



5.11.1. Теоретическая теология  
(по исследовательскому направлению: ислам)  
УДК 2-13  
DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-2-79-98

**Н. В. Ефремова**  
Институт востоковедения РАН, г. Москва

## ФАЛСАФСКАЯ ПРОФЕТОЛОГИЯ В МОДЕРНИСТСКОМ ДИСКУРСЕ<sup>1</sup>

**ЕФРЕМОВА Наталия Валерьевна —**

канд. филос. наук, ст. науч. сотр. Центра арабских и исламских исследований.  
Институт востоковедения РАН  
(107031, Россия, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12).  
E-mail: salamn@mail.ru

**Аннотация.** В статье показывается, как разработанная в рамках фалсафы (эллинизирующей философии классического ислама) концепция «естественного пророчества», традиционно квалифицирующаяся как гетеродоксальная, была возрождена в творчестве мусульманских модернистов XIX–XX вв. (особенно Джамал ад-дина ал-Афгани, Мухаммада Абдо и их последователей), ориентировавшихся на реконструкцию теологического дискурса в духе открытости религиозно-конфессиональному многообразию, научной рациональности и социокультурному прогрессу. В реформаторском профетизме были аккумулированы оба характерных для фалсафы рациональных обоснования феномена пророчества: (1) социально-телеологическое, исходящее из необходимости пророка в качестве законодателя, и (2) психо-ноэтическое, которое апеллирует к наличию людей с предельно возвышенной душой, особенно в плане интеллектуальной интуиции и креативной имажинации. Развивая фалсафский тезис о двух типах чуда как доказательства истинности пророческих миссий — «экстернальном» (материальном) и «адекватном» (духовном), модернисты учат о кораническом послании как ориентирующем исключительно на второй тип, и это знаменует переход человечества в фазу совершеннолетия, а с ним и «запечатывание пророчества».

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44037

**Ключевые слова:** фалсафа, профетология, исламский модернизм, ал-Фараби, Ибн Сина (Авиценна), Ибн Рушд (Аверроэс), Мухаммад Абдо; Джамал ад-дин ал-Афгани.

**Для цитирования:** *Ефремова Н. В.* Фалсафская профетология в модернистском дискурсе // Ислам в современном мире. 2023; 2: 79–98;

DOI DOI 10.22311/2074-1529-2023-19-2-79-98

Статья поступила в редакцию: 22.02.2023

Статья принята к публикации: 27.04.2023

Данная публикация является третьей в цикле, посвященном месту фалсафской теологии в мусульманском модернистском дискурсе. Помимо уже вышедшей в свет статьи (1) «Фалсафские основы модернизаторской теологии диалога»<sup>1</sup> цикл включает совместные с Т. Ибрагимом статьи (2) «О модернистской рецепции фалсафской трактовки творения» и (4) «Реформаторское возрождение фалсафской сотериологии». С рассмотренными в настоящем очерке аспектами фалсафской профетологии тесно связаны освещаемые в первой и четвертой статьях тезисы о религиозно-конфессиональном плюрализме и сотериологическом оптимизме<sup>2</sup>.

## 1. Социально-телеологическое обоснование профетизма

Фалсафская профетология, основы которой заложил ал-Фараби (ум. 950), свой классический вид приобрела в творчестве Ибн Сины (Авиценны; ум. 1037), а в полемике с каламскими оппонентами ее отстаивал Ибн Рушд (Аверроэс; ум. 1198)<sup>3</sup>. В книге «Религия, откровение и ислам» Мустафа Абдарразик (1885–1947)<sup>4</sup> отмечает, что «в периоды интеллектуального (*назарй*) застоя господствующее среди мусульман мнение касательно Откровения (*вахй*) склоняется к учениям мутакаллимов, а в периоды подъема находится под влиянием мнения философов»<sup>5</sup>. Это положение иллюстрируется автором (правда, весьма лаконично

<sup>1</sup> Ибрагим Т., Ефремова Н. В. Фалсафские основы модернизаторской теологии диалога // Ориенталистика. 2022. Т. 5. № 1. С. 57–78.

<sup>2</sup> Если не оговорено иное, Коран цитируется в нашем переводе (под ред. Т. Ибрагима).

<sup>3</sup> Подробнее см.: Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. Мусульманская религиозная философия: фалсафа. Казань, 2014. Гл. 6.

<sup>4</sup> Ректор Ал-Азхара в 1945–1947 гг.

<sup>5</sup> Абдарразик М. Ад-дин ва-л-вахй ва-л-'ислам. Каир, 1945. С. 80.

и отрывочно) на примере толкования «Откровения» Мухаммадом Абдо [в «Трактате о единобожии» (*Risālat at-tawḥīd*)]<sup>1</sup>. Как увидим ниже, к фалсафскому наследию реформаторы обращались для модернизации не только традиционной концепции Откровения, но и профетологии вообще.

С точки зрения фаласифа (представителей фалсафы, «философов»), на Пророке завершается восходящая дуга Великого круга бытия<sup>2</sup>. Как пишет Ибн Сина в теологическом разделе энциклопедического труда «Исцеление» (*аш-шифāʾ*), бытие, начавшись от Первого (Бога), все более низводится по степени в сравнении с Ним. Первую ступень образуют ангелы-интеллекты<sup>3</sup>; ниже следуют степени ангелов-душ<sup>4</sup>; далее — степени небесных тел, одни из коих благороднее других, покуда не достигнут последних из их степеней; за ней начинается бытие материи, которая приемлет возникающие-уничтожающиеся формы<sup>5</sup>.

Такой нисходящей последовательности образования надлунного мира — разум=>душа=>тело — в подлунной области соответствует восходящая последовательность — тела=>души=>разумы. Облекаясь сначала в форму четырех элементов (земли, воды, воздуха и огня), материя поднимается все выше и выше, в результате чего возникают минералы, растения, животные и люди. «Среди людей наиболее возвышенным выступает тот, душа которого достигла совершенства, став разумом в действительности (*ʿақл би-л-фиʿл*)<sup>6</sup>, и который обрел нравы (*ʿахлāқ*), являющиеся [наилучшими] практическими добродетелями (*фадаʿил*

<sup>1</sup> В русском переводе (вместе с арабским оригиналом) этого трактата (Абдо М. Трактат о единобожии. М.: ИД «Медина», 2021. С. 144–145) определение «Откровения» передано как «знание, обнаруживаемое человеком в собственной душе и дарованное Аллахом», что не совсем точно, ибо выражению «дарованное Аллахом» соответствует арабское *маʿ ал-йақйни би-аннаху мин Аллах*, «при уверенности [его] в том, что оно (знание) от Аллаха». Более того, из-за дефекта в воспроизведенном здесь арабском оригинале к самому «Откровению — *вахй*» некорректно оказалось привязанным последующее описание (в цитируемом переводе — «оно внезапно, бог весть откуда приходит...»), которое в действительности автор трактата относит к «вдохновению-*ʿилхām*» как к чему-то отличному от «откровения — *вахй*». Проблематичным (во многих аспектах) нам представляется и данное здесь примечание к переводу: «В целом, Абдо следует традиционной для суннизма и суфийских учений характеристике категории «вдохновения» — «мысли, посещающей нутро, что... исходит от ангела».

<sup>2</sup> Напомним, что аристотелевская космология, а вслед за ней и фалсафская, геоцентрична: в середине мироздания находится неподвижная шарообразная Земля, а вокруг нее вращаются вложенные друг в друга (наподобие матрешек или слоев луковицы) семь твердых хрусталевидных сфер, к которым прикреплено по одному небесному светилу — Луна, Меркурий, Венера, Солнце, Марс, Юпитер и Сатурн; замыкает их сфера «неподвижных звезд» (она, собственно, и совершает суточное вращение; в ней размещались все остальные, известные тогдашним астрономам светила, немногим более тысячи). Представление о еще одной, девятой сфере (беззвездной, атласной), введенной Птолемеом, разделялось некоторыми мусульманскими философами (в частности, ал-Фараби); но Ибн Сина и особенно Ибн Рушд скептически относились к ее существованию.

<sup>3</sup> Внешние управители небесных сфер, а также Активный интеллект (Деятельный разум; *ал-ʿақл ал-фаʿāl*), который управляет подлунным миром.

<sup>4</sup> Внутренних управителей небесных сфер.

<sup>5</sup> Формы объектов подлунного мира.

<sup>6</sup> Об этой ступени разума см. ниже, в примечании 3 на стр. 86.

‘амалиййа). Возвышеннейший же из таковых — это тот, кто предрасположен к степени пророчества (*мартабат ан-нубувва*)»<sup>1</sup>.

