне разъяснила смысл непривычно звучащих арабских терминов, но и позволила включить их в ученую речь в горизонте нашей теории T^C ; правда, в ходе этого мы убедились, что интерпретируемая теория T^H не делает теоретического вклада в развитие семиотики в сравнении с нашей теорией T^C .

Что касается терминов «воплощенность» (*'айн*) и «истинность» (*хақиқа*), принадлежность которых к семиотике оставалась для нас при составлении Табл. 1 под вопросом, то мы так и не испытали потребности отнести их к сфере семиотической теории T : наше *терминологическое ожидание* не охватывало эти термины, а интерпретация тех, что были включены в список лексики T^H как семиотические, не выявила необходимости обратиться к «воплощенности» или «истинности». Иначе говоря, термины арабской теории T^H , которые мы сочли интересными в свете семиотической теории T , были поняты без обращения к этим двум. Мы можем поэтому оставить их без внимания; а некоторая доля восточковедной эрудиции поможет определить их принадлежность к философии, а не к семиотике. Поэтому следует исключить эти два термина из сферы интерпретации, отнеся их к другой области знания, не включенной в T . Так получаем следующую таблицу результатов интерпретации джахизовских терминов:

Таблица 2Джах

№№	ТЕРМИН	ОБЛАСТЬ ЗНАНИЯ	ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ТЕРМИНА Т ^И ЧЕРЕЗ Т ^С
7.	понимание (<i>фахм</i>)	<i>с</i>	✓
8.	указание (<i>далāла</i>)	<i>с</i>	✓
9.	разъяснение (<i>байāн</i>)	<i>с</i>	✓
10.	жест (<i>ишāра</i>)	<i>с</i>	✓
11.	счет на пальцах (<i>‘ақд</i>)	<i>с</i>	✓
12.	письмо (<i>хатт</i>)	<i>с</i>	✓
13.	состояние вещей (<i>нақба</i>)	<i>с</i>	✓
14.	воплощенность (<i>‘айн</i>)	<i>филос</i>	✗
15.	истинность (<i>хақйқа</i>)	<i>филос</i>	✗

1.4.4.3. Возвращение к интерпретации термина *ма‘нан* «смысл»

Мы пришли к выводу, что то, что Ч. Моррис называет «десигнатом», фактически совпадает с тем, что арабские семиотики именуют «смыслом» (*ма‘нан*). Это дает возможность довести до конца интерпретацию этого термина, не законченную при разборе текста Сйбавайхи, в связи с чем оставалась под вопросом и интерпретация двух других ключевых семиотических понятий — «слово» и «выговоренность» (см. Табл. 2Сиб). В отношении «выговоренности» наступила, кажется, полная ясность после интерпретации текста ал-Джāхиза, поэтому знак ≈, обозначающий в Табл. 2Сиб неуверенную интерпретацию этого термина, мы можем заменить на ✓ полной уверенности. Уверенная интерпретация «слова» зависит от интерпретации термина *ма‘нан*, поскольку «слово», согласно нормативным определениям арабской науки, — это «выговоренность», указывающая на «смысл».

Итак, мы установили совпадение «смысла» арабской семиотики и «десигната» западной семиотики (в понимании термина Ч. Моррисом) — постольку, поскольку «смысл» служит в Т^И

объектом «указания» (*далāла*), а в T^c десигнат — это то, на что указывает знак. Было бы, конечно, еще лучше, если бы мы встретили в арабской теории столь нужный нам в данном случае термин «знак», но и без того универалистский постулат заставляет отринуть сомнения относительно возможности интерпретировать первый термин через второй. Теперь будет небесполезным обратить внимание на понимание самого термина «десигнат» в T^c:

Поскольку «десигнат» — это семиотический термин, то вне семиозиса десигнагов быть не может, хотя объекты могут существовать и без семиозиса. Десигнат знака — это класс объектов, к которым применим знак, то есть объекты, обладающие определенными свойствами, которые интерпретатор учитывает благодаря наличию знакового средства. [Обобщенное] учитывание может иметь место и при фактическом отсутствии объектов или ситуации, свойства которых были учтены. Это справедливо даже в случае указания жестом: иногда можно указывать, и не указывая конкретно на что-либо. Никакого противоречия не возникает, когда говорят, что у каждого знака есть десигнат, но не каждый знак соотносится с чем-либо реально существующим. В тех случаях, когда объект референции реально существует, этот объект является *денотатом*. Таким образом, становится ясно, что если десигнат есть у каждого знака, то не у каждого знака есть денотат. Десигнат — это не вещь, но род объекта или класс объектов, а класс может включать в себя или много членов, или только один член, или вообще не иметь членов. Денотаты же являются членами класса. Это различие делает понятным то, что можно полезть в холодильник за яблоком, которого там нет, или же готовиться к жизни на острове, которого, возможно, никогда не существовало или который давным-давно исчез под водой [Моррис стр. 49].

Наличие или отсутствие денотата, на которое указывает Ч. Моррис, не может не напомнить различие значения и смысла, введенное Г. Фреге, или различие между экстенсионалом и интенционалом, — хотя, конечно же, эти различия выражают далеко не одно и то же. Но при всем том между ними есть что-то общее: названные терминологические пары проводят различие между реально существующими вещами и понятиями нашего разума, хотя и трактуют эти категории по-разному. Более того, как свидетельствует аристотелевский «козлоолень», такое различие вполне традиционно для западной мысли, как бы ни отделялось реальное от мыслимого.

Но для нас в данном случае важны не эти флуктуации значений «реального» и «мыслимого», а сам факт такого их различия, которое мы, кажется, не встречаем в интерпретируемой теории Т^и. Здесь термин *ма'нан* «смысл» равно приложим и к тому, что, по словам ал-Джāхиза, «гнездится в груди человека, запечатлено в его уме, разлито в душе» и укрыто от постижения, и к намерению человека, направляющего клинок на собрата с очевидной целью умертвить его, и к Творцу всего мироздания, который для арабских теоретиков, конечно же, безусловно реален, хотя и не может служить объектом остенсивного указания, и к реально существующим вещам, на которые можно указать рукой или глазами. Арабская теория как будто не чувствует необходимости различить все эти случаи, которые с точки зрения «нашей» теории различать следует.

Вместо этого в арабской теории вводится иное различие — между «смыслом», непосредственно соотносящимся с «выговоренностью», и «смыслом», к которому мы переходим посредством цепочки определенных шагов. Это — самое общее определение, под которое подпадает, например, различие «прямого» (*хақийқа*) смысла и «иносказания» (*маджāз*)¹ или различие «высказанного» (*мантўқ*) и «понимаемого» (*мафхўм*)². Сколь ни ин-

¹ О соотношении этих терминов см. более подробно [Чалисова, Смирнов].

² Такое различие вводилось в науках, занимавшихся толкованием текстов с целью определить их доктринальное или юридическое содержание. В этой связи, например, Бадр ад-Дйн аз-Заркашī (ум. 1391/92, Каир, один из видных шафиитских авторов по кораническим наукам и основам фикха) пишет:

Указание (*далāла*) высказанного (*мантўқ*) пересиливает указание понимаемого (*мафхўм*), а указание понимаемого пересиливает указание разумного (*ма'қул*), то есть *қийās* [Заркаши стр. 48].

Под «указанием» здесь подразумевается не то, что мы разбирали до сих пор, говоря о способах указания на смысл, а скорее то, что мы бы назвали словом «доказательство», и хотя такое совмещение двух значений термина *далāла* весьма показательно и не случайно, не об этом сейчас речь (мы будем говорить об этом ниже, разбирая текст ат-Тафтāзāни и ал-Баннāни). Аз-Заркашī говорит о том, какое прочтение авторитетного текста предпочтительнее для выработки юридических норм: прямое, толковательное (т.е. полученное в результате *та'вīл* «толкования»): цитата взята из главы *шурут ат-та'вīл* «Условия толкования») или даваемое *қийāsом* «соизмерением». Речь идет об одной и той же ситуации (а не о разных, как когда

тересны все эти категории арабской семиотики и филологии сами по себе, для наших целей сопоставления T^И и T^С достаточно сказать, что любой из этих четырех терминов может относиться и к понятию нашего разума, и к действительно существующей вещи: терминологический водораздел для арабской теории проходит не там, где он лежит для западной.

Вот почему нельзя ограничиться установлением соответствия между «смыслом» *ма'нан* в T^И и «десигнатом» в T^С, — ведь без указания на различие двух типов десигната, которое осуществляет Ч. Моррис, соответствие вряд ли может считаться установленным. Между тем арабская семиотическая теория не дает оснований для введения такого различия (или схожих различий «значение/смысл», «экстенционал/интенционал»), предлагая вместо этого довольно устойчивые различия другого рода, которые, напротив, не могут быть истолкованы с помощью названной терминологии T^С. Так мы впервые в нашей интерпретации сталкиваемся с несоответствием двух языков, интерпретируемого и собственного, причем это несоответствие Я^И ↔ Я^С выявляется как результат невыполнения условия взаимного перевода списков лексики интерпретируемой и собственной теорий T^И и T^С.

