Ефремова Н.В., Ибрагим Т.

Профетологическая мысль классического ислама

В классической мусульманской культуре рационально-философское осмысление концепции об откровении/пророчестве, характерной для авраамической (иудейской–христианской–исламской) традиции в целом, выдвигалось прежде всего в рамках двух направлений: калама и фальсафы. В VIII–IX вв. главную школу калама, рационалистической теологии ислама, составляли мутазилиты, на смену которым после IX в. приходят две близкие друг к другу каламские школы – ашаритская и матуридитская, разрабатывавшие «ортодоксальную» версию мусульманского (суннитского) богословия.

Основное течение фальсафы, «эллинизирующей» философии ислама, представляли арабо-мусульманские перипатетики/аристотелики. На востоке мусульманского мира крупнейшими мыслителями этой школы выступали аль-Фараби (ум. 950) и Ибн-Сина (Авиценна, от лат. Avicenna; ум. 1037), а на мусульманском западе (Арабская Испания и Северная Африка) – Ибн-Рушд (Аверроэс, от лат. Averroes; ум. 1198).

Освещение профетологических воззрений означенных двух направлений мы предваряем кратким изложением лежащей в их основе коранической парадигмы.

1. Коран

Подобно иудаизму и христианству, ислам является ревелятивно-профетической религией, поскольку его учение считается Божьим откровением, переданным пророку Мухаммаду. Вера в пророков и вера в дарованные им Писания входят в число шести главных основоположений мусульманской догматики[1]. Именно через избранников-пророков Бог просвещает людей, раскрывает им Свои таинства и изволения, направляя их на стезю духовного и нравственного совершенства. Профетоцентризм ислама выражается и в том, что священная/коранническая история фактически предстоит как повествование о пророках.

В данном разделе мы остановимся лишь на некоторых положениях коранической профетологии: о всеобщности и единстве пророческих миссий, а также о формах Божьего Откровения и Божьих Писаниях. Другие же ее аспекты будут освещены в следующей главе в связи с обсуждением соответствующих каламских концепций[2].

1.1. Профетический универсализм

Общая для трех авраамических религий идея о единстве Бога включает в себя концепцию о единстве человечества. Как и Библия, Коран провозглашает метафизическое единство/равенство людей как творений единого Бога, призванных служить Ему. В том же духе Коран, подобно Библии, проповедует этническое единство человечества, ибо все люди составляют одну семью, будучи сыновьями общих прародителей, Адама и Евы. Но в мусульманском Писании универсалистское понимание монотеизма дополняется новым измерением, профето-сотериологическим.

Как следует из коранической профетологии, Божье водительство посредством воздвижения пророков и дарования людям через них Писания, обеспечивающие возможность духовного совершенства и вечного спасения, больше не замыкается одним, богоизбранным народом, как это имело место в иудаизме. Спасительная благодать

[1] Наряду с верой в Бога, в ангелов, в Судный день и в предопределение.

[2] Если не оговорено иное, Коран, Сунна (хадисы – собственные изречения пророка Мухаммада) и другие источники на арабском языке цитируются в авторском переводе.

Всевышнего также перестает быть привязанной к определенному (достаточно позднему) моменту истории – к приходу небесного Мессии, своим самопожертвованием снявшего грех прародителей, как об этом учит христианство[3].

Согласно Корану, грех Адама[4] был непреднамеренным, совершенным в состоянии забвения (20:115). А после удаления из Рая Адам и Ева – по внушению Божьему – раскаялись, и Бог простил их (2:37). Другой коранический стих (2:38) передает слова Божьи, обращенные к прародителям и их потомкам:

> Вам придет от Меня водительство –
> Кто последует ему,
> За таковых тревожиться нечего,
> И не знать им печали.

Всевышний обещал людям водительство, в частности – дарованием Откровения, Писания и пророков, следование которым человек обеспечивает себе счастье и в этом мире, и в ином. Значит, путь к вечному блаженству, согласно кораническому учению, был открыт с самого начала существования человека на земле.

Своей безграничной милостью Бог всем человеческим общностям на земле являл пророков, просвещающих и увещевающих их: «В каждом народе Мы воздвигали посланника (*расуль*)[5]» (16:36); «У каждого народа был свой наставник (*хади*)» (13:7); «И нет народа, кому не был дарован увещеватель (*назир*)» (35:24).

Универсальность пророческих миссий вытекает также из фундаментальной установки кораничесой этики – принципа справедливости. Само арабское слово *'адль*, выражающее это понятие, этимологически означает «равенство», «быть равным, ровным». По Божьей справедливости, ни один регион, ни один народ не должен быть оставлен без дарования ему пророка.

---

[3] По традиционной христианской доктрине, даже пророки и праведники прежних времен томились в Аду вплоть до прихода Спасителя, выведшего их оттуда. Кроме того, в христианстве возможность спасения, открывшаяся после искупительной жертвы Иисуса, ставится в зависимость от веры в его божественную миссию.

[4] Что касается Евы, то в Коране она вовсе не выступает инициатором нарушения Божьего запрета касательно вкушения от Древа.

[5] Здесь и далее, при передаче арабских имен/терминов курсивом, подударная буква выделяется подчеркиванием.

Всеобщность пророческого дара выражает принцип справедливости и в другом его аспекте. Без предварительного разъяснения соответствующих положений истинной веры и правил подобающего поведения нельзя осуждать людей за отклонения от них:

> Мы являли посланников благовещать и предупреждать,
> Дабы более не было у неверных людей оправдания;
> (4:165)
>
> Мы никогда и никого не подвергаем каре,
> Не отправив прежде посланника с предупреждением.
> (17:15)

В Коране упоминается около тридцати пророков, первым из которых выступает отец рода человеческого Адам, а последним – Мухаммад. В большинстве своем это такие известные по Библии лица, как Ной (араб. *Нух*), Авраам (*Ибрахим*), Измаил (*Исма'иль*), Исаак (*Исхак*), Иаков (*Йа'куб*), Иосиф (*Йусуф*), Моисей (*Муса*), Давид (*Да'уд*), Соломон (*Сулайман*), Захария (*Закариййа*), Иоанн Креститель (*Йахйа*) и Иисус Христос (*'Иса, аль-Масих*)[6]. Помимо Мухаммада, к небиблейским персонажам относятся арабские пророки Худ и Салих, проповедовавшие в Аравии в период между посланничеством Ноя и посланничеством Авраама.

1.2. Общее и особенное в пророческих миссиях

По кораническому учению, профетизм не только универсален, но и един: все посланники Божии проповедовали одну и ту же веру. Как неоднократно говорится в Писании, все пророки призывали к чистому единобожию, осуждая всякое идолопоклонство/язычество (16:36; 21:25; 23:32; 39:65–66; 41;14; 43:45).

Этот монотеизм, общий для всех пророческих посланий, и есть *ислам* в широком смысле слова. Поэтому эпитет *муслим* (мусульманин) Коран широко прилагает к домусульманским пророкам и их последователям, в частности к Ною (70:72), Аврааму и Измаилу (2:128; 3:67), Лоту (51:36), Иосифу (12:101), Моисею (10:84), Соломону (27:42). По кораническому свидетельству, Авраам и Иаков завещали своим потомкам умереть только «мусульманами» (2:132), а апостолы Иисуса провозглашали себя «мусульманами» (5:111). Именно в этом

[6] Но в библейской, иудейско-христианской традиции некоторые из перечисленных лиц (в частности, Адам, Ной, Соломон) не считаются пророками.

смысле слово *ислам* употребляется в стихах 3:19 и 3:85, по которым «Воистину [угодная] Богу религия – // Это *ислам*; // Кто изберет веру иную, // Она не будет [Им] принята…»[7].

Однако пророческие миссии могут отличаться друг от друга по тем или иным социально-правовым и культово-обрядовым нормам. В этом смысле Сунна говорит о пророках как о «единокровных братьях» (*ухва ли-'аллят*; *ауляд/абна' 'аллят*). Ибо у них единый «отец» – вероустав, но разные «матери» – законосистемы.

Другое отличие между профетическими миссиями связано с выделением среди «пророков» (*анбиа'*, *набийун*, ед. ч. *наби*) особой категории лиц – «посланников» (*русуль*, *мурсалюн*, ед. ч. *расуль*, *мурсаль*). Оба эти обозначения фигурируют в самом Коране. Первое наименование типично для библейской традиции. Апелляция мусульманского Писания ко второму термину была вызвана, по-видимому, стремлением утвердить характерное для ислама представление о пророках как о вещателях-передатчиках, а вовсе не как о прорицателях-предсказателях.

Такая интенция отражается и в выдвигаемой мусульманскими авторами этимологии слова *наби*. Возводя его к *наба'* («весть», «информация»), они понимают его не в смысле «предвестника», а просто как «вестника»: пророк несет людям весть, информацию от Всевышнего. Порой *наби* даже рассматривается как активное причастие по своей грамматической форме – «информатор», но страдательное по значению – «информируемый» Богом. Другие версии толкуют *наби* в значении «возвышенного» по рангу или «водительствующего» на пути к Богу.

В кораническом словоупотреблении «пророк» и «посланник» часто выступают как взаимозаменяемые термины, поэтому многие комментаторы и богословы полагают их синонимами. Но в некоторых коранических стихах эти два наименования рядополагаются (7:157, 158; 19:51, 54; особенно 22:52 – «…не было посланника или пророка[8], чтобы…»), что дает основание для их различения. В пользу такой дифференциации обычно приводится и вышеупомянутый ха-

[7] О несостоятельности эксклюзивистской интерпретации указанных стихов, при которой *ислам* понимается в узком смысле – как религия пророка Мухаммада – см. статью: *Ибрагим Т.* Плюрализм предначертан Богом // Восток (Oriens). 2006. № 3 (перепечатано: Коранические чтения I. М.; Н. Новгород, 2008).

[8] Возможно и такое толкование: « … не было посланника, пророка, …».

дис, по которому общее число пророков насчитывало сто двадцать четыре тысячи, из коих посланниками выступали лишь триста тринадцать (или триста четырнадцать, триста пятнадцать).

Чаще всего сторонники второго подхода объявляют посланничество частным случаем пророчества. Посланник – это пророк, который несет людям Божье Писание, новый Закон или передает об изменениях в предыдущем. Просто пророк посвящает себя проповеди ниспосланного прежним пророком Закона. Например, Моисей выступал пророком-посланником, а его брат Аарон, как и его преемник – Иисус Навин, были только пророками. По другому критерию, просто пророк получает Божье откровение/послание, предназначенное лишь ему, тогда как пророк-посланник призван донести это послание до остальных людей.