В доказательство феномена пророчества Ибн Сина выдвигает двоякого рода философскую аргументацию: (1) социально-телеологическую и (2) психо-ноэтическую. Первый тип обоснования излагается в том же теологическом разделе «Исцеления», второй разрабатывается в разделе по психологии<sup>2</sup> — в рамках освещения разных сил (ед. *кувва*) человеческой души, где отмечаются три отличительные характеристики (ед. *хāссиййа*) «пророческой» (*набавиййа*), или «святой» (*қудсиййа*), души, связанные с ее (1) двигательной, (2) имажинативной (воображающей) и (3) интеллектуальной силами<sup>3</sup>.

В отличие от фалсафской теологии, которая полагает воздвижение пророков непременно императивом Божьего промысла о мире и отмечает пророческую душу тремя означенными характеристиками, доктринальная профетология (особенно ашаритская) учит об этом воздвижении как о свободном акте Божьей милости (при котором совершение его прекрасно, но отказ от него не безобразен) и не разделяет концепцию о каких-либо естественных предрасположенностях души Его избранника-пророка<sup>4</sup>. Более того, и вопреки достаточно четким высказываниям фаласифа о врожденности пророческой способности<sup>5</sup>, фалсафскую концепцию часто трактовали в смысле полагания чем-то приобретаемым (*муктасаб*) посредством усилий, что нередко квалифицировалось как ересь (*куфр*)<sup>6</sup>.

Суть социально-телеологического обоснования профетизма состоит в том, что пророк необходим как законодатель. Для поддержания жизни люди должны объединяться в сообщества, базирующиеся на разделении труда; и такое сотрудничество (*мушāрака*) возможно лишь через взаимные сделки (*му‘āmала*); сделкам же необходимы закон (*сунна*) и справедливость (*‘адл*), что предполагает законодателя (*сāнн*) и правосудца (*му‘аддил*), каковым и выступает пророк (*набӣ*). «Потребность

<sup>1</sup> Ибн Сина. Исцеление: теология. Т. 1. М., 2022. С. 516. Далее цитируется как «Теология».

<sup>2</sup> Перевод этого раздела дан в: Ибн Сина. Теология. Т. 2. М., 2022. С. 7–184. Ниже он цитируется как «Психология».

<sup>3</sup> В фарабийском «Совершенном граде» выделены только два последних качества.

<sup>4</sup> (ولا يشترط فيه شرط ولا استعداد) — см.: ал-Иджи. Ал-Мавāкиф фй ‘илм ал-калām. Бейрут, б. г. С. 337. Вместе с тем, согласно доминирующему тезису, в пророки (особенно в посланники) возводятся лишь мужчины. «Обязательными» (ед. *шарт*) порой называются некоторые необходимые для подобающего исполнения пророческой миссии качества, такие как личная свобода (не рабство), правдивость, разумность (*‘ақл*, *фатāна*), отсутствие телесных недостатков (например, слепота или глухота); после избрания на служение пророки, Божьим поспешеством, отличаются непогрешимостью (*‘исма*), особенно в отношении передачи послания (подробнее см.: Ибрагим Т. К. Религиозная философия ислама: калам. Казань, 2013. С. 148–154).

<sup>5</sup> «По натуре/природе (*би-т-таб*)» (ал-Фараби. Китāб ‘Ārā’ ахл ал-мадйна ал-фāдила. Бейрут, 1968. С. 122–123); «без подготовки (*тахридж*) и обучения (*та’лим*)» (Ибн Сина. Психология. С. 170).

<sup>6</sup> См., например: ал-Байджури. Тухфат ал-мурйид: шарх Джавхарат ат-тавхид. Бейрут, 2004. С. 142.

в таком человеке для сохранности человеческого рода и подобающего ему бытия еще более насущна, чем, скажем, потребность в росте волос над [верхней] губой и на бровях, в подъеме ступни и прочих полезных вещах, которые не необходимы для сохранения жизни, но самое большее — просто полезны для ее сохранения»<sup>1</sup>. Посему нельзя допустить, чтобы Бог и Его ангелы, зная о нужде в таковом для благопорядка в мире, не явили его к бытию<sup>2</sup>.

Такая характерная для фалсафы аргументация четко прослеживается в лекции, которую в рамадане 1287 (декабре 1870) Дж. ал-Афгани прочел в стамбульском университете Дар ал-Фунун и после которой реформатор вынужден был покинуть турецкую столицу, переселившись в Египет. По свидетельству Мухаммада Абдо<sup>3</sup>, в своем выступлении лектор, рассуждая о нужных для общественной жизни профессиях-ремеслах (*синā'āt*) и уподобляя их разным органам тела, в качестве духа этого тела определил пророчество или философию<sup>4</sup>. Причисление же пророчества к ремеслам и сравнение его с философией оппоненты-традиционалисты квалифицировали в качестве отхода от правоверия, трактуя указанное рассуждение (как до него некорректно трактовалось фалсафское учение) в смысле приобретенности пророчества.

Означенное философское обоснование пророчества воспроизводится и в обращенном к узкому кругу читателей «Трактате о [мистических] инспирациях» (*Рисāлат ал-Вāридāt*)<sup>5</sup>. Показательно, что в этом трактате<sup>6</sup> указываются практически те же авиценновские примеры с менее необходимыми дарами — волосами на бровях и подъемом ступней<sup>7</sup>.

Социально-телеологическая аргументация фигурирует и в адресованном широкой публике «Трактате о единобожии» М. Абдо, но в соседстве с традиционно-каламскими доводами<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Ибн Сина. Теология. Т. 1. С. 524.

<sup>2</sup> В профетологии ал-Фараби (*ал-Фараби* Совершенный град. С. 160–166, 172–174) такой социально-политический мотив пророчества не выделен, хотя именно философ-пророк и полагается главой идеального града, ведущий его к счастью.

<sup>3</sup> Оригинальный текст лекции не сохранился.

<sup>4</sup> Абдо М. Тарджамат Джамāлуддйн ал-Афганй // Ал-А'мāl ал-камила. Бейрут–Каир, 1993. Т. 2. С. 340.

<sup>5</sup> Этот трактат, как и «Глоссы» (*[Ал-Афгани Дж., Абдо М.]*. Ат-Та'лиқāt 'ала Шарх ад-Даввāнй ли-л-Ақā'ид ал-'адудиййа. Каир, 2002.) на комментарии ад-Даввани (ум. 1502) к «Кредо» ал-Иджи (ум. 1355), был опубликован за авторством М. Абдо; но исследователи полагают их переработанными записями рассуждений его учителя (Дж. ал-Афгани), который обычно и обозначается как их автор или соавтор.

<sup>6</sup> Абдо М. Рисāлат ал-Вāридāt. Каир, 1925. С. 18.

<sup>7</sup> См. примечание 1 на данной стр. и соответствующий основной текст.

<sup>8</sup> Абдо М. Трактат о единобожии. С. 126–142. Со ссылкой на «Святые восхождения» (*Ма'аридж ал-худс*) ал-Газали (ум. 1111) социально-телеологическую аргументацию, как и аргументацию психо-ноэтического типа, приводит Шибли ан-Нумани (ум. 1914) в «Новом каламе», добавляя, что в действительности данные воззрения восходят к ал-Фараби, Ибн-Сине и другим представителям фалсафы; но самих их он не цитирует по той причине, что [для традиционалистов] таковые не являются авторитетами в религиозных вопросах (*ан-Нумани Ш.*, 'Илм ал-калām ал-джадйд. Каир, 2012. С. 339–340).

## 2. Характеристики пророческой души

С двигательной (*мухаррика*) силой<sup>1</sup> пророческой души фалсафская профетология связывает способность пророка экстраординарно воздействовать на природные объекты, творить чудеса (ед. *'āya*, му<sup>2</sup>джиза) — способность, которая служит главной характеристикой пророков в каламской/теологической профетологии, выступая в качестве основного свидетельства истинности пророческой миссии, ее небесного происхождения. В доказательство способности души воздействовать не только на то тело, в котором она находится, но и на душу-тело других объектов, Ибн Сина ссылается на феномен сглаза<sup>2</sup>, к которому можно было бы добавить и такое явление, как телекинез/психикинез<sup>3</sup>.

Пророческая особенность, присущая имажинативной (*мутахаййила*) силе души, заключается в способности представлять ангелов (космические души и разумы, особенно Деятельный разум) в человекоподобном облике, а также слышать их голос в качестве человеческой речи. Этим ангелам ведомо все имеющее быть в мире: космическим душам — в его партикулярности, а космическим разумам — на универсальный манер. При общении с ними человеческая душа получает видения (как во сне, так и наяву), включая предвещения/пророчества (ед. *'inzār*) касательно будущих событий<sup>4</sup>. В разделе «Теология» Ибн Сина подчеркивает, что тот голос, который возникает в слухе пророка, исходит от Бога и ангелов, и «он слышит его без того, чтобы это было речью кого-либо из людей или [других] земных живых существ»<sup>5</sup>.

