

А. Б. Куделин¹

ИЗ ИСТОРИИ ИСЛАМО-ХРИСТИАНСКОГО ДИАЛОГА («Авраамический» монотеизм в интерпретации средневековых мусульманских богословов)

В 1896 году русский религиозный философ В. С. Соловьев опубликовал очерк «Магомет, его жизнь и религиозное учение», в котором он, по словам одного из исследователей, «попытался найти глубинные основания для восстановления духовного единства авраамических религий»². В связи с этим коротко напомним основные звенья построения В. С. Соловьева.

В своем очерке, в частности в главе V «Сущность Ислама. Вера Авраамова. Отношение к другим монотеистическим религиям», русский мыслитель подчеркивает, что Мухаммад, опираясь на «слово божие», осуждает «всякую религиозную исключительность» и требует «одинакового признания всех исторически различных проявлений истинной религии»: «Скажи: мы верим в Бога, в то, что Он послал нам, что Он открыл Аврааму, Измаилу, Исааку, Иакову и двенадцати коленам, мы верим в священные книги, полученные с неба Моисеем, Иисусом и пророками, мы не полагаем между ними никакого различия — мы Ему предали себя» (Коран, сура III, 78)³.

¹ Директор Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН, академик РАН, член Президиума РАН, профессор кафедры арабской филологии Института стран Азии и Африки МГУ им. М. В. Ломоносова, доктор филологических наук. Автор более 200 научных исследований, в т. ч. монографий: «Классическая арабо-испанская поэзия (конец X — середина XIII в.)», «Средневековая арабская поэтика (вторая половина VIII — XI в.)», «Арабская литература: поэтика, стилистика, типология, взаимосвязи». Председатель редакционного совета журнала «Восточная коллекция», редакционных коллегий книжных серий «Литературные памятники» и «Памятники письменности Востока» РАН. Член Европейской ассоциации арабистов и исламоведов. Лауреат премии РАН им. А. Н. Веселовского.

² Журавский А. В. Христианство и ислам: социокультурные проблемы диалога. М., 1990. С. 43.

³ Для того чтобы убедиться, насколько точны были основания построения В. С. Соловьева, приведем цитату из Корана в общепризнанном современном переводе академика И. Ю. Крачковского: «Скажи: “Мы уверовали в Аллаха и в то, что ниспослано нам, и что ниспослано Ибрахиму, и Исма’илу, и Исхаку, и ‘Исе, и пророкам от Господа их. Мы не различаем между кем-либо из них, и Ему мы предаемся”» (Коран / пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. 2-е изд. М., 1986).

Согласно Корану в исламе, продолжает В. С. Соловьев, «совершенно особенное значение должен был иметь... отец всех верующих, Авраам», поскольку «это имя связывало новую религию с прочими современными Мухаммаду “народами писаний”, то есть христианами, иудеями, сабиями». Проповедуя арабам истину единобожия, Коран, отмечает В. С. Соловьев, считает «представителем этой истины в древности» не Измаила, а Авраама: «Авраам не был национальным пророком, он не был послан специально к арабам; они читали его вместе с другими народами, с иудеями и христианами». Русский философ также подчеркивает значимость и следующих двух положений в мусульманской концепции «авраамического» монотеизма: 1) «Авраам не ставится в ряды прочих пророков, и его религия не признается одной из безразлично равных форм монотеизма, а выставляется как безусловная норма для других монотеистических религий»; 2) «Мухаммад нигде не выставляет учение Корана как высшую ступень религиозного развития; признаваемое им превосходство этого учения, равно как и веры Авраамовой, с которой оно безусловно тождественно, состоит не в большей полноте или высшем развитии религиозной истины, а единственно только в том, что здесь эта истина остается в своей первоначальной чистоте и простоте»⁴.

Написанию очерка «Магомет», свидетельствующему об эволюции взглядов В. С. Соловьева на «развитие христианских представлений об исламе»⁵, предшествовала большая подготовительная работа по изучению исламоведческих трудов, европейских переводов Корана. В списке сочинений по интересовавшей

⁴ Соловьев В. С. Магомет. Его жизнь и религиозное учение. СПб., 1902. С. 26–34 и др. Подробную характеристику взглядов В. С. Соловьева по этому вопросу см.: Журавский А. В. Указ. соч. С. 43–46.

