

Тауфик Ибрагим
(Институт востоковедения РАН, Москва)

**КАЛАМСКОЕ ОПРОВЕРЖЕНИЕ
АНТРОПОМОРФИЗМА¹**

Рациональное понимание Бога мутакаллимы разрабатывали в противовес буквализму богословов-традиционалистов, которые в прямом смысле слова трактовали встречающиеся в Коране и особенно в Сунне антропоморфные описания Всевышнего и которых впоследствии охарактеризовали как *хашавитов/хашивитов*, «вульгаризаторов», *мушаббихитов*, «уподобителей, [антропо]морфистов» и *муджассимитов*, «отелеснителеей, корпоралистов»².

В суннитском исламе антропоморфизм нашел сторонников преимущественно среди хадиситов (*ахль аль-хадис*, «приверженцы хадисов»), а позже главным образом среди ханбалитов. Хадиситы VIII в., такие как Мудар, Кахмас и аль-Худжайми, допускали взаимные посещения людей и Бога, объятия и рукопожатие с Ним. Современником их был видный толкователь Корана Мукаиль ибн Сулайман (ум. 767), который представлял себе Господа с человекоподобным телом, имеющим плоть, кровь и волосы; с подобающими частями тела — головой, глазами, руками и ногами; рост Его, как и рост человека, равен семи собственным пядям. В следующем столетии антропоморфистских воззрений придерживался Мухаммад ибн

¹ Продолжение начатой в первом выпуске альманаха серии очерков по теологии калама. В настоящей статье не обсуждается относящаяся преимущественно к эсхатологии проблема лицезримости Бога, а также не затрагиваются антропатические описания Бога (любовь, печаль, честность и т.п.).

² Фрагменты из Корана приводятся в нашем переводе и в соответствии с интерпретацией цитируемого автора. Ссылки на комментарии-*тафсиры* к Писанию ограничиваются названием тафсира, при этом подразумеваются толкование к обсуждаемому аяту. Шесть канонических сводов хадисов цитируются по номеру хадиса, предваряемому буквой, обозначающей составителя: Б (аль-Бухари), М (Муслим), Д (Абу Дауд), Ж (Ибн Маджа), Н (ан-Насаи), Т (ат-Тирмизи). Буква «Х» указывает на свод Ибн Ханбали. Если нет ссылки на эти своды, то в них данный хадис отсутствует. Поскольку самыми аутентичными/надежными считаются хадисы, передаваемые и в первом, и во втором из означенных сводов, то в таких случаях при ссылке на каноническую сунну мы ограничиваемся этими двумя источниками.

Каррам (ум. 869), основатель-эпоним карраимизма³. Антропоморфизм характерен и для некоторых «крайних» среди шиитов сект, наделявших своих имамов божественными качествами и порой видевших в них прямое воплощение Бога.

Развенчивая антропоморфические представления⁴, мутакаллимы прежде всего занимались рациональным обоснованием невозможности как наличия у Бога каких-либо телесных черт, так и Его местопребывания/сторонности (над, наверху, на небе) или перемещения в пространстве. Одновременно они показывали несостоятельность выдвигаемых муджассимитами рациональных и традиционных (*нақлийа, сам 'иййа*)⁵ доводов, предлагая аллегорическую интерпретацию аятов и хадисов, содержащих человекоподобные описания Бога⁶.

1. Бестелесность Бога

1.1. Исходные послылки

В методологическом отношении каламская критика хашавитского антропоморфизма базируется на общей для всех трех ведущих школ (мутаизма, ашаризма и матуридизма) установке — признании приоритета рационального перед традициональным/ревелиятивным.

Традициональное не может противоречить рациональному

Как считают мутакаллимы, первичность разума по отношению к вере/откровению связана с необходимостью преодоления «круга в доказа-

³ *Аль-Ашари*. Мақалъят аль-ислабиййин. Висбаден, 1980 С. 209, 214; *аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах. М., 1984 (далее Религии). С. 100–103. «Избавьте меня от [вопросов о] срамной части и бороде и спрашивайте меня о чем-либо другом, помимо этого», — заявлял мушабихит Дауд аль-Джавариби (там же, с. 100, 163).

⁴ Некоторые муджассимиты, особенно среди каррамитов, говорили о Боге как о теле, подразумевая под «телом» сущее в самом себе (*ка'им би-нафсих*), а не в субстрате. Разногласие с таковыми, считают мутакаллимы, чисто терминологическое.