яблоко находится в холодильнике или только в нашем воображении), в которой «высказанный» и «понимаемый» смыслы не могут быть различены с точки зрения разведения десигната, совпадающего с денотатом или лишенного его, или с точки зрения разведения значения и смысла: и «высказанное», и «понимаемое» будут в любом случае классифицированы по одной из этих рубрик. В качестве примера аз-Заркаш приводит хадис «Брак женщины (*имра'а*), вышедшей замуж без согласия своего опекуна, недействителен» [Заркаши стр. 48], который некоторые толковали как относящийся к «малолетней» (*саг̣и̣ра*): «высказанный» смысл — это прямой смысл *лафза имра'а*, т.е. «все взрослые женщины», а «понятый» (полученный в результате толкования) смысл — это смысл *лафза саг̣и̣ра*, т.е. «малолетние особи женского пола». Если мы сочтем «высказанный смысл» экстенционалом, то и «понимаемый смысл» нам придется считать экстенционалом, или наоборот, и аналогично для других терминологических различий такого рода в языке T^С: такие различия не помогут истолковать различие между «высказанным» (*мантук*) и «понимаемым» (*мафхум*), которое проводит интерпретируемая теория T^И.

Однако такое несоответствие не фатально, напротив, оно легко устранимо.

В первом случае (отсутствие в арабской теории T^H терминологических оснований для различений типа экстенционал/интенционал, устойчиво проводимых в T^C) достаточно установить отсутствие принципиальных препятствий для того, чтобы ввести такое различение в T^H . Препятствия для этого вряд ли будут обнаружены после того, как было установлено общее соответствие между *ма'нан* («смысл») и «десигнат». Если скажут, что в таком-то контексте арабский теоретик, употребляя термин *ма'нан*, *на самом деле* имеет в виду «денотат», а в таком-то — «десигнат при отсутствии денотата», то тем самым лишь подтвердят возможность подобной модификации языка T^H . Однако эти терминологические упражнения имеют лишь исторический интерес, поскольку не способствуют развитию общей теории T : они не вносят ничего нового в сравнении с T^C , лишь развивая T^H в соответствии с T^C .

Во втором случае (отсутствие в собственной теории T^C развитой терминологии, отражающей столь важные для T^H различения типа высказанное/понимаемое) несоответствие также устранимо, однако для этого придется предпринять некоторые творческие усилия, наращивая список лексики T^C и развивая тем самым Y^C . Необходимо будет, иначе говоря, ввести в T^C какие-то понятия, отражающие такие различения, и придать им терминологический статус; благодаря этому произойдет наращивание списка лексики собственной теории $L^C \mapsto L^{C'}$ и, тем самым, развитие языка собственной теории $Y^C \mapsto Y^{C'}$.

Такое наращивание уже можно считать реальным вкладом в теорию T , который получен благодаря интерпретации инокультурной теории T^H . Собственно, именно такую работу по наращиванию L^C мы начали, переведя соответствующие термины T^H на русский язык и предложив затем трактовку их содержания: это были, соответственно, чисто лингвистический (словарный) и понятийный переводы. Так элементы T^H будут введены в горизонт нашей теории T^C и нашего понятийного языка Y^C . Этим, правда, еще ничего не сказано о том, насколько успешно они там «уживутся» и, главное, насколько плодотворно смогут участвовать в нашей ученой речи, т.е. в развитии семиотической теории T .

К трансформации $T^И$ (первая из описанных стратегий) нередко прибегают в востоковедных исследованиях, в экскурсах в историю развития науки и вообще во всех случаях, когда вольно или невольно опираются на универсалистский постулат и его абсолютную значимость для процесса интерпретации, — иначе говоря, тогда, когда считают безусловно допустимым изложение интерпретируемой теории $T^И$ на языке собственной теории $T^С$ или даже расценивают это как единственно правильный подход.

Что касается второй стратегии, то в качестве сознательной исследовательской установки она нередко встречается в западных сравнительных исследованиях, авторы которых с присущим западной науке практицизмом пристально вглядываются в «Восток» в надежде разглядеть там что-то такое, что незнакомо собственной науке и что может оказаться полезным в решении очередных теоретических и практических проблем. «Новые подходы», которые находят таким образом, являются новыми лишь постольку, поскольку не были реально предложены в пределах теорий $T^С$ и не были сформулированы на собственном языке $Я^С$; они не являются ни в какой мере новыми постольку, поскольку не выходят за пределы горизонта $T^С$ (ведь прежде чем войти в ученую речь теоретиков, представляющих $T^С$, они должны быть сформулированы на языке этой теории, а значит, по определению оказаться в ее горизонте). Однако войти в горизонт языка $Я^С$ и участвовать в развитии теории $T^С$ эти «вкрапления» могут, лишь перестав быть в этом языке и в этой теории «чужеродным телом». Это значит, что они должны войти в систему терминологических связей, уже существующих в $Я^С$, каким-то образом «ужиться» в ней и по меньшей мере не конфликтовать с теми представлениями о «поведении» термина, которые характерны для $T^С$.

1.4.4.4. Завершение интерпретации термина *калима* «слово» и списка терминов Сйбавайхи

В свете того, что было сказано о термине *ма'нан* «смысл», вполне проясняется и значение термина *калима* «слово», так что мы можем засвидетельствовать полный успех интерпретации всех терминов, которые были внесены в Табл. 1 по прочтении текста Сйбавайхи. Исправляя в соответствии с этим Табл. 2^{Сиб}, получаем:

Таблица 2 Сиб(2)

№№	ТЕРМИН	ОБЛАСТЬ ЗНАНИЯ	ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ТЕРМИНА Т ^И ЧЕРЕЗ Т ^С
1.	слово (<i>калима</i>)	<i>с</i>	✓
2.	имя (<i>исм</i>)	<i>с</i>	✓
3.	глагол (<i>фи‘л</i>)	<i>с</i>	✓
4.	частица (<i>харф</i>)	<i>с</i>	✓
5.	смысл (<i>ма‘нан</i>)	<i>с</i>	✓
6.	выговоренность (<i>лафз</i>)	<i>с</i>	✓

1.4.5. Схоластицизм ат-Тафтāзānī и ал-Банnānī

Третий текст арабских теоретиков практически полностью посвящен разработке понятия *далāла* «указание». Здесь мы встретим почти сплошь термины, которые потребуют от нас применения второй из только что описанных стратегий: наращивания собственного списка лексики $L^c \mapsto L^c$ для конструирования соответствий тем терминологическим различиям, которые вводят авторы интерпретируемой теории Т^И. Текст ат-Тафтāзānī и ал-Банnānī — весьма поздний и несет на себе печать схоластицизма: стремление охватить все доступное знание, провести все возможные дистинкции и учесть все высказанные по обсуждаемому вопросу мнения, столь характерное для текстов такого рода, сполна присутствует здесь.

Арабские теоретики начинают с определения термина *далāла* «указание». Они разделяют лингвистическое и фикховое понимание «указания», а затем дают собственное определение термина, не сводящееся к этим двум. Это служит дополнительным свидетельством в пользу того, что мы имеем дело с текстом, представляющим семиотическую теорию: арабские теоретики говорят о любых видах «указания» и стремятся дать самое общее определение этого понятия.

С тем, что термин *далāла* «указание» применяется не только в лингвистике и семиотике, но и в фикхе, мы уже встречались

(см. примеч. 2, стр. 48); в разбираемом сейчас тексте разъясняется различие в употреблении термина в этих науках. Говоря об «указании в целом» (*далāла би-л-джумла*), которое занимает внимание «столпов арабского языка», его авторы хотят сказать, что в лингвистике под «указанием» понимается любое указание на смысл в пределах слова, тогда как факихи принимают во внимание только такое разъяснение смысла, которое служит ясным доказательным свидетельством для выработки юридических норм (говоря попросту, является таким высказыванием, в котором ясно определено, к чему или кому именно применяется данная конкретная норма, без обобщенных и допускающих различное толкование пассажей), — его они и называют целокупным разъясненным указанием (*далāла куллиййа муфассара*). Так разъясняется значение терминов №№ 18 и 19 Табл. 1 — для этого нам даже не пришлось, строго говоря, прибегать к арсеналу лексики собственной семиотической теории T^c, достаточно было лишь общей арабистической эрудиции.

Перейдем к тройке терминов «указывающее» (*дāлл*), «то, на что указано» (*мадлūл*) и «связь» (*‘алақа*). Термины *дāлл* и *мадлūл* являются действительным и страдательным причастиями от глагола «указывать» (*далла*), а *далāла* «указание», виды которого мы разбирали в предыдущем разделе, — отглагольным существительным (масдаром). Это не оставляет сомнений в том, что «указывающее» и «то, на что указано» — две стороны, активная и пассивная, действия «указания». Можно сказать и так: «указывающее» — это субъект действия «указание», а «то, на что указано» — его объект. Далее, в предыдущем разделе мы говорили об указании на «смысл», и не будет слишком смелым предположить, что «смысл» и является «тем, на что указано» благодаря «указанию». Мы отождествили «смысл» (лексический элемент T^и) с «десигнатом» (лексический элемент T^c), поэтому трудно устоять перед искушением выбрать из списка «нашей» семиотической лексики «означающее» и «означаемое» в качестве эквивалентов для обсуждаемых «указывающего» и «того, на что указано». Я мало сомневаюсь в том, что многие, если не большинство арабистов сочли бы все только что приведенные рассуждения излиш-

ними и без колебаний перевели бы *дәлл* и *мадлул* как «означающее» и «означаемое».

