

Действие и субстанция: бани, вино и пальмы в классической арабской литературе

Андрей В. Смирнов
Институт философии РАН, Москва, Россия,
public@avsmirnov.info

Аннотация. Мир вокруг нас состоит из вещей, которые постоянно движутся, действуя друг на друга. Мир, иначе говоря, в каждое следующее мгновение уже другой, чем был, никогда не стоит на месте. Открытое еще греками затруднение заключается в том, что постоянно меняющееся нельзя познать, поскольку, если мир всегда в движении, всегда новый, знание устаревает и становится бесполезным в то самое мгновение, когда мы его получили: мир уже никогда не будет таким, каким мы его познали. Значит, надо остановить это движение, увидеть неизменное в изменении, понять изменение как обновление постоянного. Греки научились это делать, опираясь на понятие субстанции – неизменной сущности вещи, которая делает ее ею и сохраняет ее устойчивость, несмотря на любые изменения. Этот способ осмысливать мир унаследован европейской большой культурой. Арабо-мусульманская большая культура научилась видеть и мыслить изменение как обновление действия, полагая само действие устойчивым и неизменным, пока оно протекает между действователем и претерпевающим. Метафизика субстанции и метафизика действия стали философской рационализацией этих двух способов смыслополагания. Они, эти способы смыслополагания, проявляются в любой активности сознания. Их нетрудно обнаружить и в функционировании языка – не только теоретического, но и обыденного. Классические арабские тексты дают примеры обоих прочтений – и в логике субстанции, и в логике действия, когда оба прочтения заключены в одной словесной форме.

Ключевые слова: логика действия, логика субстанции, большая культура, классическая арабская литература, смыслополагание

Для цитирования: Смирнов А.В. Действие и субстанция: бани, вино и пальмы в классической арабской литературе // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология». 2023. № 9. С. 17–38. DOI: 10.28995/2686-7249-2023-9-17-38

Action and substance. Hammam, wine and palms in classical Arabic texts

Andrey V. Smirnov

*Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia, public@avsmirnov.info*

Abstract. The world around us is a collection of things in constant motion and influencing one another. In other words, the world changes every instant. Each moment it differs from itself a moment ago, never staying the same. The difficulty discovered by the Greeks is that what is constantly changing cannot be cognized for if the world is always in motion, always new, knowledge becomes obsolete and useless the very instant after we acquired it, as the world will never be the same as we knew it. So we need to stop that movement, to see the unchanging in change, to understand the change as the renewal of the permanent. The Greeks learned doing it relying on the notion of substance, i. e., the immutable essence of a thing that constitutes its self and survives any of its changes. Such a way of conceptualizing the world was inherited by the big European culture. The big Arab-Muslim culture learned to conceptualize change as a renewal of an action, considering the action itself unchangeable as long as it flows from the actor to the recipient. Those two logics of sense positing gave birth to the metaphysics of substance and metaphysics of action. They the two ways of sense positing, manifest themselves in any activity of consciousness. They are not hard to find in the functioning of language either – both theoretical and ordinary. The classical Arabic texts provide possibility of reading them in perspectives of both substance and process logics, where the two contrasting meanings are suggested by the same verbal design.

Keywords: process logic, substance logic, big culture, classical Arabic texts, sense positing

For citation: Smirnov, A.V. (2023), “Action and substance. Hammam, wine and palms in classical Arabic texts”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies” Series*, no. 9, pp. 17–38, DOI: 10.28995/2686-7249-2023-9-17-38

Я предлагаю вниманию читателя отрывок из еще не опубликованной книги, которая развивает мотивы начальных страниц моей «Логики смысла» 2001 г. Этот текст непосредственно примыкает к недавно опубликованному отрывку из этой же (пока не опубликованной) книги [Смирнов 2022] и служит его продолжением. Речь идет о том, как понимается арабское слово *байна*, означающее «между». Классические арабские словари сообщают, что *байна*

означает не только «разделять», но и «соединять». Очевидно, что то, что находится «между» какими-то двумя вещами, разделяет их, так что это значение кажется очевидным. Но разделяющее всегда одновременно и соединяет; это – менее очевидное, но все же не неожиданное значение слова *байна*. Например граница «между» государствами разделяет их, но в каком-то смысле и соединяет, поскольку их территории примыкают друг к другу.

Если мы воспринимаем мир как субстанциальный, соединение будет понято вещественно, как соединение субстанций, а значит, и их перемешивание. Если речь идет о соединении огня и воды, такое соединение окажется невозможным как субстанциальное: либо вода потушит огонь, либо огонь испарит воду. Но если мы воспринимаем мир как процессуальный, т. е. состоящий из действий, то соединить огонь и воду означает соединить их не вещественно, не влить воду в огонь, а соединить в одном действии, связать их протеканием действия: сделать огонь действователем, а воду – претерпевающей действие огня; иначе говоря, нагреть воду. Тогда действие «нагревание», протекающее от огня-действителя к претерпевающей это действие воде, и будет их соединением, а значит – единством. Невозможное субстанциально соединение воды и огня оказывается обыденной процедурой нагревания воды, если мы мыслим процессуально.

В разбираемых примерах из классической арабской литературы мы встретимся с текстами, которые можно прочитать только в процессуальном ключе, на основе метафизики действия, или же только в субстанциальном ключе – в русле метафизики субстанции. Наконец, есть тексты, которые не предопределяют однозначно способа прочтения или даже предполагают оба варианта как поддерживающие и обосновывающие друг друга. Дело не в словах и не в их словарных значениях, а в том, по какой логике мы эти слова связываем, в контекст какого мышления и мировосприятия мы их ставим.

* * *

«Между водой и огнем»

Описанию бань посвящено немало страниц в арабских сочинениях в жанре *'адаб*. 'Алаббад-Ди' ал-Г'у'либ в своих «Новолуниях (*Мат'аби' ал-буду'р ва манавил ас-суру'р*)» сообщает:

¹ Ал-Г'у'либ 'Алаббад-Ди' (ум. 1412); Брокельман сообщает, что он был берберского происхождения и создал антологию в жанре *'адаб*, в своем роде выдающуюся; о нем см.: (Брокельман 1991).

Ибн Баккий зашел в баню, а там ат-Тутбий ал-А'маб Он ему сказал:

حمامنا كزمان القيط محترم وفيه للبرد برد غير ذي ضرر

Баня наша почитаема, как время зноя,
В ней холод холодит, вреда не причиняя.

Тот дополнил бейт:

ضدان ينعم جسم المرء بينهما فالغصن ينعم بين الشمس والمطر

Два супротивника, меж коими нежится тело,
Как ветвь нежится меж солнцем и водой (Гузули 1300, 2:10).

