

ПРИНЦИПЫ АЛЛЕГОРИЧЕСКОЙ ЭКЗЕГЕТИКИ СОГЛАСНО ФАЛСАФЕ



ИБРАГИМ

Тауфик Камель,

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

Аннотация. Освещается фундаментальное для мусульманской философии (фалсафа) учение о единстве разума/философии и веры/религии, в рамках которого Ибн-Рушд (Аверроэс, 1126–1198) разработал оригинальную концепцию об аллегорической интерпретации Корана. Изложенные в рамках этого подхода идеи имеют особую актуальность для современной реформаторско-модернистской мысли.

Ключевые слова: ислам, Коран, аллегорическая экзегетика, мусульманская философия, фалсафа, ал-Кинди, ал-Фараби, Ибн-Сина, Авиценна, Ибн-Рушд, Аверроэс.

УДК 297.1

DOI 10.22311/2074-1529-2017-13-3-85-102

В рамках фалсафа, крупнейшей школы философской мысли классического ислама, была разработана концепция о единстве разума и веры, философии и религии. Основы этой концепции заложили ал-Кинди (ум. между 860–879), ал-Фараби (ум. 950) и Ибн Сина (Авиценна, ум. 1037). На западе мусульманского мира ее особенно развивал Ибн Рушд (Аверроэс, ум. 1198), сформулировавший целостную теорию аллегорического толкования священных текстов.

Свое монистическое учение о соотношении философии и религии фаласифа (приверженцы фалсафа) обосновали как с помощью собственно философских положений, так и с привлечением ряда установок Корана и Сунны. Как это ни парадоксально, но при разработке Ибн Рушдом концепции аллегорической экзегетики немалое значение имели соответствующие тезисы маститого «оппонента» фалсафа — Абу Хамида ал-Газали (ум. 1111).

1. Единство философии и религии

В полемике с теологами-традиционалистами, третировавшими философию как языческую и чуждую исламу дисциплину,

ал-Кинди показывает, что философия в принципе не отличается от религии. Ведь философия — это наука о Первоистинном (*ал-хакк ал-аввал*) как причине истинной сущности вещей. И именно в ней содержится подлинное знание о божественности (*рубубийа*), о единственности Бога, о добродетели, обо всем полезном и о пути к нему, об удалении от вредного и остережении от него. Приобретение всех таких сведений и есть то, с чем от Бога явились истинные Его пророки (*русул*)¹.

Мысль о единстве философии и религии («божественного знания») философ подчеркивает и в другом сочинении, где он, правда, различает их с инструментальной точки зрения. Если философия (как и прочие человеческие знания) требует от нас исканий и трудов, сообразительности в математических и логических науках, определенного отрезка времени, то божественное знание, каким Всевышний наделяет Своих пророков-посланников, ни в чем таком не нуждается: оно обретается «исключительно по Его воле очищать души посланников и освящать их для постижения истины, благодаря Его споспешествованию, водительству, внушению (*илхам*) и посланиям (*рисалат*)»².

Космолого-онтологическое обоснование означенного единства, а с ним и принципа аллегорического подхода, выдвигают ал-Фараби и Ибн Сина. Согласно разработанной ими эманационистской схеме миробразования, от Бога (Первого / *Аввал*, или Бытийно-необходимого / *Ваджиб ал-вуджуд*) эманациируются (исходят) девять небесных сфер — крайняя / беззвездная сфера, сфера неподвижных звезд и семь сфер, соответствующих Сатурну, Юпитеру, Марсу, Солнцу, Венере, Меркурию и Луне, а также девять интеллектов, управляющих этими сферами. От девятого интеллекта возникает подлунная сфера (с Землей в центре) и управляющий ею интеллект, именуемый «Активный интеллект» (Деятельный разум, араб. *ал-‘акл ал-фа‘ал*), или «Даритель форм» (*вахиб ас-сувар*). От этого интеллекта поступают как единичные, материальные формы физических тел, так и общие, интеллигибельные формы, имеющиеся в человеческом разуме. Например, если вода нагревается настолько, что становится готовой к превращению в пар/воздух, то она снимает с себя водную форму и облекается в воздушную форму — форму, которая эмануруется к ней от Дарителя форм.

Схожим образом, когда строится логическое или математическое доказательство, то от Активного интеллекта к человеческому разуму поступает соответствующая умопостигаемая форма, т. е. вывод³.

¹ Ал-Кинди. О первой философии // Мусульманская философия (фалсафа): Антология. М., 1961. С. 20–22.

² Ал-Кинди. О количестве книг Аристотеля // Мусульманская философия (фалсафа): Антология. С. 88–89.

³ Ал-Фараби. Совершенный град // Мусульманская философия (фалсафа). С. 129–131, 154–156, 164–166; Ибн Сина. Исцеление // Там же. С. 401–407; Он же. Указания и наставления // Ибн Сина. Избранные философские произведения. М., 1980. С. 350–351.

Одновременно этот интеллект служит источником Божьего откровения, дарованного пророкам и святым. И в этом качестве у ал-Фараби к нему прилагаются коранические эпитеты «Дух верный» (*ар-рух ал-амин*) и «Дух пресвятой» (*ар-рух ал-кудус*), т. е. наименования, которые в мусульманской экзегетике и теологии традиционно относятся к архангелу Гавриилу — вестнику Откровения и посреднику между Богом и пророками¹.

Отсюда следует фундаментальное родство философии и религии, восходящих к единому источнику — Активному интеллекту, у которого черпают свои знания и пророк, и философ. Различие же между ними заключается лишь в том, что философ получает ментальные, абстрактные понятия, тогда как пророк в состоянии обрести такие понятия посредством не только своего разума, но и силы воображения. Благодаря этому он способен представлять дарованные свыше истины не только в качестве абстрактных категорий, но и в виде конкретных, живых образов, имитирующих «аналогов» (ед.ч. *мисал*), которые обращены к представителям широкой публики и более подходят в деле их просвещения².