Другие авторы разводят эти обозначения на том основании, что посланник (например, Ной) призван наставлять неверных, а пророк – увещевать своих единоверцев, придерживающихся религии посланника Божьего (таковы, в частности, пророки израильтян после Моисея). Еще полагают, что посланник получает откровение через архангела Гавриила, а просто пророк – посредством другого ангела, сновидения или иного рода внушения[9].

Все указанные подходы нашли отражения и в каламских школах, хотя оба классика систематического калама, аль-Иджи и ат-Тафтазани, по сочинениям которых ниже будут излагаться учения мутакаллимов, синонимично употребляют обозначения «пророк» и «посланник». Такое отождествление характерно и для приверженцев фальсафы[10].

1.3. Модусы Божьего откровения

С коранической точки зрения, все пророки – смертные люди, а вовсе не части божества. Они лишь получают Божье откровение, важнейшую форму которого составляют книги/писания.

---

[9] Отметим также, что эпитет «посланник», но не «пророк», Коран прилагает и к ангелам.

[10] Правда, в атрибутируемом Ибн-Сине трактате «Об обосновании пророчества» (*Фи исбат ан-нубувват*) фигурирует толкование, близкое ко второй версии различия между пророком и посланником.

В Коране указывается на три пути, по которым откровение нисходит избранникам Божьим:

Ни одному смертному не дано,
Чтобы Бог обращался к нему,
Иначе как внушением
Иль через завесу,
Иль явив вестника,
С соизволения Его открывающего,
Что пожелает Он,
Всевышний и премудрый.
(42:51)

Первый вид откровения, в процитированном стихе обозначенный как *вахи* – «внушение», впоследствии в мусульманской теологии (включая каламскую) получил наименование *ильхам* – «вдохновение», под которым понимается вложение мысли в сердце/душу адресата. Таков, например, хадис: «Дух святый вложил в сердце мое [мысль], что ни один человек не опочит, пока не получит все назначенное ему из даров Божьих (*ризк*)».

К этому виду откровения обычно относят также видения (*ру'йа*). В частности, Божьим откровением служило сновидение Авраама, в котором ему было велено принести в жертву сына (см. Коран, 37:101–107). К числу откровений такого рода относится и видение, посетившее пророка Мухаммада накануне Худайбийского похода (на 6-м году хиджры / 628 г.) и благовестившее его о победоносном вступлении мусульман в Мекку (48:27). Соответственно этому в мусульманском богословии утвердилась максима: «Видения пророков суть откровения» (*ру'йа аль-анбиа' вахи*).

Особую разновидность откровения-сновидения составляют такие, когда Бог Сам предстает перед пророками. Сунна передает, как Пророку во сне явился Господь «в наилучшем образе», сказав: «О Мухаммад, ведаешь ли ты, о чем спорит народ горний?»

При втором виде откровения – «через завесу» – пророк отчетливо и непосредственно слышит голос Всевышнего, хотя и не видит Его. Такая разновидность откровения довольно редкая, примером ей служит беседа Бога с Моисеем на горе Синай (4:164; 28:30) и с Мухаммадом – во время его Небошествия/вознесения (*ми'радж*)[11].

[11] Некоторые мусульманские богословы считают, что именно о таком откровении Пророку идет речь в коранических стихах 53:5–10. Большинство же тол-

Третий вид откровения, самый распространенный, представляет собственно пророческое откровение, обычно обозначаемое термином *вахи*: когда пророк слышит голос ангела, а иногда и зрит его лик[12].

Учение об ангелах как посредниках между Богом и пророками – отличительная черта мусульманского профетизма. Передачиком Божьего откровения пророкам выступает Гавриил (араб. *Джибрил*). В Коране архангел упомянут как по имени (2:97; 66:4), так и по прозванию: «Дух святый» (*рух аль-кудус*–2:87, 253; 5:110; 16:102), «Дух верный» (*ар-рух аль-амин* – 26:193) и «Дух Наш» (*руху-на* – 19:17; 21:91; 66:12).

Сунна повествуют о трех видах явления Гавриила пророку Мухаммаду. Порой ему слышался глас, похожий на колокольный звон. В таких случаях Пророк не сразу постигал смысл сказанного, а лишь по прошествии некоторого времени. Полагают, что к гласу Архангела примешивался звук его хлопающих крыльев. Присутствовавшие при этом мусульмане рассказывали, как до них доносился звук, напоминающий жужжание пчел. Возможно, за колокольный звон Пророк принимал тот же звук, что очевидцам казался пчелиным гулом.

Архангел представал пред Пророком и в человеческом облике. В образе некоего странника его также могли наблюдать остальные мусульмане. Бывало, Гавриил принимал обличье Дихйи аль-Кальби – одного из сподвижников Пророка, человека необыкновенной красоты.

Наконец, Гавриил явился Пророку и в подлинном, первозданном виде: шестисоткрылый, собою заполнивший весь горизонт. Но так было лишь дважды, первый раз – на земле, в окрестностях Мекки, а второй – на небесах, во время Небошествия.

На этом основании порой выделяют шесть модусов (*кайфийат*) Божьего откровения: видение во сне; вложение в сердце; сошествие ангела, выражающееся в подобном колокольному звону звуке; принятие ангелом человеческого облика; предстояние Гавриила в его настоящем/небесном обличье; беседа пророка с Богом через завесу – наяву (как во время Небошествия) или во сне (как в указанном выше хадисе о сне Пророка, в котором Бог предстал перед ним в наилуч-

---

кователей полагает, что здесь говорится о явлении Пророку архангела Гавриила, но не Бога.

[12] Это изреченное откровение порой обозначают как *вахиматлю* или *вахиджали*, в отличие от внутреннего, невербального откровения-вдохновения, именуемого *вахихафи*.

шем образе). А если принять во внимание версию об откровении Пророку через архангела Исрафила (в течение первых трех лет пророчества), то всего получается семь видов откровения[13].

Другие богословы упоминают о семи ступенях (*маратиб*) откровения, как то: вещий сон; вложение в сердце; явление ангела в облике человека – Дихйи; сошествие ангела, выражающееся в напоминающем колокольный звон звуке; лицезрение ангела в его небесном обличье; откровение Бога Пророку с высоты небес в ночь Небошествия; беседа в ту же ночь Бога с Пророком без посредства ангела. Некоторые богословы, утверждающие о лицезрении Пророком Бога в ночь Небошествия, присоединяют к упомянутым семи еще одну, восьмую – беседу Бога с Пророком напрямую, не «через завесу»[14].

К указанным восьми ступеням откровения иные авторы добавляют следующие: беседу Бога с Пророком во время сновидения; откровение через архангела Исрафила; знание, вложенное в сердце и уста Пророка, когда тот самостоятельно судил о чем-либо (данный вид отличается от упомянутого выше «вложения в сердце» тем, что здесь Пророк прикладывает собственные усилия – *иджтихад*); явление Гавриила в образе иного человека, нежели Дихйа[15].

Некоторые богословы различают более сорока разновидностей откровения. Однако большинство из последних лишь отражают различные состояния Пророка в момент откровения, а в целом все они сводятся к упомянутым выше модусам.

1.4. Книги и свитки

Согласно доминирующему в исламе мнению, весь текст Корана был ниспослан Мухаммаду через Гавриила, притом исключительно наяву. Он представляет собой «изреченное», «продиктованное» откровение, целиком исходящее от Бога в отношении как смысла, так и словесного выражения. Богоизреченными выступают и другие, упоминающиеся в Коране книги/писания (*кутуб*, ед. ч. *китаб*): Тора (араб. *ат-Тавра*т), Псалтирь (*аз-Забур*) и Евангелие (*аль-Инджиль*),

[13] *Ас-Сухайли*. Ар-Рауд аль-унуф. Т. 1. С. 401–402.
[14] См.: *Ибн-Кайим-аль-Джаузийя*. Зад аль-ма'ад. Т. 2. С. 79–80. Сам автор отрицает мнение о лицезрении.
[15] См.: *Аль-Касталлани*. Аль-Мавахиб аль-лядуниййа. Т. 1. С. 208–209.

которые были дарованы соответственно Моисею (21:48; 37:117), Давиду (4:163; 17:55) и Иисусу Христу (5:46; 57:27).

Сунна же преимущественно относится к «вдохновенному» откровению, которое Пророк волен был передавать собственными словами. В этом плане Коран для мусульман выступает аналогом Торы у иудеев, а Сунна – сходна с Евангелием у христиан.

Кроме означенных четырех «книг», в Коране упоминается также и о «свитках» (*сухуф*, ед.ч. *сахифа*) Моисея и Авраама (53:36–37; 87:18–19). В одном хадисе сообщается, что всего пророкам были даны сто четыре (или сто четырнадцать) Божьих писаний: четыре вышеупомянутые книги и сто (вариант: сто десять) свитков, из которых, по одной из версий, пророк Сиф (араб. *Шис*, сын Адама) получил пятьдесят, пророк Енох (коранический *Идрис*, потомок Адама в шестом колене), – тридцать, Авраам – десять (или двадцать), Моисей – десять (помимо Торы, до нее).

Считается, что оригинал всех Писаний испокон веков хранится на той же небесной Святохранимой скрижали (*аль-лаух аль-махфуз*), где предначертаны судьбы всех тварей. Писания, дарованные прежним пророкам, поступали к ним единым разом. Пророк же Мухаммад получал Коран частями, на протяжении двадцати с лишним лет своего служения.

Первого из коранических откровений Мухаммад удостоился в *ляйлят-аль-кадр*, «Ночь величественную»[16] (2:185; 44:3–5; 97:1–5), которая обычно отождествляется с ночью на 27-е рамадана (девятого месяца мусульманского лунного календаря) и считается самой священной и самой благословенной ночью года. Согласно Сунне, не только Коран, но и все Книги и Свитки нисходили пророкам в месяце рамадане. С этим отчасти связывают особую святость рамадана, который мусульмане знаменуют постом.

Если христианская религия/культура является персоноцентричной, зиждясь на личности Иисуса, то мусульманская – библиоцентрична, основана на Книге/Коране. Коран соответствует христианскому Иисусу и в том смысле, что оба являются историческими (временными) воплощениями извечного Божьего Слова. С такой точки зрения, ночь Ляйлят-аль-кадр соответствует Рождеству.

[16] Или, по другому толкованию, «Ночь предопределения».

2. Калам

В центре внимания каламской профетологии стоят вопросы о возможности пророчества, чуде в качестве доказательства пророческой миссии, обосновании посланничества Мухаммада, непогрешимости пророков, их месте в иерархии сущих – прежде всего, в плане сравнения с ангелами[17].

