

Переводы и публикации

Павел Соколов

Что Аллах сотворил первым? Таки ад-Дин Ибн Таймия
против ангелологической ноэтики «философствующих»^{*}

PAVEL SOKOLOV

WHAT DID ALLAH CREATE FIRST? TAQĪ AD-DĪN IBN TAYMIYYA
AGAINST THE ANGELOLOGICAL NOETICS OF THE “PHILOSOPHIZERS”

ABSTRACT. This article deals with the critique of angelological noetics of Muslim Aristotelians, primarily in the version of Ibn Sina, in two treatises written by the famous medieval theologian of the Hanbali madhhab, Taqī al-Dīn Ibn Taymiyya (1268–1328), *The Rebuttal of the Logicians* (Kitāb ar-radd ‘alā al-mantiqīyyīn) and *The Book of Safadiyya* (Kitāb aṣ-Ṣafadiyya). The article contains a commented translation of the two texts from these treatises: the chapter on the true reality of angels from the *Rebuttal* and the section on what Allah created first from the *Safadiyya*. Despite the small size and apparent simplicity of both these fragments, one can scarcely find a metaphysical or theological *aporia* that is not reflected in them. Over the course of several pages, judgements are rendered on the first created being, existence, ontological status, and the relation of “separate substances” (minds, souls) to the Qur’anic angels, Allah’s knowledge of individual events and states, the nature of prophetic knowledge, and the legitimacy of using abstractions in various disciplines. Skillfully combining hadith expertise and rational argumentation, Ibn Taymiyya presents *falsafa* (which he disdainfully calls *mutafalsifah*) as the heir to Sabaeen polytheism and the source of numerous Islamic “innovations” including Ismailism and the “extreme” Sufism of Ibn Arabi and Ibn Sab’īn.

KEYWORDS: Peripatetic noetics, Muslim angelology, Ibn Taymiyya, hadith sciences.

© П.В. Соколов (Москва). alharizi12@gmail.com. Московский физико-технический институт.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 23.2 (2025)

DOI: 10.25985/PI.23.2.14

^{*} Статья подготовлена в рамках работы Центра междисциплинарных исследований Московского физико-технического института.

Перипатетическое учение об активном интеллекте так, как оно изложено в III книге «О душе» (Arist. *An.* 4310a10–26), в сопряжении с неоплатонической теорией эманации было в Средние века территорией самых причудливых синтезов метафизики, теологии и экзегезы, причем в лоне всех трех великих авраамических религий. Так, например, выходец из прославленной семьи Тиббонидов и последователь Маймонида Моше б. Тиббон видел отделенный ум (השכל הנפרד) в таинственном возлюбленном Песни Песней, с которым человеческая душа сливается (רבוות) в поцелуе, открывающем эту «оскверняющую руки» эпिताмбу (Песн. 1:2)¹. Христианская традиция сплестила в единой «золотой цепи» ангельскую иерархию Пс.-Дионисия Ареопагита, лестницу неоплатонических ипостасей и иерархию небесных тел. Мусульманская мысль восприняла позднеантичный синтез эманации (араб. *faʿḍ*) и аристотелевской концепции активного интеллекта еще со времен появления неоплатонических псевдоэпиграфов, *Plotiniana* и *Procliana Arabica*, и очень быстро, уже в «Багдадском кружке» аль-Кинди, эта конструкция обрела права гражданства в исламской фальсафе. Связь же ангелов с планетами в исламе почти современна рождению этой религии: еще Ибн Аббасу, сподвижнику Пророка и одному из самых авторитетных муфассиров и мухаддисов ранней уммы, приписывается идея соответствия между семью небесами и семью ангелами². В золотой век арабского перипатетизма самым влиятельным автором, разрабатывавшим синтез ноэтики и ангелологии, был, без сомнения, Ибн Сина. Этому предмету посвящены как значимые части его «Метафизики», так и специальный «Трактат об ангелах». Даже многие оппоненты фальсафы, такие как Абу Хамид аль-Газали, принимали основные положения ее ангелологической ноэтики, в частности отождествление десятого отделенного ума с ангелом Джбрилем³.

¹ Fraisse 2004: 197–199.

² Colby 2008: 29–50.

³ См. Treiger 2012.

Радикальные критики этой идеи заявляют о себе уже в пост-классический период истории средневековой мусульманской мысли, когда «вид философов в собственном смысле слова уже исчезает», на смену фальсафе приходит «мутафальсифа» (*post-falasifa philosophizing*, по точному определению Яхьи Мишо)⁴, а в среде ханбалитского мазхаба формируется то, что позднее получит наименование «салафизма». Пожалуй, одним из самых известных и принципиальных такого рода авторов был ханбалитский теолог эпохи Мамлюков Таки ад-Дин Ибн Таймия (1263–1328). Ибн Таймия, о котором один из его современников и друзей, Шамс ад-Дин аз-Захаби, как-то заметил, что он, когда работал, словно сражался со львом, вел борьбу сразу на всех фронтах: против философов и суфиев, шиитов и ишрамитов, крестоносцев и монголов. Один из крупнейших специалистов по наследию мамлюкского теолога, Яхья Мишо, справедливо охарактеризовал его как «самого глубокого читателя фаласифа после Фахр ад-Дина Рази»⁵. Апогеем антифилософской кампании Ибн Таймии стали 1309–1317 годы — время между его тюремным заключением в Александрии и «вторым дамасским периодом». Именно в эти годы он создал самые знаменитые свои труды: «Политику на основе шариата», «Предотвращение противоречий между разумом и традицией» и «Опровержение логики». Тогда же выходит в свет не столь известный, но не менее важный текст под названием «Книга Сафадия», названный так по названию местечка Сафад в Северной Палестине (известный еще с библейских времен Цфат, ныне в Северном округе Израиля), главной темой которой стало опровержение натуралистической трактовки чудес. В этих трудах философы оказываются помещены в общий ряд изобретателей «недозволенных новшеств» (*bid'ah*) вместе с ишракитами и радикальными суфиями: так, например, в одном из разделов он предпринимает, *en bloc*, опровержение Ибн Хайсама, Сухраварди, Ибн Сины и «других философов», а в «Опровержении логики» делает ме-

⁴ Michot 2000: 602.