В этом смысле, видимо, Ибн Рушд заявляет в трактате «О соотношении философии и религии»: «Философия — спутница (*сахибат*) и молочная сестра (*ухт рады'а*) религии. И поэтому так обидно утверждение о некой вражде, ненависти или распре между ними, этими спутницами-подругами по природе своей и сущности!»³

Одновременно философ обращает внимание на такое преимущество ревелиативных религиозных методов просвещения сравнительно с рациональными, философскими: коранические методы рассчитаны и на широкую публику, и на интеллектуальную элиту, а «при тщательном их изучении обнаружится, что для наставления публики не найти лучших путей, чем те, которые упоминаются в Писании»⁴.

Таков, надо полагать, и смысл высказывания Ибн Рушда в другом его сочинении — «Опровержение опровержения» (*Тахафут ат-тахафут*), о том, что каждый пророк (*наби*) есть мудрец / философ (*хаким*), но не каждый мудрец — пророк⁵.

¹ Ал-Фараби. Гражданская политика // Ал-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973. С. 48. Ибн-Сина же (в трактате «О разрядах рациональных наук», с. 253) разграничивает указанные два наименования, прилагая первое к «действующим ангелам» (*маля'ика амалийя*; «души» небесных сфер), а второе — к херувимам (*карубиййун*; Активный интеллект и другие космические разумь).

² Ал-Фараби. Совершенный град. С. 190–191; Он же. О религии // Мусульманская философия (фалсафа). С. 211–212; см. также: Ибн-Сина. Фи исбат ан-нубувват (Об обосновании пророчества) // Ибн-Сина. Тис' раса'иль фи-л-хикма ва-таби'ийат. Кум, 1370 х. с. С. 269–277.

³ Ибн Рушд. О соотношении философии и религии // Мусульманская философия (фалсафа). С. 581.

⁴ Там же. С. 579–580.

⁵ Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения / ред. С. И. Еремеев. Киев–СПб., 1999. С. 507.

При осмыслении соотношения рационального и реверлятивного, философского и религиозного фаласифа исходили и из характерного для аристотелевской эпистемологии тезиса о пяти типах умозаключения / силлогизма — поэтического (*ши'ри*), риторического (*хатаби*), софистического (*суфста'и*, *мугалиты*), диалектического (*джадали*) и аподиктического (или научного, доказательного; греч. — *apodeiktikos*, араб. — *бурхани*). Силлогизмы последнего типа применяются в теоретических науках (физика, математика и метафизика), и они исходят из достоверных посылок (например, «целое больше части», «огонь сжигает»).

В диалектических умозаключениях посылки носят только вероятностный / предположительный (*занни*) или ложный характер. Диалектические методы, отталкивающиеся от принятых (в частности, оппонентом или учеником) постулатов, применяются, среди прочего, в полемике и обучении.

Софистические рассуждения призваны ввести адресата / оппонента в заблуждение. Здесь к вероятностному или ложному характеру посылок может присоединиться и некорректность самой процедуры выведения. От таких рассуждений может быть только вред.

Что касается поэтических речений, то они апеллируют к воображению. Они нацелены на то, чтобы вызвать в душе стремление к какому-либо делу или отвращение от него.

Риторические же методы исходят из общераспространенных посылок (например, «ложь безобразна»). Такие речения применяются в целях общественно-политического воспитания¹.

Как пишет Ибн Сина в разделе по риторике книги «Исцеление»², именно о трех означенных методах рассуждения — аподиктическом, риторическом и диалектическом — речь идет в коранических словах³:

«Призывай на путь Господа мудростью,
Увещанием добрым,
Веди с ними спор наиболееобразнейший!»
(16: 125).

Развивая этот тезис, Ибн Рушд пишет, что «мудрые» (*хикма*) слова — это аподиктические рассуждения, свойственные философам. К «увещательным» (*мау'иза*) методам, т. е. риторическим, обращается

¹ *Ибн Сина*. Книга знания // *Ибн Сина*. Избранные философские произведения. М., 1980. С. 77, 86–95; *Он же*. Указания и наставления // *Ибн Сина*. Избранные философские произведения. С. 268–275, 286–287.

² *Ибн-Сина*. Аш-Шифа': Ал-Мантык: 8) ал-Хатаба' («Исцеление: Логика: 8) Риторика») / ред. И. Мадкур; М. С. Салим. Каир: Визарят ал-ма'ариф ал-умумийа, 1954. С. 6.

³ Здесь и далее Коран, хадисы и другие источники на арабском языке цитируются в нашем переводе.

религия в деле просвещения широкой публики. Полемические (*джадал*), диалектические методы свойственны апологической, каламской теологии¹.

2. Ревелятивная легитимация аллегорического подхода

Для фаласифа, как и для мутакаллимов и других мыслителей-рационалистов, установка на «аллегорическое толкование» (*та'вил*) священных текстов (айаты Корана и хадисы Сунны) заложена в самих этих текстах. В частности, аят 14: 4 гласит: «Мы являли только посланников, говорящих на языке (*лусан*) своего народа». И, естественно, здесь не только и не столько подразумевается «язык» в буквальном смысле слова (еврейский, арабский и т. п.), но речь идет о передаче Божьих откровений/истин в общедоступных для того или иного народа образах, с учетом лингвистических, этнических, географических, культурных и других особенностей его психики и ментальности.