⁵ Так, первым подступом к теме явилась публикация В. С. Соловьева «Три силы» (1877) (подробнее см.: Журавский А. В. Указ. соч. С. 43, 45 и др.).

русского мыслителя теме нет исследований о трудах средневековых мусульманских богословов, в которых давалась бы исламская интерпретация «авраамического» монотеизма¹. Подобных исследований в то время просто не существовало. Между тем позиция мусульманских теологов в данном случае, несомненно, важна. Попытаемся хотя бы частично заполнить указанную лауну.

Многие существенные элементы концепции «авраамического» монотеизма раскрываются при интерпретации мусульманскими богословами элементов «чудесного» в различного рода средневековых сводах сообщений о пророке Мухаммаде. Обратимся в связи с этим к «Жизнеописанию пророка» (*ас-Сира ан-набавийя*) двух авторов — Ибн Исхака (ум. в 767 г.) и Ибн Хишам (ум. в 833 или 828 г.).

В «Жизнеописании» содержится, по нашим подсчетам, более 120 эпизодов с элементами чудесного. Значительная часть элементов чудесного в «Сире», что совершенно естественно, имеет непосредственное отношение к главе мусульманской общины. Рассмотрим несколько эпизодов из труда Ибн Исхака и Ибн Хишам.

В первых двух дело идет о чудесной способности пророка ислама знать по воле Всевышнего о прошлом и будущем то, что не может быть ведомо простым смертным.

Первый эпизод связан с обращением в ислам яркого противника Мухаммада ‘Умайра ибн Вахба, точнее с чудесными обстоятельствами, которые привели последнего к мысли о необходимости стать мусульманином.

Сын ‘Умайра ибн Вахба попал в плен к мусульманам в битве при Бадре. Вскоре после битвы в разговоре с другим мекканцем Сафваном ибн Умайей ‘Умайр сказал: «Если бы не долг, который висит на мне и который я не в состоянии заплатить, и не дети, которые, боюсь, пропадут без меня, то я бы, клянусь Аллахом, отправился к Мухаммаду и убил бы его. Ведь у меня и повод есть — мой сын у них в плену». На что Сафван ему ответил: «Я беру на себя твой долг и выплачу его за тебя, а дети твои будут как мои дети. Я позабочусь о них. Все, что будет у меня, будет и у них». На этих условиях ‘Умайр согласился отправиться в Медину, и собеседники условились хранить в тайне эту договоренность.

В Медине вооруженный и опасный «врага Аллаха», но Мухаммад лично распорядился допустить к нему ‘Умайра.

Услышав это, ‘Умайр воскликнул: «Я свидетельствую, что ты — посланник Аллаха. Мы, посланник Аллаха, считали ложью те вести с небес, что ты возвещал нам, и те откровения, что ниспосылались тебе, однако при этом разговоре присутствовали лишь двое, я и Сафван. Клянусь Аллахом, его содержание сообщать тебе мог только Аллах. Слава Аллаху, который наставил меня на правильный путь, обратив в ислам, и явил мне свидетельство истины»².

¹ Соловьев В. С. Указ. соч. С. 5–6.

² Das Leben Muhammed's nach Muhammed Ibn Ishāk bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hishām / hrsg. F. von Wüstenfeld. Göttingen, 1858–1860. Bd. I–II. S. 471–74 (пер. с араб. А. Б. Куделина, Д. В. Фролова).

Во втором эпизоде пророк ислама выступает провидцем, выказывая чудесную способность предвидеть поступки людей в будущем. В битве при Бадре среди плененных курайшитов оказался Сухайл ибн ‘Амр, причинивший в свое время много неприятностей мусульманам. За него прислали выкуп, и победители решили сохранить ему жизнь, но чтобы избежать в будущем новых козней Сухайла, ‘Умар ибн ал-Хаттаб обратился к пророку ислама с предложением: «Посланник Аллаха! Позволь я вырву Сухайлу ибн ‘Амру два передних зуба, тогда язык его будет вываливаться и он не сможет никогда больше разглаживать против тебя в собраниях»³.

