



Religious Philosophy in Classical Islam Религиозно-философская мысль классического ислама

DOI [10.31162/2618-9569-2019-12-1-113-149](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2019-12-1-113-149)
УДК 140.8:28

Translations
Переводы

Ибн-Рушд (Аверроэс)

О методах обоснования принципов вероучения. Часть третья

Т. Ибрагим^{1, а}, Н. В. Ефремова^{2, б}
(Перевод с арабского, комментарии и предисловие)

¹ Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

² Институт философии РАН, г. Москва, Российская Федерация

^а ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>, e-mail: nataufik@mail.ru

^б ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, e-mail: salamnata@mail.ru

Резюме: в продолжающейся публикации представлен перевод трактата Ибн-Рушда, в котором он критикует каламскую теологию, особенно ашаритскую, противопоставляя ей «коранические методы» обоснования главных положений мусульманской догматики. Настоящая часть (соответствует 4-й главе оригинала) посвящена апофатическим / отрицающим атрибутам, особенно вопросам о бестелесности Бога, Его пребывании в определенной «стороне» и Его лицезримости. Суровой критике автор подвергает характерный для калама аллегорический подход к данным в Коране и Сунне антропоморфным описаниям Бога, полагая, что этот подход противоречит кораническому методу обучения широкой публики и что он стал причиной разделения ислама на разные толки.

Ключевые слова: Аверроэс; апофатические атрибуты Бога; ашариты; Ибн-Рушд; калам; мусульманская теология; мусульманская философия; трактат Ибн-Рушда «О методах обоснования принципов вероучения»; фальсафа

Для цитирования: Ибн-Рушд (Аверроэс). О методах обоснования принципов вероучения. Часть третья. (Перевод с арабского, предисловие и комментарии Т. Ибрагима и Н. В. Ефремовой.) *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(1):113–149. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-1-113-149.



Ibn-Rushd (Averroes)

On the Methods of Proof for the Principles of Creed. Part Three

T. Ibrahim^{1, a}, N. V. Efremova^{2, b}

(Translation from Arabic into Russian, comments and introduction)

¹ Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

² Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

^a ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>, e-mail: nataufik@mail.ru

^b ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, e-mail: salamnata@mail.ru

Abstract: this is a continuation of the publication of the translation into Russian of Ibn-Rushd's treatise, in which he criticizes the principles of Kalam theology, especially those of Asharites, and juxtaposes them to the Quranic arguments. This part deals with apophatic attributes and pays a special attention to the issues of God's incorporeality, His presence in a certain "side" and His visibility. The author condemns Kalam allegorization of anthropomorphic descriptions of God in the Quran and Hadith, regarding this approach as contrary to the Quranic method of education of the public and as a cause of division of Islam into different sections.

Keywords: *al-kashf `an manahij al-adilla fi `aqa'id al-milla*; asharites; Averroes; Falsafa; God, His unity and attributes; Ibn Rushd; Kalam; philosophy, Islamic; theology, Islamic

For citation: Ibn-Rushd (Averroes). On the Methods of Proof for the Principles of Creed. Part Three. (Translation from Arabic into Russian, comments and introduction by T. Ibrahim and N. V. Efremova). *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12(1):113–149. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-1-113-149.

Предисловие к переводу

В настоящей, четвертой, главе своего трактата Ибн-Рушд останавливается на атрибутах, относящихся к трансцендентности Бога, – Его «возвышенности»¹ над свойствами тварных вещей. В мусульманской теологии, особенно каламской (притом как мутазилитской, так и ашаритско-матуридитской), такие атрибуты называются также «отрицающими»² (апофатическими). Прежде всего, речь идет об отрицании за Всевышним антропоморфических описаний.

Хотя по сравнению с Библией кораническое представление о Боге выступает как менее антропоморфное, однако и в мусульманском Писании имеется немало описаний Бога, одноименных с таковыми, что присущи людям (подроб-

¹ *Танзих* (تَنْزِيْه).

² *Сальбиййа* (سَلْبِيَّة).

нее см.: [1, с. 88–94; 2]). Здесь говорится, в частности, о Его «лике», «оке», «длани»³, а Сунна упоминает также об «образе»⁴, «ноге / стопе»⁵ и «пальцах»⁶. В ряде аятов и хадисов Бог описывается как «свет»⁷. Наделяется Он и антропоматическими⁸ чертами, такими как «любовь», «радость», «гнев»⁹ и т.д.

В каламских сочинениях внимание обычно акцентируется на антропоморфных описаниях. По-видимому, именно вслед за мутакаллимами Ибн-Рушд в данном трактате не затрагивает антропоматической проблематики. Но разработанная философом установка распространяется и на таковую.

К описаниям, непосредственно выражающим собственно «телесность»¹⁰, примыкают и представления о Его пространственной локализации. В смысле места / стороны¹¹ звучат свидетельства Корана и Сунны о «престоле»¹² Бога, о Его пребывании «на небе»¹³, «над»¹⁴ людьми и ангелами, и т.п. У Ибн-Рушда такая локализованность обозначена атрибутом «сторона». В теологической литературе употребляются также обозначения «над-ность» и «высокость»¹⁵.

С представлением о локализованности тесно связано и понятие о перемещении в пространстве. В частности, в ряде аятов и хадисов говорится о «сошествии» / «восседании»¹⁶ Бога на Престол / Престоле, о Его «приходе»¹⁷ в Судный день, Его «нисхождении»¹⁸ до ближайшего к земле неба в последнюю треть каждой ночи (чтобы внимать мольбам людей). На таких описаниях, бурно дискутируемых в мусульманском богословии, Ибн-Рушд не останавливается в данном трактате, хотя вскользь и упоминает о «восшествии на престол». Это объясняется тем, что он, видимо, считал достаточным общее его замечание касательно «сторон».

³ Ваджх (وَجْه), 'айн (عَيْن) и йад (يَد).

⁴ Сура (سُورَة). В том числе о создании Адама по образу Божьему (см.: [3]).

⁵ Сак (سَاق) / кадам (قَدَم).

⁶ Исба' / усбу' (أَصْبَعُ / أُصْبِعُ).

⁷ Нур (نُور).

⁸ Антропоматизм порой включают в антропоморфизм.

⁹ Хубб / махабба (حُبٌّ / مَحَبَّة), фарах (فَرَح) и гадаб (غَضَب).

¹⁰ Джисмиййа (جِسْمِيَّة).

¹¹ «Место» – араб. маган (مَكَان), хаййиз (حَايِيز); «сторона» – джиха (جِهَة).

¹² 'Арш (عَرْش) / курси (كُرْسِي). Порой курси понимается в смысле «подножия» при престоле / 'Арше.

¹³ Ас-сам'а' (السَّمَاء).

¹⁴ Фаука (فَوْق).

¹⁵ Соответственно фаукиййа (فَوْقِيَّة) и 'улю (عُلُو).

¹⁶ Глагол. истава (اِسْتَوَى), имя действия – истива' (اِسْتَوَاء).

¹⁷ Глагол. ата / джа'а (أَتَى / جَاء), имя действия – итидан / маджи' (اِثْتِيَان / مَجِيء).

¹⁸ Глагол. нидзала (نَزَلَ), имя действия – нузуль (نُزُول).

Зато Ибн-Рушд относительно подробно обсуждает вопрос о «лицезримо-сти / лицезрении»¹⁹, под каковой преимущественно подразумевается видение Бога людьми в потусторонней жизни. В смысле такого видения (подробнее см.: [1, с. 114–116]) обычно толкуют аяты:

«И в тот День [судный] будут лики сияющие, | На Господа Своего вззирающие (назыра)» (75:22–23);

«وُجُوهُ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ»

«В тот День [от глаз неверных] закроют [лицезрение Его] (махджубун)» (83:15);

«كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَّحْجُوبُونَ»

«Добротворцам [уготовано] доброе [воздаяние], | С придачей (зийада) – [лицезрением Его]» (10:26).

«لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ»

А Сунна передает благовестие Пророка о том, что в Судный день правоверные будут зреть Господа «воочию» ('ийанан)*, «как видят лунный диск в ночь полнолуния»** [4, № 7434–7437; 5, № 1434–1435/633]²⁰.

* «إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ عَيْنًا»

** «... نَظَرَ إِلَى الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ، فَقَالَ : أَمَا إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرُونَ هَذَا»

В мусульманской культуре буквализм в понимании антропоморфных и близких к ним описаний представлен лишь маргиналами (о таковых см.: [2, с. 364–365]), которые нарицательно обозначались как *мушаббиха* (مُشَبِّهَةٌ), «уподобители, [антропо]морфисты», *муджассима* (مُجَسِّمَةٌ), «отелеснители, корпоралисты» и особенно *хашавиййа* / *хашивиййа* (حَشَوِيَّةٌ), «вульгаризаторы». Фактически близкую позицию занимают большинство хадиситов²¹, особенно среди ханбалитов²²: по их мнению, означенные описания следует принимать согласно их [обычному, прямому / буквальному] «смыслу»²³, но без какой-либо конкретизации, квалификации²⁴, ибо соответствующий модус, качество²⁵, ведом одному Богу.

¹⁹ Ру'йа (رُؤْيَا).

²⁰ Здесь и ниже при цитировании свода Муслима после косой черты дается цифра, соответствующая нумерации М. Ф. Абдалъбаки.

²¹ Араб. *ахль аль-хадис* (أَهْلُ الْحَدِيثِ) – «приверженцы хадисов».

²² В более позднее время – ханбалиты-таймийиты (последователи Ибн-Таймийи, ум. 1328), известные также как «асариты» (не путать с ашаритами!) и «саляфиты» (асар/أثر – синоним *хадис*; *саляф*/سلف – первые поколения мусульман).

²³ Ма'на (مَعْنَى).

²⁴ Такйиф (تَكْيِيف).

²⁵ Кайф (كَيْف); в этом смысле порой они употребляют также термины *кунх* (كُنْه) и *хакыка* (حَقِيقَة), которые оба означают «сущность».

Такой агностицизм именуется *тафуид* (تَفْوِيض), «передача дела» Всевышнему. В данном случае – частичный, ибо он касается «качества»²⁶, а не «смысла». Полной его версии, т.е. агностицизма в отношении обоих аспектов, придерживаются некоторые ашариты и матуридиты. Но большинство их, как до них и мутазилиты, учат об аллегорическом / иносказательном толковании (аллегоризации) антропоморфных описаний. Например, «лик» Бога трактуется в смысле Его самости, «длань» – Его могущества или благодати, «око» – знания, внимания.

Ибн-Рушд же и фалсафа (мусульманские аристотелики) в целом стоят на позициях эпистемологического дуализма. С их точки зрения, антропоморфные описания рассчитаны на широкую публику, поскольку ей недоступно абстрактное понятие о Боге, а посему перед ней категорически не следует разглашать аллегорическое толкование²⁷.

Примечательно, что в обоснование своего подхода и агностики, и аллегористы апеллируют к одному и тому же кораническому тексту – к стиху 3:7, впоследствии известному как «айат об аллегоризации»²⁸. Согласно ему, в Коране имеются два разряда аятов – *мухамм*, «с четким / открытым смыслом», и *муташибих*, «неопределенный, с иным / скрытым смыслом»:

«Это [Бог] ниспослал тебе (Мухаммаду) Писание; | В нем есть аяты с четким смыслом, | В коих суть Писания; | Другие же аяты – неопределенные. | Те [люди], чьи сердца уклонились [от истины], | Обращаются к неопределенному в нем ради путаницы, | Толкуя его [по своему произволу]».

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ

А далее идет текст, допускающий две разные пунктуационные версии – как в пользу аллегоризации, так и против нее:

وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا

Соответственно первой редакции концовка гласит: «[Подлинное] же толкование его ведают лишь Бог | И [люди] глубоких знаний, [кои] говорят: | “Мы верим [этому], все – от Господа нашего”».

А во второй редакции она звучит так: «[Подлинное] же толкование его ведаёт лишь Бог, | И люди глубоких знаний говорят: | “Мы верим [этому], все – от Господа нашего”».

²⁶ *Тафуид аль-кайф* (تَفْوِيضُ الْكَيْف).

²⁷ Еще по одной концепции, которую разделяют, в частности, ашарит Фахрaddin ар-Рази (ум. 1210) [6, к аяту 3:7] и ханбалиты Ибн-аль-Джаузи (ум. 1200) [7, с. 101–103] и Мари (مَرْيَمُ) ал-Карми (ум. 1624) [8, с. 209–239], простолюдина / начинающего сначала надо воспитывать на катафатическом / антропоморфическом представлении о Боге, ибо именно оно споспешествует утверждению веры в Его бытие, и когда эта вера уже прочно утвердилась, то следует перейти к апофатическому представлению о Нем.

²⁸ *Айат ат-та’виль* (آيَةُ التَّأْوِيل).



Первого чтения придерживаются и мутакаллимы, и фалсафа. Но если эпитет «глубокие в знаниях» первые относят к себе, то Ибн-Рушд и другие представители фалсафы прилагают его исключительно к философам (см.: [9]).

«О методах обоснования принципов вероучения»

[4. Возвышенность Бога]²⁹

Раз здесь уже установлены, во-первых, методы, которые Закон³⁰ применяет в обучении людей бытию Творца³¹ (преславен Он!)³², и, во-вторых, пути, по которым он следовал в отрицании за Ним соучастника³³, и, в-третьих, [пути,] по которым он следовал в разъяснении Его атрибутов³⁴, а также та мера³⁵ разглашения [истины]³⁶, каковая определена им в отношении каждого из такого рода [вещей], – мера, при чьей увеличении или уменьшении, искажении³⁷ или перетолковании³⁸ не будет достигнуто общее для всех счастье³⁹, то нам остается познакомить [читателя] и с путями, по которым Закон ведет людей в возвышении⁴⁰ Творца (преславен Он!) над недостатками⁴¹, а также с мерой разглашения [истины] на сей счет и причиной довольствования таковой. Потом мы упомянем о путях, по которым он ведет людей в познании Его действий⁴² и о соответствующей мере в данном отношении. По завершении этого мы полностью реализуем поставленную нами цель.