Пророк Мухаммад в свою очередь наставлял: «Нам, [пророкам], велено располагать людей по степеням, обращаться к ним сообразно их умопредставлениям ('укул)»². Передают и о таком предостережении сахабита Ибн Масуда: «Что бы ты ни рассказывал людям такое, чего их разум постичь не в состоянии, это всегда обернется смутой (*фитна*) для некоторых из них!»³

В этом духе Ибн Сина, касаясь манеры Корана и Сунны представлять реалии потустороннего мира в конкретно-чувственных образах, задается вопросом: «Как мог [иначе] пророк Мухаммад посвящать в знание неотёсанного бедуина?!»⁴ А Ибн Рушд напоминает о наставлении халифа Али: «Говорите людям понятно для них. Неужто вы хотите, чтобы Бога и Посланника его сочли за лжецов!?»⁵

Тот же Ибн Рушд ссылается на широко известное высказывание другого видного сахабита и экзегета Корана — Ибн Аббаса: «Нет ничего общего между [реалиями] сего мира и того, разве что названия»⁶.

Что касается собственно аллегорической экзегетики, то для фаласифа и других сторонников этого подхода фундаментальное значение имеет коранический стих 3: 7, известный как «аят об аллегорическом

¹ Ибн-Рушд. О соотношении философии и религии. С. 555.

² См.: *Ал-Газали Абу-Хамид. Ихйа' 'улум ад-дин* (Возрождение религиозных наук). Бейрут: Дар ал-ма'рифат. Б. г. Т. 1. С. 57.

³ Изречение передает Муслим в предисловии к своему своду (хадис № 5).

⁴ Ибн Сина. *Фи исбат ан-нубувват* (Об обосновании пророчества). М., 1980. С. 269.

⁵ Ибн Рушд. О соотношении философии и религии. С. 559. Данное наставление передает ал-Бухари (№ 127).

⁶ Ибн Рушд. О методах обоснования принципов вероучения // *Мусульманская философия* (фалсафа). С. 662.

толковании» (*айат ат-та'вил*). Правда, этот айат допускает диаметрально противоположные интерпретации — как в пользу аллегоризма, так и против него. В понимании аллегористов он звучит так:

«Это [Бог] ниспослал тебе (Мухаммаду) Писание;
 В нем есть айаты с четким смыслом (*мухаммат*),
 В коих суть Писания;
 Другие же айаты — многозначные (*муташабихат*).
 Те [люди], чьи сердца уклонились [от истины],
 Обращаются к многозначным айатам ради путаницы,
 Толкуя их [по своему произволу].
 [Подлинное] же толкование его ведают лишь Бог
 И люди глубоких знаний, [кои] говорят:
 “Мы верим [этому], все — от Господа нашего”».

Согласно же другому чтению, которого придерживаются противники аллегоризма, текст последних трех строк означает следующее:

«[Подлинное] же толкование его ведает лишь Бог,
 И люди глубоких знаний говорят:
 “Мы верим [этому], все — от Господа нашего”».

На первом чтении/толковании настаивают и фаласифа, и мутакаллимы. Но если под «глубокими в знаниях» последние подразумевали себя, то Ибн Рушд и другие представители фалсафы означенное описание прилагают исключительно к философам.

Как увидим ниже, принципиальное значение для формирования фалсафской концепции аллегорического толкования имеет выдвинутое ал-Газали учение о пяти разновидностях бытия, изложенное им, в частности, в сочинении «Критерий различия между правоверием и ересью» (*Файсал ат-тафрика байн ал-ислам ва-з-зандака*)¹. В этом сочинении видный богослов, отстаивая легитимность аллегорического толкования, замечает, что среди мусульман нет ни одной группы, которой не приходилось бы прибегать к нему. Даже такой крайний традиционалист, как Ибн Ханбал, пользовался этим методом в отношении трех хадисов:

- первый — «Черный камень есть десница (*йамин*) Божья на земле»;
- второй — «Сердце верующего [зажато] меж двух пальцев (*усба'айн мин асаби'*) Всемиловитового (*ар-Рахман*)»;

¹ В русском переводе, на который мы будем ссылаться ниже (см. список источников), — «Критерий различения ислама и ереси».

– третий — «Воистину я (пророк Мухаммад) чувствую дыхание (*на-фас*) Всемилостивого со стороны Йемена»¹.

В плане отстаивания права на аллегорическую экзегетику чрезвычайно важно и следующее замечание ал-Газали относительно «консенсуса» (*иджма'*) — института, на который порой ссылались традиционалисты-антиаллегористы. По его словам, если человек отвергает положение или толкование, установленное консенсусом, то это еще не дает повода для обвинения его в ереси, ибо еще не вполне известно, является ли сам консенсус неопровержимым доказательством².

Развивая эти установки, Ибн Рушд пишет, что среди мусульман единодушно признается необязательным как буквальное понимание всех текстов Закона (*аш-шар'*), т. е. Корана и Сунны, так и иносказательное толкование всех их подряд. Расхождения имеют место лишь по поводу того, какие из этих текстов допускают иносказательное толкование, а какие — нет. Ашариты, например, аллегорически интерпретируют коранический стих о Божьем «восшествии» (*истива'*) на престол (7: 54; 10: 3) и хадис о «нисхождении» Господа к небу дальнего мира³, тогда как ханбалиты понимают эти тексты в их буквальном смысле.

Тот факт, что Закон содержит в себе и буквальный (*захир*) смысл, и смысл внутренний (*батын*), объясняется различиями между природными способностями людей, их врожденными предрасположениями к рассуждению. «А причина наличия в нем высказываний, противоречащих друг другу по своему буквальному смыслу, состоит в том, чтобы побудить людей глубоких знаний к примиряющему их толкованию»⁴.