Так придется поступить и нам, поскольку никакого другого разумного решения пока не просматривается. Сделав так, мы увидим, читая соответствующий пассаж текста ат-Тафтāзāнī и ал-Баннāнī через призму только что установленного терминологического соответствия, что арабские авторы критикуют представителей языкознания за недалекое, по их мнению, определение означающего и означаемого. Ошибка лингвистов заключается в том, что они считают означаемое, а точнее, знание о нем, «необходимо присущим» (*лāзим*) знанию означающего, так что одного означающего как будто достаточно для того, чтобы автоматически возникло и знание означаемого. Такая позиция лингвистов была вызвана спецификой их предмета, поскольку им необходимо было объяснить, почему понимание смыслов выговоренностей слов (говоря нашим языком, понимание речи) наступает у носителей языка как будто мгновенно и без всяких усилий с их стороны, даже скорее так, что не наступать не может (надо делать специальное усилие, чтобы заблокировать понимание разборчивой речи). Однако ат-Тафтāзāнī и ал-Баннāнī совершенно правы в том, что за пределами вербальной сферы такое представление о мгновенно появляющемся знании означаемого вряд ли применимо; поэтому они и говорят, что требуется знание о том, как означающее «связано» (*‘алāқа*) со своим означаемым, так что знание об означаемом не следует как необходимое (*лазима*), а, как говорит ат-Тафтāзāнī, «получается» (*хаҗала*) при учете этой связи.

Все эти рассуждения выглядят вполне корректными, и мы можем констатировать, что интерпретация терминов из текста ат-Тафтāзāнī и ал-Баннāнī была успешной постольку, поскольку ввела рассуждения этих авторов в горизонт нашей теории T^c. Мы можем теперь оценить прозорливость арабских авторов, которые, указывая на «связь» между означающим и означаемым, как будто предвидели необходимость ввести между этими двумя сторонами знака посредника, которого Ч. Моррис назвал (в процитированном выше тексте) интерпретантой и интерпретатором. И хотя соответствие между «связью», с одной стороны, и «интерпретантой» и «интерпретатором», с другой, не вполне однозначное (по-

сколько понятие «интерпретанта» очень удачно отражено, как уже указывалось, в таком понятии арабской лингвистики, как *qarā'in*, также *qarā'in al-aḥwāl* — «сопутствующие обстоятельста»), все же такое приравнивание дает успешное представление об этом термине инокультурной теории T^И через язык нашей теории T^С: ведь «связь» является, с одной стороны, чем-то объективным (тем, что служит объектом познания) и в этом плане не может не напоминать «интерпретанту», а с другой, нуждается, чтобы быть действительной связью, в том, чтобы ее познал субъект, а значит, требует интерпретатора.

Просматривая текст ат-Тафтāzānī и ал-Баннānī дальше, найдем, что наши авторы отмечают интересное свойство «указывающего» и «того, на что указано» (если выражаться в пределах T^И), или «означающего» и «означаемого» (если использовать установленные нами эквиваленты из T^С). Это свойство заключается в *обоюдном*, или *двунаправленном* характере связи между ними, так что они легко меняются местами. Это обстоятельство не может не вызвать нашей настороженности, поскольку, если прочесть, скажем, цитировавшийся текст Ч. Морриса, в котором он дает примеры семиозиса, мы не увидим возможности такой перемены мест между знаком и означаемым, или между «знаковым средством» и «десигнатом». Конечно, верно, что вещи являются знаковыми средствами не «объективно», а только благодаря интерпретирующей деятельности субъекта, что и подчеркивает Ч. Моррис, а это принципиальное положение западной семиотики по меньшей мере совместимо с выдвинутым арабской наукой положением о «перемене мест» указывающего и того, на что указано, поскольку, рассуждая теоретически, трудно увидеть, что могло бы воспрепятствовать интерпретирующему субъекту проинтерпретировать десигнат уже в качестве знакового средства. Все это так; и все же не может не возникнуть вопрос, случайно ли, что в статье Ч. Морриса (а статья эта, как известно, носит энциклопедический характер, а значит, писалась с особой академической тщательностью, которую мог только усилить ее программный характер) примеры семиозиса таковы, что подобную (вроде бы теоретически не отвергаемую) возможность нимало не предусматривают: вряд ли «охота на бурндуков» может быть сочтена

знаковым средством для десигната «определенный звук», а «географическая область» — для десигната «письмо от друга». Эта настороженность добавится к той, что вызвана отсутствием в арабских текстах понятия «знак». Однако настороженностью дело и ограничится: следуя универалистскому постулату, мы пока можем игнорировать подобные сомнения.

Итак, термины «следовать» и «получаться» (№№ 16, 17 в Табл. 1), хотя и принадлежат не только семиотике, тем не менее могут быть сочтены семиотическими в нашем контексте; знак вопроса, отмечающий сферу их принадлежности в Табл. 1, мы можем заменить на помету с «семиотика». Отметим также, что мы успешно проинтерпретировали эти два термина в дополнение к № 22 «связь».

Дальнейшее понимание арабского текста не составит проблемы, поскольку он представляет собой не более чем определение терминов №№ 23—28 из Табл. 1. В этих определениях нет ничего, что не было бы понятным в пределах теории T^c при опоре на арабистическую эрудицию. То, что названо «установлением», нередко передается как «договор», поэтому «связь по установлению» — это связь по общему договору, конвенциональная связь. Такой мыслилась связь между вербальными знаками и их значениями: вербальный знак передает свое значение не как попало, а одинаково для всех носителей языка. В то же время это определено не его природными свойствами (не физическими свойствами звука или письменных знаков), поскольку в таком случае не нужно было бы учить язык, чтобы его понимать. «Естественная» связь — такая, которая заключается в наличии каких-то естественных причин, открывающих нам означаемое по означающему, как «звук кашля» свидетельствует о «боли в груди». Наконец, «разумной» будет всякая связь между означаемым и означающим, для вскрытия которой необходимы какие-то умозаключения; такой является, к примеру, связь между мирозданием и Творцом, на которого оно указывает. Наконец, «выговоренностное указание» — это то, которые мы привыкли называть «вербальным»; интересно, что арабские теоретики делят, как это часто бывает и в «нашей» семиотике, все виды означивания на вербальные и невербальные.

Таким образом, получаем следующие оптимистические результаты интерпретации текста ат-Тафтāзāнī и ал-Баннāнī:

Таблица 2 Тафт

№№	ТЕРМИН	ОБЛАСТЬ ЗНАНИЯ	ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ТЕРМИНА Т ^И ЧЕРЕЗ Т ^С
16.	следовать (о знании — <i>лазима</i>)	<i>с</i>	✓
17.	получаться (о знании — <i>хаҗала</i>)	<i>с</i>	✓
18.	указание в целом (<i>далāла би-л-джумла</i>)	<i>с</i>	✓
19.	целокупное разъясненное указание (<i>далāла кул-лийа муфассара</i>)	<i>с</i>	✓
20.	указывающее (<i>дāлл</i>)	<i>с</i>	✓
21.	то, на что указано (<i>мадлūл</i>)	<i>с</i>	✓
22.	связь (' <i>алāқа</i>)	<i>с</i>	✓
23.	связь благодаря установлению (<i>вад‘</i>)	<i>с</i>	✓
24.	установленное (<i>вад‘иййа</i>) указание	<i>с</i>	✓
25.	естественная (<i>таби‘иййа</i>) связь	<i>с</i>	✓
26.	разумная (' <i>ақлиййа</i>) связь	<i>с</i>	✓
27.	выговоренностное (<i>лафзиййа</i>) указание	<i>с</i>	✓
28.	невыговоренностное (<i>ғайр лафзиййа</i>) указание	<i>с</i>	✓

1.4.6. Интерпретация текста Ибн Йа'йша

До сих пор интерпретация арабских текстов, представляющих T^H , шла успешно. Находя эквиваленты для лексических единиц T^H в лексике собственной теории T^C , мы не раз убеждались, насколько зависимы эти эквиваленты от понятия «знак». Не будет преувеличением сказать, что практически все они связаны с этим понятием через более или менее длинную цепь грамматических преобразований, будучи в этом смысле его модификацией. Поскольку до сих пор мы не встретили в арабских текстах понятие «знак» как таковое, наша успешная интерпретационная деятельность остается до некоторой степени гипотетической, поскольку мы не могли проверить, действительно ли проинтерпретированные термины T^H соотносятся с понятием «знак» арабской семиотической теории так же, как понятия нашей теории T^C , поставленные им в соответствие, соотносятся со «знаком» в T^C .