[4.1. Отрицающие описания]

[Нет подобия между Творцом и творениями]

И мы говорим: что касается этого рода [вещей], т.е. установления возвышенности [Бога] и [Его] святости⁴³, то и о таковом речь идет не в одном аяте

²⁹ В одной рукописи нижеследующий фрагмент озаглавлен как «Глава четвертая: о познании возвышенности» (الفصل الرابع في معرفة التَّزْيِيهِ), что скорее является поздней вставкой.

³⁰ *Аш-шар'* (الشَّرْع).

³¹ *Аль-халик* (الخالق).

³² *Субхана-Ху* (سُبْحَانَهُ).

³³ *Шар'ик* (شَرِيْك).

³⁴ *Сыфат*, ед. ч. *сыфа* (صِفَة).

³⁵ *Кадр* (قَدْر); чуть ниже Ибн-Рушд употребляет однокоренное *микдар* (مِقْدَار).

³⁶ Глаг. *саррах* (صَرَّح).

³⁷ *Тахриф* (تَحْرِيف).

³⁸ *Та'уиль* (تَأْوِيل).

³⁹ *Са'ада* (سَعَادَة).

⁴⁰ *Танзий* (تَنْزِيْهِ).

⁴¹ *Нака'ис*, ед. ч. *нак'иса* (نَقِيصَة).

⁴² *Аф'аль*, ед. ч. *фи'ль* (فِعْل).

⁴³ *Танзий* и *такдис* (تَنْزِيْهِ وَتَقْدِيْس).



Достоочтимого Писания⁴⁴. Ярче и полнее всего это передают слова Его (всевышен Он!)⁴⁵: «Нет ничего подобного (*мисль*) Ему; | Всеслышащ Он и всевидящ» (42:11)⁴⁶.

«لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»

Доказательством же того, что «нет ничего, подобного Ему», служат Его слова: «Разве Тот, Кто творит, | Подобен (*ка-ман*) тому, кто не творит?!» (16:17).

«أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ»

В самом деле, в природе⁴⁷ всех людей заложено, что Творец должен быть или свободным от атрибутов того, кто ничего не творит, или Он имеет атрибуты⁴⁸, которые не схожи с атрибутами того, кто ничего не творит, иначе Творец не был бы творцом. А если к этому основоположению⁴⁹ добавить, что сотворенное не творит, то отсюда следует, что атрибуты сотворенного или отсутствуют у Творца, или наличествуют у Него, но иначе⁵⁰, нежели как у сотворенного.

[Два вида отрицания подобия]

Мы говорим «иначе», ибо среди атрибутов Творца есть такие, наличие коих мы обосновывали исходя из атрибутов, имеющихся у наидостойнейшего из здешних творений⁵¹ – у человека: знание, жизнь, могущество, воля⁵² и другие. И таков смысл слов [Пророка] (мир ему!)⁵³, что «Бог сотворил Адама по образу Своему (*‘для сурати-Х*)»⁵⁴.

«خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»

А раз Закон провозглашает отсутствие подобия⁵⁵ между Творцом и сотворенным, открывая обязующее к этому доказательство, и поскольку отрицание подобия понимается двояко – во-первых, в смысле отсутствия у Творца многих из атрибутов тварного; во-вторых, в смысле наличия у Него определенных

⁴⁴ Аль-Китаб аль-‘азиз (الكتاب العزيز), т.е. Коран.

⁴⁵ Араб. قَوْلُهُ تَعَالَى

⁴⁶ Здесь и ниже данные в скобках номера сур и аятов – от переводчиков.

⁴⁷ *Фитра* (فِطْرَة). В оригинале присутствует форма множественного числа *фитар*.

⁴⁸ В оригинале фигурирует форма единственного числа *сыфа* (صِفَة).

⁴⁹ Асл (أَصْل).

⁵⁰ Араб. عَلَى غَيْرِ الْجِهَةِ

⁵¹ Ед. ч. *махлюк* (مَخْلُوق).

⁵² Соответственно *‘ильм* (عِلْم), *хайат* (حَيَاة), *кудра* (قُدْرَة), *ирада* (إِرَادَة).

⁵³ Араб. عَلَيْهِ السَّلَام

⁵⁴ Хадис приводит и аль-Бухари [4, № 6227], и Муслим [5, № 7163/2841]. О другой версии хадиса было сказано в Предисловии к переводу.

⁵⁵ *Мумасала* (مُمَاثَلَة).



атрибутов тварного, но в бесконечно более полном и совершенном⁵⁶ виде, то мы должны рассмотреть, какие из этих двух разрядов провозглашены Законом, о каких из них он умалчивает и какова целесообразность⁵⁷ этого умалчивания⁵⁸.

[Примеры отрицаемых описаний]

Атрибуты тварных, чье отсутствие у [Бога] провозглашается Законом, – такие, которые явно выражают недостатки. К таковым относится:

[1] смерть⁵⁹, как сказано Им (благословен Он и всевышен!)⁶⁰: «Уповай же на Присноживого, Кто не умирает» (25:58);

«وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ»

[2] сон⁶¹ и подобные ему [состояния], каковые влекут за собой невнимание и отвлеченность от восприятия, небрежность в отношении сущих, как об этом провозглашено в Его словах (всевышен Он!)⁶²: «Не берет Его ни дремота, ни сон» (2:255);

«لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ»

[3] Забвение и ошибка⁶³, как сказано Им (всевышен Он!): «Знание об этом у Господа моего⁶⁴, | В [небесной] книге (*китаб*); | Не заблуждается Господь мой | И не забывает [ничего]» (20:52).

«عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى»

Понимание отсутствия этих недостатков [у Бога] очень близко к необходимому знанию⁶⁵.

И Закон провозглашает отсутствие у Него (преславен Он!) именно таких недостатков, постижение которых близко к необходимому знанию. А на те, чье отсутствие далеко от необходимых, первичных⁶⁶ знаний, Закон намекает, отмечая, что таковые ведомы [лишь] меньшинству людей, не в одном аяте Писания говоря: «Но большинство людей не ведают [о сем]». Это, в частности, слова Его (всевышен Он!):

⁵⁶ *Атамм* (أَتَمُّ) и *афдал* (أَفْضَلُ).

⁵⁷ *Ас-сабаб аль-хикми* (السَّبَبُ الْحِكْمِيُّ).

⁵⁸ *Сукут* (سُكُوت).

⁵⁹ *Маут* (مَوْت).

⁶⁰ *Табарака ва-та'аля* (تَبَارَكَ وَتَعَالَى).

⁶¹ *Наум* (نَوْم).

⁶² *Та'аля* (تَعَالَى).

⁶³ *Нисйан* (نِسْيَان) и *хата'* (خَطَأ).

⁶⁴ В аяте передается речь Моисея, обращенная к Фараону.

⁶⁵ «Необходимое» – араб. *дарури* (ضَرُورِي); это знание, которое разум обязательно должен принять.

⁶⁶ *Аввалиййа* (أَوَّلِيَّة) – очевидные; аксиоматические.



«Воистину, сотворение небес и земли | [Дело] более великое, | Чем [вторичное] сотворение людей [в День воскресения], | Но большинство людей не ведают» (40:57);

«لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»

Или: «Таково естество (*фитра*), | Коим Бог изначально наделил всех людей⁶⁷, | Сотворенное же Богом нельзя изменить, | Это – вера правая, | Но большинство людей не ведают» (30:30).

«فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ...»

[Религиозное доказательство отсутствия этих описаний]

Если спросят: «А каково доказательство – т.е. религиозное доказательство⁶⁸ – отсутствия у Него этих недостатков?», то на это мы отвечаем так. Доказательством тому служит наблюдаемая нами сохранность⁶⁹ сущих – они не приходят в расстройство. Знал бы Творец сон, ошибку, забвение или небрежность, сущие непременно расстроились бы. И на это указывает Бог (всевышен Он!) не в одном аяте Своего Писания, как, например:

«Воистину Бог удерживает небеса и землю, | Чтоб они не сгнули – | Если бы стали они рушиться, | Никто кроме Него уже не удержит их» (35:41);

«إِنَّ اللَّهَ يُمَسِّكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّن بَعْدِهِ»

или: «Сохранение их (т.е. небес и земли) не затрудняет Его, | Всевышен Он и прелелик» (2:255).

«وَلَا يُؤْوَدُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ»

[4.2. О телесности]

Если спросят: «А что скажешь о телесности⁷⁰, является ли она одним из атрибутов, чье отсутствие у Творца (преславен Он!) Закон провозглашает, или же она относится к числу тех, относительно которых он не высказывается?», то наш ответ следующий.

[Закон скорее утверждает телесность, нежели ее отрицает]

Из рассмотрения Закона явствует, что этот атрибут принадлежит к числу тех, о коих он не высказывается, хотя они стоят ближе к ясно утвержденным, чем к отрицаемым.

Ибо не в одном аяте Досточтимого Писания говорится о лике и дланях⁷¹. И такие аяты могут создать впечатление, что телесность относится к атрибу-

⁶⁷ То есть естественная, врожденная вера.

⁶⁸ *Далиль шар'и* (دَلِيلُ شَرْعِي).

⁶⁹ *Хифз* (حِفْظ).

⁷⁰ *Джисмиййа* (جِسْمِيَّة).

⁷¹ «Лик» – араб. *ваджх* (وَجْه); «длани» – *йадан*, ед. ч. *йад* (يَد). О лике см., например, аяты 2:115 и 28:88; о дланях – 5:64 и 38:75.

там, по которым Творец превосходит⁷² сотворенного, как это имеет место в случае с могуществом, волей и другими атрибутами, в коих соучаствуют Творец и сотворенное, но у Творца они наличествуют на более совершенный манер⁷³. Вот почему многие из приверженцев ислама стали думать о Творце, будто Он есть несхожее с прочими телами тело⁷⁴ – таково мнение ханбалитов и многих из тех, кто следует за ними.

Я же полагаю, что в отношении этого атрибута подобает следовать по пути Закона, не оглашая ни его отрицание, ни его утверждение⁷⁵. А если кто из представителей широкой публики⁷⁶ спросит о нем, то таковому надо ответить словами Его (всевышен Он!) –

«Нет ничего подобного Ему; | Всеслышащ Он и всевидящ» (42:11),

«لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»

запрещаая ему задавать такие вопросы.

[Первая причина молчания Закона относительно телесности]

Этот запрет вызван тремя соображениями.

Во-первых, потому что постижение соответствующего смысла не стоит близко к известному самому по себе⁷⁷ – ни на один шаг, ни на два, и не на три. Ты убедишься в этом на примере того метода, которым мутакаллимы обосновывали бестелесность [Бога]. Согласно ему, [Бог] не есть тело, потому что было установлено, что всякое тело – возникшее⁷⁸. А если их спросят о способе постижения того, что всякое тело возникшее, то они обратятся к вышеупомянутому доказательству, исходящему от возникновения акциденций и от того, что не отлученное от возникшего – возникшее. Мы же показали⁷⁹, что такое умозаключение не является аподиктическим⁸⁰, а если оно и будет аподиктическим, то большинство широкой публики неспособно его постичь.

Кроме того, своим описанием Его (преславен Он!) в качестве самости⁸¹ и атрибутов, дополнительных к⁸² самости, мутакаллимы больше подводят

⁷² Глаг. *фадала* (فَضَّلَ).

⁷³ *Атамму вуджудан* (أَتَمُّ وَجُودًا).

⁷⁴ Араб.: *جِسْمٌ لَا كَالْأَجْسَامِ*; *جِسْمٌ لَا يُشَبِّهُ سَائِرَ الْأَجْسَامِ*; более распространенная формула: *جِسْمٌ لَا كَالْأَجْسَامِ*.

⁷⁵ Соответственно *нафи* (نَفْيٌ) и *исбат* (إِبْطَاتٌ).

⁷⁶ *Джумхур* (جُمْهُورٌ).

⁷⁷ *Ма'руф би-нафси-х* (مَعْرُوفٌ بِنَفْسِهِ).

⁷⁸ Бытие такового имеет временное начало; араб. *мухдас* (مُحْدَثٌ), в последующей фразе употребляется и однокоренное *хадис* (خَادِثٌ).

⁷⁹ См.: [10, с. 576–578].

⁸⁰ *Бурхани* (بُرْهَانِي). См.: [11, с. 557–558].

⁸¹ *Зат* (ذَاتٌ).

⁸² *За'ида 'аля* (زَائِدَةٌ عَلَى).



к утверждению о Его телесности, нежели отрицают за Ним таковую доказательством от отрицания за Ним возникновения.

Такова первая причина того, что Закон не провозглашает, что [Бог] не является телом.

[Вторая причина]

Указанный запрет обусловлен, во-вторых, тем обстоятельством, что с точки зрения широкой публики сущее – это воображимое и осязаемое⁸³, а все, что не таково, относится к не-сущему⁸⁴. Если же ей скажут, что имеется сущее, которое не есть тело, то публика такого не сможет вообразить, и для нее оно будет как бы не-сущим; тем более, когда говорят, что сие ни вне мира и ни внутри него, ни наверху и не внизу.