Здесь также малоестественным будет понимание «между» в смысле пространственного промежутка, разделяющего самостоятельные сущности воды и огня: тогда тело вряд ли бы «нежилось», поскольку, с одной стороны, было бы поджариваемо огнем, а с другой – заливаемо водой. Скорее уж это «между» имеет смысл нагретости воды: потому и холод в бане не вредит, и зной почитаем. Да и ветвь вряд ли зацветет на полоске земли, справа от которой будет светить солнце, а слева выпадать дождь: нужно, чтобы солнце и вода соединились так, как у ал-А'маб-Тутбий в выражении «солнце, попавшее в ливень» (в предыдущей цитате в передаче ал-Макри). Ведь субстанциально вода и огонь несоединимы:

ومكلف الايام ضد طباعها متطلب في الماء جذوة نار

Кто тщится дням придать не их природу,
Тот хочет огненный уголек найти внутри воды (Хамави 2005, 1: 339).

Природу нельзя поменять, природа огня и воды несоединима – это ясно подчеркнуто в процитированном бейте ат-Тихаби приведенном в «Сокровищнице словесности (*Хизабат ал-'адаб*)» Ибн Халджи ал-Хамави (1366–1434). Ал-Джаби приводит красно-

² Ал-А'маб-Тутбий (Слепец из Туделы, ум. 1130) – арабский поэт, один из мастеров жанра *мувашиха*. Более подробно о нем см.: (Штерн 1986).

³ Видимо, 'Абу ал-Хасан 'Алиб. Мухаммад ат-Тихаби (ум. 1025). См. о нем: (Хайнриш 2000).

⁴ Ал-Джаби, 'Абу Юсуф (776–869) – выдающийся литератор, призывавший к мутазилизму.

речивую арабскую поговорку, перечисляющую невозможные события:

Арабы говорят: не бывать этому, пока не сойдутся в одно козёл и страус, вода и огонь, пока не поседет ворон, не побелеет смола и небо не упадет на землю (Джахиз 2011, 5–6, 279).

Невозможность субстанциального соединения огня и воды подчеркнута в выразительном и пространном стихотворении ал-Мутанаббид (915–955). Как свидетельствует Бахаад-Дид ал-‘Абили в своей «Сумеф(ал-Каику)» (Амили 1983, 2:92–93), написано оно было по печальному поводу. Поэт получил письмо, посланное его матери его бабушкой, проживавшей в Куфе, тосковавшей по внуку, жаловавшейся на его долгое отсутствие и невнимание. Взволнованный ал-Мутанаббид немедленно отправился в Ирак, но не смог попасть в Куфу. Остановившись в Багдаде, он написал бабушке с просьбой приехать к нему; получив это письмо, старушка скончалась от переполнивших ее чувств. В сокращенном виде эта история фигурирует и в «Дивание» ал-Мутанаббид (Мутанаббид 1936, 4:102). Почти в конце стихотворения, оплакивающего ее смерть, поэт утверждает:

وما الجمع بين الماء والنار في يدي
بأصعب من أن أجمع الجلد والفهما

Удержать в ладони воду и огонь

Мне не труднее, чем свести удачу с пониманием (Мутанаббид 1936, 4:108).

Счастливый удел в земной жизни и знание не сопутствуют друг другу – такова мысль ал-Мутанаббид. Как пишет ал-‘Укбарид (1143–1219) в своем комментарии на этот бейт, разумности и знанию дел не сопутствует успех в дольней жизни, а глупец, которому везет, счастливее умника – такова мысль поэта (Мутанаббид 1936, 4:108). Этот бейт приводит отдельно, среди нескольких прочих, ал-Кадид ‘Алиб. ‘Абд ал-‘Азид ал-Джурджани (933–1001) в своем «Посредничестве между ал-Мутанаббид и его противниками (ал-Висай байна ал-Мутанаббид ва-ху-ули-хи)» как пример выдающегося мастерства, доступного прежним поколениям, когда арабы еще были арабами и не смешались с прочим людом, когда они жили отдельно от оседлых наций и не знали постигшей их позже порчи и когда арабский язык еще был настоящим (Джурджани 162–163).

О невозможности соединить воду и огонь Мискавайх (932–1030) говорит:

Между водой и огнем – вражда и неприязнь, так что каждый из них стремится убежать от другого как можно дальше (Мискавайх 2001, 168).

Ал-Газали (1058–1111) как будто вторит ему; приводя пример взаимной вражды (*ta'adin*), он берет именно воду и огонь:

Я имею в виду то, что между водой и огнем. Ведь они враждебны друг другу по своей природе: либо вода потушит огонь, либо огонь, взяв верх над водой, превратит ее в пар (Газали 1971, 120).

'Абу Хила ал-'Аскари (920–1005) в «Диване смыслов» (*Diwan al-ma'adin*) в разделе «Преувеличение» (*muḃaḃga*) приводит примеры стихов, преувеличенно восхваляющих любовь, и среди них – два бейта собственного сочинения:

تفرد بالتمام فلا تمام	احبك يا شبيهة الشمس حبا
ونار كان بينهما التمام	فلو القيتها ما بين ماء

О Шабйат аш-Шамс, моя любовь к тебе –
Единственное, что есть совершенного в мире:
Брось ее между водой
И огнем – и те срастутся (Аскари 1352, 1:223).

Любовь побеждает даже природную невозможность: ее сила такова, что вода и огонь сливаются в гармонии.

Приведу пример схожего высказывания, где осуществляющееся, хотя и невозможное, соединение воды и огня подчеркивает описываемое величие. Ал-Макризи (1364–1442) приводит два бейта, которые произнес, испуская дух, пронзенный стрелой воин:

ولا خطرت باوهامي وافكاري	يا مصر ما كنت في بالي ولا خلدي
قوى تولف بين الماء والنار	لكن اذا قالت الاقدار كان لها

О Египет! Ни ум, ни душу мою ты не тревожил,
И мыслей, дум моих не занимал.
Но если судьбе будет угодно, у тебя объявится
Сила примирить воду и огонь (Макризи 1996, 3:278).

В антологии «Нетронутая жемчужина для дворца и свидетель века» (*Ḥurīdat al-kawḃa ḃarīdat al-'asf*) 'Имад ад-Дин ал-

Исбаха^{ни} (897–967) приводит стихотворение, автором которого является дамаский поэт ‘Ар^ка^л ал-Калби (1087–1171) и в котором красавица сравнивается со взошедшем на небосводе полумесяцем. Там есть такой бейт:

الماء والنار في خديه قد جمعا جل المؤلف بين الماء والنار

На щеках его вода и огонь сочетались.

Да славится Подруживший воду и огонь! (Исбахани 1955, 205).