⁵ Michot 2000: 599.

тафизику Ибн Сины ответственной за аллегорическую интерпретацию шариата у исмаилитов⁶.

Это размывание границ между фальсафой и другими формами ереси и ширка в «Опровержении» опирается на специфическую историософию, конструируемую автором. По мнению мамлюкского богослова, философы ведут свое происхождение от харранских сабеев-звездопоклонников. Сабеев сначала были членами общины Ибрахима (millatu 'Ibrāhīm), но потом стали поклоняться звездам и почитать могилы праведных людей. Часть их сделалась многобожниками, другие же продолжили чтить единого Бога⁷. Вслед за сабеями древние философы также поделились на две группы: «философы-многобожники — от этих [сабейских — П.С.] многобожников. Что же до древних философов, которые поклонялись Аллаху единому и не приобщали ему никого, верили, что Аллах сотворил этот мир и признавали телесное воскресение, то они принадлежали к числу ханифов, которых хвалил Аллах»⁸. Не случайно, отмечает Ибн Таймия, два крупнейших представителя ранней фальсафы — Сабит б. Курра, автор известных комментариев к «Метафизике», и «второй учитель» аль-Фараби — связаны с Харраном. Первый, о чем свидетельствует его нисба, в этом городе родился (как, по иронии судьбы, и сам Ибн Таймия!), а второй в нем учился. Но даже сабеев-многобожники признавали тварность мира: первым, кто стал отрицать это положение, был Аристотель. Далее искажение истинной религии стало набирать обороты. Так, Абу Хамид аль-Газали отождествил «душу неба» с коранической Хранимой Скрижалю, а великие суфийские шейхи Ибн Араби, Ибн Саб'ин, и аш-Шазили дерзали утверждать, что могут благодаря соединению с этой небесной душой читать судьбы, начертанные на Скрижали каламом Алла-

⁶ Ibn Taymiyya 2005: 225–229.

⁷ В этом «евгемерическом» духе интерпретирует Ибн Таймия, вслед за Ибн Аббасом (*Сахих аль-Бухари* 4920), упоминаемых в Коране богов Вадда, Суву, Йагуса, Йаука и Насра (71:23).

⁸ Ibn Taymiyya 2005: 234.

ха⁹. Но дальше всех пошел Ибн Сина: теологическую метафизику (ʿilāhiyyāt) Аристотеля, которая сама по себе была незначительна по объему и почти целиком ошибочна, он синтезировал с принципами (ʿusūl) калама и стал применять получившийся композит для аллегорической интерпретации (tawwīl) положений шариата¹⁰. Поэтому именно Ибн Сина становится для Ибн Таймийи главной мишенью: его эзотерический трактат «Указания и напоминания» мамлюкский теолог называет священным писанием («мусахафом») философов. Критика Ибн Сины включает в себя множество тем: отношение между познанием и волением в Боге, способ познания им единичных, высшее блаженство и телеология человеческого рода, статус аподиктической силлогистики, природа пророческого дара и многое другое.

Из всего этого многообразия мы отобрали для перевода два фрагмента из, соответственно, «Опровержения логиков» и «Книги Сафадия», посвященных доктрине философов о тождестве ангелов и отделенных умов, конкретно — десятого отделенного ума и ангела Джибриля, вестника коранических откровений. В обоих этих трактатах Ибн Таймийа исходит из того, что первый порочный корень высокомерной уверенности философов в их способности читать судьбы мира, а также их убежденности в том, чтобы считать пророчество благоприобретенной способностью (muktasabah), связан с их ошибочным представлением о движении небес как причине всех событий¹¹. Авторство этой идеи Ибн Таймийа приписывает своему bête noire, Ибн Сине, считая, что ни Аристотель, ни другие древние предшественники (саляфы) из числа философов этого мнения не разделяли, да и собственные «собратья-философы», такие как Ибн Рушд, его оспаривали. Причем даже в собственных заблуждениях «философствующие» неспособны навести порядок и не могут определиться, считать

⁹ Ibn Taymiyya 2005: 519.

¹⁰ Ibn Taymiyya 2005: 225–229.

¹¹ Ibn Taymiyya 2005: 521.

ли источником пророческих видений активный интеллект или душу неба¹².

Философскую теорию пророческого знания Ибн Таймия реконструирует следующим образом:

Душа, когда в ней совершается отделение от тела — будь то во сне, или при помощи упражнений, или собственными ее силами, — соединяется с душой небес, и в ней напечатлевается знание о событиях, происходящих на земле. Затем это рассудочное знание, воспринятое душой абстрактно, сила воображения превращает в подобающие ему образы. Далее эти образы отпечатлеваются в общем чувстве, подобно тому как, когда я воспринимаю вещи внешними чувствами, они предносятся воображению, а потом напечатлеваются в общем чувстве. Таким образом, в общем чувстве отпечатлевается (*tuntaqaşu*) то, что есть во внешних чувствах, и в нем же изображается (*yurtasamu*) то, что сила воображения производит во внутреннем чувстве. И те внутренние образы, которые сновидец видит во сне или больной в состоянии болезни, — именно оттуда. Но в душе пророка — мир ему! — есть совершенная сила (*qūwwah kāmīlah*), которая позволяет ей отделяться от тела наяву, и она познает, и воображает, и видит то, что другие души видят во сне»¹³.