Вот почему группа, исповедующая⁸⁵ телесность, считает «аннигиляторами» тех, кто таковую отрицает за Ним (преславлен Он!), а последние думают об утверждающих ее как о «плюрализаторах»⁸⁶.

[Третья причина:

(а) скепсис относительно лицезримости]

В-третьих, запрет вызван тем, что если провозглашать бестелесность, то в отношении Закона возникнут многие трудности, касающиеся потусторонней жизни (*ма'ад*) и других вопросов.

В частности, это относится к лицезримости⁸⁷, о которой говорится в твердо установленной⁸⁸ Сунне. Ибо отрицание ее провозглашают [представители] двух толков – мутазилиты и ашариты. И данное убеждение⁸⁹ привело мутазилитов к отрицанию лицезримости. Что же касается ашаритов, то они вознамерились соединить обе позиции, но, сталкиваясь с трудностями, они здесь апеллировали к софистическим доводам, на слабость которых мы укажем ниже при рассмотрении вопроса о лицезримости.

⁸³ *Мутахййаль* (مُتَخَيَّل) и *махсус* (مَحْسُوس).

⁸⁴ *Адам* (عَدَم); в следующей фразе фигурирует однокоренное *ма'дум* (مَعْدُوم).

⁸⁵ Глаг. *и'такада* (اعْتَقَدَ).

⁸⁶ «Негационисты» – араб. *муляййиса* (مُلَيِّسَة); от *ляйс* (لَيْس) как противоположность / отрицание термина *айс* (أَيْس), «бытие, сущее». «Плюралисты» – *мукассира* (مُكَثِّرَة). Оба эпитета редкие. Обычно порицательное обозначение «лишатели» (*му'аттыла* مَعْطَلَة) прилагалось к тем, кто «лишает» Бога подобающего Ему свойства. Так ашариты называли мутазилитов за их отрицание самостных катафатических (утверждающих) атрибутов как реалий, отличных от Божьей самости. В свою очередь, мутазилиты «атрибутистами» (*сыфатиййа* صِفَاتِيَّة) называли ашаритов, порой добавляя, что утверждение о дополнительных к Божьей самости извечных атрибутах равносильно исповеданию множества божеств. Собственно антропоморфистов мутазилиты называли «вульгарными» (*хашуиййа* حَشَوِيَّة).

⁸⁷ *Ру'йа* (رُؤْيَا). Речь идет преимущественно о лицезрении правоверными Бога в будущей жизни.

⁸⁸ *Сабита* (ثَابِتَة); т.е. надежно переданная, аутентичная.

⁸⁹ Убеждение в бестелесности Бога.

[(б) скепсис относительно стороны]

Кроме того, [полагание], что Творец (преславен Он!) не является телом, на первый взгляд влечет за собой отрицание стороны⁹⁰, так что весь Закон оказывается неопределенным⁹¹. Ведь возведение⁹² пророков зиждется на том, что к ним Откровение⁹³ нисходит⁹⁴ с неба, и на этом основан собственно наш Закон. Я имею в виду тот факт, что Досточтимое Писание было ниспослано с неба, как об этом сказано [Богом] (всевышен Он!):

«Воистину Мы ниспослали его в ночь благословенную» (44:3).

«إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ»

И само ниспослание Откровения с неба зиждется на том, что Бог – на небе. Так обстоит дело и с тем фактом, что ангелы нисходят с неба и восходят к нему, как об этом сказано Им (всевышен Он!):

«К Нему восходит благое слово и доброе деяние» (35:10);

«إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ»

«Ангелы и Дух (*ар-Рух*)⁹⁵ восходят к Нему» (70:4).

«تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ»

Словом, это касается всех тех выводов, к которым необходимо приводит [учение] отрицателей стороны, как об этом мы скажем ниже при рассмотрении вопроса о стороне.

[(в) скепсис относительно движения]

И еще: провозглашение отрицания телесности непременно приводит к прямому отрицанию движения⁹⁶. Тогда будет затруднительным постижение характера [Дня] воскресения⁹⁷, когда Творец явится к воскрешенным людям и станет судить их, как об этом сказано Им (всевышен Он!):

«Он придет (*джа'а*) [вместе с] ангелами, рядами выстроившимися» (89:22).

«وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا»

⁹⁰ *Джиха* (جَهَّة).

⁹¹ *Муташабих* (مُتَشَابِه).

⁹² *Ба'с* (بَعْث).

⁹³ *Вахи* (وَحْي).

⁹⁴ Действ. причастие *назиль*; от глаг. *назаль* (نَزَلَ).

⁹⁵ Архангел Гавриил; имеются и другие толкования.

⁹⁶ *Харака* (حَرَكَة).

⁹⁷ *Хашр* (حَشْر).



Также трудно иносказательно интерпретировать⁹⁸ известный хадис о нисхождении⁹⁹, хотя он ближе к такой интерпретации, чем [айаты] о [Дне] воскресения. К тому же сказанное о [нисхождении Бога в День] воскресения – массово переданное¹⁰⁰ в Законе¹⁰¹.

[Остережение от разглашения иносказательного смысла]

Посему перед широкой публикой нельзя разглашать ничего такого, что может привести ее к отрицанию этих прямых [значений антропоморфных текстов]¹⁰². Ибо их воздействие на душу широкой публики связано с их восприятием в буквальном смысле. А если такие [тексты] подвергать иносказательному толкованию, то дело кончится одним из двух: или распространить иносказательные толкования на [все] подобные [тексты] Закона – тогда весь Закон порушится и сведется на нет; или о таких [текстах] сказать, что они относятся к числу непостижимых [для людей]¹⁰³.

Все это грозит ликвидацией Закона, устранением его из душ людей. А человек, который так поступает, не осознает, какое великое преступление он совершает в отношении Закона.

А если внимательно всматриваться в доводы, к которым прибегают сторонники иносказательного толкования означенных вещей, то обнаруживается, что все таковые не принадлежат к числу аподиктических. К тому же прямые свидетельства Закона¹⁰⁴ более убедительны¹⁰⁵, т.е. чаще склоняют к принятию¹⁰⁶ их. Тебе это явствует из нашего рассуждения относительно того доказательства, на основе которого они строят свое отрицание телесности. Оно тебе станет

⁹⁸ Та'уиль (تأويل).

⁹⁹ Хадис ан-нузуль (حَدِيثُ النُّزُولِ). Согласно этому хадису, переданному у аль-Бухари [4, № 7494] и Муслима [5, № 1772/758], каждую ночь, в последнюю ее треть, Господь нисходит (глаг. *назала/таназзала*) до ближайшего к земле неба, изрекая: «Кто вызывает ко Мне, чтобы Я вынул ему? Кто просит Меня, чтобы Я дал ему? Кто спрашивает у Меня прощения, чтобы Я простил ему?».

«يُنْزِلُ/يَنْزِلُ رَبُّنَا (تَبَارَكَ وَتَعَالَى) كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا، حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الْآخِرِ، يَقُولُ: مَنْ يَدْعُونِي فَأَسْتَجِيبَ لَهُ، مَنْ يَسْأَلُنِي فَأُعْطِيَهُ، مَنْ يَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرَ لَهُ»

¹⁰⁰ «Массово переданное» – араб. *мутаваатир* (مُتَوَاتِر); такие хадисы переданы, притом во всех звеньях, достаточно большим количеством лиц, которые не могли сговориться между собой. Хадис, не удовлетворяющий таким требованиям, характеризуется как *ахад* (أَحَاد), «единичный».

¹⁰¹ Здесь под «Законом» скорее подразумевается именно Сунна.

¹⁰² *Завахир*, ед. ч. *захир* (ظَاهِر). Слово *захир* буквально означает «внешнее, наружное»; здесь подразумевается прямое / буквальное звучание текста.

¹⁰³ *Мутааибихат* (مُتَشَابِهَات). То есть читать «айат об аллегоризации» (3:7) согласно второй версии пунктуации, как о сем говорится в нашем предисловии к переводу.

¹⁰⁴ *Аз-завахир аш-шар'иййа* (الظَّوَاهِرُ الشَّرْعِيَّةُ).

¹⁰⁵ *Акна* (أَقْنَعَ).

¹⁰⁶ *Тасдык* (تَصَدِّق).

ясным и в свете нижеследующего рассмотрения того доказательства, на котором обосновывают свое отрицание стороны.

[Свидетельства Закона в пользу неразглашения]

Свидетельством того, что Закон не вознамеривался разгласить перед широкой публикой отрицание означенного атрибута, для тебя может служить следующее: именно по причине отсутствия этого атрибута, т.е. телесности, в отношении души¹⁰⁷ Закон не стал разглашать перед широкой публикой, что собой представляет душа, как сказано в Досточтимом Писании:

«Тебя спрашивают о духе (*ар-пух*), | Отвечай: | “Дух – в ведении¹⁰⁸ одного лишь Господа, | Вам же дано знать [о сем] очень мало”» (17:85).

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا

Ведь широкой публике трудно доказать, что есть некое сущее, каковое наличествует само по себе¹⁰⁹, не будучи телом.

И было бы отрицание этого атрибута доступным [пониманию] широкой публики, в диспуте с неверным [царем]¹¹⁰ [пророк] Авраам¹¹¹ (благословение Божье ему!)¹¹² довольствовался бы этим, сказав ему: «“Мой Господь есть Тот, Кто живет и мертвит”, | [Тогда царь] воскликнул: | “Я [могу даровать] жизнь и смерть!”...»* (2:258)¹¹³. Иначе [Аврааму] достаточно было бы сказать тому: «Ты есть тело, а Бог не есть тело, ибо всякое тело – возникшее (как об этом учат ашариты)».

* رَبِّي الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أَحْيِي وَأُمِيتُ

Тем же [аргументом] довольствовался бы и Моисей (мир ему!)¹¹⁴, споря с Фараоном, претендовавшим на божественность¹¹⁵.

¹⁰⁷ *Нафс* (نَفْس).

¹⁰⁸ Букв. «[относится] к делу / ведению» (*амр*).

¹⁰⁹ Араб. مَوْجُودٌ قَائِمٌ بِذَاتِهِ

¹¹⁰ По толкователям, с вавилонским царем Нимвродом.

¹¹¹ В оригинале: *аль-Халиль* (الْخَلِيل), «Друг [Божий]»; это почетное прозвище закреплено за пророком Авраамом вслед за аятом 4:125 – «Воистину Бог сделал Авраама другом [Своим]» (وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا).

¹¹² Араб. صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

¹¹³ Далее в аяте говорится: «Авраам сказал: | “Бог приводит солнце с востока, | Сделай, чтоб оно взошло с запада!” | И неверный оказался посрамленным; | Воистину Бог не благоприятствует | Неправедным [в их злых умыслах]».

«قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالسَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ»

¹¹⁴ Араб. عَلَيْهِ السَّلَام

¹¹⁵ *Аль-иляхдийя* (الْإِلَهِيَّة). О Фараоновом самообожествлении говорится в аятах 26:29, 28:38 и 79:24; о его диспуте с Моисеем (и Аароном) относительно Бога – в аятах 20:49–55; 26:23–29.



Равным образом, [пророк Мухаммад] (благословение и умиротворение Божьи ему!)¹¹⁶ ограничивался бы этим в отношении Даджжалья¹¹⁷, посвящая мусульман¹¹⁸ в ложности претензии того на божественность¹¹⁹: «он – тело, а Бог – не тело». Нет же, но [Пророк] (мир ему!) сказал: «[он – одноглазый (*a'var*)], Господь же ваш – не одноглазый»^{*120}. Для указания на лживость [Даджжалья] он довольствовался упоминанием о присущем тому дефектному свойстве, чье отсутствие у Творца¹²¹ (преславен Он!) очевидно для разума каждого.

* «إِنَّهُ أَعْوَرُ، وَإِنْ رَبَّكُمْ لَيْسَ بِأَعْوَرَ»

Все такие [учения], как ты видишь, суть нововведения¹²² в исламе. И именно они служат причиной появления в нем тех толков, о которых предрек¹²³ Пророк¹²⁴, [говоря] о разделении его общины¹²⁵.

[4.3. Об описании Бога как света]

Могут спросить: раз Закон не провозглашал перед широкой публикой ни то, что [Бог] есть тело, ни то, что Он – не тело, то как ответить ей на вопрос, что Он собой представляет¹²⁶? Ведь этот вопрос вполне естественен для человека, и тот не может не задавать его. Посему широкую публику не убедишь, если о существе, которое она уже признает, говорить ей, что у него нет сущности¹²⁷, так как не имеющее сущности не имеет и самости¹²⁸.

На вопрос широкой публики, говорим мы, надо ответить словами Закона, сказав, что [Бог] – свет¹²⁹. Ибо этим описанием¹³⁰ Бог описал Себя в Досточ-

¹¹⁶ *صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ*.

¹¹⁷ Араб. *الدَّجَال*; Антихрист.

¹¹⁸ В оригинале: *аль-му'минун*, «уверовавшие [в Коран]».

¹¹⁹ В оригинале: *ар-рубубиййа* (*الرُّبُوبِيَّة*); от *ар-рабб* – «Господь».

¹²⁰ Хадис передает и аль-Бухари [4, № 7408], и Муслим [5, № 7363/2933].

¹²¹ *Аль-Бари* (*الْبَارِي*).

¹²² *Бид'а*, ед. ч. *бид'а* (*بِدْعَة*).

¹²³ Глагол. *анба'а* (*أَنْبَأَ*).

¹²⁴ В оригинале: *аль-мустафа* (*الْمُصْطَفَى*), «избранный [Божий]» – почетное прозвище пророка Мухаммада.