Следует отметить, что способность имажинативной силы к визуализации и аудизации не ограничивается видением ангелов и слушанием их речи. Именно благодаря такой способности пророк, получая

<sup>1</sup> Согласно фалсафской психологии, растительная душа обладает тремя силами — питательной, ростовой и размножающей; помимо них животной душе присущи также двигательная и постигающая силы; у человеческой, разумной (рациональной) души ко всем указанным силам присоединяется еще и разум. Отметим, что у животной силы «постижение» (*'idrāk*) является чувственным или имажинативным; у человеческой — также и разумным.

<sup>2</sup> Ибн Сина. Психология. С. 114–117.

<sup>3</sup> Более обстоятельное обоснование чудес Ибн Сина приводит в «Указаниях и напоминаниях» (*ал-'Ишārāt wa-t-tanbīḫāt*; см.: Ибн Сина (Авиценна). Указания и напоминания. Часть пятая // Ориенталистика. 2019. Т. 2. № 3. С. 652–671). Характерные для «гностиков» («посвященных»; ед. *'ārīf*) сверхъестественные деяния здесь классифицируются по четырем разрядам: длительное воздержание от пищи; способность совершать непосильные для других телесные действия; предвидение сокрытого (предсказание будущего и т. п.); необычайное воздействие на предметы окружающего мира (вызывание дождя, землетрясения и т. п.).

<sup>4</sup> Ибн Сина. Психология. С. 87–91; см. также: Он же. Теология. Т. 1. С. 516–518.

<sup>5</sup> Ибн Сина. Теология. Т. 1. С. 516. В этом духе высказывается и М. Абдо касательно речи (*калам*), от Бога исходящей к пророкам: «... и никакое [другое] сущее никоим образом не причастно к ней, разве только в том аспекте, что то [существо], чьим языком она артикулируется (*джара 'alā lisān-ihī*), выступает местом проявления (*мазхар*) этого исхождения (*судūr*)» (*Абдо М. Трактат о единобожии*. С. 66; перевод скорректирован нами — Н. Е.).



от Деятельного разума абстрактные интеллектуальные истины (см. ниже), может перевести их в живые, чувственные образы, которые доходчивы для широкой публики и более пригодны в деле ее просвещения и воспитания.

С интеллектуальной (рациональной; *‘ақлиййа*) силой сопряжена способность соединяться с Деятельным разумом — управителем подлунной области, который в фалсафе наделен атрибутами Гавриила, ангела Божьего Откровения согласно мусульманской доктрине<sup>1</sup>. Сама эта способность доказывается на основе принципа логической симметрии и учения об [интеллектуальной] интуиции (*хадс*).

Означенный принцип, которому Аристотель фактически следовал при обосновании бытия Бога как неподвижного перводвигателя (в гл. 8.5 «Физики» и гл. 12.7 «Метафизики»), формулируется Ибн Рушдом так<sup>2</sup>: «Если существует нечто, слагаемое из двух вещей, и если возможно, чтобы одна из этих двух вещей существовала отдельно, то и вторая может существовать отдельно»<sup>3</sup>.

Что касается интуитивного знания, то способность к нему фалсафа называют «сообразительностью» (араб. *закā’*; греч. *anchinoia*), вслед за Аристотелем (в гл. 2.34 «Второй аналитики») определяемую как «способность мгновенно найти средний термин [в силлогизме]». Другими словами, таковая есть способность быстро понять предмет, моментально или почти моментально переходить от следствия к причине, от посылки — к выводу. Как разъясняет Ибн Сина, эта способность варьируется от одного человека к другому, притом как в количественном отношении (некоторые обладают большим количеством/числом интуитивного постигаемых вещей), так и в качественном (у некоторых интуитивный акт занимает меньше времени, чем у других). Такие различия практически не ограничены, всегда допуская увеличение и уменьшение. Поскольку в сторону уменьшения дело доходит до лиц, у которых абсолютно отсутствует интуиция, то и в сторону возрастания доходит до таковых, кто обладает сильной интуицией касательно всех или большинства вопросов, а его интуитивный акт занимает наикратчайшее время. Значит, среди людей может найтись тот, чья душа настолько возвышена, так что он будет «воспламеняться интуицией», восприимчивостью к исходящему от Деятельного

<sup>1</sup> См.: Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. Мусульманская религиозная философия. С. 106–107.

<sup>2</sup> Ибн Рушд. Большой комментарий к «Метафизике» Аристотеля (Тафсир Ма-ба’д ат-таби’а): раздел об обосновании бытия Бога и Его атрибутов / пер. Н. В. Ефремовой // *Ars Islamica*: сборник научных работ в честь С. М. Прозорова. Москва, 2016. С. 494.

<sup>3</sup> Ибн Рушд. Большой комментарий к «Метафизике» Аристотеля. С. 494. В качестве примера здесь приводится медовый напиток: таковой состоит из меда и воды; поскольку мед встречается отдельно от воды, то вода также должна существовать отдельно от меда.

разума откровению (вдохновению/внушению; *вахй*/*'илхām*)<sup>1</sup>, и наличествующие в этом разуме формы отобразятся в душе сего человека — сразу или почти сразу<sup>2</sup>.

Выделением «святого разума» (*'ақл қудсӣ*) Ибн Сина модифицирует ноэтическую схему, изложенную ал-Фараби в трактатах «Совершенный град» и «О разуме». В этой схеме обозначаются три ступени разума: (1) потенциальный (*би-л-қувва*), или материальный (*хайулāнӣ*); (2) актуальный (*би-л-фи'л*); (3) приобретенный (*мустафād*)<sup>3</sup>. На место второй ступени авиценновская «Психология» ставит две — (2.1) диспозиционный (предрасположенный; *би-л-малака*) и (2.2) актуальный разум<sup>4</sup>. Как особая разновидность диспозиционного разума «святой разум» позволяет соединиться с Деятельным разумом без посредства эмпирического опыта или дискурсивного размышления. В авиценновских «Указаниях и наставлениях»<sup>5</sup> соотношение между различными степенями разума иллюстрируется с помощью метафоры из знаменитого коранического «стиха о свете» (24: 35): по толкованию Ибн Сины, здесь «ниша» символизирует материальный разум; «стекло» — диспозиционный разум; «светильник» — приобретенный разум; «масличное дерево» — мышление, с помощью которого приобретаются вторые интеллигибелии; «масло, готовое воспламениться без касания огня» — святой разум; «огонь, от которого зажигается светильник» — Деятельный разум<sup>6</sup>.

Через соединение с Деятельным разумом свои интеллектуальные знания обретает и мудрец-философ (*хакīm, файласуф*)<sup>7</sup>. Пророк же отличается не только более возвышенной интуицией, но также вышеупомя-

<sup>1</sup> В фалсафе *вахй* и *'илхām* (оба имеют смысл «внушение, вдохновение») обычно употребляются как синонимы. Согласно же преобладающей в мусульманской теологии трактовке, в узком смысле *вахй* обозначает Божье Откровение именно пророкам-посланникам, и таковое обычно поступает через ангела (Гавриила), тогда как *'илхām* даруется также другим людям, не предполагая такого посредника; в широком же смысле *вахй* включает в себя *'илхām*.

<sup>2</sup> Ибн Сина. Психология. С. 170–172.

<sup>3</sup> Ал-Фараби. Совершенный град. С. 148–159, 172–174; Он же. О разуме / пер. с араб., предисл. и коммент. Т. Ибрагима // Ориенталистика. 2019. Т. 2. № 4. С. 967.

<sup>4</sup> Материальный разум сравнивается со способностью к письму у младенца; диспозиционный — с такой способностью у отрока, начавшего пользоваться чернилами, пером и алфавитом; актуальный — со способностью искусного писца. На ступени диспозиционного разума уже обладает первыми интеллигибелиями (такими, как принцип непротиворечия или аксиоматические положения типа «Целое больше части»), а при становлении актуальным разумом он уже располагает последующими, приобретенными интеллигибелиями, может их созерцать, если того захочет, но актуально он этого не делает. Именно когда разум актуально созерцает указанные интеллигибелии, осознавая и сам факт их умопостижения, он квалифицируется в качестве «приобретенного» (Ибн Сина. Психология. Гл. 1.5).

<sup>5</sup> В другом русском переводе: «Указания и наставления».