Относительно допустимости того, чтобы рациональное/философское доказательство вело к аллегорическому толкованию текстов, которые мусульмане единогласно принимают в буквальном смысле, или к буквальному пониманию того, что единогласно истолковывается аллегорически, — на этот вопрос Ибн Рушд отвечает так: если консенсус (*иджма'*) установлен достоверным образом, то такое было бы неправомерно; но коль консенсус был основан на вероятностных мнениях (*занн*), то означенное аллегорическое толкование вполне допустимо⁵.

¹ Ал-Газали Абу Хамид. Критерий различения ислама и ереси // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 1. М.: ИД «Медина», 2016. С. 216. О других версиях этого свидетельства об Ибн Ханбале, а также о других примерах обращения «людей салафа» к иносказательному толкованию см. в нашей статье: «Каламское опровержение антропоморфизма» // Ишрак. 2011. № 2. С. 368–369.

² Ал-Газали Абу Хамид. Критерий различения ислама и ереси. С. 225.

³ Согласно этому хадису, приводимому у ал-Бухари (хадис № 7494) и Муслима (хадис № 758), каждую ночь, в последнюю ее треть, Господь нисходит (*йанзил*) до ближайшего к земле неба, изрекая: «Кто взывает ко Мне, чтобы Я внял ему? Кто просит Меня, чтобы Я дал ему? Кто спрашивает у Меня прощения, чтобы Я простил ему?»

⁴ Ибн Рушд. О соотношении философии и религии. С. 557.

⁵ Там же. С. 558.

В подтверждение этого Ибн Рушд ссылается на ал-Газали, ашарита ал-Джувайни (ум. 1085) и «других выдающихся мыслителей», по мнению которых нельзя с категоричностью обвинять в ереси тех, кто нарушает единогласное решение авторитетных представителей общины относительно толкования подобных вещей.

Как отмечает философ, если в отношении вопросов религиозной практики (*'амалиййат*) согласие еще возможно, то касательно теоретических, догматических вопросов (*назариййат*), оно весьма затруднительно. Ясно, что консенсус вокруг того или иного вопроса в ту или иную эпоху может быть установлен лишь тогда, когда данная эпоха имеет для нас строго определенные границы, когда нам известны все жившие в эту эпоху ученые и когда до нас надежно (*таватур*) донесли мнение каждого из указанных ученых по означенному вопросу. Более того, необходимо, чтобы нам было бы доподлинно известно, что ученые той эпохи согласны между собой касательно отсутствия в Законе буквального и внутреннего смыслов, что знание о всяком вопросе не было скрыто ни от одного человека и что путь к пониманию религии един для всех людей.

Вместе с тем хорошо известно, что среди мусульман первых столетий немало таких, кто полагал, во-первых, что Закон имеет и буквальный и внутренний смысл; и, во-вторых, что во внутренний смысл не обязательно посвящать тех, кто не достоин знать этот смысл и не способен его уразуметь. В связи с этим Ибн Рушд приводит упомянутые выше слова халифа Али об обращении к людям на понятном для них языке. Близкие высказывания, замечает философ, восходят и к другим авторитетам раннего ислама. Раз так, то возникает вопрос: «Вообразимо ли, чтобы нам [достоверно] донесли какой-либо консенсус относительно того или иного теоретического положения, если нам доподлинно известно, что не было эпохи, когда не жили бы ученые, по мнению которых в Законе имеются такие вещи, истинное значение которых не должно быть ведомо всем людям?!»¹

В отношении же практических положений дело обстоит совершенно иначе, поскольку богословы едины в том, что такие положения могут быть разглашены перед широкой публикой. Дабы здесь достичь консенсуса, вполне достаточно, чтобы означенное положение получило распространение и чтобы дошедшие до нас сообщения о позициях по нему не содержали каких-либо противоречий (*хилаф*). Этого вполне достаточно для установления консенсуса в практической сфере религии, в отличие от сферы теоретической².

¹ *Ибн Рушд. О соотношении философии и религии. С. 559.*

² Там же.

3. Трехчленная схема

Концепцию об аллегорическом толковании Ибн Рушд разработал в трактате «О соотношении философии и религии» (*Фасл ал-макал фи-ма байн ал-хикма ва-шари‘а мин ал-иттисал*), несколько модифицируя ее в более поздней работе — «О методах обоснования принципов вероучения» (*Манахидж ал-адилла фи ‘акаид ал-милла*).

В первоначальной версии этой концепции вероучительные положения классифицируются согласно упомянутым выше трем главным методам доказательства — аподиктическому (*бурханиййа*), диалектическому (*джадалиийа*) и риторическому (*хатабиййа*), которые Ибн Рушд и другие фаласифа соотносят соответственно с философами (*фаласифа, хукама’*), теологами (*мутакаллиму*) и представителями широкой публики (*джумхур*).

Как пишет Ибн Рушд, среди этих положений есть такие, к постижению которых ведут все три указанных типа доводов, поэтому знание данного предмета доступно для всех категорий людей. Это, например, признание Бога, пророческих миссий, потусторонней жизни. Однако есть и такие положения, которые ввиду их сокровенности можно познать лишь с помощью аподиктического доказательства, в силу чего Бог смилостивился над теми людьми, для которых такое доказательство не доступно по причине отсутствия врожденных качеств, навыков или средств для обучения. Таким людям Господь создал образы, подобия (*амсила*, ед. ч. *мисал*) означенных вещей и призвал их верить именно в эти образы, так как в них можно поверить, опираясь на доводы, общие для всех, а именно на диалектические и риторические доводы. Вот почему Закон и распадается на буквальное / внешнее (*захир*) и внутреннее (*батын*). К буквальным относятся образы, в которые облакаются соответствующие мысли, к внутренним — сами мысли, которые ясны лишь философам-аподиктикам.