¹²⁵ *Умма* (*أُمَّة*). Согласно означенному хадису, который приводится у Абу-Дауда [12, № 4596], Ибн-Маджи [13, № 3991] и ат-Тирмизи [14, № 2640], община Пророка разделится на 73 толка; в некоторых версиях далее говорится, что все эти толки обречены («в Аду») кроме одного [12, № 4597; 13, № 3992–3993; 14, № 2641], но аутентичность версии с таким дополнением оспаривается многими хадисоведами. Менее распространена версия (внешестикнижная), по которой все толки спасутся, кроме одного. См. также примечание 218 и соответствующий основной текст.

¹²⁶ *Ма хува* (*مَا هُوَ*).

¹²⁷ *Махиййа* (*مَاهِيَّة*).

¹²⁸ *Зат* (*ذَات*).

¹²⁹ *Нур* (*نُور*).

¹³⁰ *Васф* (*وَصَف*).



тимом Писании на манер того, как вещь описывается атрибутом¹³¹, которое есть ее самость:

«Бог – свет небес и земли» (24:35).

«اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»

И им же Его описал Пророк (благословение и умиротворение Божьи ему!) в аутентичном¹³² хадисе, согласно которому в ответ на вопрос «Видели ты Господа твоего?» он (мир Ему!) воскликнул: «[Он –] свет; как я мог его увидеть?!»¹³³

«هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ ، قَالَ : نُورٌ أَنَّى أَرَاهُ»

Также в хадисе о Небошестве¹³⁴ говорится, что по приближении его (благословение и умиротворение Божьи ему!) к Предельному лотосу¹³⁵ тот окутался светом, который не давал взгляду [Пророка] взирать на Лотос или на Него (преславлен Он!)¹³⁶.

Согласно еще одному хадису, приводимому в своде Муслима, «Бог скрыт такой завесой из света, что если ее приподнять, [истинное Его сияние] обожжет взор смотрящего»^{*137}, а в другой версии хадиса упомянуто о семидесяти завесах из света Его^{**138}.

* «حِجَابُهُ النُّورُ ، لَوْ كَشَفَهُ لَأَحْرَقَ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا انْتَهَى إِلَيْهِ بَصَرُهُ»

** «سَبْعِينَ حِجَابًا مِنْ نُورِهِ...»

Да будет тебе известно, что это сравнение очень подходяще в отношении Творца¹³⁹ (преславлен Он!). Ибо здесь сочетается и [представление] о том, то Он нечто чувственное, которое зрение не в силах постичь, и уразумение¹⁴⁰, что Он вместе с тем не есть тело. Ведь для широкой публики сущее¹⁴¹ – это чувствен-

¹³¹ *Сыфа* (صفة).

¹³² *Сабит* (ثابت).

¹³³ Вместо чтения *нурун анна ара-Х* иные читают: *нуранийун ара-Х*. Хадис приводят и Муслим [5, № 443/178], и ат-Тирмизи [14, № 3282]. У Муслима дается и такая версия ответа: «Я видел свет» (رَأَيْتُ نُورًا) см.: [5, № 444/178].

¹³⁴ *Аль-исра'* (الإسراء).

¹³⁵ *Сидрат аль-мунтаха* (سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى).

¹³⁶ О небесном Лотосе и таинственном его покрытии (без конкретизации) говорится в аятах 53:14–16 («У Предельного лотоса – | Там, где обитель райская, | Когда Лотос покрыло такое!..».

عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى * عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى * إِذْ يَغْشَى السُّدْرَةَ مَا يَغْشَى»

Версия о свете – внешестикнижная.

¹³⁷ См.: [5, № 445/179]. Здесь в конце добавлено: из его тварей (مِنْ خَلْقِهِ).

¹³⁸ Эта вторая версия – внешестикнижная.

¹³⁹ *Аль-Халик* (الخالق).

¹⁴⁰ *Афхам*, ед. ч. *фахм* (فهم).

¹⁴¹ *Мауджуд* (موجود).



ное¹⁴², а не-сущее¹⁴³ – не чувственное. А раз свет является наивозвышенным из чувственных предметов, то именно ему должно уподобляться наивозвышенное из сущих.

Есть еще одна причина, почему [Бога] подобает называть светом. Дело в том, что отношение Его бытия к разума¹⁴⁴ людей глубоких знаний¹⁴⁵, при взирании на Него разумом своим, схоже с отношением к солнцу глядящих на него глаз людей, точнее – летучих мышей¹⁴⁶. Поэтому описание подходит для обоих разрядов людей и является истинным.

Наконец, поскольку Бог (благословен Он и всевышен!) выступает и причиной¹⁴⁷ сущих, и причиной нашего постижения их, и поскольку таково и отношение света к цветам, т.е. служит причиной и их актуального¹⁴⁸ существования, и нашего видения их, то Бог (благословен Он и всевышен!) вполне справедливо именуется Себя светом.

И если о Нем говорить как о свете, то не возникает сомнения относительно [Его] лицезрения [людьми], каковое упоминается в [свидетельствах Закона о] будущей жизни¹⁴⁹.

[Заключение о телесности]

Из приведенного рассуждения тебе явствует, каково первоначальное верование¹⁵⁰ в этой религии¹⁵¹ касательно данного атрибута¹⁵² и какое нововведение¹⁵³ потом возникло на сей счет. Закон¹⁵⁴ хранит молчание в отношении этого атрибута, так как наличие в невидимом¹⁵⁵ некоторого сущего, что не является телом, признает лишь тот, кто посредством доказательства¹⁵⁶ постиг, что

¹⁴² Или: осязаемое; араб. *махсус* (مَحْسُوس).

¹⁴³ *Ма'дум* (مَعْدُوم).

¹⁴⁴ 'Укуль, ед. ч. 'акль (عَقْل).

¹⁴⁵ *Ар-расихун фи аль-'ильм* (الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ); аллюзия на аят 3:7.

¹⁴⁶ *Хафафиш*, ед. ч. *хуффаиш* (خَفَّاش).

¹⁴⁷ *Сабаб* (سَبَب).

¹⁴⁸ *Би-ль-фи'ль* (بِالْفِعْلِ).

¹⁴⁹ В оригинале: *ма'ад* (مَعَاد), «возвращение» к Богу. О данных свидетельствах было сказано выше, в предисловии к переводу.

¹⁵⁰ *Аль-и'тикад аль-авваль* (الْإِغْتِقَادُ الْأَوَّل).

¹⁵¹ *Шари'а* (شَرِيعَة); речь идет об исламе.

¹⁵² Телесности.

¹⁵³ *Бид'а* (بِدْعَة).

¹⁵⁴ *Шар'* (شَرْع).

¹⁵⁵ *Аль-га'иб* (الْغَائِب). Здесь под «невидимым» понимаются небесные реалии, особенно Бог и его атрибуты. Ему противополжит «видимое» (الشَّاهِد) – наблюдаемые нами реалии, особенно человек и его свойства.

¹⁵⁶ *Бурхан* (بُرْهَان).



в видимом¹⁵⁷ имеется некоторое сущее с таким атрибутом, – душа. Но поскольку постижение этого понятия¹⁵⁸ в отношении души недоступно широкой публике, то таковая не способна уразуметь наличие сущего, которое не есть тело. А коль скоро для нее закрыто¹⁵⁹ познание [данной] истины¹⁶⁰, то для нее закрыто и познание означенного понятия в отношении Творца¹⁶¹ (преславлен Он!).

[4.4. О стороне]¹⁶²

Что касается этого атрибута [«сторона»], то люди [нашей] религии с самого начала признавали его, покуда таковую не стали отрицать мутазилиты, а вслед за ними поздние ашариты, такие как Абу-ль-Маали [аль-Джувайни] и другие приверженцы его мнения.

[Закон признает сторону]

Однако все прямые [свидетельства]¹⁶³ Закона предполагают утверждение¹⁶⁴ стороны. Таковы, например, слова Его (всевышен Он!):

«В тот [Судный] день восемь [ангелов] | Вознесут над собой престол Господа их» (69:17);

«وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ»

или: «Он правит делами [всеми], от неба до земли, | И все они восходят к Нему | В день, что будет длиться тысячу лет по исчислению вашему» (32:5);

«يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ»

или: «К Нему восходят ангелы и Дух» (70:4);

«تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ»

или: «Неужели вы уверены в том, | Что Тот, Кто на небесах, | [Не] обрушит под вами землю» (67:16);

«أَأَمِنْتُمْ مِّنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ»

и многие другие айаты.

Если эти и подобные им айаты подвергнуть аллегорическому толкованию, то Закон обратится в сплошь иносказательный [текст]¹⁶⁵; а если объявить их из числа неопределенных¹⁶⁶, то Закон будет весь неопределенным! Но ведь все

¹⁵⁷ Аш-шадхид. См. примечание 155.

¹⁵⁸ Телесности.

¹⁵⁹ Глаг. *хаджаба* (حَجَبَ).

¹⁶⁰ *Йакын* (يَقِين).

¹⁶¹ *Аль-Бари* (الْبَارِي).

¹⁶² «Сторона» – араб. *джиха* (جِهَة).

¹⁶³ *Завахир* (ظَوَاهِر). См. примечание 102.

¹⁶⁴ *Исбат* (إِسْبَات).

¹⁶⁵ *Му'авваль* (مُؤَوَّل).

¹⁶⁶ *Муташибихат* (مُتَشَابِهَات).



религии живут на том, что Бог [находится] на небе, что оттуда нисходят ангелы с откровениями пророкам, что с неба низошли Писания и к нему было вознесение¹⁶⁷ Пророка (благословение и умиротворение Божьи ему!), дошедшего до Предельного лотоса. И все философы¹⁶⁸ единогласны в том, что Бог и ангелы [находятся] на небе, как на этом сходятся все религии.

[Сторона не подразумевает места]

Отрицатели стороны пришли к ее отрицанию из-за предположения, что с ее утверждением надо признавать и место¹⁶⁹, а утверждение места влечет за собой утверждение телесности. Мы же говорим, что все это необязательно, ибо сторона есть нечто иное, нежели место.

В самом деле, стороны представляют собой либо окружающие поверхности¹⁷⁰ самого тела, каковых шесть, почему и говорят, что у животного есть верх и низ, право и лево, перед и зад; либо поверхности другого тела, окружающего его и имеющего шесть сторон. Стороны, которые суть поверхности самого тела, никак не служат ему местом. Но поверхности тела, объемлющие данное тело, выступают местом для него – таковы, например, [внутренние] поверхности воздуха, окружающие человека. Также и [внутренние] поверхности небесной сферы¹⁷¹, окружающие [внешние] поверхности воздуха, служат местом для воздуха. Аналогичным образом небесные сферы, окружающие одна другую, служат местом друг для друга. Но за поверхностью внешней, [последней] сферы, как сие установлено, не находится какого-либо тела: иначе за этим телом должно было бы располагаться еще одно тело, и так до бесконечности. Стало быть, поверхность последнего в мире тела никак не есть место, ибо в нем не может находиться некоторое тело, поскольку всякое место допускает наличие в нем какого-то тела.

Итак, если будет доказано наличие сущего в данной стороне, то таковое должно быть не-телом; и то, бытие чего там невозможно, – обратно тому, о чем полагают эти люди¹⁷², а именно сущее, которое есть тело, а не сущее, которое не является телом.

¹⁶⁷ *Исра'* (إِسْرَاءَ).

¹⁶⁸ *Хукама'*, ед. ч. *хаким* (حَكِيمٌ); букв. «мудрецы».

¹⁶⁹ *Макан* (مَكَان).

¹⁷⁰ *Сутух*, ед. ч. *сатх* (سَطْح).

¹⁷¹ «Небесная сфера» – араб. *фалък* (فَلَكَ), мн. ч. *афляк*. Согласно подразумеваемой здесь космологической / аристотелевской схеме, в центре мира расположена шарообразная Земля; Землю окружают вложенные друг в друга (как матрешки) восемь сфер; к каждой из первых семи сфер прикреплено по одному светилу (Луна, Меркурий, Венера, Солнце, Марс, Юпитер, Сатурн); далее следует сфера неподвижных звезд (с остальными, известными тогдашней науке звездами – немногим более одной тысячи); вне этой сферы нет ни пустоты (*халъ*' خَالٍ), ни полноты (*маля'* مَلَأَ).

¹⁷² Отрицатели стороны.

И [оппоненты] не могут сказать, что за пределами мира есть пустота¹⁷³, ибо в теоретических науках¹⁷⁴ доказана невозможность пустоты. Ведь пустота есть не что иное, как измерения (т.е. длина, ширина и глубина)¹⁷⁵, где нет никакого тела, – если снять с нее измерения, та обратится в ничто¹⁷⁶. А при полагании пустоты сущей непременно следует, что акциденции¹⁷⁷ [могут] наличествовать не в теле, поскольку измерения – это акциденции, непременно относящиеся к категории «количество»¹⁷⁸.

[О пространстве вне Вселенной]

Вместе с тем в древних учениях и ушедших в прошлое религиях¹⁷⁹ говорилось, что означенная локальность¹⁸⁰ есть обитель¹⁸¹ духовных [существ], под коими подразумевали Бога и ангелов. Ибо эта локальность не служит местом, и его не охватывает время, поскольку всякое охваченное временем и местом – уничтожающееся¹⁸². Отсюда можно заключить, что тамошнее не является ни возникшим, не уничтожающимся.