<sup>6</sup> См.: Ибн Сина. Указания и наставления // Избранные философские произведения. М., 1980. С. 317. Такое сравнение святого разума, но со ссылкой на ал-Газали, приводит Ш. ан-Нумани («Илм ал-калām ал-джадид». С. 255).

<sup>7</sup> В частности, ученый строит логическое или математическое доказательство, но в его разум соответствующая интеллектуальная форма, вывод поступают из Деятельного разума, «Дарителя форм» (*вахиб ас-сувар*).



нутыми способностями в отношении имажинативной и двигательной сил. Именно в этом смысле можно сказать вместе с Ибн Рушдом: «Всякий пророк — философ, но не каждый философ — пророк (كل نبي حكيم وليس كل حكيم نبي)»<sup>1</sup>.

Относительно пророческой особенности, связанной с двигательной силой души (т. е. способности творить чудеса), заметим, что Дж. ал-Афгани и М. Абдо не выделяют ее; и это обстоятельство, надо полагать, обусловлено характерным для модернистской теологии взглядом на чудотворчество как на нечто внешнее, акцидентальное для пророческой миссии (о чем речь пойдет в нижеследующей рубрике). Впрочем, такой взгляд разделяет и Ш. ан-Нумани, хотя он высоко отзывался о новаторском вкладе Ибн Сины в философское (рациональное) обоснование означенной способности<sup>2</sup>.

Особенность пророческой души, связанная с ее интеллектуальной силой, на авиценновский манер освещается М. Абдо в «Трактате о единобожии»<sup>3</sup>. В фалсафском духе здесь далее говорится и о способности пророческой души визуализировать ангелов и аудизировать [поступающее от них Откровение]. Обосновывая эту способность, автор модифицирует соответствующее рассуждение Ибн Сины<sup>4</sup> и указывает, что оппоненты профетизма должны признать такую способность, ибо им известно нечто подобное: при определенных [душевных] болезнях некоторые интеллигибеллии (*ма'кулат*) оформляются в воображении (*хай'ал*) человека и доходят до такой степени ощущаемости, что ему и вправду представляется, что он видит [их образ] и слышит [их голос] (порой даже сражается с [данными существами]), хотя в реальности нет ничего подобного; а если таковое возможно в отношении интеллигибельных форм, имеющих основание только в душе (уме) человека, то почему такие формы не могут представляться [видимыми и слышимым] (глагол. *тамассала*) для возвышенных душ [пророков], когда они, отворачиваясь от чувственного мира, соединяются с горним миром?!<sup>5</sup>

Отталкиваясь от такого понимания профетизма, авторы «Глосс» выдвигают иную, отличную от традиционной<sup>6</sup>, трактовку пророка-посланника. Согласно ей, пророк (*наби*) есть человек, который по природе создан (глагол. *футира*) таким, что познает только истинное (*хаққ*)

<sup>1</sup> См.: Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения. Киев–СПб., 1999. С. 507.

<sup>2</sup> Ан-Нумани Ш. 'Илм ал-калам ал-джадид. С. 114–115.

<sup>3</sup> Абдо М. Трактат о единобожии. С. 146–148.

<sup>4</sup> О нем см.: Ибн Сина. Указания и напоминания. Часть пятая // Ориенталистика. 2019. Т. 2. № 3. С. 658 и след.

<sup>5</sup> Абдо М. Трактат о единобожии. С. 148–149 (данный здесь русский перевод не совсем точен).

<sup>6</sup> В «Глоссах» оно сформулировано так: «Человек, воздвигаемый (глагол. *ба'са*) Богом для передачи [людям] (*таблиз*) [данного] ему откровения (глагол. *'авх*)»; см.: [Ал-Афгани Дж., Абдо М.] Ат-Та'лиқат 'ала Шарх ад-Даввāни ли-л-Ақā'ид ал-'адудийа. Каир, 2002. С. 152. Сокращенно: ат-Та'лиқат.

и делает только праведное (*хаққ*), а посланник (*расул*) — пророк, который по природе создан таким, что призывает людей к присущему ему по природе (глагол *джубила*) [истинному и праведному]<sup>1</sup>. В том же духе М. Абдо определяет «откровение» в «Трактате о единобожии»<sup>2</sup>.

Означенные определения отражают установку, в которой порой усматривают главное отличие неокалама от традиционного<sup>3</sup>, — установку на подчеркивание активной роли пророка в процессе Откровения<sup>4</sup>. Своими корнями эта установка уходит в фалсафское учение о вербализации (словесном оформлении) пророком поступающего к нему свыше Откровения — Божьей «речи», которая для фаласифа (а вслед за ними и для модернистов) может быть только интеллектуальной, хотя иногда<sup>5</sup> они и высказываются на манер, внешне не противоречащий традиционному учению о Коране как о сугубо Божьей «речи» (в плане и содержания, и словесного выражения)<sup>6</sup>. С мыслью о такой субъектности пророка связан достаточно далекий от традиционной теологической доктрины тезис авторов «Глосс» о «речи» (*каләм*) Бога как о метафорическом (*маджәз*) описании (наподобие приложения к Нему описания *йад* — «рука»)<sup>7</sup>.

### 3. О чуде как доказательстве Божьего посланничества

Как было отмечено выше, в традиционной теологии, особенно каламской-ашаритской, чудо служит главным подтверждением небесного посланничества претендента на пророческий сан. Такое чудо обычно обозначается термином *му‘джиза* («непосильное» для других), что отражает представление о пророческом чуде не просто как о чем-то необычайном, но и неподражаемом (этим, собственно, оно отличается от магии — *сихр*, включая фокусы — *ша‘база*); полагают также, что *му‘джиза* совершается пророком в ответ на вызов (*тахаддй*) со стороны тех, кто требует от него сотворения данного чуда как свидетельства Божьего избрания. Чудо же, каковым Бог отмечает угодных Ему

<sup>1</sup> Ат-Та‘лиқат. С. 152–153.

<sup>2</sup> См. примечание 2 на стр. 81.

<sup>3</sup> См., например: *ар-Рифаи* А. Мукаддима фй ‘илм ал-калам ал-джадид. Хартум, 2021. С. 125.

<sup>4</sup> В «Трактате о мистических инспирациях» активистская ориентация усугубляется имманентистской интенцией (в духе концепции *вахдат ал-вуджуд*, «единство бытия» Ибн Араби), когда воздвижение пророка описывается в таких терминах: «Из себя бытие манифестируется (*йатаджалла*) для себя такой манифестацией, при которой оно призывает (*йад’у*) себя к себе» (Абдо М. Рисалат ал-вәридәт. С. 19).

<sup>5</sup> См. примечание 5 на стр. 84 и соответствующий основной текст.

<sup>6</sup> Модификацию пророком словесной формы откровения доминирующая доктрина допускает лишь в отношении Сунны.

<sup>7</sup> Ат-Та‘лиқат. С. 484, 491–492.

людей — святых-праведников (ед. *валӣ*), именуется *карāма* («почет-дар»).

Выше было сказано также о разработанном Ибн Синой философском, рациональном обосновании способности творить чудеса. Вместе с тем данное обоснование оппоненты из числа мутакаллимов считали неудовлетворительным, ибо оно не охватывает такие пророческие чудеса, как обращение посоха в змея [Моисеем], оживление мертвых [Иисусом] и раскол Луны [Мухаммадом]. С каламской точки зрения чудо есть «нарушение обычного [хода вещей в природе]» (*харк ал-'āда*), трактуемое в смысле отсутствия какой-либо необходимой каузальной (причинно-следственной) связи между явлениями; тогда как философы утверждают о доминирующем в мире каузальном детерминизме, считая, что экстраординарное явление никак не отменяет естественных закономерностей: оно просто обусловлено иными естественными причинами, о которых не ведают те люди, для коих это явление выглядит словно нарушение обычая.

В книге «Несостоятельность [учений] философов»<sup>1</sup> (*Taḥāfut al-falāsifa*) ал-Газали, выступая от имени мутакаллимов-ашаритов, обвиняет философов в отрицании пророческих чудес, поскольку своим каузальным детерминизмом они отвергают, например, то, что Бог может продлить жизнь человека после отрубания головы<sup>2</sup>. Как указывает Ибн Рушд в ответной книге «Несостоятельность Несостоятельности», (1) философы не позволяют себе скептического высказывания относительно пророческих чудес, ибо они (чудеса) входят в число принципов Законов (*шарā'u*), благодаря которым человек становится добродетельным (*фāдил*); (2) в отношении Бога термин «обычай» некорректен, ибо он прилагается к действиям, которые повторяются в большинстве случаев, [но не всегда], тогда как в Коране говорится о неизменности Божьего закона (*сунна*)<sup>3</sup>; (3) разум (*'ақл*) есть не что иное, как постижение сущего по его причинам, поэтому при отрицании причин отрицается и разум, а с ним и знание-наука (*'илм*); (4) более того, отрицающий причины не может установить ни бытие Бога (следуя правилу, по которому у всякого действия непременно есть действительность), ни Его ведение (*'илм*) о мире (исходя из царящего в нем совершенства-*'итқāн*); (5) для [философов как представителей интеллектуальной] элиты способ удостоверения в истинности пророческих миссий совсем другой — по действию, исходящему из того

<sup>1</sup> В этом названии слово *taḥāfut* передают также как «опровержение», «непоследовательность», «крушение» и др.