Другому дамаскому поэту, Фит^йа^а аш-Ша^бри (1139–1218), принадлежат такие бейты:

يبدو بضدين في خديه قد جمعا ماء الشباب ونار الحسن فاصطحبا
فذلك الماء ابكى ناظريّ دما وذلك الجمر اذكى في الحسا لها

Две противоположности на щеках сошлись:

Вода молодости и огонь красоты. Друг с другом они.

Та вода из очей моих кровью слезы пролила,

Тот уголек внутри меня пламень разжег (Исбахани 1955, 254).

«Вода молодости» – принятая метафора расцвета молодости, ее пика; это разъяснение, цитируя поэтический пример, приводит Ибн Дурайд (837–933) (Ибн Дурайд 1987/8, 1:70), и оно устойчиво повторяется в литературе. А о щеке емко сказал Ибн Ха^биб ал-Ха^баби (ум. 1377):

Щека – как цветок граната, соединяет воду и огонь, вино сквозь стекло ее просвечивает, лучами ее светильника потерявшийся руководствуется, ярк нежный красный цветок ее, и повинна она, думается мне, в крови влюбленных (Халаби 1993, 64).

Наверное, этих примеров достаточно, чтобы сделать следующий вывод. Оказаться «между» водой и огнем в субстанциальном смысле, когда «между» понимается как их соединение, невозможно: устроить такое по силам лишь Богу или же бескрайней силе любви, благодаря которой эти несходящиеся противоположности усмирены гармонией либо, как в стихах Фит^йа^а аш-Ша^бри, раздрают поэта, страдающего от лицезрения их соединения в предмете восхваления. Враждующие субстанциально, «по природе»,

вода и огонь побеждают друг друга, если совмещаются: либо вода уничтожает огонь, либо, наоборот, огонь побеждает воду, уничтожает ее и испаряет. Это – однократное действие, уничтожающее одну из двух противоположных субстанций. Но не так в других наших примерах: там «между водой и огнем» не уничтожает ни воду, ни огонь. Как же это возможно? Только как протекание процесса «нагревание» между воздействующим огнем и претерпевающей водой. Принятие этой парадигмы как основы понимания делает осмысленным и, главное, не парадоксальным, а вполне понятным, понятным до обыденности, выражение «между водой и огнем» или ему подобные в вышеприведенных примерах.

Интересный исторический анекдот добавляет новые нотки нашему разговору о том, как можно оказаться «между водой и огнем». В своем «Наставлении в религии» ал-Исфараби⁵ передает, со ссылкой на ал-Джа⁶ следующее:

В своей книге⁵ ал-Джа⁶ рассказывает о безбожии С⁷ следующее. Слуга сказал ему: «Встань и помолись!» Тот не обратил внимания. Он еще раз сказал: «Встань и помолись, тогда отдохай!» На это С⁷ ответил: «Я отдохну, если ты отстанешь!»

Вся вражда его к суннитам проявилась в том, что он натравил ал-Ва⁸ на суннита, выходца из бану⁹ Ах⁸ б. Нас⁸ ал-Марвази⁸ поскольку тот выступал против кадаритов⁹. В этом ему помогли Ибн аз-Зайя⁸ и Ибн 'Аби⁸. Казнив ал-Марвази⁸ ал-Ва⁸ раскаялся и упрекнул их. Тогда, чтобы смягчить сердце ал-Ва⁸ Ибн аз-Зайя⁸ сказал: «Пусть Бог убьет меня между водой и огнем, если его казнили неправомерно!» 'Абу⁸ сказал: «Пусть Бог заточит меня в моей собственной коже, если его казнили неправомерно!» А С⁷ сказал: «Пусть Бог прольет на меня дождем мечи, если его казнили неправомерно!» И Бог ответил на их призывы.

Когда Ибн аз-Зайя⁸ зашел в баню, пол под ним провалился, он упал в топку и погиб в ней между водой и огнем. Ибн 'Аби⁸ разбил паралич: он так и остался до самой смерти заточен в собственной коже. А бану⁹, увидев С⁷ в Мекке, вскричали: «Вот тот, кто пролил кровь нашего Ах⁸ б. Нас⁸!» Окружив, они обрушили на него свои мечи. Умертвив С⁷, они вытащили его труп за пределы

⁵ Ал-Исфараби⁵ ссылается на «Анекдоты» (ал-Ма⁵) ал-Джа⁶

⁶ С⁷ б. Ашрас (ум. 828), мутазилит.

⁷ Аббасидский халиф, правил в 869–870 гг.

⁸ Одно из старейших арабских племен.

⁹ Кадариты (ал-к⁹) – уничижительное обозначение мутазили-тов со стороны их оппонентов.

запретного места на съедение львам. Такое наказание постигло его в этом мире, а в том мире получит он сполна за свои нововведения, как того заслужил (Исфараини 1983, 80).

Эту же историю пересказывает в своем доксографическом сочинении современник ал-Исфарави¹⁰ Абд ал-Кадир ал-Багдади (Багдади 1995, 174–175). Оставим в стороне обостренную анти-мутазилитскую риторику этих авторов, которая объясняется полемической направленностью их сочинений. Нас интересует здесь другое. Ибн аз-Заййа¹¹ призывает Бога умертвить его «между водой и огнем», явно подразумевая, что это невозможно, и подчеркивая этой невозможностью другую – невозможность того, что казнь ал-Марвази¹² была напрасной. Это ясно из того, что две другие клятвы также построены как якобы невозможное: «в собственной коже» заточить человека нельзя, как нельзя представить, что Бог «прольет дождь» из мечей, а не из капель влаги. Но паралич и коллективное убийство на заповедной территории, т. е. территории Бога (это территория хаджа), становятся исполнением этих якобы невозможных действий. Точно так же невозможное соединение (слово *байна* здесь имеет значение «соединять»¹⁰) огня и воды, невозможное само по себе, становится возможным, когда Ибн аз-Заййа¹¹ проваливается в топку: там и огонь, там и, наверное, вода, которая не могла не попасть туда из помещения бани.

Таким образом, выражение «между водой и огнем» в данном случае означает соединение, причем соединение субстанциальное, воды и огня – что невозможно, как всем известно из опыта и как о том свидетельствуют некоторые из приведенных выше примеров. Конечно, вначале нам не понятно, как такое невозможное соединение может-таки осуществиться. А осуществляется оно потому, что Ибн аз-Заййа¹¹ не предусмотрел возможности такого весьма редкого события, как разрушение под собой пола бани, из-за чего он и провалился в ее топку.

Наша гипотеза об истолковании слов «между водой и огнем» начинает приобретать более ясные очертания. Загадочность, неотъемлемая от астрологических предсказаний, заключалась в нашем случае не в том, что надо было угадать то место, которое располагалось «между» пространственно разделенными водой и огнем. Видимо, предсказание ал-Фадля б. Сахла показалось бы – если бы о нем узнали до того, как оно осуществилось, – загадочным в том случае, если слово «между» (*байна*) в выражении «между водой

¹⁰ Иначе выражение «между водой и огнем» нельзя понять как указание на невозможное.