⁵ Т.е. апеллирующих к Корану, сунне, мнению религиозных авторитетов и др.

⁶ Каламская критика антропоморфизма наиболее полно изложена в книге ашарита Фахр ад-Дина ар-Рази (ум. 1210) «Асас ат-гақдйс» (Каир, 1986). Аллегоризации хадисов антропоморфического содержания посвящено сочинение другого ашарита, Ибн Фурака (ум. 1015) — «Китаб мушкиль аль-хадйс» (Дамаск, 2003; далее Мушкиль). Относительно небольшой трактат «Даф' шубах/шубхат ат-гашбих» Ибн аль-Джаузи (ум. 1200), ханбалита, восставшего против антропоморфизма братьев по мазхабу и примкнувшего к каламскому рационализму/аллегоризму, имеется в русском переводе (Казань, 2006), но название трактата здесь передано не совсем адекватно — «Борьба с сомнениями антропоморфистов» (должно быть: «с сомнительными доводами»); ниже этот перевод, вместе с арабским оригиналом, изданным в сборнике «аль-'Ақба ва-'ильм аль-калам мин а'маль аль-Каусарй» (Бейрут, 2004), цитируется как Даф; причем сначала дается номер страницы оригинала, а затем, через косую черту, номер страницы перевода.

тельстве»: принятие Слова Божьего (Священных Писаний) и пророков требует предварительного удостоверения, во-первых, в существовании самого Бога и во-вторых, в явлении Им посланников, а это возможно лишь посредством рационального доказательства, благодаря разуму.

Ревелятивное знание может иметь абсолютное значение лишь в области практического богословия-фикха. При решении же теоретических, теолого-философских вопросов ревелятивная аргументация способна играть лишь вспомогательную роль. По убеждению мутакаллимов, ревелятивные (*нақлиййа*) доказательства не дают достоверного знания (*йақъйн*). Эти доказательства не могут быть вполне надежными, не поднимаются выше «мнения» (араб. *занин*, греч. *δόξα*), вероятностного знания. Ибо их достоверность зависит от множества условий, соблюдение которых крайне затруднительно. Ведь ревелятивные источники (прежде всего Коран и сунна) имеют различные аспекты: внешний и внутренний (*зāхир* и *бāтын*), буквальный и метафорический (*хақъықка* и *маджāз*) и т.п. Ревелятивные тексты также бывают однозначными и многозначными (*муҳкам* и *муташабах*), отрицающими и отмененными (*нāсиҳ* и *мансуҳ*), имеют общее или только частное значение (*хāсс* и *āмм*) и т.д. Поэтому сначала необходимо установить, к какому типу принадлежит данный текст (айат, хадис), как его надлежит истолковывать. Мнения же здесь весьма далеки от единогласия.

Раз ревелятивное таково, то надо отдавать рациональному первенство перед ним (*тақдīm аль-‘ақлī ‘аля ан-нақлī*). В частности, если выводы разума приходят в противоречие с буквальным смыслом священных текстов (в данном случае — айатов и хадисов с антропоморфическими описаниями), то последние надо подвергать аллегорическому толкованию (*та’вīль*), чтобы привести в соответствие с рациональными выводами, ибо разум — основа (*асл*), а ревелятивное — производно (*фар*’).

Кроме того, свидетельства сунны должны быть переданы надежным путем — *мутава̄тир*, т.е. сообщаемы множеством лиц, которые не могли сговориться между собой, тогда как все «антропоморфные» хадисы относятся к разряду «единичных» (*āхāд*), восходящих к одному-единственному передатчику, а значит (как о том гласит преобладающее среди богословов и хадисоведов мнение), они не могут служить основанием для категорических выводов. Поэтому подобные хадисы следует подвергать иносказательному толкованию, а в случае невозможности такового, они должны отвергаться как неаутентичные⁷! В этом отношении, подчеркивает ар-Рази, вне поля

⁷ *Ар-Рāзī*. *Асās*, с. 215–221; *аль-Джурджāнī*. Шарх аль-Мавāқыф. Каир, 1907. Т. I. С. 209–211; Т. III. С. 20–21 (далее текст этого комментария цитируется как *Шарх*, комментируемый здесь текст аль-Иджи — как *Мавāқыф*; при ссылке на оба текста — как *Мавāқыф/Шарх*); *ат-Тафтāзāнī*. Шарх аль-Мақāсыд. Стамбул, 1305 г.х. (далее Мақāсыд). Т. I. С. 53; Т. II. С. 67; *Абū ‘ль-Му‘йн ан-Насафī*. Табсырат аль-адилля. Анкара, 1993. Т. I. С. 171–175.