Итак, выходит, что пророческое ведение рождается из впечатления (*ʿintiqaş*) знаний, изливающихся от небесной души, в общем чувстве. Результатом этого процесса становится появление у пророка особой способности, которую философы именуют «святой силой» (*qūwwah qudsīyyah*). Это «способность познания и действия, превосходящая своей силой таковую у прочих людей», и заключаются она в том, чтобы постигать средний термин силлогизма непосредственно, не обращаясь к крайним (*yunāl al-ḥadd al-ʿawsaṭ min ġeyr taʿlīm muʿallim lahu*). Эту идею Ибн Таймия опровергает на двойном основании авторитета и разума. Аргумент от авторитета состоит в том, что силлогизм имеет дело с общими высказываниями, а Коран полон сообщений о единичных событиях и лицах; аргумент же от разума заключается в том,

¹² См. специально посвященный опровержению этого лжеучения раздел: Ибн Таймия 2005: 520–521.

¹³ Ибн Таймия 2005: 519.

что Аллах, по собственной теории Ибн Сины, знает вещи как причина — следствия, а вовсе не через посредство среднего термина.

Второй дурной корень философских лжеучений — их сосредоточенность на познании универсалий и высшей из них, «универсального и абсолютного бытия, общего для всех сущих и делящегося на субстанцию и акциденции» (al-wuğūd al-muṭlaq al-muštaraq bayn al-mawğūdāt al-munqasam 'ilā ġawhar wa-‘araḍ). «Вечно они тешат себя такими нелепицами, как эти универсалии!» — желчно восклицает Ибн Таймия¹⁴. Если вкратце резюмировать критические аргументы ханбалитского богослова против названных положений, то часть из них вновь апеллируют к авторитету, а часть — к разуму. Основной аргумент к авторитету очевиден: пророки, не исключая Мухаммада, получали откровение большей частью в форме знания о конкретном и единичном, а не в виде общих суждений. Рациональный аргумент таков. Познание универсалий, т.е. общих свойств вещей (qadar muštarak), никак не помогает познанию единичных вещей, ведь постижение понятия (или имени — *musammā*) никак не помогает познанию конкретной вещи (‘аун), иначе бы достаточно было знать понятие, чтобы знать конкретную вещь¹⁵.

Итак, мы видим, что коренные пороки фальсафы тесно связаны с исповедуемой ею дурной ангелологией. Неудивительно поэтому, что разделы о реальности (ḥaqīqah) ангелов и отделенных умах в трактатах Ибн Таймии содержат в себе *in nuce* все основные темы антифилософской полемики. Несмотря на малый размер и кажущуюся простоту обоих приводимых нами ниже фрагментов, трудно найти такую метафизическую или теологическую апорию, которая не нашла бы в них своего отражения. На нескольких страницах здесь выносятся решения о первом сотворенном, существовании, онтологическом статусе (субстанция, акциденция, «инстинкт»?) и отношении «отделенных субстанций» (умов, душ) к кораническим ангелам, познании Аллахом единичных событий и состояний, природе пророческого вѣдения, леги-

¹⁴ Ibn Taymiyya 2005: 521.

¹⁵ *Ibid.*

тимности использования абстракций в разных видах наук — сказывается, по-видимому, способность автора, с 19 лет выпускавшего фетвы, к быстрому формулированию тезисов и возражений в философско-теологических вопросах.

Однако Ибн Таймия — не спекулятивный теолог, и задачу свою он видит не только в том, чтобы побеждать философов их же оружием, но и в том, чтобы поставить свою собственную аргументацию на прочное основание достоверных хадисов. В избранных нами фрагментах рациональная аргументация органично соединяется с хадисоведческой, ведь одним из ключевых аргументов «философствующих» в пользу их мнения о существовании отделенных умов является слабый (*ḥadīṭ ḍaʿīf*) и даже более того — подложный хадис (*ḥadīṭ mawḍūʿ*). И в этой сфере Ибн Таймия также проявляет себя отчасти как новатор. Как отмечают исследователи, до начала Нового времени практика использования недостоверных хадисов в мусульманской теологии была общепринятой: даже такие маститые мухаддисы, как Ибн Ханбал или Абу Дауд, не возражали против нее, и лишь немногие богословы ханбалитского мазхаба, более всего в Багдаде и Дамаске, против нее восставали. Разумеется, в классический период хадисоведения существовали различные ограничения: в целом, сообразно «суннитскому мейнстриму» считалось недопустимым, чтобы такие хадисы использовались для извлечения правовых норм (*ʾaḥkām*), но весьма обширен был спектр целей, для которых апелляция к ним допускалась. В таких жанрах, как «достоинства действий», биографические повествования (*ṣīrah*), рассказы о военных кампаниях мусульман (*maḡāzī*), «награды и наказания» (*ṭawāb wa ʿaḍāb*), «этикетные нормы» (*ʿadab*), «приемы убеждения и разубеждения» (*tarḥīb, taḥrīb*), опора на слабые хадисы допускалась для большего эффекта. Впрочем, противники использования слабых и подложных хадисов для любых целей также встречались, и среди них было немало крупных имен: можно вспомнить андалусийского теолога XI в. Ибн Хазма, маликитского ученого из Марракеша Абу Бакра Ибн аль-Араби, Ибн аль-

Джаузи, ханбалитского улема из Багдада XIII в., составителя знаменитой «Книги слабых хадисов» (*Kitāb al-mawḏūʿāt*); были, наверняка, и другие, однако их позиция не была доминирующей. Именно при ранних мамлюках, когда на историческую сцену выходит Ибн Таймия, голосов против использования любых слабых или подложных хадисов становится всё больше: можно привести здесь имена каирского маликитского ученого Ибн аль-Хаджа или Ибн Кудама, одного из авторитетнейших факихов ханбалитского мазхаба. Основную идею этих ригористов Дж. Браун точно характеризует как принцип «качественного единства правовых положений» (*qualitative unity of legislation*). Имеется в виду, что любое использование хадисов содержит в себе правовой момент, связанный с «побуждением к дозволенному и удержанием от запретного», а значит, не может быть контекстов, в которых строгость в оценке достоверности хадисов была бы меньшей, чем в других. Ибн Таймия посвятил много энергии борьбе с «лаксизмом» в обращении с хадисами, и апелляция философов к хадису «первым сотворил Аллах калам и сказал ему: „Подойди!“» становится для него еще одним примером того, какую опасность таит в себе неразборчивость в столь важном вопросе. Здесь ханбалитский «довод веры» оказывается предтечей нововременных салафитских авторов, таких как Рашид Рида, Мохаммад Абдо или Мухаммад Насир ад-Дин аль-Альбани, отвергавших слабые хадисы *in toto* как наследие косной традиции (*taqlīd*)¹⁶.