Пророк ислама не соглашается с ближайшим своим сподвижником, ибо ему известно, что Сухайл находится под высоким покровительством за благочестивые дела, которые тому предстоит совершить в будущем. И действительно, в самом конце «Жизнеописания», после описания смерти Мухаммада, повествуется о том, как Сухайл, обратившийся к тому времени в ислам, активно выступил против поднимавших голову «многобожников»⁴.

Чудесная способность знать то, чего не может знать обычный человек, — один из элементов агиографического облика Мухаммада. Следующий эпизод, в котором говорится о чуде, совершенном пророком ислама, дополняет этот облик. Он является для правоверного наглядным свидетельством того, что Мухаммад был способен по воле Всевышнего совершать чудеса, в частности превратить деревянную жердь в руках доблестного мусульманского воина в разящий меч⁵.

О чудесах, совершенных пророком ислама, говорится в разных главах «Сирь». Ограничимся несколькими примерами. Во время сражения, вошедшего в историю под названием «Битва у рва» (627), мусульмане для защиты Медины от мекканского войска вырыли за короткое время ров длиной около 6 км. Выкапывая ров, они натолкнулись на большую скалу, которую нельзя было расколоть на куски. Пророк ислама помолится Аллаху и вылил на скалу ведро воды, отчего она превратилась в песчаную дюну. В те же дни в присутствии Мухаммада пригоршня фиников, а затем и зажаренная овца становятся обильной пищей, которой после тяжелой работы наедается значительное число мусульман-землекопов⁶.

По меньшей мере дважды во время военных походов (Худайбийя, 628 г.; Табук, 630 г.) пророк ислама, по свидетельству «Сирь», чудесным образом добывает воду для своего войска⁷.

Чудеса в «Жизнеописании», несомненно, служили в глазах неприятия читателя возвеличиванию ислама и деятельности главы мусульманской общины, придавали им высокое значение непреходящих событий священной истории. Вместе с тем интерпретация этих эпизодов как актов, совершившихся в соответствии с высоким промыслом божьим, требовала

³ Das Leben Muhammed's nach Muhammed Ibn Ishāk bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hishām. S. 462–463.

⁴ Ibid. S. 1022.

⁵ Ibid. S. 452.

⁶ Ibid. S. 671–672.

⁷ Ibid. S. 742, 904.

от взыскующих умов обоснования их высокими теоретическими представлениями о пророческом чуде.

И здесь приходится сразу же оговориться, что у средневековых мусульманских ученых не существовало единой концепции чуда. Не оспаривая в явной форме фактов совершения чудес пророком ислама, засвидетельствованных традицией, одна группа теологов, тем не менее, недвусмысленно заявляет, что Мухаммад с соизволения Аллаха чудес не совершал и что единственным чудом, к которому он имел отношение, является ниспосланный ему Коран. Другая группа ученых столь же определенно в своих теоретических воззрениях придерживалась иной позиции. И именно эти ученые стали начиная с IX века объединять истории о чудесах, связанных с жизнью Посланника, в произведениях агиографического жанра (*дала 'ил, а 'лам или амарат ан-нубува* — букв.: знаки, признаки пророчества).

Обобщающее изложение позиции первой группы теологов можно найти в труде «Совершенство в коранических науках» известного ученого Джалал ад-Дина ас-Суйути (1445–1505).

Ас-Суйути начинает с определения чуда: «Знай, что чудо (*му'джиза*) — это нечто выходящее за грань привычного (*амрун харикун ли-л-'ада*), содержащее вызов, но недоступное соперничеству (*салимун 'анил-му'арада*). Оно бывает либо воспринимаемым чувством, либо умопостигаемым»¹. Далее ученый приводит следующий хадис: «Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, сказал: “Каждый пророк получал нечто, соответствующее ему, во что верили люди. Я же пришел с откровением, которое ниспослал мне Аллах, и надеюсь, что последователей у меня будет больше, чем у них”»². А затем рассматривает два его возможных толкования: «Говорили, что смысл этого речения: “Чудеса прочих пророков не пережили их время, и видел их лишь тот, кто жил тогда. Чудо же Корана будет длиться до Дня воскресения. За грань привычного выходят и слог Корана, и его красноречие, и содержащиеся в нем вести о сокрытом...” Говорили еще: “Смысл в том, что очевидные чудеса, бывшие в прошлом, воспринимались чувствами. Их можно было увидеть глазами... Чудеса же Корана видны духовным зрением. Поэтому тех, кто последует за ним, будет больше, ибо видимое глазами не переживает видевших, а видимое очами разума доступно всякому, кто придет после первых, когда бы это ни случилось”»³.