<sup>2</sup> Ал-Газали. Крушение позиций философов. М., 2007. С. 214.

<sup>3</sup> Айаты 33: 62; 48: 23 — (وَلَنْ تُجِدَ لِسَنَةِ اللَّهِ تَوْبَةً) — 43: 35; (وَلَنْ تُجِدَ لِسَنَةَ اللَّهِ تَبْدِيلًا). К такого рода аятам Ш. ан-Нумани ('Илм ал-калам ал-джадид. С. 239) добавляет аят 30: 30 о неизменности [модуса] Божьего творения (لَا تَبْدِيلَ لِمَ خَلَقَ اللَّهُ); а М. Абдо (Трактат о единобожии. С. 23) — еще и аят 13: 11, по которому Бог не меняет чего-то у людей, покуда они сами не переменят этого (إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ). Отстаивая каузальный детерминизм, в смысле причинно-следственных «закономерностей» мира, реформаторы (в более четкой форме сравнительно с фаласифа) трактуют означенные коранические свидетельства о Божьих *сунах* (подробнее см. четвертую часть настоящего цикла).

качества, благодаря которому пророк собственно и называется пророком, а именно из способности возвещать о сокровенном-невидимом (*зайб*) и устанавливать законы, которые соответствуют истине (*хаққ*) и определяют деяния, ведущие людей к счастью (*са'ада*). Ярчайшим образом такого знамения выступает сам Коран<sup>1</sup>.

Более развернутое изложение последней мысли Ибн Рушд дает в трактате «О методах обоснования принципов вероучения». Здесь он приводит коранические свидетельства об отказе пророка Мухаммада выполнить просьбу язычников о сотворении физических знамений-чудес (17: 90–93) и об объяснении этого отказа [жалостью к ним, ибо те и по явлении чуда не уверуют, а] прежние народы, отвергавшие такие знамения, [сразу подвергались Божьей каре] (17: 59). С другой стороны, сам Коран, его неподражаемость, выдвигается в качестве знамения истинности призвания Пророка (11: 13; 17: 88). И только к Корану сам пророк Мухаммад апеллировал в подтверждение своего посланничества: необычайные же вещи (*карāmāt хавāриқ*), которые имели место в его жизни, не были связаны с каким-нибудь вызовом (*тахаддй*)<sup>2</sup>.

К обоим доказательствам истинности пророческой миссии — явление чего-то природно необычайного и учреждение закона — автор «О методах...» прилагает термин «чудо» (*му'джиза*), характеризуя первое как «экстернальное» (*баррāнй*) чудо, а второе — интернальное, «адекватное» (*мунāсиб*)<sup>3</sup>; сами же эти характеристики он иллюстрирует на примере с двумя претендентами на звание врача, один из которых в качестве свидетельства приводит свою способность ходить по воде, а другой — исцелять больных<sup>4</sup>. По мнению философа, при обосновании истинности посланничества категорическим доказательством является только второе чудо, тогда как первое может служить лишь дополнительным, подкрепляющим свидетельством<sup>5</sup>.

Показывая слабые аспекты каламского (ашаритского) толкования чуда, Ибн Рушд прежде всего считает уязвимым положение о том,

<sup>1</sup> Ибн Рушд. Непоследовательность непоследовательности // Средневековая арабомусульманская философия в переводах А. В. Сагадеева. Т. 3. М., 2009. С. 229–248.

<sup>2</sup> Ибн Рушд. О методах обоснования принципов вероучения. Часть четвертая // Minbar. Islamic Studies. 2019. Т. 12. № 2. С. 487–488.

<sup>3</sup> У Риды (*Рида Р.* Ал-'Айāt ал-баййинāt // Ал-Манар. 1315/1901. Т. 4. № 10. С. 371; *Он же.* Ал-Вахй ал-мухаммадй. Бейрут, 1406 х. С. 112) первый тип знамений (*'āyāt*) обозначается как *каўни*, *'афāки* («космологическое»); второй — *'илмй* («гносеологическое, эпистемологическое»), *ақлй* («интеллектуальное»), *нафсй* («самостное»). В современной литературе второй тип часто именуются *хиссй* («чувственный») или *мāддй* («материальный»).

<sup>4</sup> У Риды (*Рида Р.* Ал-'Айāt ал-баййинāt. С. 373) первый утверждает о способности обратить посох в змея; ан-Нумани (*Ан-Нумани.* 'Илм ал-калам ал-джадй. С. 234) приводит пример с претендентом на звание строителя (*мухандис*), заявляющим о способности продержаться без еды целых двадцать дней.

<sup>5</sup> Ибн Рушд. О методах обоснования принципов вероучения. С. 495–496. Здесь сказано: «Похоже, что путь к уверованию через внешнее чудо есть удел только широкой публики, а путь к уверованию через адекватное чудо — общий для широкой публики и для ученых мужей» (с. 496).

что если данный претендент — самозванец, то такому чуду Бог не даст явиться. По его мнению, «это положение никак не обосновано; ибо оно не известно ни из Закона<sup>1</sup>, ни через разум»<sup>2</sup>.

Практически все означенные концепции философов о пророческом чуде были аккумулированы в модернистской профетологии<sup>3</sup>, а рационалистическая интенция некоторых из них еще более усилилась здесь. В этом отношении примечательны слова ан-Нумани о том, что Коран пришел для исправления извечно и повсеместно распространенного заблуждения о неразлучности чуда и пророчества (تلازم المعجزة والنبوة)<sup>4</sup>.

Развивая скептическое отношение философов к каламскому тезису о Божьем недопущении сотворения чуда самозванцем, авторы «Глосс» приводят пример с лжепророком ал-Муканной (المُقَنَّع; ум. 783), который являл луноподобное светило, по его велению возникавшее вечером и исчезающее утром<sup>5</sup>. В связи с этим Ш. ан-Нумани напоминает ашаритам и их утверждение о возможности для джиннов и демонов (а также способны к чудотворчеству) вселяться в тела людей!

Касательно атрибутируемых пророку Мухаммаду физических чудес (в техническом смысле слова, т. е. связанных с вызовом — *тахадди*) следует отметить, что к категории *мутавâtир*<sup>6</sup> сами предания-хадисы о них не принадлежат, тогда как для модернистов только *мутавâtир* может служить основанием для чего-то религиозно обязательного<sup>7</sup>. Это относится и к широко распространенному преданию о «расколе Луны» в ответ на просьбу мекканских язычников — знамении, которое обычно возглавляет список означенного типа чудес<sup>8</sup> и с которым связывают свидетельство айата 54: 1 — «Приблизился [Судный] Час, и раскололась Луна» (اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ). Р. Рида не только оспаривает

<sup>1</sup> То есть Священных текстов.

<sup>2</sup> *Ибн Рушд*. О методах обоснования принципов вероучения. С. 486.

<sup>3</sup> См.: *ал-Афгани Дж., Абдо М.* Ат-Та'лиқāt. С. 422–429; *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 22–24, 114–115, 183–225, 252–254; *Он же.* Ар-Радд 'алā Фарах 'Антун // *Ал-'А'мāl ал-камила*. Т. 3. Бейрут-Каир, 1993. С. 296–305; *Он же.* Фалсафат Ибн-Рушд // Там же. С. 516–521; *Рида Р.* Ал-Вахй ал-мухаммадй. С. 105–116, 228–250; *Он же.* Ал-'Āyāt ал-баййинāt. С. 371–379; *ан-Нумани Ш.* 'Илм ал-калам ал-джадй. С. 170–173, 227–279 (автор ссылается на Ибн Сину и Ибн Рушда).

<sup>4</sup> *Ан-Нумани Ш.* 'Илм ал-калам ал-джадй. С. 245. Здесь автор замечает (вслед за Фахраддином ар-Рази; ум. 1210), что были пророки-посланники (например, Сиф/Шйс, Енох/Идрис и Шуайб), за которыми не известно вообще какое-либо чудо.