Перевод раздела «О реальности ангелов Аллаха Всевышнего и „умов“, о которых говорят философы» из «Опровержения логики» приведен по основанному на лучшей из известных Йеменской рукописи изданию Ibn Taṣmīṭ 2005: 320–326; перевод главы из «Книги Сафадия» — по изданию Ibn Taṣmīṭ 1986: 79–84.

¹⁶ О захватывающей истории использования слабых хадисов в суннитском исламе см. Brown 2011.

Ибн Таймия. Опровержение логиков

*О реальности ангелов Аллаха Всевышнего
и «умов», о которых говорят философы*

Далее, пусть даже движения небес и относятся к числу причин¹⁷, однако не все события проистекают от небесного движения. Ведь и помимо них есть у Аллаха устройства творений¹⁸.

Что же до ангелов Аллаха, распорядителей Его в управлении небом и землей, то они суть «исполняющие повеления» (79:5) и «распределяющие дела» (51:4), которыми клялся Он в Своей Книге, и ни один из праведных предшественников не считал их планетами. Ангелы — это не «умы» и не «души», о которых говорят философы-перипатетики, следующие Аристотелю, и им подобные, которых мы уже опровергли в других местах. Мы показали ошибочность их мнений и сравнили их рассуждения с тем, что возвещали посланники.

Философы утверждают¹⁹, будто речение «первым сотворил Ал-

¹⁷ Араб. 'asbāb. Ибн Таймия тонко играет на двойственной семантике этого термина, философской и коранической: в языке философов 'asbāb — причины, а в языке Корана — что-то вроде «небесных вервий» (38:10; 22:25). См. Bladel 2007: 223–246.

¹⁸ Min al-maḥlūqāt 'umūr 'uḥar. Амр — чрезвычайно богатая смыслом кораническая лексема, которая в разных контекстах Книги может означать «повеление», «дело», «событие», просто «вещь», «наказание» или даже «воскресение», а за пределами этих контекстов — «эманацию» сущих от божественной Причины (Gaudefroy-Demombynes 1957: 272). В нашем тексте, однако, очевидно имеется в виду контекст 'tadbīr al-'amr, устройства дел или исполнения повелений Аллаха применительно к конкретным творениям. Пространную и плодотворную дискуссию о семантике этой лексемы в кораническом тексте и за его пределами см. Реѣа 2011: 197–224. О соотношении категорий 'amr и ḥalq в лексиконе Ибн Таймии см. Hoover 2007: 103–135.

¹⁹ Тезис о первотварности активного интеллекта, который Ибн Таймия представляет как согласное мнение философов, в действительности разделялся не всеми даже крупнейшими представителями фальсафы, и вместе с тем его опровергали многие критики арабского перипатетизма. Так, самый, пожалуй, известный мусульманский оппонент фальсафы в Средние века, аль-Газали, действительно отождествлял активный интеллект (al-'aql al-fa'āl) и «первое творе-

лах ум»²⁰ доказывает их мнение о «первом уме». Этот ум они называют «Каламом», чтобы найти опору в словах хадиса: «первым сотворил Аллах Калам». Опровержение этого их утверждения мы уже предприняли в нашей книге против последователей Ибн Саб'ина и им подобных²¹. Мы напомнили, что хадис об уме — слабый по согласному мнению знатоков хадисов, таких как Абу Хатим б. Хиббан, Абу Джафар аль-Укейли, Абу аль-Хасан аль-Даракутни, Абу аль-Фарадж б. аль-Джаузи и другие: более того, все они рассматривают его как подложный.

Кроме того: текст этого хадиса — «Первым Аллах создал ум и сказал ему: «Подойди!», и тот подошел. Аллах сказал: «Отойди!», и тот отошел. Тогда Аллах сказал: «Клянусь своим величием! Я прежде не создавал ничего столь дорогого мне: тобой Я принимаю, и тобой Я дарую; тобою награды, и тобою наказанья» — даже будь он достоверным, свидетельствовал бы против мнения философов, ведь смысл его в том, что Аллах обратился к уму с этой речью сразу после его создания, и в своей речи Он говорит, что прежде не создавал ничего столь дорогого для Него. А это значит, что прежде ума Он уже что-то сотворил.

Кроме того, «ум» в языке посланника, его сподвижников и его уммы означает одну из акциденций, ведь слово 'aql — это масдар от глагола 'aqala, ya'qilu, 'aqlān, как, например, в речени-

ние» (al-mubda' al-'awwal), в то время как «второй учитель» аль-Фараби и Ибн Сина полагали, что активный интеллект — это десятый отделенный ум, движитель подлунного мира (см. Treiger 2012: 105).

²⁰ Речь идет о хадисе, появившемся, по мнению исследователей, не раньше середины IX в., вероятно, в Ираке, и передававшемся в разных версиях со ссылкой на авторитетных сподвижников и последователей Пророка (Хафса, ас-Садики, Хасана аль-Басри); Дуглас Кроу связывает его с доисламскими сборниками речений мудрецов (Crow 1996: 175–176). Неоплатонические и гностические влияния находил в этом хадисе Игнац Гольдциер (Goldzieher 1908: 322–344).

²¹ «Саб'иния» — второе название трактата Ибн Таймии Kitāb buġya' al-murtād fī radd 'alā al-mutafalsifah wa al-qarāmiṭah, направленного против философов и радикальных исмаилитов-карматов. Оно происходит от имени известного андалусийского суфия XIII в., критика Ибн Рушда Абд аль-Хакка б. Саб'ина аль-Мурси.