Итак, согласно ас-Суйути, чудо как «нечто, выходящее за грань привычного» присуще всем пророкам. Однако чудо Мухаммада «умопостигаемое», а не «воспринимаемое чувством», как у других пророков, а потому и «будет длиться до Дня воскресения», и привле-

чет к себе больше последователей, чем прочие пророческие чудеса.

Теоретическое построение ас-Суйути завершается рассуждением о том, что ниспосланное пророку ислама писание само по себе является достаточным знаменем для верующих и отменяет необходимость в прочих чудесах: «И еще сказал Всевышний: “Они сказали: ‘Если бы ниспосланы были ему знамения (*айям*) от его Господа!’”. Скажи: ‘Знамения (*айям*) только у Аллаха, а я лишь ясный увещатель’. Разве не довольно им, что Мы ниспослали тебе писание, которое читается им...” (Коран, сура XXIX, 50–51). В этих словах Он возвестил, что писание — из Его знамений, что свидетельство писания — самодостаточно, что оно заменяет чудеса и знамения других пророков»⁴.

В своем труде ас-Суйути подвел итоги развития соответствующей отрасли мусульманской науки на протяжении длительного времени. Многие его соображения были высказаны задолго до него, о чем он сам неоднократно говорит в «Совершенстве в коранических науках». Имеющиеся расхождения в трактовке отдельных положений не имеют для нас в данном случае принципиального значения⁵. Главное же состоит в том, что приверженцы этой позиции выстраивают определенную иерархию пророков и их чудес и что, устанавливая Мухаммада на верхней ступени иерархической лестницы, они так или иначе признают Коран главным и практически единственным чудом пророка ислама⁶.

⁴ Ас-Суйути Джалал ад-Дин. Ал-Иткан фи 'улум ал-Кур'ан Т. 2. С. 149; Он же. Совершенство в коранических науках. С. 16.

⁵ В частности, сходные с ас-Суйути мысли о чуде Корана — как нечто общеизвестное — приводятся, причем не в теологическом, а в филологическом контексте выяснения преимуществ прозы перед поэзией, уже у ал-Марзуки (ум. в 1030 г.): «Чудеса пророков — да будет над ними мир — в их время были из рода того, чем были увлечены их общины в их пору... Таково было чудо Мусы (Моисея) — да будет над ним мир — потому что оно явилось ему во время, бывшее временем чародейства и чародеев, и оно стало чудом такого рода и самым значительным в нем. И таково же было положение 'Исы (Иисуса) — да будет над ним мир — потому что его время было временем медицины, и поэтому его чудо, а именно воскрешение мертвых, было такого рода и самым значительным в нем. А когда пришло время пророка — да благословит его Аллах и приветствует — время красноречия и ясного изложения, сделал Аллах его чудо родом того, чем были увлечены люди, и самым значительным в этом роде, и он превзошел их в Коране прозаической речью, а не метрической поэзией» (Шарх «Диван ал-Хамаса» ли Аби 'Али Ахмад ибн Мухаммад ибн ал-Хасан ал-Марзуки (?–421 г. Р. х.) : в 4 т. Каир, 1951–1954. Т. 1. С. 19 (вторая пагинация). Перевод цит. по: Куделин А. Б. Понятие «столп поэзии» в средневековой арабской критике / коммент. ал-Марзуки к «Дивану доблести» Абу Таммама. М., 2004. С. 150. Сер. «Памятники литературной мысли Востока»). Не вдаваясь в детальный анализ приведенного пассажа, отметим одну его важную особенность: автор, в отличие от ас-Суйути, не отдает предпочтения ни одному из названных им пророков.