Это можно понять из следующего рассуждения. Раз не может иметься ничего, кроме данного чувственного сущего¹⁸³ или небытия¹⁸⁴, и раз само собой очевидно, что сущее соотносится с бытием¹⁸⁵, т.е. о нем говорят «сущее» в смысле «в бытии», поскольку нельзя сказать «сущее в небытии», то если имеется сущее, каковое есть наидоступнейшее¹⁸⁶ из сущих, то его подобает соотнести с наидоступнейшей из частей этого чувственного бытия – с небесами. И именно ввиду достоинства означенной части Им (благословен Он и всевышен!) сказано:

«Воистину творение (*хальк*) небес и земли величественнее творения людей, | Но большинство людей не ведают [о сем]» (40:57).

لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

¹⁷³ *Халъ* (خَلَاء).

¹⁷⁴ *Аль-‘улюм ан-назариййа* (الْعُلُومُ النَّظَرِيَّةُ); в фальсафе (аристотелевской / перипатетической традиции) невозможность пустоты обосновывается в рамках физической науки.

¹⁷⁵ *Аб‘ад*, ед. ч. *бу‘д* (بُعْد).

¹⁷⁶ *‘Адам* (عَدَم).

¹⁷⁷ *А‘рад*, ед. ч. *‘арад* (عَرَض).

¹⁷⁸ В фальсафе выделяются десять категорий: «субстанция» и девять разрядов «акциденции» («количество», «качество», «где», «когда» и т.д.). Для своего бытия акциденция нуждается в субстрате, субстанции (в данном случае – теле).

¹⁷⁹ «Учения» – араб. *ара’* (أَرَاءَ); «религии» – *шара’и’* (شَرَائِع).

¹⁸⁰ *Мауды’* (مَوْضِع).

¹⁸¹ *Маскан* (مَسْكَن).

¹⁸² *Фасид* (فَاسِد); т.е. тленное / переходящее, будучи возникшим (*ка‘ин* كَائِن).

¹⁸³ *Мауджуд* (مَوْجُود).

¹⁸⁴ *‘Адам* (عَدَم).

¹⁸⁵ *Вуджуд* (وُجُود).

¹⁸⁶ *Ашраф* (أَشْرَف).



И все это совершенно понятно для людей глубоких знаний¹⁸⁷.

[Заключение о стороне]

Из сказанного явствует, что утверждение стороны обязательно¹⁸⁸ и в плане религии, и в плане разума; что с этим явился Закон, и на этом он зиждется; что отрицание этого положения чревато уничтожением [всех] религий; что трудность в разъяснении этого понятия при отрицании телесности связана с отсутствием его аналога в видимом¹⁸⁹ [мире].

И именно поэтому Закон не разглашает отрицание тела в отношении Творца¹⁹⁰ (преславлен Он!), поскольку широкая публика признает определенное положение¹⁹¹ в отношении невидимого в том случае, если наличие такого положения известно в отношении видимого. Например, поскольку знание служит неперенным условием для бытия [видимого производителя], то оно является неперенным условием и для бытия невидимого производителя¹⁹².

Но если данное положение в отношении невидимого таково, что его наличие в отношении видимого неизвестно для большинства [людей], и о нем ведают лишь глубокие в знаниях ученые, то Закон остерегает от стремления к разъяснению¹⁹³ его, раз знание о нем не нужно широкой публике, как то имеет место в случае со знанием о душе; или же приводит для публики пример из видимого, коли познание такового ей нужно для достижения счастья, пусть этот пример и не тождествен самой вещи, которую хотят разъяснить, как то имеет место в отношении многих вещей из модусов¹⁹⁴ будущей жизни¹⁹⁵.

[4.5. Об аллегорическом толковании]

Что касается опасения¹⁹⁶ отрицателей стороны, то опасаемое и не приходит на ум широкой публике, особенно если перед ней не разглашать, что Он не является телом. Во всем этом подобает следовать велению Закона, не подвергать аллегорическому толкованию то, относительно чего Закон не позволял такого толкования.

¹⁸⁷ См. примечание 145.

¹⁸⁸ *Ваджиб* (وَاجِب).

¹⁸⁹ *Аш-шахид* (الشَّاهِد).

¹⁹⁰ *Аль-Халик* (الْخَالِق).

¹⁹¹ *Хукм* (حُكْم).

¹⁹² *Ас-сани'* (الصَّانِع).

¹⁹³ *Ма'рифат* (مَعْرِفَة).

¹⁹⁴ *Ахуаль*, ед. ч. *халь* (خَال).

¹⁹⁵ В оригинале: *ма'ад* (مَعَاد), «возвращение» к Богу.

¹⁹⁶ *Шубха* (شُبْهَة); отрицатели опасаются локализации Бога в определенном месте, приводящей к представлению о Его телесности.

[Три отношения к иносказанию]

Относительно таких вещей в Законе люди бывают трех разрядов. Один разряд – это те, которые не осознают связанных с данным понятием трудностей¹⁹⁷, особенно если за данными вещами оставить их прямое [звучание]¹⁹⁸ в Законе. К таковым относится большинство, это и есть широкая публика.

Люди другого разряда таковы, что в отношении означенных вещей у них возникли трудности, которые они не смогли преодолеть. Таковые выше массы¹⁹⁹, но ниже ученых²⁰⁰. Именно по отношению к данному разряду имеется неопределенность²⁰¹ в Законе, и именно их порицает Бог²⁰² (всевышен Он!). Для ученых же и массы нет ничего неопределенного в Законе. В этом смысле и подобает понимать неопределенность²⁰³.

[Сравнительный пример трех разрядов]

Приключившееся с данным разрядом в отношении Закона напоминает приключаящееся, например, с пшеничным хлебом, который служит полезной пищей для большинства организмов, но оказывается вредным для немногих из них. Так обстоит дело и с религиозным учением²⁰⁴: оно полезно для большинства, но может вредить меньшинству, как о сем сказано Им (всевышен Он!) – «Притчей [Бог] сбивает с пути только нечестивцев» (2:26).

«... وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ»

Однако в случае с аятами Досточтимого Писания такое имеет место касательно малого числа из них и в отношении меньшинства людей. И чаще всего таковыми выступают аяты, извещающие о вещах из [области] невидимого, для которых нет аналога в видимом, и они изображаются посредством того сущего из [области] видимого, что самое близкое к ним и наиболее похожее на них. Но случается, что некоторые люди принимают сам образ за символизируемое им²⁰⁵, впадая в замешательство и сомнение. Это, собственно, и есть то, что в Законе именуется «неопределенным».

Вместе с тем ничего подобного не происходит ни с учеными мужами, ни с широкой публикой, ибо эти два разряда суть истинно здоровые люди, и благоприятная пища подходит организмам здоровых, тогда как те суть больные,

¹⁹⁷ Шукук, ед. ч. *шакк* (شك).

¹⁹⁸ *Захир*. См. примечание 102.

¹⁹⁹ *Амма* (عامة).

²⁰⁰ *Уляма* (علماء).

²⁰¹ *Ташабух* (تشابه).

²⁰² В «аياته об аллегорическом толковании» (3:7), приведенном выше, в Предисловии.

²⁰³ То есть «неопределенные» / *муташабихат*, о которых говорится в аяте 3:7.

²⁰⁴ *Та'лим шар'и* (تعليم شرعي).

²⁰⁵ Соответственно *мисаль* (مثال) и *мумассаль би-х* (مُمتل به).



а больных – меньшинство. Посему и сказано Им (всевышен Он!): «Те [люди], чьи сердца уклонились [от истины], | Обращаются к неопределенному в нем ради путаницы, | Толкуя его [по своему произволу]» (3:7)²⁰⁶. Это сказано именно о людях спора и прений²⁰⁷.

[Вред от распространения аллегорических толкований]

Самое тяжкое из того, чему подвергалась религия со стороны сего разряда, это их аллегорическое толкование многого из [свидетельств Закона], чье прямое [звучание], как они полагали, не [выражает подлинный смысл], и их заявление, будто именно это толкование подразумевается здесь, а Бог явил таковое в виде неопределенного ради испытания и проверки рабов Его. Боже упаси от таких дум о Нем!

Мы же говорим, что Досточтимое Писание Бога недостижимо²⁰⁸ в плане ясности и отчетливости. Посему, насколько же далеко расхотелся с целью Закона тот, кто не-неопределенное назвал неопределенным, а затем, аллегорически истолковав это якобы неопределенное, заявил всем людям, что они обязаны исповедовать данное толкование, наподобие утверждения [мутакаллимов] касательно айата о восшествии [Бога] на Престол²⁰⁹ и других [айатов], чье прямое [звучание] они считали неопределенным!

Короче говоря, большинство толкований, о которых они утверждают как о преследуемой в Законе цели²¹⁰, таково, что при внимательном рассмотрении обнаруживается, что оно и не зиждется на [аподиктическом] доказательстве, и не имеет того воздействия на широкую публику, каковое имеет прямое [звучание] в плане принятия его и действия в соответствии с ним. Ведь в отношении широкой публики первичной целью от знания²¹¹ выступает действие²¹²; посему, что полезнее в аспекте действия, то и достойнее; а в отношении ученых мужей преследуются обе вещи – и знание, и действие.

[Сравнительный пример наслоения толкований]

Примером того, кто аллегорически истолковал что-то из Закона, заявил о таком толковании как о преследуемой в Законе цели и разглашал его перед

²⁰⁶ Полный арабский текст айата приведен в Предисловии.

²⁰⁷ «Спор» – араб. *джадаль*, «прения» – *калям*; здесь два обозначения скорее синонимичные. Ибн-Рушд обыгрывает слово *калям* как спор / прения и слово *калям* (в русской передаче – ка-лам) как обозначение теологического направления, к которому относятся ашариты.

²⁰⁸ *Му'джиз* (مُعْجِز).

²⁰⁹ *Аль-Истива' 'аля аль-'арш* (الاستِواء عَلَى الْعَرْش).

²¹⁰ *Максуд* (مَقْصُود).

²¹¹ *Ильм* (عِلْم).

²¹² *'Амаль* (عَمَل).



широкой публикой, служит человек, который обратился к лекарству, составленному искусным врачом для охраны здоровья всех людей или большинства их, но этот совокупный²¹³ состав не подошел ему из-за негодности его [телесной] смеси²¹⁴, каковая бывает лишь у меньшинства людей, и этот человек принялся утверждать, что какой-то компонент в том лекарственном общепольном составе, прямо по имени названный тем первым врачом, таков, что под ним подразумевается не то лечебное средство, которое на языке обычно обозначается данным именем, но другое средство, на каковое это имя, посредством отдаленной метафоры²¹⁵, может указать. И из совокупного состава этот человек удалил то первоначальное средство, заменив его на средство, о котором он подумал как о подразумеваемом у первого врача, и заявив: «Вот это и имел в виду первый врач!»

Потом нашлись другие, кто, пронаблюдав порчу смесей [некоторых] людей по причине данного лекарственного состава, вознамерились исправить этот состав путем замены некоторых компонентов иными, нежели в первосоставе.

Когда и от [преобразованного] состава у [некоторых] людей возник недуг иного вида, нежели первый недуг, то появился третий человек, который касательно компонентов данного состава дал толкование, отличное и от первого, и от второго.

Затем от такого состава у [некоторых] людей возник третий вид недуга, отличный от двух предыдущих, – и появился четвертый толкователь, иначе толкуя еще один компонент, отчего возник четвертый вид недуга, отличный от прежних.

По прошествии времени то совокупное лекарство настолько подверглось перетолкованию и изменению в отношении его компонентов, и от него у людей возникли такие различные недуги, что в отношении большинства людей лекарственный состав перестал давать пользу.

[Роль аллегорических толкований в разобщении мусульман]

Именно так дело обстоит с подходом к нашей религии со стороны возникших в нем толков²¹⁶. Ибо каждый из этих толков давал ее [текстам] толкование, отличное от толкования другого, утверждая о таком толковании как о соответствующем намерению Закононосителя²¹⁷, так что Закон разорвался в клочья, далеко отклонившись от первоначального статуса.

²¹³ *А'зам* (أَعْظَم).

²¹⁴ *Мизадж* (مَزَاج) – присущая данному организму комбинация четырех первоэлементов (земли, воды, воздуха и огня).

²¹⁵ *Исти'ара* (اِسْتِغَارَة).

²¹⁶ *Фирак*, ед. ч. *фирка* (فِرْقَة).

²¹⁷ *Сахиб аш-шар'* (صَاحِبُ الشَّرْع); т.е. пророк Мухаммад.



Зная о том, что такое непременно случится с его Законом, Законодатель (благословение и умиротворение Божьи ему!) сказал: «Моя община (*умма*) разделится на семьдесят два толка, и все они [пребудут] в Аду, кроме одного»^{*218}. А под «одним» он подразумевал толк, который следовал прямому [звучанию] Закона, не подвергал его аллегорическому толкованию, разглашая таковое перед людьми.

* «سَنَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى اثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً ، كُلُّهَا فِي النَّارِ إِلَّا وَاحِدَةً»

[Аль-Газали причинил вред и философии, и религии]

Если ты взглянешь на порчу, от каковой ныне наша религия страдает вследствие аллегорического толкования, ты убедишься в правильности означенного сравнения²¹⁹. Первым, кто пошел на изменение такого совокупного лекарства, были хариджиты, за ними – мутазилиты, потом – ашариты, далее – суфии, а аль-Газали выпустил воду из берегов²²⁰.