ях «быть может, они уразумеют», «быть может, вы уразумеете», «у них сердца, которыми не разумеют (lā yaʿqilūna)²²» и других подобных. Под словом этим имеется в виду природное свойство (ḡarīzah), заключенное в человеке. Ахмад б. Ханбал, аль-Харис аль-Мухасиб и другие говорили: «поистине, ум — это природное свойство».

А в языке греческих философов «ум» — субстанция, существующая сама по себе. Разве одно согласно с другим? Поэтому в хадисе и сказано: «тобой Я принимаю, и тобой Я дарую; тобою награды, и тобою наказания». И это говорится о человеческом уме. Философы полагают, что первой вещью, которая произошла от Господа миров, была субстанция, существующая сама по себе, и что она господь над миром, и что «десятый ум» — это господь всего, что есть под небом луны, и от него нисходят на пророков писания.

Также, по их мнению, Аллах не знает как конкретных индивидов (ʿаун) ни Мусу, ни ʿИсу, ни Мухаммада, ни другие подобные конкретные вещи этого мира, не говоря уже о подробностях таких событий, как день Бадра²³, день сонмов²⁴, как не знает Он и другие обстоятельства²⁵, которые упоминаются в Коране, и кон-

²² Как отмечает редактор «Опровержения» (Ibn Taṣmīṭ 2005: 321), аята в такой формулировке в Коране нет; самые близкие фрагменты встречаются в суре «Преграды»: «у них сердца, которыми они не понимают (lā yaʿqilūna)» (179) и в суре «Хадж»: «сердца, которыми они разумеют (yaʿqilūna)» (46).

²³ Первая из трех великих мусульманско-мушриkitских битв, сделавших возможным выживание ранней уммы и занятие Мухаммадом Мекки. Битва, ставшая первой победой мусульман в истории, произошла 13 марта 624 г.

²⁴ «День сонмов», яум аль-ахзаб — одно из названий другой знаменитой «битвы у рва», состоявшейся 31 марта 627 г. между Мухаммадом и его сподвижниками, с одной стороны, и коалицией из курейшитов, иудейского племени Бану-Надир и арабского племени Гатафан — с другой. Битва, упоминаемая в Коране в одноименной суре (33:20–22), закончилась полной победой мусульман, ставшей реваншем за поражение при Ухуде.

²⁵ ʿAḥwāl, мн.ч. от ḥāl, букв. «состояние». Это также очень значимая категория в средневековой исламской метафизике и, в частности, — метафизике Ибн Сины. Так, Роберт Висновски считал, что позиция Ибн Сины в вопросе о реальности различия между сущностью и существованием может быть объяснена

кретные частные вещи, относительно которых Он сообщает, что они были или будут²⁶.

Поэтому они считают, что пророческий дар можно приобрести²⁷, и думают, что он есть истечение, изливающееся на дух про-

в свете дискуссии муткаллимов о том, добавляются ли состояния (*ʿaḥwāl*) к сущностям (*dāt*), или принадлежат к их составу. Ашариты полагали, что они добавляются к божественной сущности, мутазилиты же держались мнения, согласно которому они были реально тождественны ей. Чтобы избежать введения дополнительных сущностей, которые нарушали бы божественную простоту, мутазилит Абу Хашим аль-Джуббаи (X в.) ввел понятие «состояний» или «модусов» (*ʿaḥwāl*). Так как статусом реальных сущих обладают только субстанции и акциденции, то пришлось предположить, что состояния занимают промежуточное положение между сущим и несущим. Большая часть ашаритов считала, что состояния — это просто имена (*ʿasmā*, *ʿalfāz*), однако существовало и мнение, что они суть «голые единичные», т.е. «единичные экстраментальные объекты», такие как «вот это черное», за которым не стоит никакого реального метафизического атрибута (см. Benevich 2018: 327–355).

²⁶ Незнание Богом единичных вещей было, наряду с учением о вечности мира и отрицанием телесного воскресения, одним из трех оснований для обвинения философов в неверии (куфр). Однако и здесь, как и в случае с активным интеллектом, это мнение среди «философов» было далеко не общепризнанным. Так, сам Комментатор, Ибн Рушд, как раз считал возможным доказать способность Аллаха познавать единичные вещи при помощи инструментария аристотелевской философии: он полагал, что знание Богом единичных само ни единично, ни универсально. Позиция, которую в этом месте атакует Ибн Таймия (а прежде с ней полемизировал аль-Газали), принадлежит Ибн Сине, и состоит она в том, что Бог знает единичные вещи универсальным образом. Аргумент аль-Газали против этого мнения заключался в том, что знание Аллахом Самого Себя и знание Им Себя как начала универсалий не тождественны друг другу; Ибн Таймия же в целом считает, что универсалии ничего не дают для познания единичных вещей. См. Marmura 1962: 299–312; Belo 2006: 177–199.

²⁷ Проблеме пророческого дара посвящен трактат Ибн Таймии (*Kitāb al-nubūwwāt*), а в «Сафадии» он специально рассматривает вопрос о том, может ли пророчество быть благоприобретенным, и отмечает, что не только истинные пророчества, но и ложные не порождаются имманентно, а всегда являются результатом «информирования» извне — в этом контексте он даже описывает шаманский ритуал у монголов. Кроме того, в доказательство невозможности благоприобретенного пророческого дара он ссылается на «объективные», независимые от строения души события, такие как поход на Мекку «Слоновьею человеком» Абрахи, свидетельства джиннов о божественной миссии Мухаммада, иудейских и христианских писателей или чудо Каабы. Ошибочную теорию

рока, когда в его душе воображение рождает светоносные образы, и истечение это изливается на того, чья душа соответствующим образом подготовлена. Слово же Аллаха — это голоса, звучащие в душе, подобно образам, которые видит в своих снах сновидец.