⁶ В последнем утверждении они опираются на текст священного писания ислама, в котором не признаются чудеса Мухаммада, но особый акцент ставится на его «знамениях» (*айямат*), под которыми понимался факт ниспослания ему стихов Корана (позднее последние и стали называть *айятами*) (подробнее см.: Wensink A. J. Mu'ǧǧiza. Et, ср.: Кныш А. Д. Му'джиза. Ислам : энцикл. словарь. М., 1991. С. 168). Абсолютизация данной точки зрения приводит зачастую к излишне категоричским и далеко идущим, и вследствие этого не всегда точным, заключениям. В качестве показательного примера укажем на труд известного искусствоведа Р. Эттингхаузена. Опираясь на положение, согласно которому Мухаммад рассматривается в Коране как обыкновенный человек, избранный Аллахом для передачи своего послания на землю, ученый утверждает, будто пророк ислама «никогда не строил из себя чудотворца или обладателя сверхъестественных возможностей», что нашло отражение и в мусульманском искусстве (Ettinghausen R. La Peinture arabe. Genève, 1977. P. 13).

¹ Ас-Суйути Джалал ад-Дин. Ал-Иткан фи 'улум ал-Кур'ан : в 2 т. 4-е изд. Каир, 1978. Т. 2. С. 148. Здесь и далее выдержки из труда ас-Суйути в переводе с араб. Д. В. Фролова, цит. по: Ас-Суйути Джалал ад-Дин. Совершенство в коранических науках. М., 2006. Вып. 5 : Учение о неподражаемости Корана. С. 15.

² Ас-Суйути Джалал ад-Дин. Ал-Иткан фи 'улум ал-Кур'ан. Т. 2. С. 149; Он же. Совершенство в коранических науках. С. 15.

³ Ас-Суйути Джалал ад-Дин. Ал-Иткан фи 'улум ал-Кур'ан. Т. 2. С. 149; Он же. Совершенство в коранических науках. С. 15–16.

Обратимся теперь к рассмотрению взглядов их оппонентов. Наиболее известные сочинения о чудесах, совершенных пророком ислама, принадлежат ‘Абд ал-Джаббару ал-Хамазани (ум. в 1025 г.), Абу Ну‘айму ал-Исфахани (ум. в 1038 г.), ал-Маварди (ум. в 1058 г.) и Ахмаду ибн ал-Хусайну ал-Байхаки (ум. в 1066 г.). В труде Ахмада ибн Таймийи (1263–1328) содержится обобщение некоторых важных моментов позиции второй группы теологов.

Не претендуя на полноту изложения всех изменений, которые претерпевала на протяжении достаточно длительного времени их позиция, наметим лишь важнейшие вехи на пути ее формирования.

В труде «А‘лам ан-нубувва» («Признаки пророчества») известного шафийитского богослова-законоведа ал-Маварди (974–1058) мы находим описание двух групп чудес: в первой группе речь идет об одном Коране, во второй — о чудесах, совершенных Мухаммадом с соизволения Аллаха.

Коран ал-Маварди характеризует как первое чудо (*му‘джиз*), посредством которого Аллах призвал Мухаммада к пророчеству и особые свойства (*неподражаемость*) которого выделяют его среди других посланников и делают Коран самым очевидным из чудес (*айат*) Всевышнего.

Далее ал-Маварди развивает свою мысль. Чудо всякого посланника в наибольшей мере соответствовало представлениям людей его времени о чудесном. Так, Муса (Моисей), который был направлен с миссией в эпоху господства чародейства, своими чудесами — разделением моря и превращением посоха в змею — посрамил всех чароделов. ‘Иса (Иисус) был послан в эпоху господства медицины, и исцелением неизлечимых больных и воскрешением из мертвых он привел в изумление всех врачей. Когда же в эпоху господства красноречия был направлен Мухаммад, то ему был ниспослан Коран, подражать которому оказались бессильны и велеречивые риторы, и поэты.

Свои рассуждения ал-Маварди заключает утверждением, весьма близким к тому, что нам уже известно по труду ас-Суйути: чудо Корана будет более долговечным и найдет больше приверженцев, чем чудеса, о которых свидетельствовали лишь очевидцы и которые не пережили свое время. Поэтому-то оно и убедительнее, и предпочтительнее других чудес¹.