и огнем» было бы понято в значении «объединять», а не «разделять». Тогда «соединение воды и огня» является парадоксальным, невозможным по природе, – в том случае, подчеркну еще раз, если такое соединение понимается субстанциально, как в вышеприведенных цитатах из ал-Газали, ал-Джазави или у ал-Мутанаббиси других поэтов, или как в клятве Ибн аз-Заййаба.

Приведенные примеры свидетельствуют также, что «между водой и огнем» может пониматься процессуально. Но надо сразу договориться с читателем о правильном понимании слов «процесс» и «процессуальность». О правильном не в смысле единственно возможном или единственно правильном. Нет. В том-то и дело, что и возможны, и правильны по меньшей мере два понимания этих слов.

Процесс как изменение субстанции и как протекание действия

В одном случае процесс понимается как изменение субстанции во времени. В нашем обыденном словоупотреблении мы подразумеваем под процессами, которые обозначаем глаголами или отглагольными существительными, именно такое постепенное или скачкообразное изменение свойств (атрибутов) субстанции во времени. Например, мы говорим: «Поезд *движется* из Москвы в Нижний Новгород», или: «*Движение* поезда из Москвы в Нижний Новгород». Этот процесс движения выражается в изменении местоположения поезда («место», одна из акциденций субстанции «поезд», если выразить это в терминах аристотелевской метафизики), равно как многих других акциденций (если поезд на паровой тяге, изменяется его вес с расходом топлива, и так далее). Более глубокое понимание процесса в субстанциальной перспективе – представление об изменении самой субстанции, а не ее атрибутов. Ведь поезд остается тем же самым, той же самой субстанцией, в любой точке пути – меняются только его акциденции. А вот человек, рождаясь младенцем, становясь подростком, затем взрослым, меняется субстанциально в том смысле, что обретает полноту своих субстанциальных черт, тогда как прежде был ее лишен. Взросление – тоже процесс. Классическое метафизическое понимание процессуальности в этом смысле – аристотелевская парадигма перехода из потенции в акт как достижение максимального субстанциального совершенства вещи.

Оставаясь в рамках такого понимания процесса, мы нуждаемся только в понятии субстанции, чтобы помыслить его. Мы можем

мыслить и внешние причины, производящие изменения в нашей субстанции, а можем и не нуждаться в них, если процесс «самопроизвольный» или опирается на собственные возможности данной субстанции. Так, понимание процесса прорастания колоса из семени требует учета питательных свойств почвы, влаги, воздействия солнца и кислорода. Понять процесс ядерного распада можно без учета внешних причин. Но в любом случае мы можем отвлечься от внешних причин и мыслить процесс так, как если бы он происходил сам собою. Мы можем помыслить прорастание семени так, как если бы все питательные вещества и кислород были заключены внутри семени, как в случае формирования птенца в яйце. Субстанция и ее акциденции – вот без чего мы действительно не можем обойтись, вот нередуцируемый остаток, без которого наша мысль – уже не мысль о процессе.

В другом случае процесс понимается как протекание между источником действия и претерпевающим. То место, которое в первом случае отдано субстанции, здесь принадлежит протеканию. Оно – главное, оно и есть процесс. Оно и есть то, что рассматривается «как таковое», независимо ни от чего, и что обладает устойчивостью само по себе.

«Протекание» – разговорное слово, весьма образное, хотя вместе с тем и точное. Выраженное в терминах метафизики, протекание – это действие. В арабо-мусульманской философии были созданы изощренные учения, разработавшие метафизику действия, которые преломлялись в вероучении и доходили, в упрощенном виде, до сознания обычных, рядовых людей, включались в обыденную картину мира.

Процесс как протекание, а не как изменение субстанции также выражается в языке глаголами и отглагольными именами («протекать» и «протекание», например), не важно, в русском ли, в арабском ли языке. Это показывает, что факты языка, имеющие, безусловно, значение для понимания того, как устроено наше сознание, могут оказаться недостаточны. Их одинаковость – как в нашем случае одинаковость использования глаголов и отглагольных имен – скрывает важнейшее различие между двумя пониманиями процесса. Оставаясь в пределах языка и работая с ним только средствами лингвистики, это различие уловить невозможно. Для этого нужно нечто другое – а именно, логика смысла.

При втором понимании процесса нам в качестве нередуцируемого «набора» необходим источник действия, претерпевающее этого действия и само действие – протекание. Это – другие условия, нежели в первом случае. Ведь во втором случае мы не говорим ни о субстанции, ни об акциденциях. И мы не говорим, что процесс

происходит *во времени*. При втором понимании процесса «время» как понятие нам не нужно; зато мы не обойдемся ни в коем случае без двух сторон протекания – без действующего и претерпевающего. Но, как ни важны они, главным и основным является действие.

«Действующее», «претерпевающее», «действие» – слова, которые поворачиваются одной стороной к языку, а другой – к мышлению; они ведут нас и к лингвистике, и к метафизике. В самом деле, в фактах арабского языка мы заметим то, что подтвердит наше представление о нередуцируемости тройки действующее-действие-претерпевающее и о центральном месте категории «действие». Эти факты – общеизвестные, но придать им подлинный смысл, увидеть из подлинное значение мы сможем только в свете внеязыковых фактов. Оставаясь в пределах языка и науки о языке, мы не придадим этому должного значения и не выведем из этого необходимых следствий. Поэтому логика смысла глубже, фундаментальнее, нежели наука о языке, поскольку смыслоположение более фундаментально, нежели использование языка. Это ничуть не преуменьшает ни значения языка, ни значения науки о языке; напротив, это ставит их в действительно правильный ряд наук, опирающихся на нужные основания и взаимодействующих друг с другом, а не отделенных друг от друга непроходимыми границами. Выстроить такой ряд – также задача логики смысла.

Итак, два понимания процессуальности. Они – не просто разные; похоже, что они *совсем* разные. «Совсем» значит требующие целиком различных условий и ходов осмысления. «В нашей голове» эти два понимания как-то уживаются; в самом деле, говорим же мы о них! – но устроены они весьма и весьма различно. В чем именно заключается это различие? На этот вопрос не ответят ни лингвистика, ни когнитивные исследования во всем их разнообразии, ни нейрофилософия, ни аналитическая философия сознания, ни формальная логика, ни логика диалектическая. Не ответят уже потому, что для них этого различия просто не существует; а если оно и будет замечено, то не будет поставлено в систему знания этих наук, не будет тематизировано и теоретически схвачено. Для этого нужна логика смысла.