Ибо перед широкой публикой тот разгласил всю философию²²¹, раскрыв воззрения философов²²² соответственно его пониманию – в книге, которую он назвал «Цели»²²³, утверждая, что написал сию для [последующей] их критики. Затем составил книгу «Опровержение философов»²²⁴, где обвиняет философов в ереси²²⁵ по трем вопросам²²⁶, поскольку в отношении их, как он полагал, философы нарушают консенсус²²⁷, а их [учение] по некоторым вопросам он отнес к [порицаемому] нововведению²²⁸; и здесь привел ряд сеющих сомнение аргументов и приводящих в замешательство рассуждений, которые многих людей увели и от философии, и от религии. Но в своей книге «Жемчужины Корана»²²⁹ аль-Газали указал, что сказанное им в «Опровержении» есть лишь диалектические рассуждения и что истину²³⁰ он изложил [лишь] в сокрытом от

²¹⁸ Такая версия в 72 толка (вместо 73) – внешестикнижная и малораспространенная. См. примечание 125.

²¹⁹ Приведенного выше сравнения с судьбой лекарственного состава.

²²⁰ Араб. جَرَى الْوَادِي فَطَمَّ عَلَى الْقَرْيِ; полный текст максимы: جَرَى الْوَادِي فَطَمَّ عَلَى الْقَرْيِ.

²²¹ *Хикма* (حِكْمَة).

²²² *Хукама'* (حُكَمَاءَ).

²²³ *Аль-Макасыд* (الْمَقَاصِد); полная форма – *Макасыд аль-фалясифа* (مَقَاصِدُ الْفَلَّاسِفَةِ), «Цели философов».

²²⁴ *Тахафут аль-фалясифа* (تَهَافُتُ الْفَلَّاسِفَةِ).

²²⁵ Глагол. *каффара* (كَفَّرَ).

²²⁶ Об извечности мира, о Божьем знании единичных вещей универсальным образом и об отрицании телесного воскрешения.

²²⁷ *Иджма'* (إِجْمَاعَ).

²²⁸ Глагол. *бадда'а* (بَدَّعَ).

²²⁹ *Джавахир аль-Кур'ан* (جَوَاهِرُ الْقُرْآن).

²³⁰ То есть подлинные его взгляды; араб. *хакк* (حَقَّ).

тех, кто не способен понять его²³¹. А в своей книге «Ниша светов»²³² он, говоря о рангах познающих Бога²³³, отмечает, что все таковые заслонены²³⁴, кроме исповедующих²³⁵, что Бог (преславен Он!) – иной, нежели двигатель первого неба, и что именно от Него исходит²³⁶ этот двигатель. Это признание с его стороны в том, что он исповедует учения философов в [рамках] теологических дисциплин²³⁷, тогда как не в одном месте им говорится, что их теологические дисциплины суть [лишь] предположения²³⁸, в отличие от прочих их дисциплин. А в «Избавляющем от заблуждения» он набросился на философов, замечая, что знание обретается посредством уединения²³⁹ и медитации²⁴⁰, и что этот ранг из рода пророческих рангов в знании²⁴¹. То же самое возглашено им в «Алхимии счастья»²⁴².

По причине этой путаницы и сумятицы люди разделились на два лагеря: одни взялись за порицание философов и философии, другие – за аллегорическое толкование Закона, желая свести его к философии. Но все это неправильно. Ибо Закон подобает принять в его прямом [звучании], перед широкой публикой не разглашая [манер] согласования между ним и философией. Ведь разглашение такового есть разглашение заключений философии перед публикой без того, чтобы у нее было доказательство данных заключений. И все это недопустимо, т.е. нельзя разглашать чего-нибудь из заключений²⁴³ философии перед тем, у кого нет соответствующего доказательства, иначе таковой окажет-

²³¹ См.: [15, с. 39, 43]. «Сокрытое... его» – араб. *аль-маднун би-х 'аля гайр ахли-х* (المَضْنُونُ بِهِ عَلَى غَيْرِ أَهْلِهِ). Перу аль-Газали атрибутируют книгу под таким названием (см.: [16]), но аутентичность ее спорна. Заметим также, что в указанной книге «Жемчужины Корана» не называется некоторое сочинение под названием «*аль-Маднун...*», а в общих словах говорится об анонимном сочинении (сочинениях?), предназначенном для узкого круга читателей. Поэтому фигурирующая у Ибн-Рушда фраза «*аль-маднун...*» представляет собой лишь авторскую передачу высказывания аль-Газали в «Жемчужинах», и некорректно идентифицировать эту фразу в качестве названия означенной Газалиевой книги, как это сделано среди прочего в издании арабского текста «О методах...», легшего в основу настоящего перевода (см.: [17, с. 151]).

²³² Араб. *Мишкат аль-ануар* (مَشْكَاتُ الْأَنْوَارِ); см.: [18, с. 311].

²³³ *'Арифун би-Ллях* (عَارِفُونَ بِاللَّهِ).

²³⁴ Ед. ч. *махджуб* (مَحْجُوبٌ); заслонены от истинного Его постижения.

²³⁵ Глаг. *и'такада* (اعْتَقَدَ).

²³⁶ Глаг. *садара* (صَدَرَ).

²³⁷ В оригинале: *аль-'улюм аль-иляхиййа* (الْعُلُومُ الْإِلَهِيَّةُ), «божественные науки»; речь идет о метафизике-теологии, в рамках фальсафы известной также как *аль-иляхиййат* (الْإِلَهِيَّات).

²³⁸ *Тахминат*, ед. ч. *тахмин* (تَحْمِينٌ).

²³⁹ *Хальуа* (خُلُوَّةٌ).

²⁴⁰ *Фикра* (فِكْرَةٌ).

²⁴¹ См.: [19, с. 125–126].

²⁴² Араб. *Кимийа' ас-са'ада* (كَيْمِيَاءُ السَّعَادَةِ); см.: [20, с. 447–448, 454–455].

²⁴³ *Натиджа*, ед. ч. *натиджа* (نَتِيجَةٌ).



ся и ни с учеными мужами, согласующими²⁴⁴ Закон и разум, и ни с широкой публикой, следующей прямому [звучанию] Закона. Такой поступок приводит и к нарушению положенного в отношении обеих вещей – философии и Закона²⁴⁵ – у некоторых людей, и [к нарушению положенного] в отношении охраны их обеих у других.

Нарушение²⁴⁶ положенного в отношении религии – в плане обнародования²⁴⁷ в ней аллегорического толкования, каковое не должно обнародоваться. Нарушение положенного в отношении философии – также в плане обнародования некоторых ее понятий, каковые следует разглашать только в аподиктических книгах²⁴⁸. Охрана обеих – поскольку многие люди не видят того противоречия, которое берутся снять при данном их согласовании. Да и сам [аль-Газали] подчеркивал эту мысль, разъясняя способ согласования их, а именно в его книге «Различие между правове́рием и ересью»²⁴⁹. Перечисляя здесь разряды аллегорических толкований, он категорически заявляет, что выступающий с аллегорическим толкованием²⁵⁰ не [должен считаться] еретиком²⁵¹, даже если своим толкованием таковой нарушит консенсус²⁵².

Следовательно, кто поступает на вышеуказанный манер, тот в одном плане вредит Закону, в другом – философии, в третьем – им обоим. А поступок этого мужа²⁵³ таков, что если внимательно рассматривать его, то явствует, что он самостным образом²⁵⁴ вреден для обоих дел – философии и религии, [хотя] акцидентально²⁵⁵ и полезен для них. Ибо обнародование философии перед неспособными к ней самостно влечет за собой или отмену²⁵⁶ философии, или отмену религии, но от него акцидентально может следовать согласование между ними.

²⁴⁴ Ед. ч. *джамми* (جَامِع).

²⁴⁵ *Шар*; но в последующем тексте употребляется также и обозначение *шари*'а, передаваемое нами как «религия».

²⁴⁶ *Ихляль* (إِخْلَال).

²⁴⁷ *Ифсах* (إِفْصَاح).

²⁴⁸ То есть истинно доказательных, адресованных продвинутому в философии, без диалектических (полемиических) и риторических (ориентированных на широкую публику) рассуждений.

²⁴⁹ Араб. *ат-Таффрика байна аль-ислям ва-з-зандака* (التَّفْرِيقَةُ بَيْنَ الْإِسْلَامِ وَالزَّنْدَقَةِ); эта книга известна и под более пространном названии: «Критерии (*файсал* (فَيْصَل) различия...»; вместо *ислям* порой фигурирует *иман* (إِيمَان). Имеется русский перевод (см.: [21]).

²⁵⁰ *Му'аввиль* (مُؤَوِّل).

²⁵¹ *Кафир* (كَافِر).

²⁵² См.: [21, с. 215, 228–230].

²⁵³ Аль-Газали.

²⁵⁴ *Би-з-зат* (بِالذَّات).

²⁵⁵ *Би-ль-'арад* (بِالْعَرَض).

²⁵⁶ *Ибталь* (إِبْطَال).

[Нет противоречия между религией и философией]

Правильным же является отказ от разглашения философии перед широкой публикой. Но раз ее разгласили²⁵⁷, то группе широкой публики, полагающей религию несогласной²⁵⁸ с философией, следует знать, что это не так. Это относится и к тем из причисляющих себя к [людям] философии, кто полагает ее несогласной с религией. Каждый из двух разрядов должен понять, что в действительности он не постиг сущности²⁵⁹ их обеих – ни сущности философии, ни сущности религии; и что мнение о несогласии религии с философией является или нововведением в религии (а не первоначальным положением), или ошибочным мнением в отношении философии, т.е. неправильным ее толкованием, как сие произошло с вопросом о [Божьем] знании единичных вещей²⁶⁰ и прочими вопросами.

Именно ввиду этого мы были вынуждены разъяснить, в настоящей книге, основоположения религии. И если тщательно рассмотреть их, то обнаруживается, что они более соответствуют философии, нежели их аллегорическим интерпретациям. Также и касательно мнения, полагающего философию несогласной с религией, подобает знать, что причиной тому служит отсутствие глубокого знания и в философии, и в религии. Вот почему мы были вынуждены написать трактат о согласии философии с религией – «Слово решающее»²⁶².

[4.6. О лицеизримости]

Раз это уже ясно, то вернемся к тому месту, где мы были²⁶³.

И мы говорим: из известных вопросов, относящихся к данной части²⁶⁴, нам остается [рассмотреть] вопрос о лицеизримости²⁶⁵, ибо он может показаться входящим в эту часть, поскольку Им (всевышен Он!) сказано: «Не постигают Его взоры, | Но Он постигает взоры [всех]» (6:103).

«لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ»

Вот почему мутазилиты отрицали лицеизрение, отвергая все имеющееся в Законе хадисы²⁶⁶, несмотря на их многочисленность и общераспространенность²⁶⁷, чем те (мутазилиты) и навлекли на себя всяческие порицания.

²⁵⁷ В указанных сочинениях аль-Газали.

²⁵⁸ *Мухалифа* (مُخَالَفَة).

²⁵⁹ *Кунх* (كُنْه).

²⁶⁰ Или: партикулярный; араб. *джуз'иййат* (جُزْئِيَّات).

²⁶¹ *Мувафака* (مُؤَافَقَة).

²⁶² Араб. *Фасл аль-макаль* (فَصْلُ الْمَقَالِ); более полное название трактата (имеются и другие версии): *...фи-ма байн аль-хикма ва-ш-шари'а мин аль-иттисал* (... فِيمَا بَيْنَ الْحِكْمَةِ وَالشَّرِيعَةِ مِنَ الْإِئْتِسَالِ), «...о соотношении философии и религии». Имеется русский перевод, выполненный А. В. Сагадеевым: [9].

²⁶³ До отступления касательно аллегорического толкования.

²⁶⁴ Об отрицающих атрибутах.

²⁶⁵ Или: лицеизрении; араб. *ру'йа* (رُؤْيَا).

²⁶⁶ В оригинале фигурирует синонимичное *асар* (أَثَار), ед. ч. *асар* (أَثَر).

²⁶⁷ *Шухра* (شُهْرَة). О таких свидетельствах Корана и Сунны было сказано в нашем Предисловии.

[О доводе мутазиликов в отрицание лицезрения]

Возникновение этой проблемы в отношении Закона обусловлено тем, что мутазилики, веруя в бестелесность [Бога] (преславлен Он!), полагали необходимым разглашать такое понимание перед всеми верообязанными²⁶⁸. Из отрицания же телесности, считали они, непременно следует отрицание стороны. А если отрицается сторона, то с ней отрицается и лицезрение, поскольку всякое зримое [должно располагаться] в какой-то стороне по отношению к зрящему.

Вот почему мутазилики вынуждены были отвергать предания Закона²⁶⁹, полагая дефектными²⁷⁰ хадисы как «единичные»²⁷¹, каковые не обязательно дают²⁷² [достоверное] знание, тем более что им противоречит прямой [текст]²⁷³ Корана, т.е. слова [Божьи] (всевышен Он!) – «Не постигают Его взоры».

[Несостоятельность первого ашаритского обоснования возможности лицезрения]

Ашариты же пытались совместить оба исповедания²⁷⁴ – отрицание телесности и возможность²⁷⁵ чувственного лицезрения бестелесного, – но это оказалось им не под силу. Посему они обратились к софистическим, приукрашенным²⁷⁶ аргументам²⁷⁷, т.е. таким, которые кажутся [истинными] аргументами, будучи ложными.

Похоже, с аргументами случается, как и с людьми. То есть среди людей могут встретиться и такой добродетельный²⁷⁸, который совершенен в своей добродетели, и такой, кто уступает тому по добродетели, и такой, кто притворяется добродетельным, не будучи им, – это лицемер²⁷⁹. Так обстоит дело и с аргументами: среди них есть и предельно достоверные²⁸⁰, и менее достоверные, и притворные – те, которые создают впечатление, что они достоверны, а в действительности ложны.

Что касается ашаритских рассуждений по данному вопросу, то некоторые из них направлены на опровержение мутазиликовского доказательства [невоз-

²⁶⁸ Ед. ч. *мукалляф* (مُكَلَّف).