Например, если мы назначаем «означающее» и «означаемое» из T^C в качестве интерпретирующего эквивалента для *дәлл* и *мад-лүл* (букв. «указывающее» и «то, на что указано») из T^H , то такая интерпретация молчаливо предполагает, что в T^H имеется¹ некий термин X , который служит интерпретационным эквивалентом для «знака» из T^C и который относится к *дәлл* и *мадлүл* так же, как «знак» относится к «означающему» и «означаемому». Если мы считаем, что пара «значение/смысл» в T^C служит интерпретационным эквивалентом для *ма'нан* арабской теории T^H (эквивалентом, конечно же, очень грубым, так что наряду с ним мы можем использовать «экстенционал/интенционал», «денотат/десигнат»), мы тем самым молчаливо предполагаем, что в T^H должен иметься некий X , который относится к *ма'нан* так же, как «знак» относится к «значению/смыслу» в T^C .

Это делает ясным, насколько основательно наша интерпретация зависит от такой взаимосвязанности терминов, по меньшей мере, их основополагающего для данной науки ядра; и в этом плане можно говорить о семействе основных терминов, которое представляет собой тесное единство. Эта тесная зависимость де-

¹ Мы говорим о термине, что он «имеется», если встретим его при чтении текстов T^H или сконструируем средствами самой T^H в ходе интерпретации.

лает нашу интерпретацию одновременно очень хрупкой, поскольку та едва ли не целиком зиждется на выполнимости названного условия — нахождения в T^H такого X , который выполнял бы те же функции, которые в T^C выполняет «знак».

Последний из текстов, которые нам предстоит разобрать, — текст Ибн Йа‘йша, — дает возможность проверить эту хрупкую основательность, или основательную хрупкость, поскольку целиком посвящен разбору термина ‘алам, который я передаю словом «знак». Естественно, «знак» — пока что лишь лингвистический, или словарный, перевод для термина ‘алам. Нам предстоит установить, может ли этот термин быть переведен на понятный язык нашей теории T^C этим же словом; является ли, иными словами, «знак» в T^C интерпретационным эквивалентом для ‘алам из T^H . Для этого рассмотрим все прочие термины в тексте Ибн Йа‘йша, чтобы максимально прояснить контекст функционирования термина ‘алам.

Первым нам встретится термин *та‘лиќ* «связывание» во фразе, которая принадлежит аз-Замахшарӣ и представляет собой фактически определение понятия ‘алам: ‘алам — это то, для чего можно говорить о «связывании» с какой-то единичной вещью. Арабский филолог говорит нам, что ‘алам — это индивидуальное имя, перечисляя распространенные в арабской культуре способы задания индивидуального имени: имя собственное (то, что он называет «имя»), называние по имени ребенка (*кунья* — «отец Омара» или «мать Кульсум») или почетное прозвище (*Баṭṭāṭ Вақфа*); собственно, эти способы задать индивидуальное имя могут представлять лишь культурологический интерес и относятся как таковые целиком к культурной специфике. Термин *та‘лиќ* «связывание» является однокоренным для ‘алаќа «связь», которой был посвящен только что разобранный текст ат-Тафтāзāнӣ и ал-Баннāнӣ: можно сказать, что «связывание» — это установление «связи». Все это как таковое не вызывает, кажется, особых трудностей интерпретации.

Правда, возникает существенное недоумение по поводу соответствия словарного перевода термина ‘алам («знак») одноименному понятному элементу в списке нашей научной лексики L^C : ведь «знак» в T^C — это наиболее широкое понятие, которое не

сводится к индивидуальному имени. Первая фраза арабского текста оставляет впечатление, что *'алам* следовало бы переводить на понятийный язык Т^С термином «индивидуальное имя»¹. Приняв эту гипотезу, проверим, насколько хорошо она соответствует пассажиу Ибн Йа'йша, в котором он комментирует разобранный фразу аз-Замахшарй.

Сперва Ибн Йа'йш перефразирует аз-Замахшарй, говоря, что *'алам* — это наиболее «частное» из имен; он фактически повторяет (если выразить его мысль на «нашем» понятийном языке), что *'алам* — это индивидуальное имя. «Род по имени» — это, если выражаться в терминах аристотелевской логики, низший вид, под которым нет видов, но имеются только единичные вещи; так, «человек» — имя, задающее такой «род по имени», членам которого можно назначать индивидуальные имена, отличая их друг от друга. Исходя из этого, будем считать, что *исм хāṣṣ* «частное имя» и *джинс би-л-исмиййа* «род по имени» являются скорее логическими терминами (хотя и имеющими значение для разъяснения семиотических понятий) и что они проинтерпретированы успешно. Встретившийся здесь же термин «именуемое» (*мусамман*) следу-

¹ Слово *'алам* устойчиво используется в арабской культуре для обозначения того или иного признака, характерной черты, отметины какой-то конкретной вещи. Наиболее распространенное значение — флаг; еще во времена Мухаммеда *'алам*-флаг служил индивидуальным признаком боевого отряда, отличающим его от прочих. Древко такого флага иногда украшали изображением руки Али, подковы лошади Хусейна и т.п., что служило дополнительным средством идентификации. Подобные предметы, сохранив наименование *'алам*, но уже отдельно от флага, могли фигурировать в разного рода действиях и тогда получали значение, близкое к «талиману». Термин *'алам* в хадисах обозначает «приметы» Часа, т.е. Судного дня. Везде здесь принципиальна связь с отдельной вещью как таковой, причем *'алам* служит индивидуальной приметой такой отдельной вещи. Однокоренное слово *'алāма* обозначало подпись правителя на официальных документах, и в некоторых арабских государственных образованиях имелась специальная должность для чиновника, пишущего такую *'алāма*. Этот термин передает ту же идею индивидуального отличия, поскольку подпись-*'алāма* служит как будто собственной меткой правителя. В науке термин *'алам* всегда понимался как связанность с конкретной вещью, вещью как таковой, на что указывает в своем «Гезаурусе» ат-Тахāнавй [Тахāнави т.2, статья *'алам*, стр. 1049—1050].

ет, исходя из сказанного, счесть также относящимся к сфере логики скорее, нежели к семиотике, поскольку «имя» — это то, что задает низший вид, состоящий из «именуемых» данным именем, т.е. вещей, подпадающих под этот низший вид.

Следующая фраза Ибн Йа‘йша, в которой речь идет об «истинности» и «форме», развивает и разъясняет понятие низшего вида и единичных вещей, в него входящих. Термины *ḥaqīqa* «истинность» и *ṣūra* «форма» имеют философское происхождение. Выражаясь «нашим» философским языком, мы бы сказали, что вид включает единичные вещи, обладающие одной и той же сущностью; насколько арабские философские термины соответствуют нашей «сущности» — отдельный вопрос, в который нам нет нужды вдаваться здесь: достаточно того, что эти термины являются философскими, а не собственно семиотическими, и что они лишь разъясняют на философском языке понятие ‘алам как «индивидуальное имя».

Итак, начало этой фразы вполне понятно, но ее вторая половина звучит несколько странно. Ибн Йа‘йш говорит, что, давая вещи ее индивидуальное имя (а ведь именно так мы интерпретируем термин ‘алам), мы именуем ее так, как она вообще-то именоваться не должна. Этот оценочно-нормативный пассаж заставляет задуматься. Для «нашей» семиотики если и характерны оценки такого рода, то скорее противоположные: ведь знак (именно знак, не символ) чаще всего расценивается как примета какой-то другой вещи, и чем точнее эта примета, тем, казалось бы, лучше функционирует знак. Знак позволяет отличить одно от другого, и в этом, собственно, его главное назначение; однако Ибн Йа‘йш говорит, что вещь следует именовать так, чтобы *не* отличать ее от других вещей, именуемых тем же именем, а вот давать ей отличительное, индивидуальное имя не следует.

Оставшаяся часть текста Ибн Йа‘йша разъясняет эту мысль. Говоря, что ‘алам не «установлен» (речь об «установлении» как назначении выговоренности для указания на определенный смысл — см. Табл. 2^{Тафт}) для указания на «общую истинность», Ибн Йа‘йш лишь повторяет высказанный чуть раньше тезис о том, что ‘алам не является низшим родом и не обладает, как мы бы сказали, сущностью; термин «общая истинность» можно счи-

тать синонимом уже встретившегося понятия «истинность» (прилагательное «общая» означает, что эта сущность служит общей для всех индивидов, подпадающих под данный вид).

Это вполне понятно; однако следом Ибн Йа'йш добавляет, что 'алам не передает никакого ма'нан, причем добавляет, что с этим были согласны и его коллеги-филологи. Следует заметить, что стиль Ибн Йа'йша недвусмысленно свидетельствует о симпатии к логически упорядоченному изложению материала, а его комментарий носит схоластический, систематический характер: здесь разъяснены все логические нюансы комментируемого текста и отмечены все сколько-нибудь значимые расхождения в арабской филологии относительно обсуждаемых вопросов, причем поелику возможно Ибн Йа'йш прибегает к аристотелевскому логическому лексикону и соответствующей манере изложения. Это заставляет как нельзя более всерьез принять замечание о том, что 'алам не передает ма'нан: это положение должно быть настолько принципиальным для Т^И, что наш автор не может не отметить его как общепринятое в арабской науке.