критического рассмотрения не могут оставаться даже своды аль-Бухари и Муслима, ибо и эти авторы, из-за добродушия своего, не разглядели святотатства некоторых хадисов, которые враги религии (*малъхиды*) подсовывали мухаддисам⁸.

Об иносказательном толковании учит сам Коран

В обоснование аллегорического подхода мутакаллимы ссылаются на аят 3:7, в котором говорится о наличии в Коране двух разрядов откровений — *мухаммат*, «с четким/открытым смыслом» и *муташабихат*, «многозначных, с иным/скрытым смыслом». Правда, в арабском языке того времени отсутствовала пунктуация, и текст этого айата формально допускает двоякое прочтение — как в пользу иносказательного толкования, так и против него. Соответственно первой редакции он звучит следующим образом:

*Это [Бог] ниспослал тебе Писание;
В нем есть аяты мухаммат,
В коих суть Писания,
А другие аяты — муташабихат.
Те [люди], чьи сердца уклонились [от истины],
Обращаются к муташабихат ради путаницы,
Толкуя их [по своему произволу].
[Истинное] же толкование его
Ведает лишь Бог
И люди глубоких знаний [, кои] говорят:
«Мы верим [этому],
Все — от Господа нашего».*

Традиционалисты же отредактировали последние три строки так:

*[Истинное] же толкование его
Ведает лишь Бог,
И люди глубоких знаний говорят:
«Мы верим [этому],
Все — от Господа нашего».*

Согласно мутакаллимам, вытекающий из последнего прочтения агностицизм (полагание наличия в Коране недоступных для разума откровений) противоречит многочисленным аятам, в которых Писание охарактеризовано как «свет ясный» (4:174), «на ясном арабском языке» (26:195), «разъяснение всего» (16:89), «для людей разумеющих» (14:52), «дабы размышляли над ним» (4:82; 47:24; 38:29) и т.п. Следовательно, адекватна лишь первая редакция⁹.

⁸ *Ар-Разий*. Асас, с. 217–218.

⁹ *Ар-Разий*. Асас, с. 224–227 (с дополнительными аргументами от сунны и от разума).

Аллегорический/иносказательный подход, призванный преодолеть хашавитский антропоморфизм, развивали мутазилиты и мутакаллимы-шииты, а впоследствии¹⁰ — «поздние» суннитские мутакаллимы, притом как среди ханафитов-матуридитов, так и среди ашаритов. Ранние же ашариты и матуридиты еще придерживались нон-квалификационизма, характерного для многих богословов первых веков ислама¹¹. Таковые не признавали аллегорического истолкования антропоморфных выражений Корана и сунны, но вместе с тем отказывались от уточнения смысла соответствующих этим выражениям реальностей, подчеркивая их принципиальную несхожесть с одноименными человеческими чертами¹².

Ряд мутакаллимов, среди которых были аль-Газали (в трактате *Иль-джам аль-'авамм 'ан 'ильм аль-калам*) и Фахр ад-Дин ар-Рази (в трактатах *Ақсам аль-ляззат* и *Васыййа*), порой совмещают рационализм аллегористов и фидеизм хашавитов/балякифитов. По их мнению, подлинное, абстрактное понимание божества под силу одним лишь ученым мужам, интеллектуальной элите (*хасса*), но отнюдь не простолюдинам, не широкой публике (*'амма*). Последние восприимчивы только к материальному/телесному, а посему для них отрицание, например, телесности Бога или занятия Им определенного места в пространстве равносильно лишению Его бытия. Перед таковыми аят 3:7 следует разглашать лишь во второй его редакции, объявляя антропоморфные аяты принадлежащими к разряду «многозначных» (*муташибахат*), истинное толкование которых знает один Бог.

Саяф также прибегали к аллегорическому толкованию

Помимо антиаллегорической интерпретации аята 3:7, хашавиты-антропоморфисты утверждают об отрицательном отношении *саяф* («праведных предшественников») к иносказательному толкованию и посему считают такое порицаемым/еретическим новшеством (*бид'а*). Парируя такой довод, мутакаллимы замечают, во-первых, что самим оппонентам порой приходится отказаться от буквального понимания некоторых аятов и хадисов; во-вторых, среди *саяф* были такие, кто прибегал к аллегорическому толкованию.