Если мы познаем предмет всеми тремя способами, то нам не потребуется облакать его в образы. Означенный предмет будет оставаться таким, каким выглядит извне, без какого-либо аллегорического толкования. Но если такого рода буквальный/прямой смысл относится к основоположениям религии, то «любой, кто подвергает его [предмет] иносказательному толкованию, достоин анафемы (*такфир*)»¹. Как еретика следует квалифицировать, например, человека, который полагает, будто нет ни блаженства, ни мук в потусторонней жизни; будто учение о подобных реалиях придумано лишь для того, чтобы оградить людей от дурных поступков в отношении друг друга; и будто у человека в действительности нет иной жизни, помимо настоящей.

¹ Ибн Рушд. О соотношении философии и религии. С. 567.

Также в Законе имеется другой разряд высказываний, которые аподиктики должны толковать аллегорически, ибо буквальное их понимание есть ересь (*куфр*). Но если отвращают от буквального смысла, подвергают их иносказательному толкованию люди-неаподиктики, то с их стороны это либо ересь, либо заблуждение. Так, например, обстоит дело с аятом о «восшествии» Бога на престол и с хадисом о «нисхождении» Его на нижнее небо. Дело в том, что те группы людей, к которым убеждение приходит только через воображение (т. е. которые верят во что-то лишь постольку, поскольку это может предстать перед воображением, в образах), таковы, что им трудно признать какое-либо сущее, если оно не связано с тем или иным вообразимым предметом. Вот почему по поводу подобных текстов таким людям следует сказать, что эти тексты принадлежат к категории двусмысленных (*муташабихат*) и что в вышеупомянутом аяте 3: 7 (об аллегорическом толковании) останавливаться надо на словах Божьих: «[Истинное] же толкование его ведает лишь Бог». Сами философы/аподиктики, как подчеркивает Ибн Рушд, единогласны в том, что подобные тексты подлежат аллегорической интерпретации, хотя их толкования могут расходиться соответственно той степени, которой достиг каждый из них в познании аподиктического доказательства¹.

Наряду с указанными двумя разрядами текстов Закон включает в себя и третий разряд, который занимает промежуточное положение между этими крайностями и относительно которого возникает сомнение: среди ученых мужей одни причисляют эти тексты к вещам с буквальным смыслом, которые не подлежат аллегорическому толкованию, тогда как другие относят их к вещам, которые иносказательны, с внутренним смыслом, и буквальное понимание которых непозволительно для ученых. Это обусловлено неясностью данного разряда высказываний. Значит, ученые мужи, ошибающиеся касательно них, заслуживают снисхождения.

По Ибн Рушду, в этот «спорный» разряд входят тексты Корана и Сунны с описаниями реалий потусторонней жизни. Ашариты, например, говорят, что эти описания следует понимать буквально, поскольку-де нет доказательства невозможности наличия в них буквального смысла. Другие же, такие как ал-Газали и многие суфии, относят эти тексты к иносказательным, притом их толкования сильно различаются между собой. Некоторые из них, включая того же ал-Газали в ряде своих трактатов, сочетают оба толкования.

Отталкиваясь от известного изречения пророка Мухаммада², Ибн Рушд считает, что тот из ученых, который прав в этом вопросе,

¹ Ибн Рушд. О соотношении философии и религии. С. 568.

² «Если судья, выносящий самостоятельное решение (глаг. *иджтахад*), окажется правым, то такой достоин двойного вознаграждения; буде же он ошибется — такому положено одно вознаграждение» (ал-Бухари, № 7352; Муслим, № 1716).

заслуживает благодарности и поощрения, а который ошибается — достоин снисхождения, коль он в принципе признает саму потустороннюю жизнь, не отрицает ее существования, хотя иносказательно понимает свойства этой потусторонней жизни, а само его толкование не ведет к отвержению таковой. Ересью здесь будет лишь отрицание существования иной жизни. Те же, кто не принадлежит к числу ученых, обязаны понимать эти тексты буквально; иносказательное толкование с их стороны было бы ересью, поскольку оно вело бы к ереси.

Более того, перед широкой публикой, которая не подготовлена к философскому знанию и посему обязана принимать Священные тексты в их буквальном звучании, было бы ересью разглашать иносказательное толкование, ибо оно вело бы к ереси. Если кто из людей иносказательного толкования обнаружит это толкование, то такой словно подстрекает публику к ереси, а подстрекающий к ереси — сам еретик.

Итак, заключает философ, иносказательные толкования подобает излагать только в аподиктических книгах, поскольку в этом случае они будут доступны лишь аподиктикам. И вообще, на такие темы нельзя рассуждать публично, как это неправильно делают, например, мутакаллимы, в том числе ал-Газали в своем полемическом сочинении «Опровержение философов» (*Тахафут ал-фаласифа*)¹.

4. Пятичленная схема

Более детализированную классификацию сакральных текстов в плане применения к ним аллегорического подхода Ибн Рушд излагает в сочинении «О методах обоснования принципов вероучения». Здесь выделяются пять разрядов содержащихся в Законе понятий (*ма'ани*, ед.ч. *ма'на*).

Как разъясняет кордовский философ, эти понятия бывают двух типов: 1) понятие, которое представляет собой именно то, что в действительности подразумевается; 2) понятие, разглашенное в тексте, не есть подразумеваемое в действительности, но лишь является символом, образом (*мисал*), взятым вместо него. В рамках второго типа имеются четыре подтипа.

2.1) понятие, которое выражено символом, но его истинная сущность (*хакика*) постижима лишь посредством сложных умозаключений, освещение его требует длительного времени и большого мастерства. Такие понятия доступны только для образованных умов. К тому же факт отличия данного символа от символизируемого познается только путем огромных усилий.

¹ Ибн Рушд. О соотношении философии и религии. С. 570–571.

2.2) подтип, который противоположен первому. Здесь легко постичь и факт того, что выраженное представляет собой символ, и саму вещь, которая обозначена данным символом.