Однако затем автор «Признаков пророчества» существенно расходится с линией теологов, выстраивавших иерархию «умопостигаемых» и «воспринимаемых чувством» чудес. Рассмотрев признаки *неподражаемости* Корана², ал-Маварди переходит к подробному перечислению разного рода чудесных деяний и событий, связанных с пророком Мухаммадом. Здесь мы находим сообщение (со ссылкой на одного из самых авторитетных суннитских составителей хадисов ал-Бухари [810–870]) и о уже упоминавшихся выше событиях во время подготовки к «Битве у рва»: преодоление с чудесной помощью Мухаммада препятствия в виде скалы, кормление малым количеством еды 600 или 800 землекопов. О последнем ал-Маварди не пре-

минул заметить, что «это подобно чуду ‘Исы (Иисуса) с едой»³. Находим мы и другие, также упоминавшиеся чудесные обстоятельства добывания воды в пустынной местности. В одном из таких случаев автор «Признаков пророчества» вновь считает нужным указать на сходство чудесных действий Мухаммада с чудом, совершенным Мусой (Моисеем)⁴.

К сопоставлению с Мусой ал-Маварди прибегает и в рассказе о чуде, совершенном во время похода к оазису Хайбар (628). По свидетельству ‘Али ибн Аби Талиба (в будущем четвертого «праведного» халифа), лежащему в основе рассказа, в критический момент похода мусульмане оказались перед вади, бурные потоки которого вырывали деревья с корнями и сотрясали горы. Мусульмане измерили глубину потока, и она оказалась равной 14 человеческим ростам. Пророк помолился и сказал: «Идите во имя Аллаха». Мусульманское войско с лошадьми и верблюдами перешло вади и одержало победу. Ал-Маварди видит здесь сходство с чудом Мусы, разделившим море⁵.

Укажем также на упоминание еще двух случаев, когда ал-Маварди настаивает на сходстве Мухаммада с ‘Исой. В первом случае Пророк ислама воскресил из мертвых девочку, во втором — исцелил прокаженного⁶.

Повествуя о чудесах, совершенных Мухаммадом, автор «Признаков пророчества» неоднократно подчеркивает, что подобные действия способен совершить с соизволения Всевышнего только пророк. Так, в частности, он рассказывает, как люди однажды пришли к Мухаммаду жаловаться на плохую воду. Пророк ислама сделал так, что она стала пригодной для питья. Когда же с подобной просьбой обратились к одному из лжепророков, Мусайлиме, то из источника забила горькая вода, подобная ослиной моче. В другом случае некая женщина привела к пророку мальчика со слабыми, выпадающими волосами. Мухаммад погладил его по голове, и после этого у него стали расти здоровые волосы. То же самое попытался проделать и Мусайлима, но мальчик, которого он погладил по голове, навсегда облысел⁷.

Приведенных примеров достаточно для формулирования важного вывода. Если при рассмотрении Корана ал-Маварди противопоставляет Мухаммада предшествующим пророкам: чудо священного писания мусульман предпочтительнее недолговечных чудес Мусы и ‘Исы, то, перейдя к рассказам о чудесных актах, совершенных пророком ислама, автор «Признаков пророчества» всячески стремится подчеркнуть их принципиальное сходство именно с подобными чудесами Мусы и ‘Исы. Иными словами, в новом контексте ал-Маварди воздает должное чудесам, о которых свидетельствовали лишь очевидцы и которые не пережили свое время: Мухаммад не отличается от Мусы и ‘Исы — ни в чем им не уступает, но и не превосходит их.

³ Абу-л-Хасан ‘Али ибн Мухаммад ал-Маварди. Указ. соч. С. 103–104.

⁴ Там же. С. 106 и др.

⁵ Там же. С. 107.

⁶ Там же. С. 107–108.

⁷ Там же. С. 106–107.

¹ Абу-л-Хасан ‘Али ибн Мухаммад ал-Маварди. А‘лам ан-нубувва (Признаки пророчества). Бейрут, 1989. С. 73–74.

² Там же. С. 74–91.