<sup>5</sup> В цитируемом издании «Глосс» (Ат-Та'лиқāt. С. 428–429) имя лжепророка воспроизведено как (ابن مقنع); о нем в таком же контексте упоминает и Ш. ан-Нумани ('Илм ал-калам ал-джадй. С. 233), но в цитируемый арабский перевод его сочинения вкралась опечатка — вместо (المقنع) дано (المقنع).

<sup>6</sup> Напомним, что *мутавâtир* (многочисленно переданный) — это хадис, во всех звеньях цепи передатчиков переданный достаточно большим количеством людей, которые не могут между собой сговориться во лжи.

<sup>7</sup> По М. Абдо, из преданий о чудесах (*хāриқ*) Пророка мутаватиром являются только относящиеся к [неподражаемости] Корана (*Абдо М.* Ар-Радд 'ала Фарах 'Антун. С. 298); об отсутствии вообще, с точки зрения модернистов, собственно вероучительных хадисов типа мутаватир, речь идет в четвертой части настоящего цикла, посвященной сотериологии.

<sup>8</sup> См., например: *ал-Иджи.* Ал-Мавāкиф фй 'илм ал-калам. С. 355.



принадлежность релевантных хадисов к категории *мутаватир* и даже их достоверность (включая надежность их *исна́да* — цепочки передатчиков), но само выражение *иншаққа ал-қамар*, обычно трактуемое буквально («раскололась Луна»), он истолковывает метафорически, в смысле проявления истины благодаря учению Корана (ظهور الأمر ووضوحه بآيات القرآن)<sup>1</sup>. А в отношении чудес типа *карāма* М. Абдо категорически заявляет, что «после прихода ислама [никто] не обязан верить в исхождение какого-либо конкретного чуда (*карāма мута'аййина*) от какого-либо конкретного праведника (*валӣ*) Божьего»; те же чудеса, которые «стали неким ремеслом и предметом соревнования среди праведников (*'авлийā*)» таковы, что от них «отрекается Бог, Его религия, [истинные] праведники и все ученые люди» (Трактат о единобожии. С. 254–255; перевод отредактирован нами. — Н. Е.).

Принципиально важное значение для модернистского профетизма имели четыре положения, тесно переплетающиеся с изложенной в «О методах...» (1179 г.) концепцией о свойственной кораническому посланию ориентации на «адекватное», рациональное обоснование пророческой миссии. Эти положения, разработанные тем же Ибн Рушдом, но в более раннем (1178 г.), относительно небольшом трактате «О соотношении философии и религии»<sup>2</sup>, суть следующие.

(1) Религия (Коран) призывает к рациональному умозрению (*ан-назар би-л-'ақл*), а таковое собственно и есть философия<sup>3</sup>, посему занятие ею есть религиозная обязанность<sup>4</sup>.

(2) Упомянутые в кораническом аяте 16: 125 три метода пророческого призыва людей к Богу — мудростью (*хикма*), увещанием (*мав'иза*) и дискуссией (глаг. *джадала*) — представляют три главных типа силлогизма — аподиктический (доказательный; *бурхāнӣ*), риторический (*хатāбӣ*) и диалектический (*джадали*)<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Рида М. Мас'алат иншиқақ ал-қамар // Ал-Манар. 1348/1929. Т. 30. № 5. С. 373. Другую интерпретацию, относящую указанный раскол к событиям конца света, богослов считает менее вероятной.

<sup>2</sup> «Философия» — араб. *хикма*; «религии» — *шарӣ'а*. Ибн Рушд. О соотношении философии и религии. Перевод трактата дан в: Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (ред.) Мусульманская философия (фалсафа): антология. Казань, 2009. С. 547–581. Далее цитируется как Ибн Рушд. О соотношении философии и религии.

<sup>3</sup> Напомним, что для Ибн Рушда (и фаласифа в целом) философия есть «наука наук», куда включались все тогдашние научные дисциплины (в том числе математика, астрономия, физика, ботаника, зоология, психология...).

<sup>4</sup> Ибн Рушд. О соотношении философии и религии. С. 547–549. По ал-Афгани, «Коран был первым, кто указал нам на постижение истин философским путем» (*ал-Магриби* А. Джамāладдин ал-'Афганӣ: зукрайāt ва-'ахādис. Каир, 1987. С. 60); «Первое основание, на котором воздвигается ислам, — это рациональное умозрение (*ан-назар ал-'ақлӣ*)» (*Абдо* М. ар-Радд 'ала Фарах 'Антўн. С. 301). См. также: *Абдо* М. Трактат о единобожии. С. 183, 195, 199–203.

<sup>5</sup> Ибн-Рушд. О соотношении философии и религии. С. 555; О близком толковании аята модернистами см., например: *Абдо* М., *Рида* Р. Тафсир ал-Кура'ан ал-хаким. Т. 3. Каир, 1947. С. 263; *ал-Марджани* Ш. Китаб Вафиййат ал-'аслаф ва-тахиййат ал-'ахләф: мукаддима. Казань, 1883. С. 304. Аподиктический дискурс обращен к философам-ученым, диалектическим оперируют в целях апологетики, а посредством риторического обучают широкую публику. В том же трактате



3. В случае обращения в рассчитанных исключительно на ментальность широкой публики терминах Коран непременно дает избранным (*хавāсс*) намек (*танбīх*) на подобающую им трактовку соответствующих текстов<sup>1</sup>.

4. Религия и философия/[наука] — молочные сестры<sup>2</sup>; и та и другая есть истина, а истина не противоречит истине, но согласуется с таковой и свидетельствует о ней; поэтому если Священный текст внешнее расходится с рациональным выводом, то этот текст подлежит аллегоризации (*та'вīл*)<sup>3</sup>.

В свете отмеченной ориентации на рациональное обоснование профетизма, а с ней и упомянутых положений и других такого рода рациональных установок<sup>4</sup>, М. Абдо выдвигает тезис: в Коране «впервые [за всю историю человечества] разум и религия подружились»<sup>5</sup>. Это ознаменовало собой тот факт, что в своем интеллектуальном развитии человечество уже достигло совершеннолетия (*рушд*)<sup>6</sup>. Именно в этом ракурсе реформатор<sup>7</sup> трактует известное доктринальное положение о «запечатлении пророчества» (*хатм ан-нубувва*)<sup>8</sup>, — трактовка, впоследствии утвердившаяся как своего рода эмблема модернистского дискурса. По словам Мусы Бигиева (1875–1949), этим «самым великим

---

«О соотношении философии и религии» говорится, что коранические методы отличаются ориентацией одновременно и на широкую публику, и на образованную элиту (с. 579–580), и такая особенность подробно иллюстрируется в трактате «О методах обоснования принципов вероучения». Со ссылкой на Ибн Рушда означенное преимущество коранической методологии отмечает ан-Нумани ('Илм ал-калам ал-джадид. С. 94).

<sup>1</sup> *Ибн Рушд*. О соотношении философии и религии. С. 573, 580. В сочинении «*Тахāфут ат-Тахāфут*» философ говорит, что если при общем (т. е. всем адресованном) обучении (*ат-та'лīm ал-'āмм*) наша религия (Коран) умалчивает о некоторых умозрительных (*илмиййа*; т. е. вероучительных) положениях, то обязательно дает намек [ученой элите] на соответствующую [истину], к каковой здесь ведет [подобное ей (элите)] аподиктическое рассмотрение (*бурхан*) (см.: *Аверроэс (Ибн Рушд)*. Опровержение опровержения. Киев–СПб, 1999. С. 365; данный здесь перевод не совсем точен). Об императивности такого умалчивания говорит Ибн Сина, рассуждая о подобающем для пророка способе оповещения о принципах веры, особенно при описании Бога и потустороннего воздаяния (*Ибн Сина*. Теология. Т. 1. С. 525–527). Параллели см.: *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 118 (о намеке), 124, 251 (об умалчивании).

<sup>2</sup> По-видимому, в смысле единства их источника — Деятельного разума.

<sup>3</sup> *Ибн Рушд*. О соотношении философии и религии. С. 555–556, 581. Параллели: *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 24 (о родстве разума и религии); Там же. С. 166; *Он же*. Ар-Радд 'алā Фарах 'Антүн. С. 301 (в обоих источниках — об аллегоризации или *тафвīде*, т. е. отказе от уточнения смысла текста, но при неприятии его буквального значения); [*Ал-Афгани Дж.*] Хатирāt ал-'Афгāнй. Каир, 2002. С. 138 (об аллегоризации).

<sup>4</sup> В частности, упразднение духовной/клерикальной (*диниййа*) власти и осуждение *таклīда*, некритического следования авторитетам; см.: *Абдо М.* Ар-Радд 'алā Фарах 'Антүн. С. 304–309; *Он же*. Трактат о единобожии. С. 199–205.