2.3) понятие, относительно которого легко постичь, что выраженное есть символ, но трудно постичь, что им символизируется.

2.4.) подтип, который противоположен последнему. В данном случае легко постичь обозначаемое данным символом, но на первый взгляд трудно постичь, что таковое есть символ¹.

Первый разряд, т. е. первый из двух крупных типов (1), таков, что применение к нему аллегорической экзегетики было бы неперменной ошибкой. А в отношении понятий второго разряда (подтипа 2.1), т. е. трудных в обоих аспектах, применение иносказательного толкования есть прерогатива «людей глубоких знаний», о которых говорится в цитируемом выше айте 3: 7.

Что же касается противоположного разряда (подтипа 2.2), т. е. легкого в обоих аспектах, то аллегорическая интерпретация желательна, и таковую необходимо предать огласке.

Дело обстоит иначе в четвертом разряде (подтипе 2.3). Здесь обозначение вещи некоторым символом не обусловлено отдаленностью подлинного смысла этой вещи от понимания широкой публикой, но проистекает лишь от стремления побуждать души/разум к нему. К таким текстам относится, например, речение Пророка — «Черный Камень есть десница Божья на земле»² и другие подобные высказывания, где символический характер ясен сам по себе или совсем без усилий познается, однако лишь огромным трудом люди доходят до подлинного смысла, скрытого под данным символом. Подобные тексты не должны подвергаться аллегорической экзегетике, разве только со стороны элиты и ученых. А постигшему тот факт, что эти тексты представляют собой некоторые символы, но не принадлежащему к числу людей, способных понять символизируемое, — такому человеку надо или сказать, что данный текст относится к категории неясного / многозначного (*муташабих*), смысл которого ведом лишь «людям глубоких знаний», или же перенести символ на более близкую к пониманию этого человека вещь. Последний подход считается более соответствующим в деле снятия сомнения, которое возникает в душе по поводу этого разряда текстов.

Здесь Ибн Рушд апеллирует к вышеупомянутому трактату ал-Газали «Критерий различения...», в котором выделяет пять модусов сущего: самостное, чувственное, имагинативное / воображаемое, ментальное / умопостигаемое и метафорическое / сходственное. «Самостное»

¹ Ибн Рушд. О методах обоснования принципов вероучения. С. 665–666.

² Внеканонический хадис.

(*зати*) сущее — это реальное (*хакики*), объективно наличествующее во внешнем мире, вне чувства и разума, например, небо и земля.

«Чувственное» (*хисси*) сущее присутствует только в чувственной силе души, не имея соответствующего предмета вовне. Таковы, например, сновидения или галлюцинации. Также в одном хадисе рассказывается, как в Судный день смерть приводят в виде барана — и его закалывают.

«Имагинативное» (*хайали*) сущее имеет место тогда, когда человек представляет себе образы чувственных вещей, в данный момент отсутствующие для чувства. Примером тому служат слова хадиса: «...словно я вижу Иону [направлявшимся в паломничество к Каабе]...»

В случае «ментального» (*'акли*) сущего вещь выражает абстрактное понятие. Например, в коранических словах о сотворении Богом человека Своей дланью, «длань» есть ментальная длань, т. е. способность действовать.

«Метафорическая» (*шибхи*) вещь такова, что она не существует ни в одном из четырех указанных смыслов, но существует иная вещь, которая похожа на нее в определенном аспекте. Таков Божий «гнев», ибо в действительности Всевышний не гневается, но у Него есть другой атрибут, который производит такого рода действие, как и человеческий гнев — например, причинение боли людям¹.

Как указывает Ибн Рушд, касательно класса людей, для которых невозможно верить, что подразумеваемое под данным символом есть самостное, реальное бытие, то подобает посмотреть, какой из этих четырех последних модусов более убеждающий и приемлемый, а потом перенести символ на этот модус. Примером такого рода текстов служат хадисы: «Не осталось ни одной вещи из тех, которых я ранее не видел, что бы я не видел в этом моем стоянии, — даже Рай и Ад»²; «Между моим водоемом (*хауд*) и моей кафедрой (*минбар*) — сад райский, а моя кафедра — у водоема моего»³; «Все тела сыновей Адамовых пожираются землей, за исключением копчика»⁴.

Ведь всем легко понять, что такие речения иносказательны, но вместе с тем трудно постичь, какие именно конкретные реалии они символизируют. Поэтому в случае с людьми, замечающими этот символический характер, такие тексты следует отнести к тому модусу бытия, который наиболее близко походит на самостное бытие⁵.

Пятый разряд (подтип 2.4) противоположен предыдущему. Здесь метафоричность текста трудно сразу постичь, но как только ее постигнешь, легко понять символизируемое им.

¹ *Ал-Газали*. Критерий различения ислама и ереси. С. 212–215; *Ибн Рушд*. О методах обоснования принципов вероучения. С. 667. Хадис о Ионе передают ал-Бухари (№ 1555) и Муслим (№ 166).

² Хадис от ал-Бухари (№ 86) и Муслима (№ 905).

³ Хадис от ал-Бухари (№ 1888) и Муслима (№ 1391).

⁴ Хадис от ал-Бухари (№ 4935) и Муслима (№ 2955).

⁵ *Ибн Рушд*. О методах обоснования принципов вероучения. С. 667–668.

Вместе с тем, замечает философ, здесь также подобает быть осмотрительным в плане выдвигания аллегорической интерпретации и ее обнародования, особенно перед классом еще неподготовленных людей, т. е. таких, которые по постижении метафоричности текста понимают символизируемую им реалию, но они способны понять таковую только посредством сомнительных, вероятностных (*шубха, мукни'*) методов. Возможно, продолжает Ибн Рушд, в интересах заботы о религии будет лучше не подвергать аллегорическому толкованию тексты, которые могут дискредитировать в глазах данных людей те вещи, через которые они прежде пришли к пониманию символического характера такого высказывания. С другой стороны, возможно и раскрывать для означенных людей иносказательное толкование, ибо в данном случае сильно сходство между символом и символизируемым.