¹⁰ Со времен ашарита аль-Джувайни (ум. 1085).

¹¹ *Аш-Шахрастани*. Религии, с. 55; *ан-Насафи*. Табсырат, т. I, с. 171; *ат-Тафтāзāни*. Мақъсид, т. II, с. 67. Правда, к аль-Ашари возводят и мнение о допущении аллегорического толкования антропоморфных текстов (*аш-Шахрастани*. Религии, с. 101).

¹² Относительно слов Корана о «восшествии» (*истивā*) Бога на Престол после сотворения мира (напр. 7:54) имам Малик ибн Анас, основатель носящего его имя толкамзахаба сказал: «[Факт] восшествия известен, каково (*кайф*) оно — неизвестно, верить в это — обязанность, спрашивать об этом — ересь». Таково мнение и родоначальника ханбализма — Ахмада ибн Ханбаля (*аш-Шахрастани*. Религии, с. 89). С позиции *би-ля кайф*, «без как», рассматривались все относимые к Богу человекоподобные образы — лик, око, длань и др. Впоследствии такая точка зрения получила наименование *балькафа*, а ее сторонники — *балъкифа*, «нон-квалификационисты».

В частности, всякому здравомыслящему ясно, что в словах Писания — «и ниспослали Мы железо» (57:25) или — «и ниспослал вам восемь животных парами» (39:6) нельзя понимать «ниспослание» в прямом смысле. Также очевидно иносказание в аятах: «Не бывает тайной беседы троих, / Чтобы не был Он четвертым ...» (58:7); «Кто предоставит Богу заем достойный, / Чтобы вернул Он ему, увеличив многократно?» (2:245). Или взять хадисы: «Кто направится ко мне шагом, Я брошусь к нему бегом»; «Я болел, а ты Меня не навещал...»¹³.

Что касается *саляф*, то Ибн Ханбаль, например, коранические слова «и придет (джā'а) Господь...» (89:22) истолковал в смысле прихода Его веления (*амр*) и власти (*қудра*). Передают и о признании им иносказательного толкования трех хадисов — «Черный камень есть десница (*йамин*) Божья на земле»; «я (пророк Мухаммад) ощущаю вздох (*нафас*) Всемилоственного со стороны Йемена»; «Я (Бог) — собеседник (*джалис*) того, кто поминает меня»¹⁴. А имам Малик, комментируя хадис о предрассветном нисхождении Бога ближе к земле для внемления просьбам¹⁵, заметил, что здесь речь не может идти о каком-либо перемещении Всевышнего, но только о сошествии Его веления (*амр*)¹⁶.

Ревелятивные свидетельства Божьей трансценденности

Наряду с обоснованием аллегоризма аргументацией «от традиции» мутакаллимы обращаются к священным текстам — к Корану и Сунне, черпая из них доводы в пользу Божьей трансценденности (*танзих*). Прежде всего такие доводы они находят в аяте 42:11 — «Нет ничего, подобного (мисль) Ему» и в суре 112:

*Исповедуй Его,
Бога всеединого (ахад),
Бога превышаемого (самад),
Не рождавшего и не рожденного,
Кому нет равного (куфу).*

Согласно мутакаллимам, против антропоморфизма свидетельствует не только отсутствие у Бога «подобного» или «равного», но также эпитеты

¹³ Первый хадис передают Б 7405, 7536 и М 2675; второй — М 2569 и Х 8989 (в хадисе говорится об упреках Божьих тем, кто не навещает недомогающих, не кормит годоводных и т.п.).

¹⁴ Все три хадиса — внеканонические. С точки зрения аллегористов, в первом хадисе говорится о благословенности Черного камня, во втором — о Божьем развевании печали, в третьем — о Его благоволении.

¹⁵ Б 1145, 6321; М 758.

¹⁶ *Ар-Рāзй*. Асас, с. 105–109 (с множеством других примеров); *Ибн аль-Джаузй*. Даф', с. 240/25 (об интерпретации Ибн Ханбалом аята 89:22); *Ибн Фўрак*. Мушкиль, с. 97 (о Малике).