Итак, рассмотрение всего комплекса чудес Мухаммада, зафиксированных традицией, привело ал-Маварди к очевидной антиномии (неравенство–равенство) в выстраиваемой им иерархии пророков и их чудес. Недостатки его подхода, некорректность противопоставления Мусы (Моисея) и ‘Исы (Иисуса) Мухаммаду, а все трое принадлежат к пророкам «авраамического» монотеизма¹, были преодолены в труде «Китаб ан-нубувват» (Книга пророчеств) авторитетного ханбалитского богослова-законоведа Ахмада ибн Таймийи (1263–1328)². Не претендуя на всесторонний и полный анализ этого значительного многоаспектного сочинения, попытаемся коротко охарактеризовать его в интересующем нас плане.

Прежде всего Ибн Таймийи стремится определить понятие «чуда»: «Пророческое чудо непременно должно выходить за грань привычного в том смысле, что оно не является привычным делом для обыкновенных людей». Однако было бы неверным, утверждает Ибн Таймийи, видеть во всяком явлении, выходящем за грань привычного, указание на чудо. Жрецы (*кахины*), маги, врачи, астрологи, богословы, грамматисты знают и совершают такое, что, согласно представлениям и практическим возможностям обыкновенных людей, выходит за грань привычного. Так, если звездочет объявит о времени солнечного или лунного затмения, то люди удивятся этому, поскольку им неведомо, как он это сделал, но в этом нет ничего от пророческого чуда. Равным образом и труд «Книга» великого грамматиста Сивавайхи (VIII в.), и медицинские познания Гиппократов, и ученость кого-либо из великих мусульманских мыслителей, выходящие за грань возможностей обыкновенных людей, не свидетельствуют об их пророчестве. В данных случаях речь идет о высокой специализации в той или иной области человеческой деятельности, где в принципе возможны сходные результаты у других людей, достигших такого же уровня профессиональной подготовки. В противоположность всем перечисленным случаям одной из важнейших характеристик пророческого чуда является то, что «род людской, за исключением пророков», не может с ним «соперничать».

Утверждая, что чудеса могут совершаться и повторяться только пророками, Ибн Таймийи столь же определенно, как и ал-Маварди, проводит и второе разграничение: между пророческими чудесами и чародейскими действиями лжепророков и магов. Чародейство последних только внешне напоминает чудеса; и, напротив, чудеса пророков и посланников, вопреки домыслам их хулителей, имеют мало общего с чародейством³.

Затем Ибн Таймийи переходит к сопоставлению чудес пророков «авраамического» монотеизма. Мы

¹ Подробнее об этом см.: *Гайнутдинова А.* Образы пророков в Коране. М., 2002. С. 81–141; *Она же.* Профетология Корана: истории пророков как элемент построения коранического текста: автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2008. С. 8, 19, 22 и др.

² Ибн Таймийи наряду с ал-Газали (ум. в 505/1111 г.) и Ибн ал-‘Араби (ум. в 638/1240 г.) принадлежит к числу средневековых мыслителей, оказавших наибольшее влияние на современный ислам. Его идеи получили новый импульс в XVIII в.

³ *Ибн Таймийи.* Китаб ан-нубувват (Книга пророчеств). Бейрут, 1985. С. 5–7, 19–23, 35, 47, 309 и др.

помним, что у ал-Маварди Коран в определенных отношениях стоит выше чудес Мусы и ‘Исы. Автор «Книги пророчеств» занимает по этому вопросу отличную позицию, которая позволит ему, как мы увидим позднее, преодолеть слабость антиномической концепции ал-Маварди, заявлявшего одновременно о неравенстве и равенстве пророков в плане совершенных ими чудес.

Исходной точкой в построении Ибн Таймийи является положение: «Чудо любого из пророков — чудо для всех пророков», которое он разъясняет так: если какой-либо пророк осуществил с соизволения Аллаха некое чудо, то не возбраняется другому пророку (напомним, речь идет о пророках «авраамического» монотеизма) совершить подобное же чудо. Так, например, чудо воскрешения из мертвых было присуще как пророкам, бывшим до Мухаммада, так и пророческой миссии самого Мухаммада⁴. Продолжая рассуждать по аналогии, Ибн Таймийи переходит к обсуждению чудесной неподражаемости Корана в рамках, так сказать, ретроспективного аспекта своей концепции пророческого чуда.