Однако, предупреждает философ, как только открывают врата аллегорической экзегетики в отношении этих двух разрядов — третьего и четвертого, — от них рождаются странные верования, далекие от внешнего значения Закона. Более того, широкая публика может отвергать эти толкования, если их разглашать перед ней. Именно так и случилось с суфиями и с теми учеными мужьями, которые следовали указанным путем. «А когда за иносказательное толкование в нашей религии взялись люди, которые не постигли различия между этими разрядами и не поняли, каков класс людей, перед которым допустимо разглашать иносказательное толкование, — тогда-то дело религии и расстроилось, и появились различные толки, обвиняющие друг друга в неверии. И все сие есть невежество в отношении целей Закона и преступление против него»¹.

В трактате «О соотношении философии и религии» Ибн Рушд, со ссылкой на айаты 59: 2, 7: 185, 88: 17–18 и др. доказывает, что исходящая от Бога религиозная истина (Коран) призывает к исследованию, ведущему к познанию истины, — изучению сущих в плане свидетельствования о Создателе. А философское, аподиктическое рассуждение никак не может привести к чему-то противоречащему религии, ибо одна истина не противоречит другой истине, но согласуется с таковой, свидетельствуя о ней².

Что касается фундаментального вопроса о тех случаях, в которых выводы философского доказательства сталкиваются со Священным текстом, то философ категорически настаивает здесь на необходимости аллегорического толкования Священного текста. «Со всей решительностью мы утверждаем: всякий раз, когда вывод аподиктического доказательства приходит в противоречие с буквой Закона, последний

¹ Ибн Рушд. О методах обоснования принципов вероучения. С. 669.

² Ибн Рушд. О соотношении философии и религии. С. 547–551, 555.

допускает иносказательное толкование согласно правилам толкования, принятым в арабском языке»¹.

Фалсафская теория аллегорического толкования, а с ней и идея о единстве философии и религии вдохновляли и вдохновляют мусульманских реформаторов Нового и Новейшего времени, таких как Джамаладдин ал-Афгани, Мухаммад Абдо, Шихабалдин Марджани, Риза Фахретдин, и других мыслителей, которые видят в ней надежный эпистемологический фундамент для установления гармонии (конкордизма) разума и веры, науки и ислама.

Литература

Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения / ред. С. И. Еремеев. Киев–СПб., 1999. 688 с.

[Ал-Бухари]. Сахих ал-Бухари: ал-Джами' ас-сахих / ред. М. Ф. 'Абдальбаки. Бейрут: Дар ал-калам, 1987.

Ал-Газали Абу Хамид. Критерий различения ислама и ереси // Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 1. М.: ИД «Медина», 2016. С. 201–240.

ал-Газали Абу-Хамид. Ихйа' 'улум ад-дин (Возрождение религиозных наук). Т. 1. Бейрут: Дар ал-ма'рифат, б. г. 368 с.

Ибн Рушд. О соотношении философии и религии // Мусульманская философия (фалсафа): Антология. М., 2009. С. 547–581.

Ибн Рушд. О методах обоснования принципов вероучения // Мусульманская философия (фалсафа): Антология. М., 2009. С. 587–669.

Ибн Сина. Указания и наставления // *Ибн Сина*. Избранные философские произведения. М., 1980. С. 230–382.

Ибн Сина. Книга знания // *Ибн Сина*. Избранные философские произведения. М., 1980. С. 60–228.

Ибн Сина. Исцеление // *Ибн Сина*. Избранные философские произведения. М., 1980. С. 309–456.

Ибн Сина. Фи аксам ал-'улум ал-'аклийа («О разрядах рациональных наук») // *Ибн Сина*. Избранные философские произведения. М., 1980. С. 239–257.

Ибн Сина. Фи исбат ан-нубувват («Об обосновании пророчества») // *Ибн Сина*. Избранные философские произведения. М., 1980. С. 261–277.

¹ *Ибн Рушд*. О соотношении философии и религии. С. 556.

С этих позиций, полагает философ, следует подходить к тем положениям фаласифа, которые ал-Газали (в книге «Опровержение философов») необоснованно квалифицировал как еретические (*куфр*): положение об извечности мира, а не его возникновении во времени; об универсальном, а не партикулярном характере Божьего знания единичных вещей; о духовной, а не телесной природе эсхатологических реалий. Возможные ошибки в решении запутанных вопросов, изучение которых поручила ученым сама религия, безусловно, простительны. По мнению Ибн Рушда, ересью является лишь ошибка относительно трех основоположений религии: признания Бога, пророческих миссий, потустороннего счастья и не-счастья.

Ибн Сина. Аш-Шифа': ал-Мантик: 8) ал-Хатаба' («Исцеление: Логика: 8) Риторика») / ред. И. Мадкур; М. С. Салим. Каир: Визарат ал-ма'ариф ал-'умумиййа. 1954. 268 с.

Ал-Кинди. О первой философии // Мусульманская философия (фалсафа): Антология. М., 2009. С. 20–77.

Ал-Кинди. О количестве книг Аристотеля (фрагмент) // Мусульманская философия (фалсафа): Антология. М., 2009. С. 88–92.

[*Муслим*]. Сахих Муслим: аль-Джами' ас-сахих / ред. М. Ф. 'Абдалбақы. Бейрут: Дар ихйа' ат-турас ал-'араби, 1972.