Логика действия и логика субстанции как альтернатива

Проведем еще немного времени в общении с арабской литературой и поэзией. Это позволит нам нарастить фонд примеров, свидетельствующих о возможности обоих пониманий процесса.

Вот два замечательных бейта, которые приводит уроженец Сан-тарема, андалусийский поэт и автор антологии «Кладезь прекрасных черт» (аз-Завар фи-бихабин 'ахл ал-джазира) Ибн Бассам:

— بين قيراط ودينار	تلفت فما افرق —
يـلـ بين الماء والنار	ذهاب الزيت في القند

Утратился я, не различая,
 Где карат, а где динар.
 Так уходит масло в светильнике
 Между водой и огнем (Ибн Бассам 1979, 4:2:609).

Какой-то экзистенциальной грустью веет от этих строк: утрачена жизнь – то ли в результате денежной растраты, то ли в переносном смысле, в результате растраты сил. Тоска по ушедшему и невозвратимому.

Но что же происходит «между водой и огнем» в последнем бейте? Должны ли мы понять это так, что масло светильника утекает в какое-то отверстие или пространственный промежуток между «водой», с одной стороны, и «огнем» – с другой? И что это за «вода»? Собственно, *маб* – не только «вода», но и «влага» вообще; но даже и в таком случае – что это за «влага»? Как-то все это непонятно; а главное, непонятно, как второй бейт связан с первым: ведь в первом-то все как раз ясно! По русской пословице, копейка рубль бережет, а в данном случае все получилось наоборот: карат (мелкая мера) не берег динара (золотая монета), и все имущество было растрчено. Тут вроде бы гадать нечего; но куда же все-таки утекает масло светильника и при чем тут некая «влага»?

Это когнитивное напряжение будет полностью снято процессуальным пониманием. В первом и втором бейтах речь идет о двух процессах: «растрчивание» (выражено глаголом *талафту* «я растратил») и «уход» (выражено именем действия *зихаб* «ухаживание», в моем переводе передано глаголом «уходит»). Растрата денег протекала от карата к динару – постоянный процесс, который и мы выражаем, говоря: «утекает, как вода между пальцев». И масло светильника «уходит», т. е. утрачивается, поскольку огонь постоянно сжигает жидкое (вот она, «влага») масло. Значит, во втором бейте процесс «утраты», «ухода» масла в светильнике протекает между сжигающим огнем и сжигаемой водой (=влажгой, =жидким маслом). Два процесса утрачивания одинаковы, параллельны: так два бейта выстроены в совершенную, законченную поэтическую конструкцию.

Это – пример второго, процессуального понимания слова «процесс», когда процесс берется как протекание.

В «Диване» 'Абуḍ Нуваба (р. между 747–762, ум. между 813–815) приведено стихотворение, озаглавленное «Наложница (*Джафийа*)». Оно открывается такими бейтами:

كلاهما عجب في منظر عجب	ساع بكأس الى ناش على طرب
صبحا تولد بين الماء والعنب	قامت تريني وامر الليل مجتمع
حصباء در على ارض من الذهب	كأن صغرى وكبرى من فقاقعها

Кубок подай хмельному¹¹ весельчаку.

Оба они – диво дивное:

Вот: во мгле ночной он мне явит

Рассвет, рожденный меж водой и виноградом.

Крупные и мелкие пузырьки в нем –

Будто жемчуга россыпь на златом поле (Абу Нувас 72).

Двойственное число во втором полустишии («оба они») отсылает, по всей очевидности, к кубку и вину в нем: кубок упомянут явно в первом полустишии, а вино – иносказательно в других двух бейтах. Наше внимание привлечет выражение *байна ал-маḍва-л-‘инаб* «между водой и виноградом». Вряд ли это «между» можно понять субстанциально, неважно, в разделяющем ли, в собирающем ли значении. Конечно, рассвет рождается не в промежутке между водой и виноградом, да и не в смеси воды и винограда. Субстанциально понятая смесь воды и винограда – не вино. Чтобы получить здесь значение «вино», нам надо заставить виноград воздействовать на воду, заставить ее перебродить и дать в результате вино. Процессуальное понимание «между водой и виноградом» здесь более чем очевидно: речь о процессе воздействия винограда на воду, дающем вино, в котором и рождается рассвет посреди мрака непроглядной ночи: вино, как свидетельствует следующий бейт, белое, а точнее, желтого, соломенного цвета (потому и сравнивается с золотом) – как солнечный свет, приходящий с рассветом.

¹¹ Перевожу в соответствии с комментариями в (Абу Нувас 72) и в антологиях: правильным здесь является чтение ناش *наш*, синонимичное *нашваḍ*, что означает «хмельной», а также «радостный». Встречается вариант чтения *нас* «люди», и тогда первое полустишие будет означать «кубок подай людям на веселье».

мым», между действователем и претерпевающим. Но в том примере, который приводит ал-Джауэзи, этой мыслительной среды нет, а значит, в этих словах нет и процессуального понимания процесса «превращение». Зато налицо все условия для субстанциального его понимания: речь там идет о «субстанциях» (*джавхар*) и их «акциденциях» (*‘арад’*) и превращение понимается как изменение акциденций (Аскари 1352, 1:308). Как мы и говорили, понятия субстанции и акциденции – необходимый и достаточный минимум для задания процесса в его субстанциальном понимании.

Поставим теперь такой вопрос: если процессуальное понимание процесса исключает истолкование «между» как пространственного промежутка, разделяющего две стороны (как в случае «ухождения» масла светильника не в смысле выливания в какое-то отверстие между влагой и огнем), означает ли это, что арабские авторы вовсе не приводят примеров именно такого, пространственного понимания слова «между»? Отнюдь; да и странно было бы представить, что они оказались каким-то образом неспособны освоить пространственную рядоположенность предметов или территорий. Без такой способности вряд ли можно было бы ориентироваться в мире: этот навык попросту необходим для выживания.

И в самом деле, Ибн Кутайба (828–889) сообщает в первом томе своего «Источника сведений» (*‘Uyūn al-akhbār*), в главе «О строительстве и зданиях», где собраны высказывания на эту тему:

Нужно выбирать дом между водой и рынком (*байна ал-ма’ва-с-су’*) причем дом должен быть с востока, а сады – с запада (Ибн Кутайба ИС 1:312).

Вряд ли можно сомневаться в том, что «между водой и рынком» – это именно полоса земли, с одной стороны граничащая с водой, а с другой – примыкающая к рынку.

На первой странице своей книги «Знания (*ал-Ма‘ариф*)» Ибн Кутайба пересказывает историю сотворения мира, почерпнутую в Торе, в частности:

Бог (Славен Он и Велик!) сказал: «Да будет посреди воды перегородка, разделяющая меж [одной] водой и [другой] водой (*байна ал-ма’ва-л-ма’*). И стала перегородка, и разделила меж той водой, что внизу, и той водой, что вверх. Ту верхнюю перегородку нарек Бог небом (Ибн Кутайба М 1:9).