Тот же, кто знает, что Аллах говорил в разных местах об ангелах — Джибриле и других, — понимает, что то, что говорят философы, еще дальше отстоит от того, с чем явились посланники, чем слова неверных иудеев и христиан, исказивших писание. Аллах поведал об ангелах, рассказав, что они пришли в гости к Ибрахиму в образе человека, а затем направились к Луту, о чем говорится в нескольких местах. О Джибриле Он сообщает, что тот явился к Марьям в облике хорошо сложенного человека и передал ей духа.

Джибриль также являлся Пророку — да благословит его Аллах и да приветствует! — несколько раз в облике Дихьи аль-Кальби, а однажды он явился ему в облике араба-кочевника. В «Двух Сахихах» от Аиши — да будет ей доволен Аллах! — сообщается, что Харис б. Хишам однажды спросил: «О, посланник Аллаха! Как к тебе приходит откровение?» Тот ответил: «Иногда оно приходит ко мне в виде колокольного звона. Он оглушает меня, и я понимаю сказанное только тогда, когда он от меня удаляется. Иногда ангел принимает для меня вид мужчины. Он говорит со мной, и я понимаю, что он говорит»²⁸. Аиша сказала: «Я видела, как откровение снизошло на пророка в очень холодный день, но, когда оно завершилось, по лбу его струился пот»²⁹.

Всевышний сказал: «Это — поистине, слово посланника благородного, обладающего силой у властителя трона могучего, востре-

пророческого дара ханбалитский богослов инкриминирует Ибн Сине. На самом же деле, однако, Ибн Сина не приписывает человеческой душе никакой самостоятельной агентности в стяжании пророческого дара: он считает, что душа полностью, а не только в отношении пророчества, определяется (mūğab) божественным изволением: «Душа принужденная в облике свободной» (an-nafs al-muḏṭārah fi-ṣūrah muḥṭārah) (Michot 2018: 138). О собственной теории пророчества Ибн Таймии см. Rahman 1958: 101–105.

²⁸ Сахих Муслима 1588.

²⁹ Сахих аль-Бухари 2.

чающего покорность там³⁰ и доверенного. И ваш товарищ не одержимый: он ведь видел Его на ясном горизонте, и он не скупится на скрытое» (81:19–25). Большинство чтецов вместо «ḍanīn» читают «ẓanīn» т.е. виновный, но есть и те, кто читает «ḍanīn», т.е. скупой³¹. Некоторые из философствующих считали, что здесь имеется в виду «действующий интеллект», потому что истечение его непрерывно. На это можно ответить вот что. Сказано: «это — поистине, слово посланника благородного, обладающего силой у властителя трона могучего, встречающего покорность там», а значит, если бы даже признать, что этот интеллект существует, то у него нет влияния «там», ведь по их собственному мнению влияние его простирается лишь на подлунный мир. Что же говорить, если он и вовсе не обладает никакой реальностью?

³⁰ Мы позволили себе в этом месте отойти от перевода И.Ю. Крачковского, которому в целом отдаем предпочтение, так как здесь он, вслед за Абу Джафаром аль-Мадани (его кираат относится к «трем после семи»), читает в кораническом тексте «ṭamma» с даммой («встречающего покорность и, кроме того, доверенного»), тогда как Ибн Таймия и критикуемые им философы видят здесь слово «ṭamma» с фатхой («там»), так как эта вариация принципиальна для понимания смысла того, о чем говорят «философы» и сам Ибн Таймия (Ibn ‘Atīyya 2001: 444).

³¹ Это место по-разному читается в разных харфах Корана, и каждое чтение — через *az-zā’ al-musālah* и через *ad-dād as-sāqitah* — опирается на авторитетные иснады. На наличие двух чтений указывал уже Абу Убейда, и он же приводит ту интерпретацию этих двух слов, которую мы находим у Ибн Таймии. Абу Закария аль-Фарра приводит цепочку передатчиков, включающую Кайса ибн Раби и Асима б. Абу ан-Наджуд, по свидетельству которых Варака б. Навфаль говорил: «Вы читаете данин, скупой, а мы читаем занин, виновный». Ибн Хатим, опираясь на достоверный исанд, передавал, что Ибн Аббас читал «ḍanīn», и он говорил: «Ḍanīn и ẓanīn одно и то же. Это значит, что он [Мухаммад — П.С.] не был лжецом. Ẓanīn означает ‘виновный’, а ḍanīn — ‘скупой’». Чтение через *dād* предпочитал знаменитый мухаддис и историк Мухаммад Ибн Джарир Ат-Табари. Ибн Касир, испытавший сильное влияние Ибн Таймии, считает оба хадиса, в которых предлагаются чтение через *dād* и через *zā’*, принадлежащими к категории мутаватир (Ibn Kathīr 1930: 271). Согласно ас-Са‘лаби, через *dād* читали Асим, Хамза и жители Медины, а остальные читали через *zā’*, от слова *ẓann*, что значит обвинение (*tuhmah*) (Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī 2017: 601; Al-‘Aynī 1890: 257).

Что же до тех вещей, которые они называют «абстракциями», «отделенными субстанциями», как, например, «умы» или «души» — за исключением «разумной души», — то они существуют только в умах, а не в вещах, и опровержение рассуждений философов об этом можно найти в «Сафадии» и других сочинениях. То, что они говорят об умопостигаемых вещах из числа природных сущих, большей частью истинно, а в том, что касается математических абстракций — числа и меры, количества и качества, — то здесь их рассуждения об умопостигаемых сущих истинны без изъятия, и в этих вопросах человек заблуждается лишь по собственной вине.