Мусульманская философия (фалсафа): Антология / ред. Т. К. Ибрагим, Н. В. Ефремова. Казань: Издательство ДУМ РТ, 2009. 669 с.

Ал-Фараби. Гражданская политика // *Ал-Фараби*. Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973. С. 47–168.

Ал-Фараби. Совершенный град // Мусульманская философия (фалсафа): Антология. М., 2009. С. 106–206.

Ал-Фараби. О религии // Мусульманская философия (фалсафа): Антология. М., 2009. С. 207–213.

References

al-Bukhari (1987). *Al-Jami' as-sahih* [The Sound Collection]. Ed. M.F. 'Abdalbaqu. Beirut: Dar al-Qalam (in Arabic).

al-Farabi (1973). *Grazhdanskaya politika* [The Political Regime]. Al-Farabi. Sotsialno-eticheskie traktaty. Alma-Ata: «Nauka». Pp. 47–168 (in Russian).

al-Farabi (2009). *Sovershenny grad* [The Perfect State]. Musulmanskaya filosofiya (Falsafa): Antologiya. Pp. 106–206 (in Russian).

al-Farabi (2009a). *O religii* [On Religion]. Musulmanskaya filosofiya (Falsafa): Antologiya. Pp. 207–213 (in Russian).

al-Ghazali (2016). *Kriteriy razlicheniya islama i eresi* [The Criterion for Distinguishing between Islam and Heresy]. Islamskaya mysl: traditsiya i sovremennost. № 1, 2016. Moscow: ID «Medina». Pp. 201–240 (in Russian).

al-Ghazali (n. d.). *Ihya' ulum ad-din* [The Revival of the Religious Sciences]. Beirut: Dar al-ma'rifa (in Arabic).

Ibn-Rushd (1999). Averroes (Ibn Rushd). *Oproverzhenie oproverzheniya* [The Incoherence of the Incoherence]. Red. S. I. Yeremiev. Kiev–SPb. 688 p. (in Russian).

Ibn-Rushd (2009). *O sootnoshenii filosofii i religii* [The Harmony of Religion and Philosophy]. Musulmanskaya filosofiya (Falsafa): Antologiya. Pp. 547–581 (in Russian).

Ibn-Rushd (2009a). *O metodakh obosnovaniya printsipov veroucheniya* [The Methods of Proof Concerning the Beliefs of the Community]. Musulmanskaya filosofiya (Falsafa): Antologiya. Pp. 587–669.

Ibn-Sina (1954). *Ash-Shifa': al-Mantyq: 8) al-Khataba* [The Book of Healing: Logics: 8) Rhetorics]. Ed. I. Madkur; M. S. Salim. Cairo: Wizarat al-ma'arif al-'umumiyya (in Arabic). 268 p.

Ibn-Sina (1980). *Kniga znaniya* [The Book of Knowledge]. Ibn Sina. Izbrannyye filosofskie proizvedeniya. Moscow: Nauka. Pp. 60–228 (in Russian).

Ibn-Sina (1980a). *Ukazaniya i nastavleniya* [Pointers and Reminders]. Ibn Sina. Izbrannyye filosofskie proizvedeniya. Moscow: Nauka. Pp. 230–382.

Ibn-Sina (1991). *Fi aqsam al-'ulum al-'aqliyya* [On the Divisions of the Rational Sciences]. *Rasa'il fi-l-hikma wa-t-tabi'iyat*. Qum: Mu'assassat Maktabat Ahl al-Bayt. Pp. 239–257 (in Arabic).

Ibn-Sina (1991a). *Fi isbat an-nubuvvat* [On the Proof of Prophecies]. *Rasa'il fi-l-hikma wa-t-tabi'iyat*. Qum: Mu'assassat Maktabat Ahl al-Bayt. Pp. 261–277.

Ibn-Sina (2009). *Istselenie* (fragmenty) [The Book of Healing: Fragments]. *Musulmanskaya filosofiya (Falsafa): Antologiya*. Pp. 309–456 (in Russian).

al-Kindi (2009). *O pervoy filosofii* [On First Philosophy]. *Musulmanskaya filosofiya (Falsafa): Antologiya*. Pp. 20–77 (in Russian).

al-Kindi (2009a). *O kolichestve knig Aristotelya* [On The Number of the Works of Aristotle]. *Ibid*. Pp. 88–92.

Muslim (1972). *Al-Jami' as-sahih* [The Sound Collection]. Ed. M.F. 'Abdalbaqy. Beirut: Dar ihya' at-turath al-'arabi (in Arabic).

Musulmanskaya filosofiya (Falsafa): antologiya (2009). [Muslim Philosophy: An Anthology]. Red. T. K. Ibrahim, N. V. Yefremova. Kazan: Izdatelstvo DUM RT (in Russian).

THE PRINCIPLES OF ALLEGORICAL EXEGESIS ACCORDING TO FALSAFA

Tawfiq K. IBRAHIM,

Dr. Sci. (Philos.), principal research scientist, Centre of Arabic and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences (12, Rozhdestvenka Str., Moscow, 107031, Russian Federation).
E-mail: nataufik@mail.ru

Abstract. In this article the author considers the fundamental doctrine of the Muslim philosophy (*Falsafa*) about the harmony of reason i. e. philosophy and faith i. e. religion. In this context Ibn Rushd (Averroes, 1126–1198) elaborated an ingenious theory concerning the allegorical interpretation of the Qur'an. The aforementioned doctrine has special importance for the contemporary Islamic Reformist and Modernist thought.

Keywords: Islam, Koran, allegorical exegesis, Muslim philosophy, Falsafa, al-Kindi, al-Farabi, Ibn-Sina, Avicenna, Ibn Rushd, Averroes.

UDC 297.1

DOI 10.22311/2074-1529-2017-13-3-85-102