2.1. Необходимость пророчества

Согласно Корану, Бог сотворил людей, дабы они Ему служили, поклонялись (51:56), а способы такого служения раскрываются именно посредством пророков. Всевышний удалил Прародителей (Адама и Еву) из первобытного рая, чтобы своими трудами они и их потомки заслужили будущее райское жилище, и в этих целях, обещал Господь, Он представляет людям руководительство (2:38–39), пророков. Пророчество выступает оживляющим мир духом (6:122; 42:52), выводящим из тьмы светом (14:1; 57:9). Через пророческие откровения Бог очищает человеческие души и обучает их мудрости (2:129, 151; 3:164). В стихе 57:25 особенно подчеркивается социальный аспект пророческих миссий – «чтобы люди придерживались справедливости». Указывая человеческому роду путь благополучия и вечного спасения, пророки увещевают отклоняющихся от этого пути, предостерегают их о Божьей каре (2:213; 6:48), дабы у неверных и грешников не было оправдания (4:165; 40:50; 67:8).

Поскольку пророчество фактически выступает синонимом откровения, а откровение – синонимом богоданного Закона (*шар'*), то мутакаллимы единогласно считают воздвижение пророков и великой благодатью для людей, и насущной потребностью. Признавая такую необходимость, разные школы по-разному ее обосновывают. Различ-

[17] Каламские концепции мы будем излагать преимущественно по двум классическим «суммам»: 1) «аль-Мавакыф» аль-Иджи (ум. 1355) с комментариями аль-Джурджани (ум. 1413) – «Шарх аль-Мавакыф»; 2) «Макасыд» ат-Тафтазани (ум. 1390) с его собственным комментарием – «Шарх аль-Макасыд»; ниже эти сочинения будут цитироваться как «Мавакыф» и «Макасыд», без указания авторов. По вопросам отличий между ашаритами и матуридитами мы преимущественно следуем трактатам Шайх-Зады (ум. 1538) «Назм аль-фара'ид» и Абу-Узбы (XVIII в.) «ар-Рауда аль-бахиййа».

но решается также вопрос о том, является ли пророчество чем-то обязательным для Бога.

Для ашаритов необходимость пророчества не может вызывать сомнения, раз только богоданный Закон вправе определить должные положения религиозной веры и практики. Также мутазилиты и матуридиты, хотя и атрибутируют разуму способность самостоятельно открывать такие положения, вместе с тем учат о необходимости пророчества. Ведь разум не в силах доставлять знание касательно многих аспектов религии, в частности о реалиях потусторонней жизни, о деталях культа (например, о количестве молитв или о продолжительности поста) и прочего. Нередко бывает так, что данное деяние в одних случаях или аспектах выступает как благо, прекрасное, а в других – как зло, безобразное. Поэтому разум не способен самостоятельно определить, какой аспект превалирует в таком деянии. И тут на помощь приходит откровение/пророчество. Также пророки указывают на ряд вещей, целесообразность коих обыкновенный разум не в силах постичь (в частности, на конкретные обряды, пищевые запреты и тому подобное)[18].

К этим каламским соображениям в обоснование пророчества присоединяется и следующий аргумент, первоначально выдвигавшийся мусульманскими аристотеликами (Ибн-Сина, Ибн-Рушд). У этих мыслителей ангел откровения (Гавриил) отождествляется с Активным интеллектом – последним из десяти ангелов/интеллектов, управляющих соответственно девятью небесными сферами и сферой нашего, подлунного мира. Свои знания и пророк, и философ получают благодаря соединению с этим интеллектом. Но пророк отличается тем, что исходящий от Активного интеллекта свет он способен воспринимать не только через свой разум, но также посредством воображения, т. е. может представлять дарованные истины не только в качестве абстрактных понятий/категорий, но и в виде конкретных образов/символов, а последние больше подходят для обучения широкой публики.

Означенными аргументами мутакаллимы отвечают антипрофетистам, особенно из числа приверженцев некоей (немусульманской) сек-

[18] Необходимость пророчества некоторыми теологами, в том числе среди мутакаллимов, выводится из тезиса о сверхъестественном, профетическом происхождении чуть ли не всех человеческих ремесел и наук. Но этот тезис не получил широкой поддержки в каламе, особенно в мутазилитском и в матуридитском.

ты барахима, которые оперировали таким доводом. Поскольку человеческий разум способен самостоятельно различать благое и дурное, то явленное пророком учение или подтверждает открытую разумом истину – тогда это учение оказывается излишним, или же таковое противоречит разуму – в этом случае оно и вовсе не заслуживает признания.

Что же касается вопроса о необходимости пророчества в связи с деятельностью самого Бога, т. е. в смысле обязанности для Него явить пророков, то и здесь ашариты категорически отказываются ограничивать волю Бога каким-либо долженствованием. По их мнению, воздвижение пророков представляет собой чистый акт Божьей милости (*люткф*, *рахма*, *фадл*), так что совершение его является прекрасным (*хасан*) делом, но отказ от него не будет безобразным (*кабих*). Мутазилиты же исходят из их общего тезиса о «должном благе» (*вуджуб аль-аслах*), говорят о Божьей обязанности посылать пророков для водительства людей, тем более что именно Он провозглашает в Коране обязанность такого водительства (16:9). Близкую позицию занимают матуридиты, для которых пророчество служит одним из императивов Божьей мудрости (*хикма*), игнорирование которого не сообразуется с таковой. Как увидим ниже, мусульманские аристотелики считают пророчество непременным императивом промышления (*'инайа*) Всевышнего о мире[19].

2.2. Отличительные черты пророков

В Коране неоднократно провозглашается мысль об избрании в пророки как о суверенном, свободном решении Бога, который дарует пророческий сан, кому пожелает из рабов Своих (14:11; 2:269)[20]. Отвечая на возмущение мекканских язычников, почему Коран был дан именно Мухаммаду, а не более знатному человеку, Бог восклицает: «Им ли распределять милость Господню?!» (43:31–32).

Одновременно Писание говорит о том, что Бог отметил пророчеством некоторые древние роды – такие как Авраамов (29:27; 57:26) и Израилев (5:20; 45:16). Здесь упоминается и о наследовании одних пророков – другими: Соломон унаследовал Давиду (27:16), Захария же молился Богу о наследнике, каковым стал пророк Иоанн Крести-

[19] Мавакыф. Т. 8. С. 242–246, 254–267; Макасыд. Т. 5. С. 5–10.

[20] Во втором стихе говорится о даровании «мудрости» (*хикма*), которую многие понимают в смысле пророчества/посланничества.

тель (19:6). Вместе с тем, мусульманской экзегетике и теологии в целом чуждо представление об имманентной привязанности профетизма к определенному роду, не говоря уже о его передаче по наследству: к Соломону по наследству перешел только царский сан, а Иоанн перенял у отца знание и религию.

В духе этой интенции мутакаллимы, прежде всего ашариты и матуридиты, настаивают на пророчестве как о чистом даре Господнем, ссылаясь при этом на такие коранические стихи, как: «Бог отмечает милостью Своей, кого пожелает» (2:105; 3:74); «Ему лучше ведомо, кому вверить послание Свое» (6:102). С этих позиций они критикуют мнение некоторых мутазилитов, полагающих профетический сан заслуженным Божьим вознаграждением за праведные труды[21], а также фальсафскую концепцию, возводящую пророчество к совершенству (природному и/или самостоятельно приобретенному) души, благодаря которому человек становится способным как соединяться с космическими интеллектами/ангелами, черпая от них пророческие знания, так и воздействовать на материальные предметы, творя чудеса[22].

Отвечая на возражения язычников, требовавших явить им ангелов-посланников и отказывавших признать пророков, которые «такие же люди, как мы», «обыкновенно едят и ходят по базарам», Коран замечает, что все пророки – простые смертные (7:25; 14:11; 17:94–95; 18:110; 25:20; 34:24). Божья милость как раз проявляется в том, что для людей Он избирает пророков из них же самих, дабы им легче было воспринимать Его послание (3:164). Обоснуйся на земле ангелы, в качестве посланника к таковым Всевышний отправил бы ангела (17:95).

В этом контексте, а также в связи со словами Писания о посланниках, призванных к джиннам (6:130), встает вопрос о пророках/посланниках к ангелам и джиннам. Согласно доминирующему среди мусульманских богословов мнению, джинны – религиозно обязанные существа, поэтому к ним посылали пророков, а миссия пророка Мухаммада относится не только к людям, но и к джиннам. Ангелы же – абсолютно добрые, поэтому нет смысла в их пророческом просвещении; они сами выступают в качестве посланников, посредников меж-

[21] Различая пророчество и посланничество, некоторые мутазилиты говорили о «заслуженности» первого, но не второго.

[22] Мавакыф. Т. 8. С. 242–246; Макасыд. Т. 5. С. 5, 8. О мутазилитском учении см.: *аль-Ашари*. Макалят аль-исламийин. С. 227, 448; *Абдальджаббар*. Шарх аль-усул аль-хамса. С.754.

ду Богом и пророками. По некоторым теологам, особенно ашаритским, Мухаммад был призван посланником также к ангелам. Но это особая миссия – «почетная» (*ирсāль ташриф*), долженствующая подчеркнуть его высокий статус, а не «проповедническая» (*ирсāль таклиф*)[23].

В каламской профетологии, как и в мусульманской теологии вообще, утвердилось мнение, что в пророки были возведены одни лишь мужчины. В пользу такого мнения обычно ссылаются на слова коранического стиха 21:7, в толковании самих мутакаллимов звучащие так: «Мы посылали [пророками] лишь мужей, // Коим даровали Наше откровение». Вместе с тем некоторые богословы, в их числе основатель-эпоним ашаризма аль-Ашари (ум. 935), а также видный захирит Ибн-Хазм (ум. 1064), признают пророчество и за женщинами. К таковым причисляются обычно шесть упомянутых в Коране особ женского пола: Ева, Иохаведа (мать Моисея), Сара и Агарь (жены Авраама), Асийа (жена Фараона, уверовавшая в Моисея) и Дева Мария.

Кроме принадлежности к мужскому полу, в числе обязательных качеств (*шурут*, ед. ч. *шарт*) пророков богословы указывают все, что необходимо для подобающей передачи послания, включая личную свободу (не рабство), ум и сообразительность, свободу от телесных недостатков (слепоты, глухоты и др.) и отталкивающих недугов (напр., проказы). Но в трудах по систематическому каламу подчеркиваются не эти качества[24], обычно предполагающиеся и в отношении главы мусульманской общины (халифа, имама), а собственно отличительная черта пророков, т. е. непогрешимость (*‘исма*).