²⁶⁹ В оригинале: *аш-шар' аль-манкул* (الشَّرْعُ الْمَنْقُول), букв. «переданный Закон»; речь идет о хадисах.

²⁷⁰ Глаг. *'алляля* (عَلَّل).

²⁷¹ *Ахад* (أَحَاد); см. примечание 100.

²⁷² Глаг. *адджаба* (أُجِبَّ).

²⁷³ *Захир* (ظَاهِر).

²⁷⁴ Ед. ч. *и'тикад* (إِعْتِقَاد).

²⁷⁵ *Джаваз* (جَوَاز).

²⁷⁶ *Суфиста'иййа* (سُوفِسْطَانِيَّة)/*мумавваха* (مُتَوَهَّه).

²⁷⁷ *Худжадж*, ед. ч. *худжжа* (حُجَّة).

²⁷⁸ *Фадыл* (فَاضِل).

²⁷⁹ *Мура'и* (مُرَائِي).

²⁸⁰ «Достоверность» – *йакын* (يَقِين).

возможности лицемерия], другие обосновывают возможность лицемерия бестелесного (т.е. из ее допущения не следует абсурда).

Против мутазилитского утверждения, по которому всякое зримое / видимое находится в определенной стороне по отношению к зрящему, ряд ашаритов высказывались в том смысле, что такое положение относится только к видимому²⁸¹, но не к невидимому²⁸², ибо это не то место, когда суждение²⁸³ касательно видимого распространяется на невидимое, так что человек способен видеть не находящееся в какой-либо стороне и в силах видеть самой зрительной силой²⁸⁴, без глаза.

Они перепутали умственное восприятие²⁸⁵ со зрительным. Ибо это разум в силах постичь не находящееся в какой-либо стороне, т.е. не в каком-либо месте. Зрительное же восприятие, как оно нам известно, требует, чтобы видимое им находилось в какой-либо стороне; и не в любой, а во вполне определенной. Оно также требует наличия известных условий, а именно трех вещей: присутствия света; прозрачного тела, опосредствующего между зрением и зримым; обладания зримого цветом. Отказ от этих самоочевидных условий в отношении зрения есть и отказ от первопринципов²⁸⁶, которые от природы известны всем, и аннулирование всех научных [положений] оптики и геометрии.

[Дополнительные рассуждения о первом обосновании]

Эти люди, т.е. ашариты, говорят, что одним из мест, в отношении которых суждение касательно видимого должно переноситься на невидимое, служит условие²⁸⁷; как, например, наше суждение, что всякое знающее есть живое, поскольку в видимом жизнь представляется²⁸⁸ в качестве условия для наличия знания. Раз так, то мы говорим им: точно так же в видимом указанные вещи представляются в качестве условий для зрения – тогда приравняйте в отношении их невидимое к видимому, согласно вашему же основоположению²⁸⁹!

В своей книге «Умеренное»²⁹⁰ Абу-Хамид [аль-Газали] вознамерился оспаривать означенную посылку, а именно «Всякое зримое [должно располагаться]

²⁸¹ *Аш-шахид* (الشَّاهِد); здесь «посюсторонний мир».

²⁸² *Аль-га'иб* (الْغَائِب); «мир потусторонний».

²⁸³ *Хукм* (حُكْم).

²⁸⁴ *Кува мубсира* (قُوَّةٌ مُبْصِرَةٌ).

²⁸⁵ *Идрак* (إِدْرَاك).

²⁸⁶ *Ава'иль* (أَوَائِل).

²⁸⁷ *Шарт* (شَرْط).

²⁸⁸ Глаг. *захара* (ظَهَرَ).

²⁸⁹ *Асл* (أَصْل).

²⁹⁰ Араб. *аль-Иктисад*; полное название: *аль-Иктисад фи аль-и'тикад* (الإِقْتِسَادُ فِي الْإِعْتِقَادِ), «Краткое изложение вероучения». О критикуемом у Ибн-Рушда Газалиевом рассуждении см.: [22, с. 74–75].

Отметим, что в арабском оригинале текста Ибн-Рушда вместо *аль-Иктисад* фигурирует *аль-Макасид*; это некорректно, поскольку под последним обозначением подобает понимать упомянутую выше книгу *Макасыд аль-фаласифа*, в которой, однако, нет означенного рассуждения. Впрочем, как указывают издатели, в одной рукописи на полях дана версия *аль-Иктисад*.



в какой-то стороне по отношению к зрящему», тем фактом, что человек видит свою самость²⁹¹ в зеркале, но его самость не [расположена] в противоположной ему стороне²⁹². Ибо, поскольку он видит свою самость и поскольку эта самость не пребывает в том зеркале, которое [находится] в противоположной стороне, то таковой видит свою самость, не [располагаясь] в какой-либо стороне.

Но это – софистика. Ведь то, что человек видит, есть именно образ²⁹³ своей самости. Данный же образ [расположен] в некоторой стороне по отношению к нему, если образ [находится] в зеркале, а зеркало – в некоторой стороне [по отношению к человеку].

[Несостоятельность второго обоснования]

Что касается аргументов, приводимых ашаритами в пользу возможности лицезрения бестелесного, то из них известны два. Первый из них – самый известный – гласит: вещь видится постольку, поскольку таковая либо обладает цветом, либо она есть тело, либо она есть цвет, либо она есть сущее²⁹⁴ (порой они перечисляют и другие варианты). Далее они говорят, что вещь не может быть видимой благодаря именно ее телесности, иначе невидим был бы сам цвет; не может быть видимой она и в силу ее бытия цветом, иначе тела не были бы видимы. А если несостоятельны все такие альтернативы, то остается признать, что вещь видится только со стороны того, что она есть сущее.

Софистика в этом рассуждении очевидна. Ибо видимое бывает или видимым самим по себе, или видимым благодаря видимому самому по себе: цвет, например, видим сам по себе, а тело – благодаря цвету; поэтому лишенное цвета – невидимо. Была бы вещь видимой лишь в качестве сущего, оказались бы видимыми звуки и предметы остальных пяти органов чувств, а зрение, слух и все прочие пять органов чувств оказались бы единым органом. Но все это противоречит разуму. Впрочем, из-за этого и схожих вопросов мутакалимы вынуждены были допустить, чтобы цвета были услышанными, а звук – увиденным!

Тех, кто говорит о возможности видения звука в какое-то время, следует спросить: «А что такое зрение²⁹⁵?». Они непременно ответят: «Это сила, посредством которой воспринимаются видимые [предметы]²⁹⁶ – цвета и прочее». Тогда надо спросить их: «А что такое слух?». Они непременно ответят: «Это сила, посредством которой воспринимаются звуки». Если так, то надо их спросить: «Когда зрение воспринимает звуки, оно служит только зрением или только слу-

²⁹¹ То есть себя; араб. *зат* (ذَات).

²⁹² В оригинале: *لَيْسَتْ مِنْهُ فِي جِهَةٍ غَيْرَ جِهَةٍ مُقَابِلَةٍ*; видимо, текст дефектен, ибо два предпоследних слова (*غَيْرَ جِهَةٍ*) нам представляются неуместными.

²⁹³ *Хайаль* (خَيَال).

²⁹⁴ *Мауджуд* (مَوْجُود).

²⁹⁵ *Басар* (بَصَر).

²⁹⁶ *Мар'ийат* (مَرِيَّات).

хом?». Если ответят: «Только слух», то они признают, что таковое не воспринимает цветов. Если же ответят: «Только зрение», то оно не воспринимает звуков. А если оно и не служит только зрением при восприятии звуков, и не служит только слухом при восприятии цветов, то таковое есть и слух, и зрение одновременно. В таком случае все вещи – вплоть до противоположностей – окажутся одной-единственной вещью. Этот тезис, думаю, признают мутакаллимы из числа людей нашей религии²⁹⁷, или вынуждены²⁹⁸ признать его – софистический тезис некоторых древних людей, известных своей софистикой²⁹⁹.

[Несостоятельность третьего обоснования]

Второй аргумент, выдвинутый мутакаллимами в пользу возможности лицезрения [Бога], – это аргумент, которому Абу-ль-Маали [аль-Джувайни] отдает предпочтение в своей книге «Руководство»³⁰⁰. Суть его такова: чувства³⁰¹ воспринимают самости³⁰². То, чем сущие различаются одно от другого, – это модусы, а не самости, посему чувства не воспринимают их, а воспринимает самость. Самость же, собственно, и есть бытие³⁰³, общее между всеми сущими. Следовательно, чувства воспринимают вещь постольку, поскольку она – сущее.

Все это крайне некорректно. Ближайшим образом несостоятельность данного рассуждения явствует из следующего. Если бы зрение воспринимало вещи³⁰⁴, для него невозможно было бы отличать белое от черного, ибо вещи не различаются по вещи, в каковой они соучаствуют. Более того, таковое было бы невозможно для чувств вообще: ни зрение не могло бы воспринимать различий³⁰⁵ в цветах, ни слух не мог бы воспринимать различий в звуках, ни вкус не мог бы воспринимать различий во вкусовых качествах. И отсюда следовало бы, что все чувственно воспринимаемое составляло бы один-единственный род – воспринимаемое слухом не отличалось бы от воспринимаемого зрением.

Да, все это далеко выходит за пределы разумного. В действительности, чувства / ощущения воспринимают самости означенных вещей, но посредством восприятия ощущаемого, специфического для каждого из них (чувств). Так что софистика здесь заключается в том, что воспринимаемое как самостоятельное принимается за воспринимаемое само по себе. И если бы не воспитание на

²⁹⁷ «Религия» – араб. *милля* (مِلَّة); здесь обозначение «мутакаллимы» употребляется в широком смысле слова, охватывая и «теологов» других религий.

²⁹⁸ Глаг. *лязима* (لَزِمَ).

²⁹⁹ Скорее речь идет об античных софистах.

³⁰⁰ Араб.: *аль-Иршад* (الإرشاد); о данном аргументе см.: [23, с. 151–152].

³⁰¹ *Хавасс* (خَوَاصّ).

³⁰² *Зават* (ذَوَات), ед. ч. *зат* (ذَات).

³⁰³ *Аль-вуджуд* (الْوُجُود); так читаем в соответствии со смыслом и с текстом аль-Джувайни; в арабском оригинале

³⁰⁴ То есть вещи как просто вещи.

³⁰⁵ *Фусул*, ед. ч. *фасл* (فَصْل); в фальсафе *фасл* обозначает видовое отличие, или дифференцию.



этих мнениях и на пиетете к высказывающим их, не могло бы быть в них ничего убедительного, их не признал бы ни один человек со здравым врожденным естеством³⁰⁶.

[Как следует понимать лицеизрение]

Причиной подобного замешательства в отношении религии, каковое толкает претендующих на роль ее защитников к таким чудным тезисам, вызывающим смех у любого, кто хоть малость разбирается в разновидностях рассуждений³⁰⁷, служит разглашение в вопросах религии того, что не дозволялось Богом и Посланником Его, – разглашение перед публикой отрицания телесности.

Ведь трудно соединить в одном убеждение в наличии бестелесного сущего и убеждение в возможности его лицеизрения. И сие потому, что предметами чувственного восприятия выступают вещи, которые находятся в телах или сами являются телами. Отсюда некоторые считают, что это лицеизрение представляет собой особое, продвинутое знание³⁰⁸ в означенное время.

Но таковое нельзя раскрывать перед широкой публикой. Ведь разум у нее неотлучен от образного представления³⁰⁹, и для нее все, что ей не представимо в образах, – не-сущее³¹⁰. А поскольку нетелесное не поддается необразному представлению и поскольку для широкой публики невозможно признать бытие образно непредставимого, то Закон не стал провозглашать перед ней эту мысль, но описывал ей [Бога] (преславен Он!) в манере, близкой к образной – в таких терминах, как «слух», «зрение», «лик»³¹¹, одновременно указывая, что ничто из образно представимых сущих не сходно с Ним и не подобно Ему.

Входило бы в намерение Закона посвящать широкую публику в то, что [Бог] не есть тело, он не говорил бы ей ничего из того. Но раз наивысшим из образно представимых сущих является свет, то Закон сравнил Его с ним, ибо среди сущих свет – наиболее известное для чувств и воображения. И именно посредством такого рода описания широкая публика способна постичь понятия³¹² будущей жизни³¹³, т.е. при уподоблении этих понятий образно-чувственным вещам.

В случае принятия данных в Законе описаний Бога (благословен Он и всевышен!) в их прямом [звучании]³¹⁴ не возникнет ни этой, ни другой путаницы. Если сказать, что Он – свет, что у Него – завеса из света, как на это указывается

³⁰⁶ *Салим аль-фитра* (سَلِيمُ الْفِطْرَةِ).

³⁰⁷ В плане их доказательности.

³⁰⁸ *Мазид* 'ильм (مَزِيدٌ عِلْمٌ). Вместо *мазид* порой употребляется однокоренное *зийада* (زِيَادَةٌ).

³⁰⁹ *Тахаййуль* (تَحَايُّلٌ).

³¹⁰ 'Адам (عَدَمٌ).

³¹¹ Соответственно *сам* ' (سَمْعٌ), *басар* (بَصَرٌ), *ваджх* (وَجْهٌ).

³¹² *Ма'ани*, ед. ч. *ма'на* (مَعْنَى).

³¹³ В оригинале: *ма'ад* (مَعَادٌ), «возвращение» к Богу.

³¹⁴ *Захир* (ظَاهِرٌ).