Ибн Таймия. Книга Сафадия

Истина в том, что Престол был сотворен раньше Калама

Праведные предшественники спорили между собой: что [Аллах] сотворил первым — Престол или Калам? Если опираться на два рассказа, переданных от хафиза Абу Наима³², аль-Аля, аль-Хамадани, то правильнее считать, что первым был сотворен Престол. Те же, кто утверждает, что первым был сотворен Калам, ссылаются в качестве доказательства на хадис, который приводит Абу Дауд в своих «Сунан» от Убейды, передававшего, что Пророк — да благословит его Аллах и да приветствует! — сказал: «Первым сотворил Аллах Калам и сказал ему: „Пиши!“ Тот спросил: „Что писать?“ Аллах сказал: „Запиши все, что будет вплоть до Дня Воскресения“»³³.

Хадис «первым сотворил Аллах Калам» передавался от Ибн Аббаса в нескольких версиях. Все они признаются знатоками науки о хадисах. Что же до хадиса «первым сотворил Аллах ум, и сказал ему: „Подойди!“», и тот подошел», то он подложный. Чтобы судить о его истинности, достаточно взять слова «первым сотворил Аллах ум». Ведь ни в одном из пророческих преданий — будь то от нашего Пророка или других — нет сведений о том, что ум был первым из творений, как утверждают эти философствующие и те, кто позаимствовал у них это учение из числа мутакаллимов, суфиев и прочих.

Что же до тех, кто думает, будто Каламом здесь назван ум, потому что он высекает знания на скрижали души, а душа называется скрижалю, то им, прежде всего, следует ответить, что это — насильственное толкование (*yu'lamu bi-ḥiṭṭirār*), ибо такого смысла нельзя получить из арабского языка, и ни один из толкователей Корана или хадисов такого не говорил. Далее, в хадисе сказано, что Калам лишь записывает всё, что случится до Дня Воскре-

³² В этом контексте слово «хафиз» означает не «тот, кто выучил наизусть Коран», а «тот, кто достиг наивысшего мастерства в знании хадисов».

³³ Абу Дауд 4700; ат-Тирмизи 2155, 3319.

сения, а они думают, будто он — создатель всего мира и господь над всякой вещью, следующий по порядку после Первого.

Кроме того, в нем говорится, что Аллах определил судьбы и записал их за пятьдесят тысяч лет до того, как сотворил небеса и землю, и только после того, как Он записал каждую вещь в книге, Он создал небеса и землю за шесть дней. У них же получается, что как сам Калам, так и произведенное им вечно и нетварно, и небеса и земля сосуществуют с ним и причинно им порождаются, не отставая от него ни на мгновение, не говоря уже о пятидесяти тысячах лет.

Кроме того, по их учению, от первого ума рождаются второй ум, душа и небо, но ведь сотворение ума — более значительное деяние, чем сотворение души или неба, а сотворение этих последних более значительно, чем простое напечатление знаний в душе. А про души небес большинство философов говорит, что они суть акциденция в небе, но Ибн Сина и небольшая группа его единомышленников утверждают, что они — субстанция, существующая сама по себе. Почему же хадис рассказывает о самом незначительном из действий ума и не рассказывает о самых славных и значительных? И, хотя это их мнение получило широкое хождение, многие из них также называют Каламом необходимое само по себе, потому что оно вложило в ум то знание, которое ум вложил в душу.

Кроме того, они говорят: умы суть ангелы, доставляющие откровение пророкам, и если умы называются каламами, потому что напечатлевают знание в душе, то и ангелы называются каламами. Но тот, кто говорит, что ангелы суть каламы, горше скота бессловесного. Ведь тогда любого учителя пришлось бы назвать каламом, а этого не допускает арабский язык — ни в реальном смысле, ни в переносном.

Кроме того, Каламу было сказано: «Запиши все, что будет вплоть до Дня Воскресения»: это значит, что он должен был записать только то, что будет до Дня Воскресения, а не то, что будет после.

И доказательств порочности того, что они говорят, множество. Теперь же, когда мы разоблачили несостоятельность их рассуждений, остаются два речения, отрадных для мусульман. А именно, наше высказывание «Престол был сотворен первым» достоверно, потому что оно подтверждается достоверным хадисом, который пересказывает Муслим в своем «Сахихе»: «Поистине, Он определил судьбы творений за пятьдесят тысяч до того, как сотворил небеса и землю, а Престол был на воде»³⁴, а это значит, что Он определял судьбы тогда, когда Престол был на воде, и Престол был уже сотворен при распределении судеб, а не возник после.

Равным образом, слова Его в достоверном хадисе, который приводит аль-Бухари: «Был Аллах, и прежде Него ничего не было, и Престол был на воде, и Он записал все вещи в книге»³⁵, а в другом варианте — «затем Он записал все вещи в книге» — доказывают, что записывание в книгу происходило тогда, когда Престол уже был на воде.

Что же до хадиса «первым сотворил Аллах Калам», то дело Калама заключалось в том, чтобы записать всё, что будет вплоть до Конца Света, и это — комментарий к сотворению мира за шесть дней, однако определение судеб этого мира предшествовало его сотворению, и первой из причин этого мира был сотворен Калам, потому что определение судьбы сотворенного предшествует сотворению сотворенного.

И относительно Калама здесь говорится, что им записано всё, что будет до Дня Воскресения, а predetermined им — это творение, прежде которого он был создан, но здесь не говорится о том, что им определены также судьбы всех творений после Дня Воскресения. И нет необходимости, чтобы Калам предшествовал всему: судьбы творений были сотворены прежде него.

Существует множество свидетельств (ʿaṭār) сподвижников Пророка, последователей и других о том, что Аллах — преславен Он! — сотворил из морских вод небо и сушу. Так, в начале Таурата гово-

³⁴ Сахих Муслима 2653.

³⁵ Сахих аль-Бухари 6982, 3192.

рится: была вода, и ветер веял над ней, и Аллах сотворил из этой воды небо и землю. Сведения эти подтверждаются Пророком — да благословит его Аллах и да приветствует! — в Книге и сунне, согласной с тем, что говорится в Таурате у людей писания из числа иудеев и христиан. И все эти свидетельства согласно утверждают, что Аллах сотворил этот мир — небеса и землю — за шесть дней, а затем распростерся на Престоле, и что до этого были некоторые творения, а именно вода и Престол. И в откровении Всевышнего Аллаха не говорится ни о том, что Он сотворил землю из ничего, ни о том, что до нее не было никаких творений.