«Модальные» же акыды-вероуставы[25] насчитывают девять качеств/атрибутов (*сыфāт*), которые составляют последние девять из пятидесяти рационально доказуемых основоположений веры. Среди них четыре суть «необходимые» (*ваджиб*), обязательно присущие качества. Это «правдивость» (*сыдк*) в словах своих; «верность» (*амāна*)

[23] [Аль-Баджури/Байджури]. Хашийат аль-Байджури ‘аля Джаухарат ат-таухид. С. 36. Далее цитируется как «Джаухара».

[24] Так, аль-Иджи вовсе не упоминает о таких качествах, а ат-Тафтазани касается их мельком.

[25] В них атрибуты делятся по категориям: «необходимые», «возможные» и «невозможные». Среди наиболее распространенных сочинений такого рода является акыда «Умм аль-Барахин» ашарита ас-Сануси (1392), модифицированную версию которой составил аль-Фадали (ум. 1821) под названием «Кифаят аль-‘авамм».

предписаниям Божьим, прежде всего в смысле предохраненности от совершения запретных или неодобряемых деяний; «передача» (*табли̲г*) доверенного им послания; «сообразительность» (*фата̲на*), преимущественно в плане умения опровергать возражения противников. Соответственно в отношении пророков «невозможны» (*мустахи̲ль*) противоположные означенным свойства: «ложь» (*кизб*), «измена» (*хийа̲на*), «сокрытие» (*китма̲н*) чего-либо из положений послания, «тупость» (*баля̲да*). Девятое качество, «возможное» (*джа̲'из*) в отношении пророков, состоит в допущении их подверженности обычным для людей вещам, но только таким, которые не унижают их высокого звания (например, болезнь или бедность)[26]. Заметим, что в этих акыдах собственно непогрешимость (*'и̲сма*) перекрывается здесь первыми двумя качествами – верностью и правдивостью.

Все богословы, включая каламских мыслителей, согласны в том, что после получения профетической миссии пророки охранены от лжи в отношении передачи послания, а также, по мнению большинства среди них, от впадения в неверие (*куфр*) и от умышленного совершения прочих больших грехов (убийства, прелюбодеяния и т.п.)[27]. Касательно же предпророческого этапа, среди мутакаллимов преобладает мнение о возможности совершения больших грехов будущими пророками. Традиционалисты-хашвиты допускают возможность преднамеренного большого греха и после избрания в пророки, тогда как шииты категорически отрицают за пророками возможность какого-либо греха – большого или малого, умышленного или непреднамеренного, до пророчества или после него.

С этих позиций мутакаллимы подробно анализируют кораническое стихи, где упоминается о грехах пророков – таких как ослушание Адама (20:121), лукавство Авраама (21:63), прельстительство Иосифа (12:24), вина Давида (38:24) или самого Мухаммада (47:19). Все эти и подобные им деяния относятся к допророческой жизни или представляют собой малые прегрешения[28].

---

[26] Так у аль-Фадали; перечень ас-Сануси содержит лишь сорок восемь положений, не включая сообразительности и ее противоположности – тупости.

[27] Некоторые авторы (в частности, Абу-Узба) не вполне обоснованно делают обобщение, будто среди ханафитов-матуридитов, в отличие от ашаритов, доминирует тезис о предохраненности пророков от малых грехов после посланничества.

[28] Мавакыф. Т. 8. С. 290–367; Макасыд. Т. 5. С. 48–60.

Что касается вопроса о перманентности профетической квалификации, то мутакаллимы различно решают его. Согласно каррамитам (представителям одной из ранних школ мусульманского богословия), пророчество/посланничество представляет собой привходящую акциденцию, прекращающую свое существование после смерти ее носителя. Поэтому, покидая эту жизнь, пророк/посланник перестает быть таковым. Матуридиты, напротив, считают пророческую миссию атрибутом (*сыфа*), который в подлинном смысле слова (*хакыка*) приложим к пророкам и после их смерти. С точки зрения ашаритов, усопшие пророки юридически сохраняют за собой статус посланника (*фи хукм ар-рисаля*)[29].

2.3. Кто выше – пророки или ангелы?

Хотя вопрос о такой иерархии подробно обсуждается в каламе, но разногласия здесь не считаются принципиальными в плане соответствия или несоответствия ортодоксальной доктрине. Значительное число богословов, к которым порой причисляют и Абу-Ханифу (основателя-эпонима ханифитского толка мусульманского права-фикха, ум. 767), воздерживается от однозначного ответа.

Правда, сам вопрос не затрагивает статуса пророка Мухаммада, которого богословы единогласно полагают наивысшим из всех творений Божьих. Мутазилиты и некоторые ашариты (например, аль-Бакыляни и аль-Халими), а также фалясифа отдают предпочтение ангелам перед людьми. Противоположной точки зрения придерживается большинство ашаритов, матуридитов и шиитов. Порой уточняют: избранные (*хавасс, ру'аса'*) среди людей, т. е. пророки/посланники, превосходят избранных-посланников среди ангелов (напр., Гавриила и Михаила), а избранные ангелы превосходят остальную массу (*авамм, джумлят*) людей. Но по ашаритам, эта масса ангелов превосходит соответствующую массу людей, а по матуридитам, масса праведных людей достойнее массы ангелов.

В обоснование тезиса о превосходстве людей или пророков над ангелами приводятся и традиционные (взятые из Корана и Сунны), и рациональные аргументы. К таковым относятся следующие:

1) ангелам Бог повелел преклониться перед Адамом (Коран, 2:34);

[29] *Шайх-Зада.* Назм аль-фара'ид. С. 49; *Абу-Узба.* Ар-Рауда аль-бахиййа. С. 13–15.

2) Адам получил больше знания, нежели ангелы, – «Бог научил Адама всем именам» (Коран, 2:31);

3) пророков и их семейства Бог возвысил над всеми прочими тварями (Коран, 3:33);

4) в отличие от ангелов людям присущи дурные склонности, которые им приходится перебарывать и побеждать, и, как сказал Пророк: «Наилучшие деяния суть те, которые совершаются в преодолении больших трудностей».

Сторонники же превосходства ангелов выдвигают такого рода доказательства:

1) в Коране всегда упоминаются сначала ангелы, затем пророки (напр., 2:98, 177, 285);

2) Бог выделяет ангелов как почитаемых существ, преданных Ему служителей, беспрекословно выполняющих Его волю, богобоязненных и скромных (Коран, 6:50; 7:20, 206; 16:49–50; 21:19–20,26–27);

3) ангелы суть учителя пророков (Коран, 53:5; 26:194); выступают посланниками Бога к ним, а посланник ближе к отправителю, нежели адресат, на манер пророка-посланника по отношению к своему народу;

4) ангелы – чисто духовные существа, служащие (как об этом учат мусульманские философы-аристотелики) душами небесных сфер, несравненно более совершенные и могущественные по сравнению с душами, связанными с телами подлунного мира.

В ответах на подобные доводы обычно подчеркивается, что речь идет о превосходстве не по природе или статусу, а по количеству Божьего воздаяния[30].

2.4. Чудо как доказательство Божьего посланничества

Как указывает Коран, в подтверждение истинности профетической миссии Всевышний наделяет пророков даром творить чудеса. В частности, Моисей своим посохом взял верх над египетскими волхвами (20:56–70; 26:30–51), Иисус излечивал безнадежно больных и даже воскрешал мертвых (3:49; 5:110), а из недр скалы (по толкователям) Худ явил самудитам необыкновенную верблюдицу (11:64; 17:59). Упоминаются и другого рода чудеса, связанные со служением

[30] Мавакыф. Т. 8. С. 309–314; Макасыд. Т.5. С. 65–72; *Шайх-Зада*. Назм аль-фара'ид. С. 50–51; *аль-Баджури*. Джаухара. С. 218–219.

пророков: спасение Ноя от Потопа (7:64; 11:37–49), Авраама – от костра (21:68–70), Моисея – от Фараона (26:60–62), Иисуса – от распятия (3:52–57; 4:157–158).

Но, как будет сказано ниже, с приходом ислама существенным образом меняется отношение к чуду как знаку божественной миссии пророков: пророк Мухаммад отказывался творить что-либо из разряда традиционных, физических чудес. Вместе с тем внекоранические предания атрибутируют Пророку множество таковых, а в мусульманской теологии, включая каламскую, чудо провозглашается главным доказательством посланничества.

Для обозначения чуда мутакаллимы обычно употребляют не характерное для Корана слово *а̄йа* («знамение»), которое впоследствии закрепилось за единицей коранического текста (стихом), а некоранические *мӯʻджиза* (букв.: «непосильное» другим). Согласно каламскому учению, чудо творится Богом через посредство пророка, и таковое должно удовлетворить следующим семи условиям:

1) быть некоторым «словом» (*кауль*), действием (*фиʻль*) или «отказом» от действия (*тарк*), т. е. чем-то внешне выраженным; примерами чуда служат соответственно Коран, воскрешение мертвых Иисусом Христом и бездействие костра, в который бросили пророка Авраама;

2) являться чем-то необычным (*харик ли-ль-ʻа̄да*);

3) оказаться таковым, что ему невозможно противодействовать (*муʻа̄рада*); этим чудо отличается от магии/колдовства (*сихр*), включая фокусы (*ша̄ʻбаза*), которым можно подражать;

4) совершаться лицом, претендующим на пророческое/посланническое звание; в этом отношении пророческое чудо-*муʻджиза* отличается и от чудо-*кара̄ма* (букв. «почет»), по воле Божьей совершаемого набожным человеком, святым (*валӣ*), и от чуда-*маʻӯна* (или *иʻа̄на*, «содействие»), Богом оказываемого обыкновенным верующим в преодоление трудных обстоятельств, и от чуда-*истидра̄дж* («прельщение»), попускаемого Богом нечестивцу, и от чуда-*иха̄на* («позор»), призванного разоблачать нечестивца (так, лжепророк Мусайлима молился за исцеление больного глаза, но в итоге повредил и здоровый);

5) соответствовать заявленному – если претендент на пророческое звание захотел, например, рассечь море, но вместо моря разверзлась бы вдруг гора, то соответствия здесь нет;

6) не опровергать претензии на пророческий сан; например: если претендент заявит, что животное заговорит, и таковое заговорило бы, но при этом назвало того самозванцем;

7) не предшествовать объявлению о пророческой миссии, но быть совершено в течение нее; иначе оно будет просто предвестием (*ирхас*).