<sup>5</sup> *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 24. В цитируемом переводе: «стали братьями»; выражение соответствует араб. *та'āхā*, которое коррелирует с тем, что оба араб. слова 'ақл и дин (разум и религия) — мужского рода.

<sup>6</sup> Р. Рида уточняет: человечество в целом, т. е. в смысле предрасположенности (*исти'дād*) многих людей, но отнюдь не всех и даже не большинства (*Рида Р.* Ал-Вахй ал-мухаммадй. С. 248).

<sup>7</sup> *Абдо М.* Трактат о единобожии. С. 147, 225–226; см. также: *Рида Р.* Ал-Вахй ал-мухаммадй. С. 248.

<sup>8</sup> Вслед за словами аята 33: 40 о Мухаммаде как о «печати пророков» (خَاتَمُ النَّبِيِّينَ), понимаемыми в смысле завершения на нем пророческого ряда.

радостным известием, ниспосланным человечеству с божественных небес... были утверждены самостоятельность и зрелость разума, его полномочия и избавление его от опеки и бесправного положения под наставничеством древних учителей»<sup>1</sup>.

## Литература

*Абдарразик М.* Ад-дин ва-л-вахй ва-л-'ислам. Каир: Дār 'Ихйа' ал-ку-туб ал-'арабиййа, 1945. 106 с. (На араб. яз.)

*Абдо М.* Рисāлат ал-Вāридāt. Каир: Матба'ат ал-Манār, 1925. 32 с. (На араб. яз.)

[*Абдо М., Рида' Р.*] *Тафсīр ал-Кур'āн ал-ҳакīm*. Т. 3. Каир: Дār ал-Манār, 1947. 376 с. (На араб. яз.)

*Абдо М.* Тарджамат Джамāладдин ал-'Афгāнӣ // Ал-'А'мāl ал-кāми-ла. Бейрут–Каир: Дār аш-Шурӯқ, 1993. Т. 2. С. 336–345. (На араб. яз.)

*Абдо М.* Ар-Радд 'ала Фараҳ 'Антўн // Ал-'А'мāl ал-кāмила. Т. 3. Бей-рут–Каир: Дār аш-Шурӯқ, 1993. С. 257–368. (На араб. яз.)

*Абдо М.* Фалсафат Ибн Рушд // Ал-'А'мāl ал-кāмила. Т. 3. Бейрут-Каир: Дār аш-Шурӯқ; 1993. С. 515–529. (На араб. яз.)

*Абдо М.* Трактат о единобожии. М.: ИД «Медина», 2021. 268 с.

*Аверроэс (Ибн Рушд).* Опровержение опровержения. Киев: УЦИМИ–Пресс, СПб: Алетея; 1999. 688 с.

[*Ал-Афгани Дж., Абдо М.*] Ат-Та'лиқāt 'ала Шарҳ ад-Даввāнӣ ли-л-'Ақā'ид ал-'адудиййа. Каир: Мактабат аш-Шурӯқ ад-дувалиййа, 2002. 517 с. (На араб. яз.)

[*Ал-Афгани Дж.*] Хāтирāt ал-'Афгāнӣ. Каир: Мактабат аш-Шурӯқ ад-дувалиййа, 2002. 372 с. (На араб. яз.)

*Ал-Байджури.* Тухфат ал-мурйд: шарҳ Джавхарат ат-тавҳид. Бей-рут: Дār ал-Кутуб ал-'илмиййа, 2004. 253 с. (На араб. яз.)

*Бигиев М. Дж.* Пост в длинные дни // Избранные труды. Т. 1. Казань: Татарское книжное издательство, 2005. С. 145–330.

*Ал-Газали.* Крушение позиций философов. М.: Ансар; 2007. 277 с.

*Ибн Рушд.* Непоследовательность непоследовательности // Средне-вековая арабо-мусульманская философия в переводах А. В. Сагадеева. Т. 3. М.: ИД Марджани, 2009. С. 143–293.

*Ибн Рушд.* О соотношении философии и религии // Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (ред.) Мусульманская философия (фалсафа): антология. Казань: Изд-во ДУМ РТ, 2009. С. 547–581.

<sup>1</sup> *Бигиев М. Дж.* Пост в длинные дни. // Избранные труды. Т. 1. Казань, 2005. С. 294. В связи с этим Мухаммад Икбал (1873–1938) пишет: «В исламе пророчество достигает своего совершенства благодаря обнаружению необходимости собственного упразднения» (*Икбал М.* Реконструкция религиозной мысли в исламе. М., 2002. С. 125).

*Ибн Рушд*. Большой комментарий к «Метафизике» Аристотеля» (Тафсир Ма-ба'д ат-таби'а): раздел об обосновании бытия Бога и Его атрибутов / пер. Н. В. Ефремовой // *Ars Islamica: сборник научных работ в честь С. М. Прозорова*. М.: Наука; ГРВЛ, 2016. С. 482–522.

*Ибн Рушд (Аверроэс)*. О методах обоснования принципов вероучения. Часть четвертая // *Minbar. Islamic Studies*. 2019. Т. 12. № 2. С. 463–498.

*Ибн Сина*. Указания и наставления // *Избранные философские произведения*. М.: Наука, 1980. С. 229–382.

*Ибн Сина (Авиценна)*. Указания и напоминания [Раздел по метафизике]. Часть пятая // *Ориенталистика*. 2019. Т. 2. № 3. С. 634–676.

*Ибн Сина*. Исцеление: теология. Т. 1–2. М.: ИВ РАН, 2022. 720, 600 с.

*Ибрагим Т. К.* Религиозная философия ислама: Калам. Казань: Каз. ун-т, 2013. 212 с.

*Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В.* Мусульманская религиозная философия: фалсафа. Казань: Изд-во Казанского ун-та; 2014. 234 с.

*Ал-Иджи*. Ал-Мавāкиф фй 'илм ал-калам. Бейрут: 'Алам ал-кутуб, б. г. 430+24 с. (На араб. яз.)

*Икбал М.* Реконструкция религиозной мысли в исламе. М.: Вост. лит., 2002. 200 с.

*Ал-Магриби А.* Джамāl ад-дйн ал-'Афгāни: зукрайāt ва-'ахādīs. Каир: Дār ал-Ма'āриф, 1987. 127 с. (На араб. яз.)

*Ал-Марджани Ш.* Китāб Вафиййат ал-'аслāф ва-тахйийат ал-'ахлāф: мукаддима. Казань: Тип. Г. М. Вячеслава, 1883. 411 с. (На араб. яз.)

*Ан-Нумани Ш.* 'Илм ал-калām ал-джадйд. Каир: Ал-Марказ ал-қаўмй ли-тарджамā, 2012. 361 с. (Араб. пер. с урду).

*Рида' Р.* Ал-'Айāt ал-баййинāt // *Ал-Манар*. 1315/1901. Т. 4. № 10. С. 371–379. (На араб. яз.)

*Рида' Р.* Мас'алат иншикāk ал-қамар // *Ал-Манār*. 1348/1928. Т. 30. № 4. С. 261–272; 1348/1929. Т. 30. № 5. С. 361–376; 1349/1930. Т. 31. № 1. С. 66–68. (На араб. яз.)

*Рида' Р.* Ал-Вахй ал-мухаммадй. Бейрут: Му'ассасат 'Иззаддйн, 1406 х. 368 с. (На араб. яз.)

*Ар-Рифа'и А.* Мукаддима фй 'илм ал-калām ал-джадйд. Хартум: Дār ал-Мусавварāt, 2021. 222 с. (На араб. яз.)

*Ал-Фараби*. Китāб 'Арā' 'ахл ал-мадйна ал-фāдила. Бейрут: Дār ал-Машрик, 1968. 187 с.

*Ал-Фараби*. Совершенный град // *Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В.* (ред.) *Мусульманская философия (фалсафа): антология*. Казань: Изд. ДУМ РТ, 2009. С. 106–206.

*Ал-Фараби*. О разуме / пер. с араб., предисл. и коммент. Т. Ибрагима // *Ориенталистика*. 2019. Т. 2. № 4. С. 954–982.