Нам следует решить, что делать в ситуации, в которой мы оказались.

С одной стороны, мы практически закончили интерпретацию лексики текста Ибн Йа'йша, предположив, что 'алам «знак» может служить эквивалентом понятия «индивидуальное имя», и уверенно проинтерпретировав остальные термины. Эти результаты могут быть сведены в соответствующую таблицу:

Таблица 2^{ИЙ}

№№	ТЕРМИН	ОБЛАСТЬ ЗНАНИЯ	ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ТЕРМИНА Т ^И ЧЕРЕЗ ТС
29.	знак ('алам)	с	?
30.	связывание (та'лиќ)	с	✓
31.	частное имя (исм хāќќ)	л	✓
32.	род по имени (джинс би-л-исмиййа)	л	✓

№№	ТЕРМИН	ОБЛАСТЬ ЗНАНИЯ	ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ТЕРМИНА Т ^И ЧЕРЕЗ Т ^С
33.	именуемое (<i>мусамман</i>)	<i>л</i>	✓
34.	истинность (<i>хақиқа</i>)	<i>филос</i>	✓
35.	форма (<i>сӯра</i>)	<i>филос</i>	✓
36.	общая истинность (<i>хақиқа шāмила</i>)	<i>филос</i>	✓

Просмотрев Табл. 2Сиб⁽²⁾, Табл. 2Джах, Табл. 2Тафт и Табл. 2ИЙ, легко видеть, что Табл. 1 проинтерпретирована успешно и полностью — за исключением термина *‘алам*, имеющего словарный перевод «знак» и отмеченного значком вопроса. Вместе с тем уверенность нашей интерпретации целиком зависит от двух вещей. С одной стороны, мы должны обнаружить в интерпретируемой теории Т^И термин, который служил бы понятийным эквивалентом для «знака» нашей теории Т^С, или сконструировать его приемлемым для Т^И образом. С другой стороны, нам следует так проинтерпретировать положение об отсутствии связанности *‘алам* с *ма‘нан*, чтобы эта интерпретация не вошла в противоречие с полученными результатами для *ма‘нан* (когда мы интерпретировали этот термин Т^И через «значение/смысл» и аналогичные понятийные пары Т^С). Будут ли эти две задачи решены одновременно или раздельно, значения не имеет: *‘алам*, имеющий словарный перевод «знак», не обязательно должен и в понятийном языке оказаться «знаком» нашей теории Т^С.

2. Попытка разрешить проблемы интерпретации

Попытаемся разрешить эти две проблемы. Начнем с интерпретации термина *‘алам* и прямо связанного с ним *ма‘нан*.

2.1. 'Алам («знак») — индивидуальное имя?

Разбирая текст Ибн Йа'йша, мы убедились, что наиболее подходящим эквивалентом для 'алам служит в T^c «индивидуальное имя». Такая интерпретация имеет то преимущество, что «индивидуальное имя» почти дословно совпадает с термином «частное имя» (*исм хāсṣ*), использованном в Tⁿ (текст Ибн Йа'йша) в качестве эквивалента для 'алам. Кажущееся несовпадение между понятиями «частное» и «индивидуальное», несовпадение, имеющее решающее значение в языке T^c, не должно нас в данном случае смущать, поскольку, как подскажет арабистическая эрудиция, термин *хāсṣ* в арабских теоретических рассуждениях очень часто употребляется именно в значении «индивидуальное», «единичное», вполне совпадая в таком случае со словом «частное» в нашем обыденном языке (как когда мы говорим «частное дело», «частная практика» и т.п.).

Таким образом, напрашивается как будто очевидное объяснение следующего толка. Когда арабская семиотическая теория сообщает нам, что «имя собственное не передает смысл», это вполне можно соотнести с известным положением западной логики и семиотики, которое кратко и очень удачно формулирует О. Есперсен:

Имена собственные лишены сопутствующих значений; они лишь обозначают индивидуальных лиц или индивидуальные предметы, носящие это название, но не указывают и не подразумевают никаких черт, свойственных им; их задача — указать предмет, о котором идет речь, а не сообщить о нем что-либо. С другой стороны, такие имена, как *человек*, кроме обозначения бесчисленного количества индивидов — Петр, Джемс, Джон и т.п., — привносят (коннотируют) и определенные признаки: материальность, принадлежность к живому миру, разумность и известные внешние формы, которые мы называем человеческими. Всякий раз поэтому, когда названия предметов дают какие-либо сведения о них, или, иначе говоря, имеют значение, это значение заключено не в том, что они обозначают, а в том, что они коннотируют. Единственные названия предметов, которые лишены коннотации, — это собственные имена; строго говоря, эти имена не имеют никакого значения. Так, один из современных датских исследователей говорит, что John является именем собственным, поскольку ничего, кроме названия, не объединяет всех Джонов

в отличие от Ричардов и Генри; имена нарицательные в отличие от имен собственных выделяют нечто характерное для индивидуальных лиц и предметов, к которым они относятся [Есперсен стр. 70—71].

Это положение, выдвинутое еще Дж. Миллем, можно считать, таким образом, достаточно укорененным в арсенале западной семиотики. И когда О. Есперсен говорит, что «собственные имена, строго говоря, ...не имеют никакого значения», то разве он не вторит Ибн Йа'йшу, утверждающему, что «имена собственные не передают смысл»? И не об этом ли спорит Алиса с одним из героев Зазеркалья:

— Разве имя *должно* что-то значить? — проговорила Алиса с сомнением.

— Конечно, должно,— ответил Шалтай-Болтай и фыркнул.— Возьмем, к примеру, мое имя — оно выражает мою суть! Замечательную и чудесную суть! А с таким именем, как у тебя, ты можешь оказаться чем угодно... Ну, просто чем угодно! [Кэрролл стр. 172]

Инверсии кэрролловского мира-наоборот меняют обычное поведение имен собственных, которые здесь обязаны выражать суть поименованного, в отличие от обычного мира, где такие имена этого делать вовсе не должны.

Отвечают ли приведенные тезисы западной семиотики на наш вопрос? Может ли мы считать трудность сведения T^H к T^C вполне разрешенной?

Имя собственное не передает *ма'нан* «смысл», говорит нам арабская семиотика; имя собственное не передает универсальных значений, общих для индивидуальных вещей, вторит ей западная семиотика. Принимая эту стратегию сведения T^H к T^C (объясняя тезис арабской семиотики через тезис западной семиотики или считая их совпадающими), мы не можем тем самым не приравнять *ма'нан* «смысл» и общее, более-чем-индивидуальное значение. Мы должны, иначе говоря, считать, что *ма'нан* «смысл» арабской семиотики *не может* прилагаться только и исключительно к индивидуальной вещи, или, как выражается Ибн Йа'йш, выделять вещь из родовой общности (поскольку он, напротив, должен по логике принятого нами объяснения такую родовую общность создавать).

Такое предположение позволит приравнять термины «*алам* и «индивидуальное имя», однако тогда придется отказаться от ги-

потезы, что эквивалентом для *ма'нан* может служить пара «значение-смысл» или приблизительно равные ей терминологические пары, как «денотат-десигнат» в тексте Ч. Морриса¹. Ведь индивидуальное имя, безусловно (если не сказать преимущественно в сравнении с прочими именами), имеет свой денотат, тогда как арабский текст не оставляет сомнений в том, что *ма'нан* отсутствует для 'алам. Такое объяснение ликвидирует фундаментальный характер термина *ма'нан* «смысл», который мы в ходе предшествующей интерпретации считали аналогом «значения» и «смысла» западной семиотики, т.е. своеобразным всеобъемлющим термином: теперь нам придется считать *ма'нан* «смысл» аналогом только «смысла» («десигната», т.д.) западной семиотики и вводить всякий раз соответствующие оговорки, пересмотрев прежний успешный и гладкий ход интерпретации и внося соответствующие коррективы в таблицы интерпретации. Это, конечно, создаст немалые неудобства, но этими неудобствами следовало бы пренебречь во имя искомой адекватности сведения Т^И к Т^С. Однако дело не ограничивается такими неудобствами.

Все дело в том, что названное предположение относительно характера термина *ма'нан* «смысл» (*ма'нан* «смысл» — это всегда общее понятие, *ма'нан* не является именем только индивидуальной, а уж тем более уникальной, вещи), предположение, которое неизбежно следует из нашей интерпретации, неверно. В качестве *ма'нан* «смысла» может выступать имя индивидуальной вещи, не имеющей ничего общего ни с какой другой вещью. Таков, например, случай указания «мира» ('*алам*) на «Творца» (*халиф*). «Творец» является именем индивидуальной вещи (говоря в данном случае «вещь», я пользуюсь языком арабской теории, где «вещь» обозначает нечто самостоятельное, индивидуальное, а потому Бог является здесь «вещью»), что совершенно очевидно для любого арабского теоретика; «Творец» (*халиф*) — это одно из «прекрасных имен Бога» (*асма' аллах хусна*), что также общеизвестно, — и вместе с тем служит *ма'нан* («смыслом») и *мадлул* («тем, на что указано»). Не забудем, что этот пример — хрестоматийный.