Четвертый признак большинство богословов дополняет условием о «вызове» (*тахадди*), т. е. заявлении, что оппоненты не в силах противодействовать явленному чуду, подражая ему. С этой точки зрения, чудеса, совершаемые во время пророческой миссии, но не связанные с вызовом, также обозначаются как *карама*.

В отличие от ашаритов и матуридитов, большинство мутазилитов не признавали чудес святых людей, полагая, что иначе эти чудеса смешиваются с пророческими. Они также считали действа магов чистыми иллюзиями[31].

2.5. О пророческой миссии Мухаммада

Коран, хотя сам и повествует о чудесах прежних пророков, тем не менее не наделяет Мухаммада таковыми. На требования мекканских язычников сотворить чудеса (вывести водные ключи из земли, сдвинуть с места горы, побеседовать с усопшими и т.п.) Пророк обычно, по наставлению Всевышнего, отвечал: «Я всего лишь человек, как вы» (13:31; 17:90–93; 41:6). Бог отказался от знамений такого рода, ибо в случае их отвержения мекканцы не миновали бы небесной кары, как это случилось, среди прочих, с древнеаравийскими народами ад и самуд (17:59; 21:5–6). На смену чудесам, связанным с нарушением законов природы, приходит иного типа знамение, а именно художественно-интеллектуальное и законодательное – Коран. В этом смысле понимают Божьи слова: «Разве не довольно им Писания, // Что ниспослали Мы тебе?!» (29:51).

Дарованное Мухаммаду Писание является чудом-*му'джиза*, ибо противники не в силах создать ничего подобного (52:34). Заручись они поддержкой даже джиннов, придумать такое им не под силу (17:88). Язычникам сначала было предложено явить хотя бы с десяток *сур*-глав подобных кораническим (11:13) и в конце концов – хотя бы одну (2:23; 10:38).

[31] Мавакыф. Т. 8. С. 246–254, 314–315; Макасыд. Т. 5. С. 11–19; *аль-Баджури.* Джаухара. С. 220–222.

Мутакаллимы провозглашают Коран главным знаком небесной миссии Мухаммада, указывая на различные аспекты «чудесности» (*и'джаз*) Писания: элегантность стиля; свободу от противоречий и нестыковок; посвящение в сокровенные вещи, прошлые и будущие; премудрость учрежденного им закона, регулирующего религиозную и общественную жизнь верующих; и другие. В объяснение неподражаемости Писания некоторые мутакаллимы (особенно среди мутазилитов и шиитов) выдвигают учение об «отворачивании» (*сарфа*), по которому аравитяне были способны сочинить нечто подобное Корану, но Бог не позволял им ответить на брошенный им вызов, «отворачивая» их силы от подобных попыток. И именно это «отворачивание» является чудом, свидетельствующим о божественности Писания.

В пророческом же предании, Сунне, содержится довольно большое количество свидетельств о чудесах Пророка: раскол Луны (часто отождествляемый с упомянутым в кораническом стихе 54:1), умножение еды, исцеление недужных и прочее. Любопытно, что знаменитое Небошествие (*ми'радж*) Пророка обычно не включают в список его «чудес», что, видимо, объясняется как отсутствием соответствующего «вызова», так и имеющимися разногласиями относительно характера этого чудесного события (реальное путешествие или пророческое видение).

Наряду с главным аргументом – «от чуда», в каламских сочинениях обычно фигурируют еще три дополнительных доказательства профетической миссии Мухаммада. В первом из них обращается внимание на биографию Пророка, его высоконравственные качества. Другое доказательство исходит из результатов его деятельности, благодаря которой аравитяне встали на путь религиозно-духовного и социально-практического совершенства. Третий аргумент апеллирует к свидетельствам прежних Писаний о грядущем посланничестве Мухаммада. Согласно Корану, сам Иисус предвестил о приходе Пророка, назвав его по однокоренному синонимочному имени *Ахмад* («благохвалимый», 61:6). В Торе, Псалтири, Евангелии и других библейских книгах мутакаллимы находят десятки упоминаний о пророческой миссии Мухаммада.

Мутакаллимы и другие богословы единогласны в том, что Мухаммад занимает высший ранг в профетической иерархии. После следуют пророки, за которыми закреплен почетный кораническим эпитет «великостойкие» (*улю аль-'азм*, 46:35) и к которым чаще всего причисляют (помимо пророка ислама) Ноя, Авраама, Моисея и Иисуса

Христа. Распределение же по рангам внутри самой этой группы остается спорным среди богословов.

Среди первейших преимуществ пророка Мухаммада указывают на универсальность его профетической миссии. В самом Коране неоднократно говорится о его посланничестве ко всему человечеству (7:158; 21:107; 34:28), в отличие от остальных пророков, которые, как сообщает один хадис, воздвигались каждый только к своему народу. Теологи, как уже говорилось, распространяют миссию Мухаммада на джиннов и ангелов.

Вслед за Кораном (33:40) Мухаммад провозглашается «печатью пророков» (*хатам ан-набийин*). Он замыкает собой профетическую цепь, так что после него больше не появится ни одного пророка. Учрежденный им закон (*шари'а*) «снимает», модифицирует (*насх*) законодательные системы предшествующих пророков, но сам он не подвержен подобной модификации. В этом духе полагают, что во время второго пришествия Иисус будет следовать собственно мусульманскому Закону.

К отличительным характеристикам Пророка относится и наделенность особой прерогативой заступничества (*шафа'а*) за людей в Судный день[32].

3. Фальсафа

Нижеследующее освещение фальсафского учения о пророчестве сосредоточивается на вопросе о его философском обосновании. Что касается такого важного аспекта этого учения, как проблема о соотношении ревелятивного/богооткровенного и рационального/философского знаний, то оно нашло отражение в других наших работах, к которым мы отсылаем заинтересованного читателя[33], ограничиваясь здесь краткими суммарным замечаниями.

Исламизируя античную/аристотелевскую философию, перипатетики ислама рассматривали философию как внутренний смысл бого-

[32] Мавакыф. Т. 8. С. 267–288; Макасыд. Т. 5. С. 25–49.

[33] *Ибрагим Т.* Между разумом и верой: рационалистская интенция классической исламской эпистемологии // ArabiaVitalis: Арабский Восток, ислам, древняя Аравия. М., 2005; *Ефремова Н.В.* О единстве философии и религии согласно Ибн-Рушду // Вера и знание в контексте диалога культур. Сравнительная философия. М., 2008.

откровенной религии. Метафизико-космологическое обоснование родства этих двух дисциплин представляет учение аль-Фараби и Ибн-Сины, отождествляющее Гавриила, архангела откровения, с космическим Деятельным разумом (*аль-'акль аль-фа''аль*), управляющим подлунной сферой. От него черпают свои знания как пророк, так и философ, и в этом плане философия и религия являются «молочными сестрами».

Но при «соединении» с Деятельным разумом философ приобретает ментальные, абстрактные понятия. Пророк же отличается тем, что исходящее от этого разума озарение он способен воспринимать не только посредством своего разума, но и воображения, т. е. может представлять дарованные истины не только в качестве абстрактных категорий, но и в виде конкретных, живых образов/символов, что более подходит для обучения широкой публики. Вот почему, как говорит Ибн-Рушд, каждый пророк есть мудрец/философ (*хаким*), но не каждый мудрец/философ – пророк.

По убеждению Ибн-Рушда, философское/аподиктическое рассуждение никак не может привести к чему-то противоречащему богоданной религии, ибо одна истина не противоречит другой истине, но согласуется с таковой, свидетельствуя о ней. Поэтому если выводы философского доказательства сталкиваются с буквальным звучанием священных текстов, последние непременно допускают аллегорическое/иносказательное толкование, при котором снимается такое кажущееся противоречие[34].

3.1. Социологическое обоснование пророчества

Рационалистическую трактовку пророчества Ибн-Сина дает в своей энциклопедической книге «Исцеление», объясняя это явление естественными потребностями человеческого общежития, базирующегося на разделении труда.

Как отмечает здесь философ, человек тем и отличается от остальных животных, что жизнь его не была бы благоденствующей, если бы он обособился один, выполняя свои дела сам, без соучастника, помогающего ему в удовлетворении насущных потребностей. Поэтому

[34] Латинским аверроистам гораздо сложнее было апеллировать к принципу аллегорического толкования, поэтому в защиту философии они выдвинули «теорию двух истин», допускающую возможность противоречия между научно-философскими выводами и религиозными догматами.

человеку необходимо, чтобы он нашел свое довольство в другом существе из его рода, а тот нашел свое довольство в нем и ему подобных: этот, например, снабжает того овощами, тот – печет хлеб для этого; один – шьет для другого, а другой – изготовляет иглу для шитья; так что при сотрудничестве их потребности будут полностью удовлетворены. Поэтому люди объединяются в общественно-политические образования, грады (ед. ч. *мадина*).

Следовательно, для существования человека и поддержания его жизни требуется сотрудничество (*мушарака*). Сотрудничество же возможно лишь через взаимные договоренности (*му'амаля*). А для договоренностей необходимы закон (*сунна*) и справедливость (*'адль*). В свою очередь, закон и справедливость нуждаются в наличии того, кто бы установил их. Таковым и выступает пророк (*наби*).

По словам Ибн-Сины, людей нельзя оставлять наедине с собственными взглядами, ибо в противном случае среди них возникнет разлад, и каждый будет считать справедливым то, чем другие ему обязаны, а несправедливым – то, чем он обязан другим. «Вот почему потребность в таком человеке для сохранности человеческого рода и подобающего ему бытия еще более насущна, чем, скажем, потребность в росте волос над губой, в подъеме ступни и прочих полезных вещах, которые не необходимы для сохранения жизни, но самое большее – просто полезны для ее сохранения. Поэтому нельзя допускать, чтобы первопромысел (*'инайа ули*) предполагал те полезные вещи, не предполагая эту полезную вещь, служащую для них основой»[35].

На пророке завершается восходящая дуга великого круга бытия. Бытие, пишет философ, начинается от Первого, все более низводясь по степени в сравнении с Ним. И каждая последующая степень ниже предыдущей. Первая из них – это степень свободных от материи духовных ангелов (*маля'ика руханийа муджаррада*), именуемых разумами (*'укуль*, ед.ч. *'акль*); потом следуют степени духовных ангелов, именуемых душами (*нуфус*, ед. ч. *нафс*) и выступающих в качестве оперативных (*'амалийа*) сил; потом идут степени небесных тел, одни из коих благороднее других, покуда не достигнут последних из их степеней; за ней начинается бытие материи, которая приемлет возникающие и уничтожающиеся формы.

[35] Исцеление // Мусульманская философия: фальсафа: антология. С. 437–438.