Здесь «между водой и водой», дважды употребленное, понимается в строго пространственном смысле – в этом нет сомнения. Точно так

же Ибн 'Араби¹³ описывающий космогонию в «Мекканских откровениях», говорит о стихии воздуха, которая «возникла между огнем и водой» и, поскольку в силу своей влажности и тяжести не может подняться до огня, а в силу своего жара – опуститься к воде, так и «остается между водой и огнем» (Ибн Араби 1998, 1:368). Здесь также нет сомнения в том, что «между» обозначает пространственный промежуток, ограниченный с одной стороны огнем, а с другой – водой. В самом деле, «пространственный промежуток», «полоса земли, охватываемая взором», «граница между двумя полосами земли» – все это является значением слова *байн* (или *бавн*, ему синонимичного) и однокоренного *би*.

Логика действия и логика субстанции: взаимный переход

В заключение рассмотрим другие примеры употребления выражения «между водой и X», где X может принимать разные значения.

Комментируя аят «Господи, рассуди по истине!» (21:112), Мукатил б. Сулайма¹⁴ (ум. 767) приводит следующий бейт, относя его к аш-Шамма¹⁵:

النبع منبته بالصخر ضاحية والتخل ينبت بين الماء والعجل

Родник из выжженной солнцем скалы вытекает,

Пальма растет меж водою и глиной (Мукатил 2002, 3:98)¹⁴.

Здесь «между» в выражении «между водой и глиной» не может быть понято в смысле пространственного разделения: пальма растет не на промежутке земли, с одной стороны которой вода, а с другой – глина. Пальма растет там, где вода смачивает глину, в смеси воды и глины, в увлажненной почве. *Байна* «между» озна-

¹³ Аш-Шамма¹⁶ Д¹⁷рар (ум. 650 или позже) – доисламский поэт, принявший ислам и участвовавший в битвах мусульман (Арази 1997).

¹⁴ Второй *миср¹⁸*б (пустынные) этого бейта приводит ал-Азхари¹⁹ (Азхари 1976, 1:369); как и Мукатил б. Сулайма²⁰, он поясняет, что слово 'аджал означает *т²¹* «глина», «почва», но отмечает, что не может ни на кого сослаться в подтверждение этого. В дальнейшем данный бейт или его второй *миср²²*б неоднократно приводят комментаторы Корана и языковеды, причем некоторые указывают, что 'аджал означает *т²³* на наречии химяритов. При этом более распространено толкование слова 'аджал как связанного с «поспешностью» человека.

чает здесь «сочетание», «собираение» (*джам'*), а не «разделение». Но должны ли мы понять это «сочетание» в субстанциальном смысле или же в процессуальном? В отличие от соединения воды и огня, которое невозможно по природе как субстанциальное, вода и глина могут сочетаться и соединяться субстанциально. Поэтому здесь возможны оба прочтения – и субстанциальное, и процессуальное, для «соединения» воды и глины. При П-прочтении вода смачивает глину (вода – действитель, глина – претерпевающее, смачивание – процесс, постоянно протекающий между ними), а при С-прочтении глина смешана с водой, пропитана водой. Здесь два прочтения не только не исключают друг друга, но, напротив, поддерживают и разъясняют одно другое.

Вода и глина соединяются еще в одном эпизоде:

[‘Абу’Мусаф был вместе с пророком (да благословит и приветствует его Бог!) в пальмовом саду¹⁵ Медины. Пророк (да благословит и приветствует его Бог!) держал в руке трость и втыкал ее между водой и глиной (*байна ал-ма’ва-т-т’н’н*). Подошел некий муж и попросил впустить... (Бухари 1993, 5:2295).

Этот хадис приведен также у Муслима (Муслим 1991, 4:1868), где сказано, что пророк опирается на трость, воткнутую «между водой и глиной». Этот же хадис приводит Ибн Х’нбал в своем «Муснаде» (Ибн Ханбал 2008, 8:4522–4523) и в «Достоинствах сподвижников [пророка] (*Фад’ил ас-с’а’ба*)» (Ибн Ханбал 1983, 1:193–194). Он встречается также у многих других авторов.

Здесь очевидно, что пророк втыкает свою тросточку, как и в предыдущем случае, не между водой с одной стороны и глиной с другой, а в их смесь, т. е. в грязь, увлажненную почву. И здесь также возможно как субстанциальное, так и процессуальное понимание этого «сочетания воды и глины»: то ли вода *смочила* глину (как огонь нагрел воду в примерах с баней), то ли вода субстанциально смешалась с глиной, образовав субстрат грязи.

Два последних примера – об одном и том же: о том, что финиковая пальма произрастает в хорошо увлажненной почве. В хадисе пророк находится вместе с одним из сподвижников, ‘Абу’Мусой

¹⁵ В пальмовом саду – в оригинале *фи’л-х’ит* букв. «в стене». Как поясняет, со ссылкой на *Лиса’ ал-‘араб* Ибн Манз’ра, в примечании к параллельному хадису у Ибн Х’нбала редактор «Муснада», известный египетский хадисовед ‘Ах’ад Му’бид ‘Абд ал-Карим, под «стеной» подразумевается пальмовый сад, поскольку пальмовые сады обносились стеной (Ибн Ханбал 2008, 8:4522).

ал-Аш‘ариḥ в саду из финиковых пальм, символизирующем рай. Открыть и впустить просит сперва ‘АбуБакр, первый халиф, потом ‘Умар, второй халиф, и т. д., и пророк всякий раз говорит ‘АбуМуде: «Впусти его и обрадуй известием о рае». В этом хадисе, повествующем о важных и возвышенных материях, о конечном блаженстве, интересно смотрится точно подмеченная деталь реального, а не символического, финикового сада: пальмы растут «между водой и глиной», и именно в эту увлажненную почву пророк втыкает свою трость, чтобы опереться на нее.

А вот другой пример. Разъясняя значения слов с корнем *кṯṯ*, ал-Кṯṯи отмечает, что *кṯṯṯ* «нахмурившийся» говорят о человеке, который *джама‘а маḍбайна ‘айнай-хи* «собрал то, что между глаз» (Кали 1:168), т. е. свел брови в одну линию. Какой способ понимания – субстанциальный или процессуальный – будет здесь правильным? С одной стороны, «то, что между глаз» – это часть лица, некоторое пространство, расстояние, и «нахмуриться» значит собрать воедино, в складки, кожу, расположенную между одним глазом и другим глазом. Субстанциальное понимание промежутка между двумя объектами, равно как того, что занимает этот промежуток, очевидно. С другой стороны, само собирание, само, так сказать, нахмуривание – это, безусловно, процесс, собирающий, в каком-то смысле соединяющий один и другой глаз, поскольку «нахмуриться» значит – свести брови воедино, в одну линию, соединить их. Субстанциальное и процессуальное понимание трудно предпочесть одно другому и трудно оторвать одно от другого: они как будто обосновывают друг друга.