¹ Конечно, различием между этими парами терминов нельзя было бы пренебречь, если бы речь не шла об интерпретации инокультурной теории, т.е. предварительном грубом нащупывании терминологических соответствий.

тийная иллюстрация указания «состояния вещей» (*насба*) на свой смысл, т.е. одного из пяти типов указания на смысл, устойчиво выделяемых арабской семиотикой, а потому этот пример никак нельзя проигнорировать как незначимый или несущественный.

Если же, таким образом, в качестве *ма'нан* «смысла» может выступать и имя, прилагаемое исключительно к индивидуальной вещи, и общее понятие, то наша интерпретация термина '*алам* «знак» оказалась неправильной, а значит, T^И остается несведенной к T^С в едва ли не главном семиотическом понятии.

Мы можем пойти дальше и поставить мысленный эксперимент. Представим себе, что в монотеистическом контексте арабомусульманской культуры Творец имеет некое имя собственное «И»¹. Теперь на один и тот же объект можно указать двумя способами: как на Творца и как на «И», причем референт останется строго тем же самым. Однако очевидно, что первый случай (указание на Творца) арабская теория расценит как указание на смысл, а второй — как отсутствие такового. С другой стороны, заменим мысленно исламский монотеистический контекст на дуалистический или политеистический и рассмотрим в этом новом контексте указание «мира» на «творца». Здесь в качестве референта будут выступать две вещи или целый класс, возможно, даже бесконечное множество вещей, однако такое указание все равно будет рассматриваться как указание на «смысл». Таким образом, как указание на единичную вещь (*хāлиқ* «Творец» в монотеистическом контексте), так и указание на класс, состоящий из более чем одного элемента (*хāлиқ* «творец» в немонотеистическом контексте), будет расценено арабской семиотикой как указание на *ма'нан* «смысл».

Этот мысленный эксперимент подсказывает нам, что для арабской теории дело вовсе не в том, каков референт (единичен и уникален он или представляет собой совокупность), а в том, каким образом выстроена связь с ним. Еще раз прочитав текст Ибн Йа'йша, нетрудно увидеть, что он говорит об '*алам* как о том, что «связывается» с единичной вещью *без всякой закономерности*,

¹ Эта гипотеза не вовсе беспочвенна, т.к. некоторые арабские грамматиканы, обсуждая этимологию слова '*аллах*, высказывали мнение, что это — имя собственное.

совершенно произвольно. Произвольность — главное, что отличает связанность *'алам* со своим референтом от связанности *дāлл* («указывающего») с *ма'нан* («смыслом»). Именно на произвольности связи *'алам* и вещи, с ним соотносимой, настаивает Ибн Йа'йш, описывая эту произвольность в различных аспектах.

2.2. *Ма'нан* и «значение/смысл»

Если наличие или отсутствие произвольности и, соответственно, отсутствие или наличие закономерности — главное, что отличает указание посредством *'алам* от указания на *ма'нан* посредством «указывающего» (*дāлл*), то *ма'нан* никак не может быть тем, что в нашей теории T^c обозначается терминами «значение/смысл» (или приблизительно схожими с ними парами).

2.3. *Дāлл* и *мадлūл* и «означающее»/«означаемое»

Далее, если закономерность «указания» (*далāла*) на *ма'нан* — его, указания, неотъемлемая черта, то становится понятным то его свойство, которое подчеркнуто в тексте ат-Тафтāзанī и ал-Баннāнī. Оно заключается во *взаимности*, или *оборачиваемости* указания. *Дāлл* и *мадлūл* могут меняться местами, так что каждое из них способно становиться «смыслом» для другого. Мы видели, что такое условие не выполняется, вообще говоря, в нашей теории T^c для «означающего» и «означаемого». Если так, то вряд ли эти две пары могут служить понятийными эквивалентами друг для друга.

2.4. *Далāла* и «означивание»

Соответственно та связь, которая существует между *дāлл* и *мадлūл* и которая именуется в $T^и$ термином *далāла*, не может быть передана на нашем понятийном языке как «означивание», связывающее «означающее» и «означаемое» в некоторое единство, нередко толкуемое как «знак». Невозможность этого вытекает из

того, что для *далāла* принципиальна указанная закономерность (которую следует понимать как произвольность, но не как причинно-следственную связь), тогда как для «знака» в T^C характерна именно произвольность. Достаточно вспомнить знаменитый тезис де Соссюра о произвольности языкового знака, чтобы увидеть, как T^H оттеняется T^C и неустраимо контрастирует с ней. Ведь арабские и «наши» теоретики описывают одну и ту же (в данном случае языковую) реальность, и основные факты, касающиеся этой реальности, одинаково ясны тем и другим. В самом деле, арабы прекрасно осознавали, что языковой знак, или, как они выражались, «выговоренность», не указывает на свое значение, или, в терминологии T^H , на свой *ма‘нан* «смысл» *неизбежным* образом, и именно поэтому они, как мы видели, отличали *вад‘* «установление» как способ связи между *дāлл* и *мадлūл* от «природной» (*табī‘ийй*) связи. Однако T^H умеет различать три типа связи: случайную (характерную для *‘алам*), неслучайную, но и не причинно-обусловленную (характерную для *лафз*), и неизбежно-закономерную (т.е. естественно-обусловленную), — тогда как T^C различает только произвольную и произвольную. Это различие между двумя теориями не может быть восполнено каким-то добавлением к T^C или даже усечением T^H ; оно вызывает комплексные несоответствия между двумя списками терминологии. Эти комплексные несоответствия вызваны тем, что T^C не может отразить неслучайность связи типа той, что существует между *лафз* и *ма‘нан*.

3. Логико-смысловое конструирование интерпретируемой теории

Наша интерпретация неожиданно подошла к концу, и подошла она к весьма неожиданному концу. Начавшись легко, она протекала безболезненно, если не сказать скучновато. Слишком понятными казались положения арабской семиотической теории, слишком легко они раскрывались через положения западной семиотики. Эта слишком-большая-понятность T^H означала лишь од-

но: она ничего не добавляет к T^C, и сведение арабской семиотики к западной пройдет, казалось, полностью и целиком.

Неожиданность сбоя этой интерпретации оттеняется тем, что произошел он при анализе едва ли не самого главного семиотического понятия — «знак». Мы увидели, что арабское *'алам* на понятном языке не может быть передано как «знак» потому, что его не удастся вписать в уже созданную нашей интерпретацией довольно целостную систему соответствий терминов арабской и западной семиотики. Ведь «знак» не может не быть «означающим» и не иметь «означаемое». В системе терминов арабской семиотики «означающее» и «означаемое» представлены лексическими единицами *дāл* и *мадлūл* (букв. «указывающее» и «то, на что указано»). Мы не встретили в арабских текстах никаких других «претендентов» на то, чтобы занять место этих фундаментальных категорий; да и вся арабская семиотика устроена так, что *дāл* и *мадлūл* не могут не быть центральными и основополагающими категориями, такими же, как «означающее» и «означаемое» в западной семиотике. Следовательно, мы могли — и должны — были бы ожидать, что *дāл* и *мадлūл* («указывающее» и «то, на что указано») соотносятся в арабской семиотике с каким-то термином, который достраивал бы эту пару до триады, аналогичной триаде «знак-означаемое-означающее» в западной семиотике. Если бы мы и не встретили в арабских текстах никакого термина, соотносящегося таким образом с *дāл* и *мадлūл*, мы могли бы достроить такой термин или игнорировать его отсутствие, то есть попросту сказать, что арабская семиотическая теория оперирует терминологической диадой вместо триады, хотя третий термин, относящийся к *дāл* и *мадлūл* так же, как «знак» относится к «означающему» и «означаемому», вполне мог бы быть введен кем-то из арабских авторов, и его отсутствие — не более чем историческая деталь развития арабской семиотической науки.

Однако мы встретили в арабских текстах термин *'алам*, о котором узнали, что он, с одной стороны, является именем собственным, однозначно соотношенным с чем-то конкретным, единичным (лицом или вещью), а с другой, что он не может быть вписан в систему соответствий *дāл-мадлūл* «указывающее-то, на что

указано», в которую вписываются все прочие виды соотносительностей, проинтерпретированные в качестве семиотических.