в Коране и [надежно]установленной³¹⁵ Сунне, а затем сказать, что в той жизни³¹⁶ правоверные³¹⁷ будут видеть Его, как видится солнце, то в отношении всего этого не возникает сомнения или путаницы, как со стороны широкой публики, так и со стороны ученых мужей. Ибо ученые доказательно постигли³¹⁸, что то состояние [лицезрения] есть продвинутое знание. Но если провозглашать это перед широкой публикой, то в ее глазах весь Закон потеряет силу, или же она обвинит в неверии³¹⁹ провозглашающего такое. Вот почему кто отходит от пути Закона касательно этих вещей, тот собьется с верной стези.

Если ты внимательно рассмотришь Закон, то найдешь, что он, приводя означенные понятия для широкой публики в образах³²⁰, без каковых та не в силах их представить, одновременно дал ученым мужам указание³²¹ на те самые понятия, которые образно даны им широкой публике. Посему подобает держаться заповеди Закона касательно манеры обучения³²², предназначенной для той и другой категории людей, не смешивая две манеры, иначе религиозно-пророческая мудрость³²³ придет в негодность. Вот почему [Пророк] (мир ему!) сказал: «Нам, сообществу пророков, велено располагать людей по степеням их, обращаться к ним сообразно их умопредставлениям (‘укуль’)»³²⁴.

«إِنَّا ، مَعْشَرَ الْأَنْبِيَاءِ ، أَمَرْنَا أَنْ نُنْزِلَ النَّاسَ مَنَازِلَهُمْ ، وَأَنْ نُخَاطِبَهُمْ عَلَى قَدَرِ عُقُولِهِمْ»

Кто же делает всех людей одинаковыми по способу обучения, подобен тому, кто делает их одинаковыми по способу совершения какого-то деяния. Все таковое противоречит и чувству, и разуму.

Из сказанного тебе явствует, что лицезримость есть ясное³²⁵ понятие и что в отношении него не возникает никакого недоумения³²⁶, если Закон берется в прямом его [звучании] касательно Бога (благословен Он и всевышен), т.е. если на сей счет не разглашать ни отрицание телесности, ни ее утверждение.

³¹⁵ *Сабита* (ثَابِتَة).

³¹⁶ *Аль-ахира* (الْآخِرَة).

³¹⁷ Ед. ч. *мү’мин* (مُؤْمِن).

³¹⁸ Глагол. *табархана* (تَبَرَّهْنَ).

³¹⁹ Глагол. *каффара* (كَفَّرَ).

³²⁰ *Мисалят*, ед. ч. *мисаль* (مِثَال).

³²¹ Глагол. *наббаха* (نَبَّهَ).

³²² *Та’лим* (تَعْلِيم).

³²³ *Аль-Хикма аш-шар’иййа ан-набавиййа* (الحِكْمَةُ الشَّرْعِيَّةُ النَّبَوِيَّة).

³²⁴ В близкой формулировке (со словом *нукльм* *наместо* *хукаб*) хадис приводит аль-Газали (см.: [24, с. 57]). В такой формулировке хадис – внешестикнижный. У Муслима в предисловии к его своду [5, с. 5], а также у Абу-Дауда [12, № 4842] приводятся слова Айши о повелении Пророка располагать людей по степеням их. Издатель трактата Ибн-Рушда ошибочно возводит хадис (в последней версии) к своду ат-Тирмизи (см.: [17, с. 158]).

³²⁵ *Захир* (ظَاهِر).

³²⁶ *Шубха* (شُبْهَة).



* * *

Раз тебе уже ясно, каково вероучение³²⁷ Первозакон³²⁸ касательно [Божьей] возвышенности и каков путь, по которому он следовал в обучении этому широкой публики, то теперь подобает перейти к части, содержащей знание о деяниях Бога (благословен Он и всевышен!). Это составляет пятый из разделов³²⁹ [настоящей книги], и им завершится задуманное нами рассуждение на данную тему.

Литература

1. Ибрагим Т. К. *Религиозная философия ислама: Калам*. Казань: Казанский университет; 2013.
2. Ибрагим Т. К. Каламское опровержение антропоморфизма. *Ишрак*. 2011;2:364–398.
3. Ибрагим Т. К. К дискуссии вокруг хадиса о сотворении Адама по образу Бога. *Ислам в современном мире*. 2018;4:45–68. DOI: [10.22311/2074-1529-2018-14-4-45-68](https://doi.org/10.22311/2074-1529-2018-14-4-45-68).
4. *Сахих аль-Бухари*. Дамаск-Бейрут: Дар Ибн-Касир; 2002. (На араб. яз.).
5. *Сахих Муслим*. Эр-Рияд: Дар ас-салям; 2000. (На араб. яз.).
6. *Тафсир аль-Фахр ар-Рази...* Т. 7. Бейрут: Дар аль-фикр; 1981. (На араб. яз.).
7. Ибн-аль-Джаузи. *Сайд аль-хатыр*. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-‘ильмиййа; 1992. (На араб. яз.).
8. Мари аль-Карми. *Акавиль ас-сикат...* Бейрут: Дар ар-рисаля; 1985. (На араб. яз.).
9. Ибн-Рушд. О соотношении философии и религии В: Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (ред.) *Мусульманская философия (Фальсафа): антология*. Казань: Изд-во ДУМ РТ; 2009. С. 547–581.
10. Ибн-Рушд (Аверроэс) О методах обоснования принципов вероучения. Часть первая. Пер. с араб. и коммент. Т. Ибрагима, Н. Ефремовой. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):563–591. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-3-563-591](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-563-591).
11. Ибрагим Т., Ефремова Н. В. О критике Ибн-Рушдом ашаритского калама. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):553–562. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-3-553-562](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-553-562).
12. *Сунан Аби-Дауд*. Т. 7. Дамаск: Дар ар-рисаля аль-‘алямиййа; 2009. (На араб. яз.).
13. *Сунан Ибн-Маджа*. Т. 1–2 (сквозная нумерация). Каир: Дар ихйа’ аль-кутуб аль-‘арабиййа. (На араб. яз.).
14. ат-Тирмизи. *Аль-Джами’ аль-кабир*. Т. 4. Бейрут: Дар аль-гарб аль-ислями; 1996. (На араб. яз.).
15. аль-Газали. *Джавахир аль-Кур’ан*. Бейрут: Дар ихйа’ аль-‘улюм; 1990. (На араб. яз.).
16. аль-Газали. *Аль-Маднун би-х ‘аля гайр ахли-х*. В: *Маджму’ат раса’иль аль-и-мам аль-Газали*. Каир: аль-Мактаба ат-тауфикиййа; 2001. С. 355–381. (На араб. яз.).
17. Ибн-Рушд. *Китаб аль-Кашф ‘ан манахидж аль-адилля...* Бейрут: Марказ дирасат аль-вахда аль-‘арабиййа; 1998. (На араб. яз.).

³²⁷ ‘Ақ’ид (عَقَائِد).

³²⁸ Аш-шар’ аль-авваль (الشَّرْعُ الْأَوَّل).

³²⁹ Фунун, ед. ч. фанн (فَنَّ).



18. аль-Газали. Мишкат аль-ануар. В: *Маджму'ат раса'иль аль-имам аль-Газали*. С. 286–312. (На араб. яз.).
19. аль-Газали. Избавляющий от заблуждения. В: *Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А. В. Сагадеева*. М.: Изд. дом Марджани; 2010. Т. 3. С. 101–140.
20. аль-Газали. Кимийа' ас-са'ада. В: *Маджму'ат раса'иль аль-имам аль-Газали*. С. 447–457.
21. аль-Газали. Критерий различения ислама и ереси. В: *Исламская мысль: традиция и современность*. М.: Медина; 2016. Вып. 1. С. 201–240.
22. аль-Газали. *Аль-Иктисад фи аль-и'тикад*. Дамаск: аль-Хикма; 1994. (На араб. яз.).
23. аль-Джувайни. *Китаб аль-Иршад...* Каир: Мактабат ас-сакафа ад-динийа; 2009. (На араб. яз.).
24. аль-Газали. Ихйа' 'улюм ад-дин. Т. 1. Бейрут: Дар аль-ма'рифа. (На араб. яз.).

References

1. Ibrahim T. K. *Religious philosophy of Islam: Kalam*. Kazan: Kazan University; 2013. (In Russ.).
2. Ibrahim T. K. Kalam refutation of anthropomorphism. *Ishraq*. 2011;2:364–398. (In Russ.).
3. Ibrahim T. K. On the discussion around the hadith about the creation of Adam in the god's image. *Islam in the modern world*. 2018;14(4):45–68. (In Russ.) DOI: [10.22311/2074-1529-2018-14-4-45-68](https://doi.org/10.22311/2074-1529-2018-14-4-45-68).
4. *Sahih al-Bukhari*. Damascus-Beirut: Dār Ibn-Kathīr; 2002. (In Arabic).
5. *Sahih Muslim*. Riyadh: Dār as-salām; 2000. (In Arabic).
6. *Tafsir al-Fakhr ar-Rāzi...* Vol. 7. Beirut: Dār al-fikr; 1981. (In Arabic).
7. Ibn-al-Jawzi. *Sayd al-Khātir*. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya; 1992. (In Arabic).
8. Mari al-Karmi. *Aqāwīl ath-thiqāt...* Beirut: Dār ar-risāla; 1985. (In Arabic).
9. Ibn-Rushd. The Harmony of Religion and Philosophy. In: Ibrahim T. K., Efremova N. V. (eds) *Muslim philosophy (Falsafa): An Anthology*. Kazan: Spiritual Directorate of Muslims of the Republic of Tatarstan; 2009. Pp. 547–581. (In Russ.).
10. Ibrahim T. K., Efremova N. V. (Transl.) Ibn Rushd (Averroes). On the Methods of Proof for the Principles of Creed. Part One. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):563–591. (In Russ.) DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-3-563-591](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-563-591).
11. Ibrahim T., Efremova N. V. On Ibn Rushd's critics of Asharite Kalam. *Minbar. Islamic Studies*. 2018;11(3):553–562. (In Russ.) DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-3-553-562](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-3-553-562).
12. Sunan Abi-Dāwūd. Vol. 7. Damascus: *Dār ar-risāla al-'ālamīyya*; 2009. (In Arabic).
13. *Sunan Ibn-Maja*. Vol. 1–2. Cairo: Dār ihyā' al-kutub al-'arabiyya. (In Arabic).
14. at-Tirmidhi. *Al-Jāmi' al-kabir*. Vol. 4. Beirut: Dār al-gharb al-islāmi; 1996. (In Arabic).
15. al-Ghazali. *Jawāhir al-Qur'ān*. Beirut: Dār ihyā' al-'ulūm; 1990. (In Arabic).
16. al-Ghazali. Al-Madnūn bi-h 'ala ghayr ahli-h. In: *Majmu'at rasā'il al-imām al-Ghazālī*. Cairo: al-Maktaba at-tawfiqiyya; 2001. Pp. 355–381. (In Arabic).
17. Ibn-Rushd. *Kitāb al-Kashf 'an manāhij al-adilla...* Beirut: Markaz dirāsāt al-wahda al-'arabiyya; 1998. (In Arabic).
18. al-Ghazali. Mishkāṭ al-anwār. In: *Majmu'at rasā'il al-imām al-Ghazālī*. Pp. 286–312.



19. al-Ghazali. Deliverance from error. In: *Medieval Arab-Muslim philosophy in A. V. Sagadeevs' translation*. Vol. 3. Moscow: Marjani; 2010. Pp. 101–140. (In Russ.)

20. al-Ghazali. Kymiya' as-sa'ada. In: *Majmu'at rasā'il al-imām al-Ghazālī*. Pp. 447–457. (In Arabic).

21. al-Ghazali. The Criterion for Distinguishing between Islam and Heresy. In: *Islamic thought. Tradition and modernity*. Moscow: Medina; 2016. Iss. 1, pp. 201–240. (In Russ.).

22. al-Ghazali. *Al-Iqtisād fi al-i'tiqād*. Damascus: al-Hikma; 1994. (In Arabic).

23. al-Juwayni. *Kitāb al-Irshād*... Cairo: Maktabat ath-thaqāfa ad-dīniyya; 2009. (In Arabic).

24. al-Ghazali. *Ihyā' 'ulūm ad-dīn*. Beirut: Dār al-ma'rifa. (In Arabic).

Информация о переводчиках

Ибрагим Тауфик, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения РАН, заместитель председателя Экспертного совета Высшей аттестационной комиссии при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации по теологии, член редакционного совета журнала «*Minbar. Islamic Studies*», г. Москва, Российская Федерация.

Ефремова Наталия Валерьевна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора восточных философий Института философии РАН, член редакционной коллегии журнала «*Minbar. Islamic Studies*», г. Москва, Российская Федерация.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Вклад авторов

Переводчики внесли равный вклад в эту работу.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 4 февраля 2019 г.
 Одобрена рецензентами: 26 февраля 2019 г.
 Принята к публикации: 28 февраля 2019 г.

Information about the translators

Tawfik Ibrahim, Ph. D habil., Professor, Head Research Fellow at the Department of Arabic and Islamic Centre, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Deputy Head Chairman of the Higher Examining Body (Section Theology) at the Ministry of Education of the Russian Federation, Advisor to the periodical *Minbar. Islamic Studies*, Moscow, Russian Federation.

Natalia V. Efremova, Ph. D, Senior Research Fellow at the Division of Oriental Philosophies, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, an *Minbar. Islamic Studies* Editorial board Member, Moscow, Russian Federation.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declares that there is no conflict of interest.

Authors contributed

These translators contributed equally to this work.

Article info

Received: February 4, 2019
 Reviewed: February 26, 2019
 Accepted: February 28, 2019