## References

- ‘Abd al-Raziq, M. (1945). *Ad-Dīn wa-l-wahī wa-l-islām* [Religion, Revelation and Islam]. Cairo. Dār ihyā’ al-kutub al-‘arabiyya. 106 p.
- ‘Abduh, M. (1925). *Risālat al-Wāridāt* [Treatise on Mystical Inspirations]. Cairo: Matba‘at al-Manār. 32 p.
- [‘Abduh, M.; Rida, R. (1947)] *Tafsīr al-Qur’ān al-hakīm* [Tafsir of the Wise Qur’an]. Vol. 3. Cairo: Dār al-Manār. 376 p. (In Arabic)
- ‘Abduh, M. (1993a). Tarjamat Jamāl ad-Dīn al-Afghānī [Al-Afghani’s Biography]. *al-A‘māl al-kāmila*. Beirut-Cairo: Dār ash-Shurūq. Vol. 2. Pp. 336–345.
- ‘Abduh, M. (1993b). Al-Radd ‘ala Farah Antūn [An Answer to F. Antun]. *Al-A‘māl al-kāmila*. Beirut-Cairo: Dār ash-Shurūq. P. 257–368.
- ‘Abduh, M. (1993c). Falsafat Ibn Rushd [Ibn Rushd’s Philosophy]. *Al-A‘māl al-kāmila*. Vol. 3. Beirut-Cairo: Dār ash-Shurūq. P. 515–529.
- ‘Abduh, M. (2021). *Traktat o edinobozhii* [Treatise on God’s Unity]. Moscow: Medina. 268 p.
- al-Afghani, J.; ‘Abduh, M. (2002a). *At-Ta’līqāt ‘alā Sharh ad-Dawwānī li-l-‘Aqā’id al-‘adudīyya* [Commentary on the Sharh...]. Cairo: Maktabat ash-Shurūq ad-duwaliyya. 517 p.
- [al-Afghani, J. (2002b)]. *Khātirāt al-Afghānī* [Al-Afghani’s Ideas]. Cairo: Maktabat ash-Shurūq al-duwaliyya. 372 p.
- Averroes (1999). *Oproverzhenie Oproverzheniya* [The Incoherence of the Incoherence (Russian translation)]. Kiev: UTsIMM Press. 685 p.
- al-Baijuri. *Tuhfat al-murīd* [Gift of a Follower]. Beirut: Dār al-Kutub al-‘ilmiyya. 253 p.
- Bigiev, M. J. (2005). Post v dlinnye dni [Fasting on long days]. *Izbrannyye trudy*. Vol 1. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatel’stvo. P. 145–330.
- al-Farabi (1968). *Kitāb ‘Arā’ ahl al-madīna al-fādila* [Opinions of the Inhabitants of the Perfect State]. Beirut: Dār al-Mashriq. 187 p.
- al-Farabi (2009). Sovershennyi grad [The Perfect State (Russian translation)]. In: Ibragim T. K., Efremova N. V. (Ed.) *Musul’manskaya filosofiya (falsafa): antologiya*. Kazan: DUM RT. P. 106–206.
- al-Farabi (2019). O razume [On Intellect (Russian translation)]. *Orientalistica*. 2019. Vol. 2. Iss. 4. Pp. 954–982. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-4-954-982>
- al-Ghazali (2007). *Krushenie pozitsij filosofov* [The Incoherence of the Philosophers (Russian translation)]. Moscow: Ansar. 277 p.
- Ibn Rushd (2009a). *Neposledovatelnost Neposledovatelnosti* [The Incoherence of the Incoherence (Russian translation)]. Vol. 3. Moscow: Mardzhani.
- Ibn Rushd (2009b). O sootnoshenii filosofii i religii [On the Correlation between Philosophy and Religion]. In: Ibragim T. K., Efremova N. V. (Ed.) *Musul’manskaya filosofiya (falsafa): antologiya*. Kazan: DUM RT. P. 547–581.

Ibn Rushd (2016). Bolshoi kommentarii k «Metafizike» Aristotelya»: razdel ob obosnovanii bytiya Boga i Ego atributov [The Long Commentary on Aristotle's Metaphysics: Section on Justification of God's Existence and His Attributes]. *Ars Islamica*. Moscow: Nauka; GRVL. P. 482–522.

Ibn Rushd (Averroes) (2019). O metodah obosnovaniya principov veroucheniya. Chast' chetvertaya [On the Methods of Proof for the Principles of Creed. Part Four]. *Minbar. Islamic Studies*. Vol. 12. Iss. 2. P. 463–498. <https://doi.org/10.31162/2618-9569-2019-12-2-463-498>

Ibn Sina (1980). Ukazaniia i nastavleniia [Pointers and Reminders (Russian translation)]. *Izbrannye filosofskie prooizvedeniia*. Moscow: Nauka. P. 229–382.

Ibn Sina (2019). Ukazaniya i napominaniya (Razdel po metafizike). Chast pyataya [Pointers and Reminders: on Metaphysics (Russian translation)]. Part five. *Orientalistica*. Vol. 2. Iss. 3. P. 634–676. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-3-634-676>

Ibn Sina (2022). *Istselenie: teologiya* [The Healing: Theology (Russian translation)]. Vol. 1–2. Moscow: IV RAN. 720, 600 p.

Ibragim T. K. (2013). *Religioznaya filozofiya islama: Kalam* [Religious philosophy of Islam: Kalam]. Kazan: KFU. 212 p.

Ibragim T. K., Efremova N. V. (2014). *Musulmanskaia religioznaia filozofia: Falsafa* [Muslim Religious Philosophy: Falsafa]. Kazan: KFU. 234 p.

al-Iji (Without year). *Al-Mawāqif fi 'ilm al-kalām* [The Chapters on 'Ilm al-kalām]. Beirut: Ālam al-kutub.

Iqbal M. (2002). *Rekonstruktsiya religioznoi mysli v islame* [The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Russian translation)]. Moscow: Vostochnaya literatura. 200 p.

al-Maghribi A. (1987). *Jamaladdin al-Afghani*. Cairo: Dār al-Ma'ārif. 127 p.

al-Marjani Sh. (1883). *Kitāb Wafīyyat al-aslāf wa-tahīyyat al-akhlāf: Muqaddima* [“Devotion to the Ancestors and Greeting to the Descendants”]. Kazan: Viacheslav, 1883. 411 p.

al-Nu'mani Sh. (2012). *'Ilm al-Kalām al-jadīd* [The New 'Ilm al-kalām]. Cairo: al-Markaz al-Qawmi li-l-tarjama (Arabic translation from Urdu).

Rida R. (1901). *Al-Āyat al-bayyināt* [Clear (Divine Miracle) Proofs]. *Al-Manār*. Vol. 4. № 10. P. 371–379.

Rida R. (1929–1930). *Mas'alat inshiqāq al-qamar* [On the Splitting of the Moon]. *Al-Manār*. 1348/1928. Vol. 30. Iss. 4. P. 261–272; 1348/1929. Vol. 30. Iss. 5. Pp. 361–376; 1349/1930. Vol. 31. Iss. 1. P. 66–68.

Rida R. (1406h). *Al-Wahy al-muhammadi* [The Mohammedan Revelation]. Beirut: Mu'assasat 'Izzaddīn. 368 p.

Al-Rifa'i, A. (2021). *Muqaddima fi 'ilm al-kalām al-jadīd* [Introduction to the New 'Ilm al-kalām]. Khartoum: Dār al-Musawwarāt. 222 p.

## THE FALSAFA PROPHETOLOGY IN THE MODERNIST DISCOURSE<sup>1</sup>

**Abstract.** The article shows how the concept of «natural prophecy», which developed within the framework of Falsafa (the Hellenizing philosophy of classical Islam) and traditionally qualified as heterodox, was revived in the works of Muslim modernists of the 19th-20th centuries (especially Jamaladdin al-Afghani, Muhammad Abdo and their followers), who focused on the reconstruction of theological discourse in the spirit of openness to religious and confessional diversity, scientific rationality and socio-cultural progress. In reformist theology were accumulated both rational substantiations of prophetism, which were characteristic of Falsafa: (1) socio-teleological, proceeding from the necessity of a prophet as a legislator, and (2) psycho-noetic, which appeals to the presence of a man with the ultimate exalted soul, especially in terms of intellectual intuition and creative imagination. Developing the Falsafa's thesis about two types of miracle as proof of the authenticity of prophetic missions — «external» (material) and «adequate» (spiritual), modernists teach about the Quranic message as focusing exclusively on the second type. This marks the transition of humanity to the phase of adulthood, and with it the «sealing of the prophethood».

**Key words:** Falsafa, prophetology, Islamic modernism, al-Farabi, Ibn Sina (Avicenna), Ibn Rushd (Averroes), Muhammad Abdo; Jamaladdin al-Afghani.

**Natalia V. EFREMOVA,**

Ph. D., senior research fellow, Institute of Oriental Studies of the RAS  
(Rozhdestvenka st., 12, Moscow, 107031, Russian Federation)  
E-mail: salamnat@mail.ru

<sup>1</sup> Funding and Acknowledgement of Sources. The reported study was funded by RFBR according to the research project № 21-011-44037.