Ал-Кṯṯи продолжает: глагол *кṯṯṯа*, употребленный в отношении *шараḇ* «напитка», означает *мазаджа-ху фа-джама‘а байна ал-маḍ ва-ш-шараḇ* «смешал напиток, соединив между водой и напитком» (Кали 1:168). Смешивая напиток с водой, мы получаем некий субстрат, «смесь» воды и напитка, и эта смесь не может не быть понята субстанциально. С другой стороны, само смешивание, само «собирание» (*джам’*) воды и напитка не может не пониматься процессуально. Глаголы *кṯṯṯа* «собрал» и *мазаджа* «смешал» дают нам возможность пойти по обоим путям истолкования – и субстанциальному, и процессуальному. Глагол – как будто до этой развилки, он сохраняет в себе возможность и того и другого. Субстанциальное и процессуальное прочтения как будто ведут одно к другому, как будто требуют пересечь границу, их разделяющую: мы получаем смесь воды и напитка благодаря смешиванию одного и другого, и, смешивая одно с другим, мы получаем их смесь. В том, что мы обозначаем глаголом «смешать», субстанциальная и процессуальная стороны еще не разведены.

Источники

- Абу Нувас – *Диваъ 'Абид* Нувасъ («Диван» 'Абу Нуваса) / Ред. 'Ахъад 'Абд ал-Маджиъ ал-Гъабиъ Байруъ. Дар ал-китаб ал-'арабийй, 6. г.
- Азхари 1976 – *Ал-Азхариъ 'Абу Мансур*. Тахзън ал-лугъ (Уточнение словарного состава) / Ред. 'Абд ас-Салаъ Мухъмад Харуъ, Мухъмад 'Алиън-Наджаръ, 'Абд ал-Халиъ ан-Наджаръ и др.: В 15 ч. [Ал-Къира]: ад-Дар ал-мисриййа ли-т-та'лиф ва-т-тарджам, Дар ал-каиб ал-'арабийй. [Б. г.]. Ч. 15 – 1976.
- Амили 1983 – *ал-'Амилиъ Бахаъ ад-Диб*. Ал-Кашкуъ (Сумаъ В 2 ч. Байруъ: Му'ассасат ал-'ламиби-л-матбу'а, 1983.
- Арази 1997 – *Arazi A. Al-Shammâkh b. Dirâr* // The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. 9. Leiden: E.J.Brill, 1997. P. 288–289.
- Аскари 1352 – *Ал-'Аскариъ 'Абу Хилаъ*. Диваъ ал-ма'абиъ (Диван смыслов): В 2 ч. Ал-Къира: Мактабат ал-къдс, 1352-х.
- Багдади 1995 – *Ал-Багъдиъ 'Абд ал-Къир*. Ал-Фаркъайна ал-фикар (Различия общин) 0-/ Ред. Мухъмад Мухъмад-Диб 'Абд ал-Халиъ. Сидда Байруъ: ал-Мактаба ал-'асриййа, 1995.
- Брокельман 1991 – *Brockelmann C. Al Ghuzûlî* // The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. 2. Leiden: E.J.Brill; London: Luzac & Co., 1991. P. 1106.
- Бухари 1993 – *Ал-Бухариъ Сахъб* ал-Бухариъ / Ред. Мусъфаъ Диб ал-Бугъ 5-е изд.: В 7 т. Байруъ: ал-Йамаъа, Дар Ибн Касир, 1993.
- Газали 1971 – *Ал-Гъабиъ 'Абу Халид*. Ал-Макъд ал-аснафиъ пархъсмаъ аллаъ ал-хусна (Высочайший предел разъяснения прекрасных имен Бога) / Ред. Фадлу Шехад. Байрут: Дар ал-Машрик, 1971.
- Гузули 1300 – *Ал-Гъузиъ 'Алабад-Диб*. Матъи' ал-будур ва манаил ас-суру (Новолуния и стоянки радости): В 2 т. Миср Матъ'ат идарат ал-ватъ, 1299–1300 х.
- Джахиз 2011 – *Ал-Джахиъ 'Абу Усман*. Ал-Хайава (Книга о животных) / Ред. Мухъмад Баил 'Уйуъ ас-Суд: В 7 ч. Байруъ: Дар ал-кутуб ал-'илмиййа, 2011.
- Джурджани – *Ал-Джурджаниъ ал-Къибъ Алиъ*. 'Абд ал-'Азиъ Ал-Висаъ байна ал-Мутанаббиъа-хуъби-хи (Посредничество между ал-Мутанаббиъи его противниками) / Ред. Мухъмад 'Абу Фадл Ибраиъ, 'Али Мухъмад ал-Баджаиъ Б. м.: Матъ'ат 'Ибаил-Баил-Хилабиъа-шуракаъ-ху, 6. г.
- Ибн Абд Раббихи 1983 – *Ибн 'Абд Раббихи*. Ал-'Икфал-фариъ (Непревзойденное ожерелье) / Ред. 'Абд ал-Халиъ ат-Тархъбиъ В 9 ч. Байруъ: Дар ал-кутуб ал-'илмиййа, 1983.
- Ибн Абд Раббихи 1985 – *Ибн Абд Раббихи*. Чудесное ожерелье / Пер. Б.Я. Шидфар // Аль-Джахиз. Книга о скупых. Ибн Абд Раббихи. Чудесное ожерелье. М.: Художественная литература, 1985. С. 225–452.
- Ибн Араби 1998 – *Ибн 'Араби* Ал-Футуъ ал-маккиййа (Мекканские откровения). Байруъ: Дар ихъбат-тураб ал-'арабийй, 1998.
- Ибн Бассам 1979 – *Ибн Бассам аш-Шантариъи* аз-Зайра фи махъбин 'ахл ал-джазира (Кладезь прекрасных черт обитателей Джазиры) / Ред. Ихъа 'Аббаъ Байруъ: Дар ас-сифа, 1979.