Эта материя сначала облачается в формы четырех элементов, потом все дальше поднимается таким образом, что предыдущая степень будет ниже последующей. В самом низу расположена означенная материя, далее идут элементы, затем неорганические соединения, растения, животные, высшим из коих является человек. «Среди самих людей наиболее возвышенным выступает тот, душа которого достигла совершенства, став разумом в действительности, и который обрел нравы, являющиеся [наилучшими] практическими добродетелями. Возвышеннейший же из таковых – это тот, кто предрасположен к степени пророчества»[36].

3.2. Психолого-ноэтическое обоснование

По Ибн-Сине, душе пророка присущи три отличительные особенности (*хаса'ис*, ед. ч. *хассыйа*), связанные соответственно с ее двигательной, имагинативной и разумной силами.

С двигательной силой сопряжена способность творить чудеса (*му'джизат*), в обоснование которой философ приводит следующее рассуждение. Душа может воздействовать на тело без посредника, когда благодаря ей в теле происходит такое превращение смеси, которое не вызвано каким-либо телесным действием или претерпеванием: тепло возникает не от теплого, холод – не от холодного. Более того, если душа представляет себе какой-то образ и этот образ усилится в ней, то «телесное вещество (*'унсур*) не помешает ей принять соответствующую форму или качество»[37].

Это имеет место потому, что душа сродни субстанции небесных начал, которые облекают материи в имеющиеся у них формы, если материи уже стали вполне готовыми к принятию этих форм. И чаще всего такая готовность связана с определенными превращениями в аспекте качества, и по преимуществу такое превращение осуществляется от данного качества к его противоположности. И если эти начала, благодаря установлению определенной соотнесенности между ними и данным веществом, способны облачать его в форму, конституирующую какой-то естественный вид, то допустимо также, что они способны облачать его в качества, без необходимости в наличии контакта или телесного действия и претерпевания: сама форма, которая находится в душе, служит началом для происходящего в веществе,

[36] Исцеление. С. 430–431.
[37] Исцеление. С. 352.

наподобие того как форма излечения, имеющаяся в душе врача, выступает началом для предстоящего выздоровления. Такова и форма кровати, наличествующая в душе столяра. Но последние формы принадлежат к числу начал, которые приступают к осуществлению исходящего от них действия только посредством орудий и инструментов. В таковых же они нуждаются из-за немощи и слабости[38].

Но ведь бывают случаи, когда, например, больной вообразил, что он уже выздоровел, – так и случилось; или здоровый вообразил, что он заболел, – так и случилось. Такое часто происходит, когда соответствующая форма утверждается в душе человека, в ее имагинативной силе, и от этой формы его вещество претерпевает действие – наступает выздоровление или заболевание. Это будет более эффективным, нежели то, что совершает врач с помощью орудий. По той же причине может статься, например, что человек быстро пробежит по пальмовому бревну, лежащему на дороге, но если оно установлено в качестве моста, а под ним будет пропасть, то человек осмелится перейти по нему лишь медленно и крадучись, ибо четко представляет в душе своей образ падения, и с этим соглашается его природа и сила органов, а не с противоположным, т. е. с устойчивостью.

Следовательно, если в душе утвердится бытие данной формы и убеждение в ее действенности, то часто случается, что от нее претерпевает действие соответствующая материя. Если это имеет место во всеобщей душе мира, то она может воздействовать на всеобщую природу, а коли это происходит в частной (человеческой) душе, то она может воздействовать на какую-то частную природу (собственное тело)[39].

Кроме того, отмечает далее Ибн-Сина, схожим образом душа может воздействовать и на другое тело, на манер сглаза. Если же душа сильна и возвышенна, подобна небесным началам, то ей подчиняется вещество подлунного мира, оно испытывает ее действие, и в нем возникают имеющиеся в образы. Это происходит потому, что человеческая душа не запечатлена в материи тела, в коем она пребывает, но ее забота направлена на нее. Если такого рода связь дает ей возможность отклонить телесное вещество от положенного ему по природе, то неудивительно, что действие очень сильной и возвышенной души может преступать пределы собственного тела. А коли она не будет

[38] Исцеление. С. 352.
[39] Исцеление. С. 353.

очень занята данным телом, являясь возвышенной в своем ранге и мощной в своей способности, то станет таковой, что может исцелять больных и напускать болезни на злых, разрушать природы данных тел и учреждать другие. Ей поддадутся вещества таким образом, что не-огонь сделается огнем, не-земля – землей. По ее воле будет проливаться дождь, расти плодородие, происходить землетрясение или распространяться эпидемия.

Именно таковой является двигательная сила души пророка. Вещество подлунных тел полностью повинуется ее воле, облачаясь в те образы, что вырисовываются в ней[40].

Вторая отличительная особенность пророческой души, свойственная ее имагинативной силе, состоит в ее способности представлять ангелов Божьих (космические интеллекты и души) воплощенными в чувственных образах, а обращение к нему Бога и ангелов воспринимать в форме устной речи.

Как разъясняет Ибн-Сина, от собственного действия имагинативная сила может отвлечься двумя способами. Во-первых, когда душа занимается внешними чувствами, направляя на них силу представления и побуждая ее двигаться передающимися от них образами так, что она окажется закрытой для утверждения в ней образов со стороны имагинативной силы. Во-вторых, когда имагинативную силу она использует в своих собственных действиях, таких как мышление, вовлекая ее в не присущие ей операции по соединению и расчленению некоторых форм или отвращая эту силу от тех имагинативных образов, которые не соответствуют вещам вовне ума[41].

Коли сила воображения окажется отвлекаемой с обеих этих сторон, то ее действие ослабевает. Если же снимется такое отвлечение с обеих сторон (как в случае сна, когда не действуют внешние чувства), или только с одной стороны (как при болезни или страхе, что отвращает душу от мыслительной деятельности), то воображающая сила может усиливаться, обращаться к представляющей силе и использовать ее, и при таком упрочении союза этих двух сил представляющая сила становится более действенной. Тогда находящиеся в ней формы проявятся в общем чувстве и будут видны словно наличествующие извне. Вот почему недомогающий или спящий видит образы и слышит голоса словно они настоящие/действительные, как в своем здоровом состоянии или наяву.

[40] Исцеление. С. 353–354.
[41] Исцеление. С. 343.

Среди людей бывают такие, чья имагинативная сила настолько мощна, что чувства не овладевают ею и сила представления не ослушивается ее, а сама душа такая сильная, что ее направленность на чувства не нарушает ее обращение к разуму и разумным вещам. Во время бодрствования у этих людей появляется то, что у других появляется во сне, когда спящий соединяется с горним миром, постигая тамошние вещи – их самих или их подобия (*мисаль*). У них такое состояние может иметь место наяву, и порой они отрешаются от чувственных предметов, словно впадая в обморок. Временами они видят саму вещь, а временами им представляется ее подобие. Иногда им представляется некоторый образ (*шабах*), и в их имагинативной силе утверждается, что воспринимаемое ими есть исходящее от сего образа обращение (*хитаб*), выраженное устно в словах, которые можно запомнить и впоследствии передавать другим[42].

Поскольку понятия (*ма'ани*, ед. ч. *ма'на*) обо всех вещах в мире – прошлых, настоящих и будущих – запечатлены, с одной стороны, в знании Творца и космических интеллектах-ангелах, а с другой – в космических душах-ангелах (что на языке религии именуется *аль-ляух аль-махфуз*, Святохранимой скрижалью), то при общении с этим миром обретаются сведения и о будущих событиях. Это и есть пророческие предсказания (*инзарат*)[43].

Благодаря возвышенной силе воображения пророческая душа перерабатывает почерпнутые ею от Деятельного разума абстрактные интеллектуальные истины, превращая их в живые образы, доступные широкой публике и более пригодные для обучения и регулирования социально-политической и морально-этической жизни общины[44].

С разумной частью души связана высшая сила пророчества, а именно способность соединяться с Деятельным разумом, который, как было отмечено, в фальсафской профетологии играет роль Гавриила, ангела Божьего откровения в мусульманской религиозной традиции. Наличие людей с такой способностью Ибн-Сина обосновывает так.

---

[42] Исцеление. С. 344.

[43] Исцеление. С. 345–351, 431.

[44] Вероятно, через еврейскую философию (Маймонида) такая рационалистическая/ натуралистическая теория пророчества, объясняющая профетическое откровение воздействием космического разума на силу воображения пророческой души, нашла поддержку у некоторых мыслителей христианского Запада, в частности у Спинозы.

Обучение – независимо от того, черпается оно у кого-то другого или у самого обучающегося – бывает разной степени. Некоторые обучающиеся находятся ближе других к постижению интеллигибелий, ибо их предрасположение, предшествующее степени приобретенного разума[45], оказывается более сильным. Если такое предрасположение принадлежит человеку самому по себе, то оно называется интуицией (*хадс*). У некоторых людей это предрасположение может быть настолько сильным, что сразу или почти сразу они постигают предмет, от следствия мгновенно переходя к причине, от посылки – к выводу. Для соединения с Деятельным разумом им не требуется прилагать особенно много усилий или проходить специальное обучение, словно второе предрасположение (приобретенный разум) уже наличествует у них, и, кажется, будто они все познают сами по себе. На данной ступени, замечает Ибн-Сина, материальный разум подобает называть святым разумом (*'акль кудси*).

И вполне могут существовать люди с таким разумом. Ведь «сообразительность» (*зака'*), т. е. способность к интуитивному знанию (*хадс*), различается как в количественном отношении, так и в качественном: в количественном отношении – потому, что некоторые люди обладают большим количеством интуитивного постигаемых вещей, а в качественном – потому, что у некоторых людей интуитивный акт занимает меньше времени, чем у других. Поскольку эти различия не ограничены, всегда допускаются увеличение и уменьшение, и поскольку в сторону уменьшения дело доходит до таковых, кто совершенно лишен интуиции, то и в сторону увеличения доходит до таковых, кто наделен интуицией касательно всех или большинства вопросов и чей интуитивный акт занимает наикратчайшее время. Душа такого человека настолько чиста и тесно связана с интеллиги-

[45] В человеческом разуме мусульманские перипатетики обычно различают следующие три ступени: 1) потенциальный (*би-ль-кувва*), или материальный (*хайулани*) разум, представляющий собой чистую предрасположенность, сравнимую со способностью младенца к письму; 2) актуальный (*би-ль-фи'ль*) разум, каковым выступает потенциальный разум, уже владеющий навыком интеллекции и обретший некоторые интеллигибелии; 3) приобретенный (*мустафад*) разум, когда теоретическая сила актуально созерцает наличествующие в ней абстрактные/интеллигибельные формы, умопостигая таковые и осознавая факт своего актуального их умопостижения. «Приобретенным» же данный разум называется потому, что сами интеллигибелии, благодаря которым потенциальный разум становится актуальным, получены им извне, при соединении с Деятельным разумом, «Дарителем форм».