Аллах неоднократно возвещал, что Он — Творец и Господь всякой вещи, и это противоречит словам тех, кто утверждает: «Он по самой Своей сущности с необходимостью создает мир (*muğib*), Он причинно определен (*ma'lûl*) к его сотворению». И если Он сотворил некую вещь, это подразумевает, что Он создал ее внове, ведь носители арабского языка не говорят про вещь, созданную внове, что она вечна и безначальна, а называть ее сотворенной, но при этом вечной и безначальной, еще более чуждо их языку. И если все согласны с тем, что всё сотворенное ново и произведено внове, и в языке называется новым и произведенным внове, то кто же будет спорить с тем, что все новое и произведенное внове сотворено?

И я не могу уразуметь их рассуждений о том, что, дескать, произведенное внове действительно следует называть сотворенным, но только в языке, а спор их по этому вопросу — спор на основе разума. Отсюда начинаются раздоры между людьми о слове Аллаха и деяниях Его, и они начинают применять услышанное на практике, притом что многие из них неверно понимают слова не только праведных предшественников и имамов, но даже Аллаха и Его посланника. Ведь тому, кто хочет понять намерение говорящего, надлежит обратиться к его языку и речевым обычным явлениям, а не к тому, как он сам привык говорить. И чаще всего заблуждается в этом вопросе тот, кто не знает намерений говорящего и несведущ в его языке.

Литература

- Al-‘Aynī, Badr al-Dīn Maḥmūd b. Aḥmad (1890), *‘Umdat al-qārī’ bī-ṣarḥ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*. Cairo, 1890. (In Arabic.)
- Belo, C. (2006), “Averroes on God’s Knowledge of Particulars”, *Journal of Islamic Studies* 17.2: 177–199.
- Benevich, F. (2018), “The Metaphysics of Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm al-Šahrastānī (d. 1153): Aḥwāl and Universals”, in Abdelkader Al Gouz (ed.), *Islamic Philosophy From the 12th to the 14th Century*, 327–355. Bonn University Press; Göttingen: V&R unipress.
- Bladel, K. van (2007), “Heavenly Cords and Prophetic Authority in the Quran and Its Late Antique Context”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 70.2: 223–246.
- Brown, J.A.C. (2011), “Even If It’s Not True It’s True: Using Unreliable Ḥadīths in Sunni Islam Author(s)”, *Islamic Law and Society* 18.1: 1–52.
- Colby, F.S. (2008), *Narrating Muḥammad’s Night Journey: Tracing the Development of the Ibn ‘Abbās Ascension Discourse*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Crow, K.D. (1996), *The Role of Al-‘Aql in Early Islamic Wisdom: With Reference to Imam Ja‘far al-Šādiq*. Diss. McGill University, Institute of Islamic Studies.
- Fraisse, O., ed. (2004), *Moses Ibn Tibbons Kommentar zum Hohelied und sein poetologisch-philosophisches Programm. Synoptische Edition, Übersetzung und Analyse*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Gaudefroy-Demombynes, M. (1957), *Mahomet*. Paris: Albin Michel.
- Goldzieher, I. (1908), “Neuplatonische und gnostische Elemente im Ḥadīth”, *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete* 22: 317–344.
- Hoover, J. (2007), “God’s Creation and God’s Command”, in Id., *Ibn Taymiyya’s Theodicy of Perpetual Optimism*, 103–135. Leiden; Boston: Brill.
- Ibn ‘Atiyya (2001), *al-Muḥarrar al-waḡīz fī-tafsīr al-Kitāb al-‘azīz*. Beyrouth: Dar al-Kotob. (In Arabic.)
- Ibn Ḥaḡar al-‘Asqalānī (2017), *Fath al-bārī’ fī ṣarḥ ṣaḥīḥ al-Buḥārī*. Beyrouth: Dar al-Kotob. (In Arabic.)
- Ibn Kathīr (1930), *Tafsīr al-Qur‘ān al-‘azīm*. Beyrouth: IslamKotob. (In Arabic.)
- Ibn Taymiyya (1986), *Kitāb aṣ-Ṣafadiyya*. S.n.: Ṭubī‘a ‘alā nafaqaṭ ‘aḥad al-muḥsinīn. (In Arabic.)

- Ibn Taymiyya (2005), *Kitāb ar-radd ‘alā l-mantiqiyyīn, musammah ‘aydān Naṣīḥatī ‘ahl al-’imān fī radd ‘alā mantiq al-yūnān*. Beyrout: al-Rayan. (In Arabic.)
- Marmura, M.E. (1962), “Some Aspects of Avicenna’s Theory of God’s Knowledge of Particulars”, *Journal of the American Oriental Society* 82.3: 299–312.
- Michot, Y. (2000), “Les vanités intellectuelles... L’impasse des rationalismes selon le *Rejet de la contradiction* d’Ibn Taymiyyah”, *Oriente Moderno* 19(80).3 n.s.: 597–617.
- Michot, Y. (2018), “Ibn Taymiyya’s Commentary on Avicenna’s Ishārāt, namaṭ X”, in Abdelkader Al Ghouz (ed.), *Islamic Philosophy From the 12th to the 14th Century*, 119–210. Bonn University Press; Göttingen: V&R unipress.
- Peña, S. (2011), “El termine de origen coránico Amr Allāh («Disposición de Dios») y el linguocentrismo trascendente islámico, en torno al siglo XII”, *Anaquel de Estudios Árabes* 22: 197–224
- Rahman, F. (1958), *Prophecy in Islam*. London: George Allen & Unwin.
- Treiger, A. (2012), *Inspired Knowledge in Islamic Thought: Al-Ghazālī’s Theory of Mystical Cognition and Its Avicennian Foundation*. Routledge.