- Ибн Дурайд 1987/8 – *Ибн Дурайд*. Джамхарат ал-луг^а (Полный словарный состав) / Ред. Рамзи^а Мунни^а Ба'лабаки^а В 3 ч. Байру^а: Да^а ал-'илм ли-л-мала^аби^а, 1987–1988.
- Ибн Кутайба ИС – *Ибн Кутайба*. 'Уйу^а ал-ах^аа^ар (Источник сведений). Байру^а: Да^а ал-кита^аб ал-'арабийй, б. г.
- Ибн Кутайба М – *Ибн Кутайба*. Ал-Ма'ариф (Знания) / Ред. С^арват 'Ук^аа. 4-е изд. Ал-К^ааира: Да^а ал-ма'ариф, б. г.
- Ибн Ханбал 1983 – *Ибн Х^аб^ал*. Фад^аби^ал ас^аа^аб^аа (Достоинства сподвижников [пророка]) / Ред. Вас^аийй 'Алла^аб. Мух^амад 'Абба^а: В 2 ч. Макка: Да^а ал-'илм ли-т^аа^аба ва-н-нашр, 1983.
- Ибн Ханбал 2008 – Муснад ал-'има^аб 'Ах^аа^ад Ибн Х^аб^ал («Муснад» 'Ах^аа^ада Ибн Х^аб^аала) / Ред. 'Ах^аа^ад Му'бид 'Абд ал-Кари^аб: В 12 ч. Джидда, ал-К^ааира, Штуттгарт: Джам'иййат ал-макназ ал-исла^аийй, 2008.
- Исбахани 1955 – *Ал-Ис^аба^ани* Има^ад ад-Ди^аб. Х^афизат ал-к^аа^ар ва джаридат ал-'ас^аа^аб К^асм шу'ара^абаш-Ша^аа (Нетронутая жемчужина для дворца и свидетель века. Поэты Шама). Ч. 1 / Ред. Шукри^а Райс^ал. Димашк^а ал-Мат^аа'а ал-ха^абимиййа, 1955.
- Исфарайини 1983 – *Ал-Ис^афа^арайини* 'Абу^ад^ал-Му^аз^аиф^ар. Ат-Табс^аи^ар фи^аад-ди^аб ва тамий^аб ал-фирк^аан-на^аджийа 'ан ал-фика^ал-ха^абики^аб (Наставление в религии, или Как отличить спасенную общину от общин погибших) / Ред. Кама^аб Й^ау^аф ал-Х^аа^аб. Байру^а: 'Адам ал-кутуб, 1983.
- Кали – *Ал-К^ааи^ар* 'Абу^ад^аАли^абИсма^аб^ал ал-Ба^аг^ади^ади^аКита^аб ал-'ама^аби^а (Диктовки): В 4 ч. Байру^а: Да^а ал-кутуб ал-'илмиййа, б. г.
- Макризи 1996 – *Ал-Мак^аризи* Итти'аб^ал-х^аа^афа^аби-ах^аа^ар ал-'имма ал-фа^аа^абиййи^аб ал-х^аа^афа^аб Известия о фатимидских имамах-халифах для вразумления правоверных) / Ред. Мух^амад Х^аб^ами^а Мух^амад 'Ах^аа^ад: В 3 ч. Ал-К^ааира: Мат^аа'а ал-ахра^аб ат-тиджа^ариййа, 1996.
- Мискавайх 2001 – *Мискавайх*. Ал-Хава^аил ва-ш-шава^аил (Разбредшиеся верблюдицы [вопросов] и собранное стадо [ответов]) / Ред. Саййид Касрави^а Байру^а: Да^а ал-кутуб ал-'илмиййа, 2001.
- Мукатил 2002 – Тафси^ар Мук^ати^ал б. Сулайма^аб («Толкование [Корана]» Мукатила б. Сулаймана) / Ред. 'Абдалла^аб Мах^амуд Ших^аах. 1-е изд. Байру^а: Да^а их^аа^аб ат-тура^аб^ал-'арабийй, 2002.
- Муслим 1991 – С^аа^ах^аб^а Муслим (Сахих Муслима) / Ред. Фу'ад^а 'Абд ал-Ба^аб^аа^а В 5 ч. Ал-К^ааира: Да^а ал-х^аа^ади^аб 1991.
- Мутанабб^аи 1936 – Ди^ава^аб 'Аби^асат^аТ^аиййи^аб ал-Мутанабб^аи^аби-шарх^а 'Аби^ас^ал-Ба^ак^аа^аб ал-'Укбари^аб ал-мусамма^аб^аи-т-Тибйа^аб фи^ашарх^а 'Од-ди^ава^аб («Диван» 'Абу^асат-Т^аиййи^аба ал-Мутанабб^аи^аби комментарий 'Абу^ад^ал-Ба^ак^аа^аб ал-'Укбари^аб известный как «Разъяснение “Дивана”») / Ред. Мус^аа^ара^аас-Са^ак^абИбра^аби^аб ал-'Абйари^аб 'Абд ал-Х^аа^ари^абШиб^аи^аб В 4 ч. Мис^ар Мат^аа'а^ат Мус^аа^ара^аб ал-Ба^аби^аб ал-Х^аа^ата^аби^аб^аавла^аби-хи, 1936.
- Халаби 1993 – *Ал-Х^алаби* Ибн Х^аб^аи^аб. Наси^аб ас^аа^аб^аа^ари^афуну^аб мин ал-'ада^аб ал-к^аа^ади^аб ва-л-мак^аа^аб ал-'адабиййа (Нежное дуновение из древней литературы

- и литературных макамов) / Ред. Мухаммад Фахри Халаб: Даф ал-к'адам ал-'арабийй, 1993.
- Хамави 2005 – *Ибн Х'аджа ал-Х'мави Х'ава'ат ал-'адаб ва ниха'ат ал-'араб* (Сокровищница словесности и предел изящества) / Ред. Кавкав Дийа'б. 2-е изд. Байрут: Даф с'аир, 2005.
- Хайнриш 2000 – *Heinrichs W.P. At Tihāmi* // The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. 10. Leiden: E.J.Brill; London: Luzac & Co., 2000. P. 482.
- Штерн 1986 – *Stern S.M. al-A'mā al-Tuṭīlī* // The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. 1. Leiden: E.J.Brill; London: Luzac & Co., 1986. P. 426.

Литература

- Смирнов 2022 – *Смирнов А.В.* «Между огнем и водой» (памяти Майсема аль-Джаноби) // Материалы научной конференции «Сагадеевские чтения – 2022». М.: РУДН, 2022. С. 17–38.

References

- Smirnov, A.V. (2022), “Between fire and water (in memory of Maythem al-Janabi)”, in *Materialy nauchnoi konferentsii «Sagadeevskie chteniya – 2022»* [Proceedings of Sagadeev scientific conference 2022], RUDN University, Moscow, pp. 17–38.

Информация об авторе

Андрей В. Смирнов, доктор философских наук, академик РАН, Институт философии РАН, Москва, Россия; 109240, Россия, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; public@avsmirnov.info

Information about the author

Andrey V. Smirnov, Dr. of Sci. (Philosophy), Main Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation. E-mail: public@avsmirnov.info