бельными началами, что он будет словно воспламеняться интуицией, и в нем сразу или почти сразу отображаются формы, имеющиеся в Деятельном разуме. Это и есть пророк[46].

Однако такие люди, подчеркивает Ибн-Сина, встречаются очень редко. «Слишком возвышенно Всеистинное (*аль-хакк*), чтобы доступ к Нему был открыт для всякого желающего, или чтобы Его постигли сразу многие, но только один, а потом другой!»[47]

3.3. О чуде как доказательстве

На этом вопросе Ибн-Рушд останавливается в трактате «О методах обоснования принципов вероучения»[48], критикуя каламское/ашаритское учение касательно того, как обосновать Божье явление пророков-посланников и как узнать, что данный человек, претендующий на этот сан, действительно правдив в этом своем заявлении.

С ашаритской точки зрения, о таком претенденте подобает судить по аналогии с известным нам о посланцах от царей: если при данном царе кто-нибудь возьмет и заявит: «О люди, воистину я посланец царя к вам!» и на нем заметны царские знаки, то притязание данного посланца следует признать. В случае с посланниками от Бога таким знаком выступает чудо (*му'джиза*), которое тот станет творить.

Ибн-Рушд находит такое доказательство убедительным только для широкой публики, ибо при внимательном его рассмотрении обнаруживаются определенные изъяны. Действительно, наше признание посланца от царя будет верным только тогда, когда мы знаем, что явленный претендентом знак подлинно есть знак, которым царь отмечает своих посланцев. Например, если царь объявит своим подданным: у кого будет нечто из моих отличительных знаков, тот – посланец от меня. Или же если народу ведомо, что такие царские знаки бывают только у посланников царя. А раз так, то оппонент вправе спросить: откуда известно, что чудеса, творимые некоторыми людьми, суть отличительные знаки посланников Божьих?!

---

[46] Исцеление. С. 380–381.

[47] Указания и наставления // Ибн Сина. Избранные философские произведения. С. 371.

[48] Этот трактат относится к числу сочинений Ибн-Рушда, которые обычно называют «теологическими», поскольку они посвящены собственно теологической проблематике, и в них философ апеллирует не только к рациональным/философским методам доказательства, но и к традициональным/религиозным, т. е. почерпнутым из священных текстов (Коран, Сунна).

Ведь это постигается посредством либо Закона (в смысле Писания, Богоданного текста), либо разума. Но познать через Закон такое невозможно, поскольку, как замечает Ибн-Рушд, в отношении него самого еще не установлено его исхождение от Бога, раз посланник еще не явил это[49].

Разум также, продолжает философ, не в силах судить, является ли данный знак отличительным в отношении посланников, разве что разум многократно постигал присутствие этого знака у людей, чье посланничество признано, и отсутствие его у прочих людей. Ведь установление истинности посланничества зиждется на двух посылках: во-первых, претендент явил чудо; во-вторых, всякий, кто являет чудо, есть пророк. Из таких посылок непременно вытекает, что данный человек поистине является пророком.

Положение о том, что претендент явил чудо, происходит из области чувственного восприятия – после допущения, что имеются деяния, которые являют люди и о которых однозначно известно, что такие деяния не происходят посредством какого-то искусства и, кроме того, они не иллюзорны. А тезис о том, что всякий являющий чудеса есть посланник, будет верным лишь по признании и факта наличия посланников и того, что чудеса являют только лица, чье посланничество истинно[50].

Однако, возражает Ибн-Рушд, этот тезис верен лишь с точки зрения человека, который признает факт посланничества и факт чуда. Кроме того, даже при признании, что посланничество вообще имеет место быть и что чудо реально, отсюда еще не следует, что явивший чудо есть посланник. Ведь такое суждение не может исходить из Закона/Писания, ибо истинность Закона не может быть установлена прежде положения об истинности посланничества. В обоснование его нельзя ссылаться на опыт и обычай, разве что если наблюдать чудеса как творимые именно пророками, т. е. если признать существование посланий и не наблюдать чудеса у не-посланников. Именно тогда чудо будет однозначным признаком, благодаря которому истинный посланник отличается от ложного.

Таким образом, мутакаллимы некорректно, с точки зрения Ибн-Рушда, доказывают положение, по которому кто являет чудо, тот –

[49] О методах обоснования принципов вероучения // Мусульманская философия: фальсафа: антология. С. 629–630.

[50] О методах обоснования принципов вероучения. С. 623–633.

посланник. Здесь разум в силах однозначно подтвердить наличие посланничества лишь в плане убеждения (*йу'такад*), что тот, кого сопровождают такие чудеса, – благородный (*фадыл*), а благородный не лжет. В том, что данный человек действительно посланник, можно удостовериться разумом только в том случае, если он допускает, что посланничество – реальная вещь и что данное чудо не появляется у кого-либо из благородных, кроме посланников[51].

О послании чудо не может свидетельствовать потому, что разум не видит какой-либо существенной связи между ними, если только не признает, что чудотворчество относится к делу посланничества, как лечение – к искусству врачевания. И таковое, по Ибн-Рушду, является одним из слабейших мест в ашаритском доказательстве.

Даже признавая наличие посланнических миссий вообще и полагая чудо в качестве свидетельства истинности посланничества, все равно, по мнению Ибн-Рушда, свидетельство чуда не обязательно для человека, который допускает, чтобы таковое появлялось и у непосланника, как это считают мутакаллимы, ибо они допускают чудотворчество со стороны чародеев (*сахир*) и святых (*вали*). Правда, мутакаллимы ставят здесь условие: чтобы чудо (*му'джиза*) свидетельствовало о послании при сочетании с претензией на посланничество – как доказательство небесного избрания оно должно явиться в ответ на соответствующее требование-вызов (*тахадди*) со стороны тех, к кому обращается пророк/посланник. Поэтому если притязает на посланничество человек, который может творить данное чудо, но он не посланник, то это чудо не появится[52].

Однако последнее положение, как подчеркивает философ, никак не обосновано, поскольку оно не известно ни Закону, ни разуму. Разум способен лишь допускать, что чудо не может появиться кроме как у благородных, отмеченных Богом людей, и таковые не будут лгать, иначе они не являются благородными, и тогда у них не появится чудо. Однако имеющееся здесь убеждение не действенно по отношению к тому, кто допускает появление чуда и у чародея, ибо чародей не относится к благородным[53].

Дальнейшее обсуждение вопроса о доказательной силе чуда философ ведет в связи с обоснованием пророческой миссии Мухаммада.

---

[51] О методах обоснования принципов вероучения. С. 633.
[52] О методах обоснования принципов вероучения. С. 633.
[53] О методах обоснования принципов вероучения. С. 633–634.

3.4. Коран как свидетельство о посланничестве Мухаммада

Развивая учение о чуде как свидетельстве Божьего посланничества (см. § 3.3), Ибн-Рушд провозглашает Коран единственно подлинным чудом, удостоверяющим пророческую миссию Мухаммада, и в связи с этим выдвигает концепцию о двух типах чуда – интернальном/адекватном и экстернальном.

Из служения основателя ислама, говорит автор трактата «О методах обоснования принципов вероучения», явствует, что верить в его посланничество и в принесенный им Закон Пророк не призывал ни одного человека или народа, сопровождая свой призыв явлением чего-либо физически необычайного, наподобие превращения одной вещи в другую. Те же необычайные вещи, которые имели место в его жизни[54], не были связаны с каким-нибудь вызовом (*тахадди*), а значит, не служили чудесами (*му'джиза*) в строгом, терминологическом смысле слова.

Об этом свидетельствует сам Коран. На слова язычников: «Никогда мы тебе не поверим, покуда не сделаешь, // Чтоб из земли забил для нас ключ; // Или же не станет у тебя сада, // Сплошь в пальмах и лозах», Пророк, по наставлению Всевышнего, отвечал:

> Боже мой, я всего лишь посланник,
> Человек смертный!
>
> (17:90–93)

В той же суре-главе Господь объясняет: «И удержало Нас от ниспосланий знамения то, // Что прежние народы отвергли их, // [Навлекши на себя скорую кару]» (17:59).

Единственным необычайным (*харик*) знамением, посредством чего Пророк, призывая к исламу, бросал вызов упорствующим в неверии аравитянам, был Коран. В данном смысле Всевышний говорит:[55]

> Если бы собрались вместе все люди и джинны,
> Чтобы создать что-либо подобное сему Корану,
> Не было бы это им под силу,
> Даже если бы помогали друг другу [со всем старанием];
>
> (17:88)

[54] Например, вознесение/небошествие (*ми'радж*) Пророка, преумножение воды и пропитания, проливание дождя по его мольбе, исцеление недугов.

[55] О методах обоснования принципов вероучения. С. 634–635.

Сочините-ка [хоть] десяток подобных сур![56]
(11:13)

Отвечая на вопрос: «Откуда же явствует, что Коран – это чудо (*му'джиз*) и что оно свидетельствует о Божьем избрании Мухаммада?» – Ибн-Рушд указывает на два положения.

Согласно первому положению, наличие разряда лиц, которые именуются посланниками и пророками, известно само по себе – именно таковые устанавливают для людей законы благодаря откровению (*вахи*) от Бога, а не по человеческому наущению. Как полагает Ибн-Рушд, наличие подобной категории людей может отрицать лишь тот, кто отрицает наличие вещей, свидетельствуемых единогласным преданием (*мутаватир*) – вроде наличия всех прочих вещей, свидетелями которых мы не были, наличия известных мудрецов и т. п. Философы и все прочие люди (за исключением разве только тех, на чье мнение не следует обращать внимания, – *дахрийа*/безбожников) единодушны в том, что среди людей имеются лица, которым свыше дается откровение довести до людей вещи из области знания и благообразных действий, благодаря которым обретается счастье, а также предостеречь людей от порочных верований и дурных действий. Именно таковое и есть собственно деяние пророков.

Второе положение гласит: всякий, кто совершает такое деяние, т. е. устанавливает законы по откровению Божьему, есть пророк. И такое положение не вызывает сомнения со стороны человеческого разума. Ведь очевидно, например, что деяние врача состоит в излечении и что всякий, от кого исходит излечение, является врачом. Само по себе известно также, что деяния пророков состоят в установлении законов по откровению Божьему и что всякий, от кого исходит такое деяние, является пророком[57].