Приведенные рассуждения важны, на мой взгляд, прежде всего тем, что демонстрируют в деталях, как протекает процесс интерпретации инокультурной теории. Главное, что я стремился показать — необыкновенная соблазнительность безболезненной интерпретации $T^И$ через $T^С$, легкого и гладкого сведения инокультурной теории к собственной. Препятствия, стоящие на пути такого сведения, настолько «незначительны», что их ничего не стоит проигнорировать: в самом деле, почему нельзя «не заметить» какие-то отрывки текста, мешающие гладкому прочтению арабской семиотической теории через призму западной. Не станет открытием, если сказать, что такие корректировки инокультурных текстов проходят весьма и весьма часто еще на уровне перевода: стремясь представить читателю «понятный» текст, переводчик убирает, сознательно или неосознанно, все, что такой «понятности» мешает. Собственно, перевод ведь тоже является своеобразным сведением инокультурной теории $T^И$ к собственной, и чем образованнее автор перевода, тем большие шансы мы, как правило, имеем получить в переводе не $T^И$, а какой-то вариант $T^С$. Единственное, что может противостоять такому «корректирующему» (а на самом деле — *искажающему*) сведению $T^И$ к $T^С$ еще на стадии перевода, — это сознательная установка на воздержание от такого нерелевантного сведения, своеобразное *epoche* переводчика и исследователя.

Следуя требованиям такого *epoche* при чтении арабских текстов, я строил исследование как индуктивное. Однако индукция сама по себе недоказательна в этом случае, как и во многих других. Чтобы понять, почему возникла трудность интерпретации, в чем именно она заключается и каковы ее подлинные масштабы, нам следует отказаться от индукции в пользу другого метода.

Этот другой метод не будем спешить называть дедуктивным. Если индукция восходит от частных случаев к обобщению, то дедукция утверждает общее как истинное для частного. Наше чтение текстов в попытке интерпретации $T^И$ через $T^С$ в самом деле было индуктивным, — в том смысле, что такое чтение представляет собой перебор единичных случаев, отдельных примеров экс-

пликации T^H и T^C . Однако проблема, которая стоит перед нами — это не проблема верификации общего вывода, полученного индуктивным путем.

Собственно, ни к какому общему выводу мы и не приходили. Полученный результат носит другой характер и имеет другое значение. Этот результат — *сомнение* в совместимости двух смысловых полей, двух смысловых систем, каковыми являются T^H и T^C .

В качестве *сомнения* этот вывод остается гипотетическим (и с этой точки зрения наш результат схож с тем, что дает индукция, в ходе которой стремятся к получению общего вывода). Чтобы превратить его в уверенность, мы должны увидеть, как строится смысловое поле T^H , и узнать, совместимы ли принципы его построения с теми, что руководят построением смыслового поля T^C .

Такой метод не является дедуктивным, поскольку не отправляется ни от какого общего положения. Под «принципами построения смыслового поля» T^H или T^C я понимаю не общие тезисы, развернуто сформулированные или скрыто подразумевающиеся, из которых выводилось бы «тело» теории. Говоря о таких принципах, я имею в виду логико-смысловую процедуру соотнесения терминов в T^H или T^C . Эти принципы можно назвать логико-смысловой грамматикой языка T^H или языка T^C , поскольку они руководят поведением терминов, определяя тем самым и логику их взаимодействия, и само их содержание.

Понятие «логико-смысловая процедура» было введено в «Логике смысла» (см. [Смирнов 2001а, Гл. III]). Согласно принятой там гипотезе, логико-смысловая процедура, определяющая и логику соотнесения понятий, и их содержание, фундаментальна для нашего сознания, если понимать под сознанием всякую работу с осмысленностью, поскольку логико-смысловая процедура «ответственна» за возникновение осмысленности. Именно в силу этого она как таковая не может быть «схвачена» непосредственно, поскольку любые силки, в которые мы попытались бы ее уловить, представив в виде некоего осмысленного текста, ею же самой и будут созданы. Однако возможны и, более того, необходимы опосредованные пути исследования логико-смысловой процедуры, о которых говорится в названной монографии. Одним из таких путей мы последуем в поиске поставленной цели.

Логико-смысловая процедура как таковая не появляется непосредственно на поверхности нашего сознания, однако интуиции смыслопорождения, берущие в ней начало, находят свое ближайшее осуществление в категориях, которые описывают для данной культуры теоретического мышления самые общие принципы соотнесения понятий; эти же категории обосновывают представления о правильных, научных, направленных на разыскание истины способах познания и доказательства. Для арабской культуры такими метакатегориями являются *zāhir* «явное» и *bāṭin* «скрытое».

Эти категории мне приходилось не раз рассматривать, и мы будем говорить о них ниже в этой книге. Здесь достаточно сказать, что понятия, соотносимые как «явное» и «скрытое», не соподчинены по степени общности. Соотношение *zāhir-bāṭin* «явное-скрытое» — это, если прибегнуть к пространственным метафорам, горизонтальное, а не вертикальное, соотношение. Явное и скрытое переходят друг в друга, и именно в возможности такого перехода — смысл их соотнесения. Ни одно из них не является более «важным» (устойчивым, существенным, т.п.), как в паре «явление-сущность» сущность «важнее» и фундаментальнее явления. Явное и скрытое в этом смысле однопорядковы, и принципиальным свойством, вытекающим из этого, служит их способность меняться местами. Явное и скрытое внеположны друг другу, они «вне» друг друга (в этом, и только в этом плане они могут рассматриваться отдельно друг от друга); более того, они противоположны друг другу. Соотнесение противоположностей для арабского теоретического мышления подчиняется прежде всего закономерности *zāhir-bāṭin*-соотнесения. Переходя друг в друга, явное и скрытое оказываются тождественны, или совпадают. Это, однако, не совпадение идентичного (как совпадение при наложении), это — совпадение-благодаря-переходу, оставляющее оба члена отношения внеположными друг другу. Единство, образуемое благодаря такому *переходу*, не «обнимает» и не «включает в себя» свою множественность (которая в наиболее простом случае представлена *zāhir-bāṭin*-парой).

Опираясь на эти представления о закономерностях соотнесения категорий, образующих смысловое поле арабской семиоти-

ки T^H , мы можем попытаться *воссоздать его динамику*. Выделенные слова отражают мое представление о том, какой метод является доказательным для исследования смыслового поля инокультурной теории T^H и его сравнения со смысловым полем собственной теории T^C .

В самом деле, коль скоро никакая осмысленность не свободна от логико-смысловой обусловленности, смысловое поле T^H не может быть без искажений «отражено» в каких-то смысловых структурах T^C , если смысловые поля T^H и T^C имеют разные логико-смысловые основания. Это значит, что, оставаясь в пределах собственной теории исследователя T^C , мы не можем надеяться на адекватное сведение T^H к T^C : любой текст, созданный в пределах T^C , будет иметь ту логико-смысловую грамматику, которая характерна для собственной культуры исследователя, и если T^H имеет другую логико-смысловую грамматику, она никогда не будет адекватно сведена к T^C . Единственной стратегией, сохраняющей идею адекватности постижения инокультурной теории (и в этих целях избегающей логико-смысловой редукции), является в этих условиях воссоздание T^C на ее собственной логико-смысловой базе.

Такое воссоздание в чем-то сродни известной стратегии «вживания» или «вчувствования» в другую культуру, которая также ставит целью адекватное постижение другой культуры. «Вчувствование», однако, целиком ориентировано на интуицию исследователя, что имеет по меньшей мере два отрицательных следствия. Во-первых, невозможно объективно удостовериться успех такого интуитивного вчувствования, поэтому его результаты всегда субъективны. Во-вторых, когда такие результаты все же пытаются изложить научным языком в научной, общезначимой форме, неизбежно встает проблема перевода результатов «вчувствования» на язык рациональности, который не может не быть языком собственной культуры исследователя: так результат вчувствования, даже если такое вчувствование было абсолютно успешным, проходит «переработку» рациональностью собственной культуры исследователя, и проблема адекватности отражения другой культуры остается нерешенной. С этим связаны рассуждения о соотношении языков изучаемой и собственной культуры, о возможности построения общего языка описания культур и т.п.

Предлагаемая стратегия воссоздания (или можно сказать: моделирования) смыслового поля изучаемой культуры (я в данном случае веду речь о части такого смыслового поля, представленного некоей теорией T^H , но ничто не мешает в принципе распространить эти рассуждения на культуру в целом) свободна от указанных недостатков. Она, во-первых, предполагает не интуитивные, а отрефлектированные действия, более того, ставит такую отрефлектированность во главу угла. На каждом шаге нашего рассуждения мы должны ясно осознавать, почему и как он осуществляется; мы должны понимать, как логико-смысловая грамматика интерпретируемой культуры обуславливает и логику соотношения порождаемых понятий, и их содержательное наполнение. Собственно, мы и не можем этого не понимать, коль скоро заняты выполнением задачи *воссоздания* (своеобразного моделирования) интерпретируемого смыслового поля: мы можем генерировать его, только «включая» логико-смысловой механизм его порождения. И, во-вторых, эта стратегия в принципе не предполагает отражение инокультурной теории в языке собственной теории исследователя, а потому проблема перевода инокультурных реалий на собственный язык исследователя здесь в принципе не стоит. Воссоздавая смысловое поле интерпретируемой теории T^H на основе логико-смысловой грамматики интерпретируемой культуры, мы следим за ним как таковым, не ставя вопрос о его приравнивании к собственной теории T^C . Для нас важно увидеть логико-смысловую динамику порождаемого сегмента поля культуры (этот сегмент представлен интерпретируемой теорией T^H), и мы можем ее увидеть и осознать на основе ее (а не нашей) логико-смысловой грамматики¹.