Коран — как священное писание — действительно неподражаем в разных отношениях, и попытки соперничать с этим чудом обречены на неудачу. Однако данное утверждение касается обыкновенных людей и обыкновенных текстов. В отношении же пророков «авраамического» монотеизма, которых именуют также и «пророками писания»⁵, оно некорректно. Тора, Евангелия и Псалмы — в силу того, что они являются священными писаниями, — также не имеют подобий себе, но мусульманам это обстоятельство не может причинить ущерба, поскольку ясно, что пророки «авраамического» монотеизма в равной мере могут быть — и действительно были — причастны к любым чудесам, в том числе и к Священному Писанию. Тора, Евангелия и Псалмы, — продолжает Ибн Таймийи, — являются чудом с точки зрения содержащихся в них представлений и сведений о сокровенном и прочем. Если же кто-то скажет, что они не представляются чудом, подобно Корану, в плане *назма*, то есть особых свойств конструкции их языковых единиц⁶, то такое возможно. Однако даже в этом случае для решительного суждения по данному вопросу применительно, например, к Торе, следует прежде обратиться к знатокам еврейского языка (*ахл ал-луга ал-‘ибранийи*) и провести соответствующие разыскания. В прочих же отношениях перечисленные писания пророков, несомненно, представляют собой чудо. Для того чтобы окончательно убедить своих возможных оппонентов, Ибн Таймийи приводит последний аргумент, верность которого едва ли решился бы оспаривать кто-то из мусульман. Эти писания — чудо хотя бы по той причине, что в них содержатся — с соизволения Всевышнего — известия о пророчестве Мухаммада задолго до того, как он стал выполнять свою миссию: «Чудеса, совершенные Мусой (Моисеем),

⁴ *Ибн Таймийи.* Указ. соч. С. 154.

⁵ Подробнее см.: *Гайнутдинова А.* Указ. соч. С. 81–141.

⁶ О теории *назма* подробнее см.: *Куделин А. Б.* Средневековая арабская поэтика (вторая половина VIII — XI в.). М., 1983. С. 153–155.

ал-Масихом (Христом) и другими, суть чудеса, указывающие на пророчество Мухаммада, поскольку ими они извещают о его пророчестве».

Последние рассуждения важны Ибн Таймийе для итогового вывода о бессмысленности каких бы то ни было предпочтений, когда речь идет о чудесах, совершенных пророками «авраамического» монотеизма, «пророками Писания». «Наша цель здесь, — завершает цепь своих аргументов автор “Книги пророчеств”, — состоит не в том, чтобы отдать предпочтение одним пророкам перед другими (*тафдил ба'д ал-анбийа' 'ала ба'д*), а в том, чтобы сказать, что род пророков отличается от прочих людей чудесами и свидетельствами, которые указывают на их правдивость и из которых разумный человек поймет, что подобные чудеса совершались только ими»¹.

Ибн Таймийя явился, быть может, главной фигурой среди теологов второй группы, создававших на протяжении длительного времени теоретически обоснованную и лишённую противоречий концепцию пророческого чуда, зиждящуюся на исламских представлениях об «авраамическом» монотеизме. И именно в свете этой концепции и этих представлений образованные мусульмане, как нам думается, на протяжении длительного времени интерпретируют многочисленные элементы чудесного в сообщениях о Мухаммаде. И именно эти фундаментальные исламские представления об «авраамическом» монотеизме с достаточной полнотой и точностью описал русский религиозный философ В. С. Соловьев. И именно они были в прошлом и продолжают оставаться в настоящем одной из главных основ конструктивного исламо-христианского диалога.

¹ *Ибн Таймийя*. Указ. соч. С. 164–166. Важно еще раз подчеркнуть, что здесь речь идет именно о пророках «авраамического» монотеизма, «пророках Писания». В прочих случаях необходимо, согласно Ибн Таймийе, руководствоваться положением об иерархии пророков и совершаемых ими чудесах, ибо Аллах «отдал предпочтение одним пророкам перед другими (*фадала ба'да ан-набийин 'ала ба'д*), а коли так, то непременно лучший (*ал-фәдил*) должен отличаться способностью совершить такое, на что окажется не способен худший (*ал-мафдүл*)» (Там же. С. 327–329).