По Ибн-Рушду, на эти положения указывает Коран (на первое – в стихах 4:163–164 и 46:9; на второе – в 4:174, 4:162 и 4:166). Разум также удостоверяет их истинность.

Тезис о том, что имеется особый разряд людей, которые устанавливают законы по откровению Божьему, постигается из того факта, что такие люди предсказывают появление еще не существующих вещей, которые затем явятся к бытию в том самом виде, который они

[56] Отметим также, что в других коранических стихах язычникам предлагается явить хотя бы одну суру (2:23; 10:38).

[57] О методах обоснования принципов вероучения. С. 634–635.

предсказали, и в то самое время, каковое они предсказали. Это постигается также из того факта, что те деяния, которые такие лица предписывают и знания, на которые они указывают, не похожи на знания и деяния, кои обыкновенно постигаются и познаются.

В самом деле, если необычайное (*харик*) представляет собой необычайное в плане знания об установлении законов, то оно свидетельствует, что установление их исходило не от человеческого обучения, но от откровения свыше, а это и есть то, что называется пророчеством (*нубувва*). Что же касается необычайного, которое не относится к самому факту установления законов (например, разверзение моря), то оно не свидетельствует необходимым образом о том свойстве, которое именуется пророчеством, а указывает на него только в сочетании с первым свидетельством; отдельно же, само по себе, оно о сем еще не свидетельствует. Ведь у святых (*вали*) чудо, если и появляется, еще не свидетельствует о пророческом чуде, ибо у них не наличествует другой разряд необычайного, чье свидетельство является решающим.

Именно так следует понимать указание чудес на пророков: необычайное касательно знания и деяния является решающим свидетельством пророческого сана, необычайное касательно же иных деяний выступает лишь как дополнительное, подкрепляющее свидетельство.

Из сказанного по поводу первого тезиса «явствует, что такой разряд людей действительно существует и что факт их существования дошел до нас посредством такого же единогласного предания (*мутаватир*), как переданного нам о существовании мудрецов и прочих разрядов людей»[58].

Что же касается второго тезиса, по которому содержащиеся в Коране верования и деяния являются Божьим откровением, то в его истинности можно удостовериться различными путями.

Эта истинность прежде всего следует из того факта, что знание касательно установления законов обретается лишь по познании Бога, а также человеческого счастья и несчастья – каковы волеизъявительные вещи, посредством коих достигается это счастье, т. е. добрые и хорошие деяния, и каковы вещи, которые препятствуют счастью и влекут за собой потустороннее несчастье, т. е. злые и дурные деяния.

[58] О методах обоснования принципов вероучения. С. 635–638.

Ведь для постижения человеческого счастья и несчастья требуется знать, что такое душа и какова ее субстанция, есть ли у нее потустороннее счастье и несчастье или нет, а если – да, то какова мера этого счастья и этого несчастья? Надо выяснить также, в какой мере благодеяния служат в качестве дороги к счастью. Ибо путем к здоровью еда выступает не в любом количестве, каким бы оно ни оказалось, и не в любое время, когда бы она ни употреблялась, но только если таковая поступает в определенном количестве и в определенное время. Схожим образом обстоит дело в отношении хороших и дурных деяний. Именно в законах мы находим все это конкретно определенным. И все эти вещи, или большинство их, разъясняются только через откровение, или лучше, чтобы они разъяснялись откровением.

Кроме того, полное знание о Боге обретается после познания всех сущих. И учредитель законов должен знать, какова мера этих знаний, благодаря которой широкая публика достигает счастья, и по каким путям следует повести ее к этим знаниям. Но все эти вещи или большая их часть не постигается обучением, искусством или мудростью. В этом можно убедиться из того факта, что среди человеческих знаний отсутствуют такого рода знания, особенно касающиеся установления законов и освещения потусторонних реалий.

Поскольку все эти знания присутствуют в Коране, притом в наиболее полном, насколько это возможно, виде, то отсюда явствует, что Писание исходит из откровения Божьего, что оно – Его слово, вложенное в уста Его пророка. Вот почему Всевышний сказал, указывая на это: «Если бы собрались вместе все люди и джинны, // Чтобы создать что-либо подобное сему Корану, // Не было бы таковое им под силу…» (17:88)[59].

Автор трактата «О методах обоснования принципов вероучения» отвечает и на вопрос, каким образом Коран свидетельствует, что он необычен и чудесен в смысле того необычайного, которое однозначно указывает на пророческий сан, т. е. необычайного, которое относится к пророческому делу, свидетельствуя о нем наподобие того, как лечение свидетельствует о врачебном искусстве, которое есть дело врача.

По словам философа, это постигается в трех аспектах:

во-первых, из знания о том, что содержащиеся в Коране законы касательно знания и деяния не принадлежат к таковым, каковые обретаются человеческим обучением, но только откровением свыше;

[59] О методах обоснования принципов вероучения. С. 638–640.

во-вторых, из заключенного в Писании знания о невидимом (*гуйуб*)[60];

в-третьих, из его слога (*назм*), который выходит за рамки слога, основанного на размышлении и обдумывании, т. е. из постижения, что коранический стиль – иного рода, нежели красноречие говорящих на арабском людей, притом как тех, кто обучался ему, т. е. неисконных арабов, так и тех, кто говорил на нем с детства, т. е. прирожденных арабов.

«Главным же среди этих аспектов является первый», – подчеркивает Ибн-Рушд[61].

В заключение раздела о пророчестве автор трактата «О методах обоснования принципов вероучения» подытоживает свои рассуждения о чуде как доказательстве пророческой миссии.

По его словам, из сказанного выше следует, что Коран свидетельствует о пророческом сане Мухаммада не наподобие того, как обращение посоха в дракона указывает на пророчество Моисея или как воскрешение мертвых и излечение слепорожденных и прокаженных указывает на пророчество Иисуса. Ведь те чудеса, хотя и появляются только у пророков и очень убедительны в глазах широкой публики, но сами по себе, взятые отдельно, не служат решающими доказательствами, поскольку не относятся к собственным деяниям человека, которые соответствуют характеристике, согласно которой пророк и называется пророком.

Что же касается свидетельства Корана в пользу такой характеристики, то оно сходно с указанием исцеления во врачебном искусстве. Если двое претендуют на звание врача и один из них заявляет: «Свидетельством того, что я – врач, является то, что я могу ходить по воде», а другой говорит: «Свидетельством того, что я – врач, является то, что я исцеляю больных», – и если первый действительно будет ходить по воде, а второй станет исцелять больных, то наше признание наличия врачевания у второго будет основано на достоверном доказательстве (*бурхан*), а признание его наличия у первого будет основано на убеждении (*мукни'*) методом «тем более»: возникающее здесь у широкой публики мнение (*занн*) вытекает из того, что человек, способный к деянию, которое людям совершать не свойственно, – к хож-

[60] В частности, повествования о минувших народах и пророчества о будущих событиях.

[61] О методах обоснования принципов вероучения. С. 638–639.

дению по воде, тем более способен к деянию, которое обычно совершают люди – исцелению больных[62].

Схожим образом обстоит дело касательно связи между чудом (*му'джиз*), которое не относится к свойственным атрибуту пророчества деяниям, и откровением (*вахи*), благодаря коему пророк собственно и заслуживает быть пророком. Правда, из способности творить чудо в душе появляется мысль, что тот, кому Бог дал силу совершить сие необычайное деяние и кого Он выделил этим среди всех современников, – в отношении такого человека не исключено, что Бог отметил его Своим откровением.

Словом, если принять, что посланники имеют место быть и что необычайные действия исходят только от них, то об истинности пророческого призвания свидетельствует и внешнее (*баррани*) чудо, т. е. такое, которое не соответствует атрибуту, благодаря коему пророк называется пророком. По замечанию Ибн-Рушда, путь к уверованию через внешнее чудо скорее выступает уделом только широкой публики, тогда как путь к уверованию через адекватное (*мунасиб*) чудо – общий, пригодный и для широкой публики, и для ученых мужей. Ведь указанные выше сомнения и возражения в отношении внешнего чуда не ощущаются широкой публикой. Но если внимательно присмотреться к мусульманскому Закону, то обнаруживается, что он обращался к адекватному (*ахли, мунасиб*) чуду, а не к внешнему[63].

Такой рационалистический подход к чуду как аспекту пророчества получит свое развитие в мусульманской реформаторско-модернистской мысли XIX–XX вв., в которой кораническая характеристика пророка Мухаммада как «печати пророков» (33:40), т. е. «завершителя» пророческих посланий, интерпретируется в том смысле, что ислам явился в мир, когда человечество уже достигло такой интеллектуальной зрелости, что больше не нуждается ни в прежних, сверхъестественных способах обоснования пророческих миссий, ни в самых этих миссиях как примитивных формах общения с Богом и постижения истины: отныне люди должны полагаться на разум, на его способность адекватно прочитывать и интерпретировать Великую книгу Природы.

---

[62] О методах обоснования принципов вероучения. С. 641.

[63] О методах обоснования принципов вероучения. С. 641–642.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Абдальджаббар. Шарх аль-усул аль-хамса. Каир, 1965.

аль-Ашари. Макалят аль-исламийин. Wiesbaden, 1980.

Абу-Узба. Ар-Рауда аль-бахиййа. Хайдарабад, 1904.

[аль-Баджури/Байджури]. Хашийат аль-Байджури ʻаля Джаухарат ат-таухид. Каир, 2002.

аль-Джурджани. Шарх аль-Мавакыф. Бейрут, 1998.

Ефремова Н.В. О единстве философии и религии согласно Ибн-Рушду // Вера и знание в контексте диалога культур. Сравнительная философия. М., 2008.

Ибн-Каййим-аль-Джаузиййа. Зад аль-маʻад. Эль-Кувейт, 1991.

Ибн Сина. Избранные философские произведения. М., 1980.

Ибрагим Т. Плюрализм предначертан Богом // Восток (Oriens). 2006. № 3 (перепечатано: Коранические чтения I. М.; Н. Новгород, 2008).

Ибрагим Т. Между разумом и верой: рационалистская интенция классической исламской эпистемологии // Arabia Vitalis: Арабский Восток, ислам, древняя Аравия. М., 2005.

аль-Касталлани. Аль-Мавахиб аль-лядуниййа. Бейрут, 1991.

Мусульманская философия: фальсафа: антология / Сост. Т. Ибрагим, Н.В. Ефремова. Казань, 2009.

ас-Сухайли. Ар-Рауд аль-унуф. Бейрут, 1997.

ат-Тафтазани. Шарх аль-Макасыд. Бейрут, 1998.

Шайх-Зада. Назм аль-фараʼид. Каир, 1899.