¹ Предлагаемая стратегия воссоздания смыслового поля интерпретируемой культуры (или его сегмента — теории T^H) в некоторых моментах созвучна идее «тезауруса культуры», которую выдвинул и разрабатывал Г.А. Ткаченко. По его мысли, главным в тезаурусе культуры является не приравнивание его терминов к терминам собственной культуры исследователя, а понимание внутренних связей между ними, благодаря чему тезаурус приобретает «генерирующую, смыслопорождающую динамику» (см. [Ткаченко 1995 стр. 364]). Неразъясненными в этой модели тезауруса культуры остались, на мой взгляд, два момента: каким образом мы понимаем элементы такого тезауруса, если его лексика, по выражению самого Григория Алек-

Воссоздание смыслового поля интерпретируемой культуры на основе ее логико-смысловой грамматики протекает как выстраивание содержательного наполнения терминов вкупе с логикой их связи и на основе такой логики; со своей стороны, логика связи терминов неотъемлема от особенности их содержательного наполнения, поскольку иначе была бы невозможна как логика.

Главный элемент логико-смысловой грамматики арабской культуры, который понадобится нам при воссоздании смыслового поля T^H , — это принцип *zāḫir-bāṭin*-соотнесения. Все типы «указания» (*dalāla*), о которых идет речь в арабской семиотической теории, за исключением указания 'алам «знака», — это связи, построенные по *zāḫir-bāṭin*-принципу. В качестве *bāṭin* «скрытого» в них выступает *ma'nān* «смысл». *Ma'nān* «смысл» как *madlūl* («то, на что указано») связан с каждым из пяти типов «указывающего» (*dāll*) так, как *bāṭin* «скрытое» связано с *zāḫir* «явным». Эти логические особенности определяют такую содержательную черту, как «оборачиваемость» отношения *dalāla* «указание», когда *ma'nān* «смысл» может становиться явным и в таком случае «указывающим», тогда как скрытым и тем, на что указано, становится соответствующий ему элемент отношения «указание».

Поскольку отношение между *dāll* и *madlūl* — это *zāḫir-bāṭin*-отношение, оно всегда является *внутренним*. Это, пожалуй, наиболее существенное отличие отношения «указание» в арабской науке от отношения «означивания» в западной семиотике. Данное отличие является прямым следствием контраста логико-смысловых грамматик двух культур, породивших T^H и T^C .

С точки зрения T^H и ее логико-смысловой грамматики отношение *dāll*-*madlūl* «указывающее-то, на что указано» — это внутреннее отношение *единой* вещи. Описывая закономерности логико-смысловой грамматики арабской культуры, я отметил, что взаимный переход *zāḫir* и *bāṭin* создает единство (поскольку образует совпадение явного и скрытого), которое внеположно самой паре «явно-скрытое». Так, в арабской семиотической теории

сандровича, «безэквивалентна»; каковы связи между элементами тезауруса или, по меньшей мере, какого они типа. На эти вопросы отвечает предлагаемая мной теоретическая разработка.

калима «слово» — это нечто единое, образованное как совпадение-благодаря-переходу своей явной стороны (*лафз* «выговоренность») и своей скрытой стороны (*ма'нан* «смысл»). Единой вещью следует считать здесь «слово», тогда как отношение «указание» строится *внутри* него. Соблюдая требования стратегии логико-смыслового моделирования, мы должны и это замечание дополнить указанием на его логико-смысловую обусловленность: в логико-смысловой грамматике арабской семиотической теории «внутреннее отношение вещи», или «отношение внутри единой вещи», не означает внутрисложность такого отношения, как это поняли бы мы (как «охват», «включение в себя» и т.п.). Более подробная иллюстрация такого соотношения единства и его множественности — чуть ниже, здесь же важно подчеркнуть, что отношение «указание» в арабской семиотике — это не отсылка (прямая либо косвенная) к единичному внеположному предмету.

Между тем именно такая отсылка принципиальна для западной семиотической науки, причем эта черта определяется ее (этой науки и всей культуры) логико-смысловой грамматикой. Не затрагивая как таковой тот вариант логико-смысловой процедуры, который лежит в основании западной культуры (об этом говорится в «Логике смысла» [Смирнов 2001а, Гл. III] и пойдет речь во второй части этой книги), я ограничусь — как и в случае арабской культуры — указанием на ее концептуальное следствие. В самых общих чертах это — родо-видовая схема, как она была разработана еще Аристотелем. Родо-видовой механизм не является прямым «отражением», «воплощением», «выражением» логико-смысловой процедуры, поскольку такого отражения или воплощения быть, как уже говорилось, не может; в нем, однако, ближайшим (но не единственно возможным) образом осуществляются те интуиции смыслосоотнесения и смыслопорождения, которые берут начало в логико-смысловой процедуре в данном ее варианте.

«Конечным» референтом для западной семиотической науки служит единичный предмет, вещь. Обозначение такой единичной вещи напрямую, индивидуальным именем или меткой, отличается от ее обозначения через некое общее понятие только тем, насколько широк круг других вещей, обозначаемых заодно с дан-

ной вещью. В зависимости от особенностей философской позиции мы можем говорить, что такое обозначение через общее понятие выражает сущность вещи, или некоторый набор признаков, роднящих ее с некоторым количеством других вещей, или одно из многих представлений, эквивалентных другим подобным представлениям о данной вещи (и, возможно, о похожих на нее вещах). Каким бы общим ни было понятие, оно предиктируется единичному предмету¹.

В силу этого для западной семиотики различие между именами собственными и общими понятиями — это различие в степени «общности» указания на единичный предмет, т.е. того, насколько широкий круг других вещей захватывает данное указание вместе с данной вещью. Имена собственные для западной семиотики не отличаются фундаментально от имен нарицательных.

Однако для арабской семиотики имя собственное имеет именно фундаментальное семиотическое отличие от имен нарицательных, как и от других, не-вербальных орудий указания. Имена собственные здесь оказываются единичной вещью (такова ведь интуиция осмысления '*алам* «знака» — см. примеч. 1, стр. 60), связанной каким-то произвольным образом с другой единичной вещью — индивидом. Такой способ связи полностью и в каждом элементе отличен от той, что понимается как семиотическое указание (*далāла*): в случае имен собственных связь «указывающего» и «того, на что указано» — произвольная и не может пониматься как *зāхир-бāтин*-соотношение (она поэтому не оборачиваема, и имя собственное не служит *зāхир* «явным», а индивид — *бāтин* «скрытым»), а само «указание» — не внутреннее отношение единой вещи и не может быть понято или построено как таковое, поскольку нельзя сформировать понятие единой вещи, для которого имя собственное и индивид были бы *зāхир-бāтин*-сторонами. Между тем для правильно организованных отношений указания в арабской теории такое достраивание допустимо и, более того, теоретически необходимо. Так, если Бог и

¹ Даже категория, настолько общая, что уже выходит за пределы соотношений «общее-частное», — категория «бытие» также предиктируется любой единичной вещи, и именно в возможности, более того, тривиальности такой предикации заключен смысл этой категории.

мир, Творец и сотворенное связаны отношением *zāhir-bāṭin* и рассматриваются как «указывающие» друг на друга, они становятся явной и скрытой сторонами единой вещи — «миропорядка» (ал-'амр)¹.

Мы можем констатировать, что не напрасно обратили внимание на замечание Ибн Йа'йша относительно имен собственных. Оно послужило стимулом к тому, чтобы воздержаться от полного сведения T^H к T^C . Это замечание удержало нас, как мы теперь видим, от существенной ошибки. Благодаря ему мы задумались над логико-смысловыми основаниями T^H и T^C и смогли увидеть различие этих оснований и, следовательно, несводимость T^H к T^C (и наоборот). В этих условиях мы применили стратегию воссоздания смысловых полей T^H и T^C на основе характерной для каждого из них логико-смысловой грамматики. Такое воссоздание дало возможность адекватного прочтения инокультурной теории T^H без редукции ее логико-смысловых оснований.

Экспликация логико-смысловой грамматики культуры существенна не только для адекватного понимания какого-то ее сегмента. Единство логико-смысловой грамматики означает единство культуры. Различные, генетически не связанные ее сегменты, обнаруживающие между собой столь удивительную согласованность, продолжающую восхищать исследователей, находят свое единство не в чем-то субстанциальном, не в каком-то тексте или сумме текстов. Их единство — это единство «механизма» смыслопорождения. Благодаря единству логико-смысловой грамматики смысловые поля, образующие культуру, оказываются выстроены как будто по единому плану. Изучение этого единства и отчетливая экспликация роли логико-смысловой грамматики в формировании смысловых полей культуры составляет актуальную задачу логико-смысловых исследований.

¹ Такое осмысление проблемы было предложено в философии суфизма.