«всеединый» и «превзыаемый». Ибо телесность предполагает составленность, а сия противоречит строгому единству. Эпитет же «превзыаемое» означает «то, к чему взывают нуждающиеся», т.е. самодовлеющее, а такое не может быть телесным/составленным, так как последнее нуждается в своих частях. С этим эпитетом несовместимо и нахождение в определенном месте (*макан*, *хайиз*, *джиха*), поскольку местозанимающее нуждается в соответствующем месте.

Аналогичным образом с представлением о телесности и/или локализованности Бога несовместимы такие Его коранические характеристики, как *гани*/«самодовлеющий» (47:38) и *каййум*/«самодостаточный» (2:255). А коли Он есть «и внешний/явный, и внутренний/скрытый» (57:3), то Бог не является телом, ибо у тела внешнее не совпадает с внутренним. Слова же айата 2:186 о «близости» Господа к взывающему не согласуются с Его локализацией на небе¹⁷.

1.2. Аллегоризация традиционных описаний

В самом Коране нет параллели библейской формуле о сотворении человека/Адама «по образу» Божьему, но схожее высказывание встречается в сунне. Священное Писание мусульман нигде не говорит о наличии у Бога фигуры или тела. Там также нет упоминаний о каком-либо Божьем ухе, рте или языке, хотя Бог и описывается «всеслышащим» и «изрекающим». Равным образом Коран не упоминает о каком-либо носе/обонянии, бороде или сердце, не называет род/пол Бога (хотя к Нему обычно прилагается местоимение мужского рода). Вместе с тем в нем Бог описывается, при буквалистском прочтении, как обладающий «лицом», «глазами» и «руками»/«пригоршню», а также — хотя и менее явно, — «боком» и «ногой». К этим антропоморфическим описаниям сунна добавляет «уста», «уши», «пальцы», «стопу» и др.

«Образ»

Наделяя Бога человеческим обликом, антропоморфисты ссылаются прежде всего на слова Пророка о Божьем сотворении Адама «по образу Его/его (*'алй суратих*)». Правда, эти слова передаются в разных контекстах. Так, версия, переданная и аль-Бухари и Муслимом, сообщает об истории создания первочеловека: «Бог сотворил Адама по Его/его образу, ростом в шестьдесят локтей...»¹⁸. Согласно другой версии, от Муслима, Пророк так заповедал, предостерегая от битья других по лицу и/или от оскор-

¹⁷ *Ар-Рāзй*. Асās, с. 30–47. В этом духе здесь выделено 17 коранических доводов. Приводятся также два довода из сунны — о них см. в примеч. 141.

¹⁸ Б 6227; М 2841.

бительных высказываний о лице¹⁹. В таком контексте еще одна версия гласит: «Бог сотворил Адама по образу Всемиловитого (*'аля сурат ар-Рахман*)»²⁰.

Последнюю версию мутакаллимы-аллегористы отвергают как малодостоверную²¹. А при ее признании она толкуется наподобие первой версии, если местоимение «его» прилагается к Богу, но такое соотнесение выступает лишь одной из трех возможных идентификаций.

Согласно первой из них, это местоимение относится ко [всем] Адамовым потомкам, о чем более явно свидетельствует вторая версия хадиса: Пророк хотел напомнить, что лицо битого — такое же, какое было у Адама, праотца всех пророков и благоверных, а значит, оскорбление данного человека задевает и всех таковых²².

Второй вариант идентификации относит местоимение «его» к Адаму: Бог сотворил Адама в его образе, т.е. после грехопадения и изгнания из Рая/неба Он, пощадив того, сохранил за ним первоначальный образ, а не видоизменил его, как сие случилось со змием и павлином²³.

В третьем варианте означенное местоимение указывает на Бога. Образ Адама охарактеризован как Божий, дабы подчеркнуть его возвышенность. Или: Адам/человек наделен такими Божьими атрибутами, как жизнь, знание, могущество, слух и зрение²⁴.

¹⁹ М 2612 — «Если кто-нибудь из вас дерется с другим, пусть не бьет по лицу, ибо Бог сотворил Адама...». Более пространно такую версию приводит хадис Х 7372: «...и пусть не говорит: „Да изуродует (*каббаха*) Бог твое лицо и лицо того, на кого ты поож!“, ибо...»

²⁰ Внеканонический хадис. «Всемиловитый (*ар-Рахман*)» — второе (наряду с наименованием *Аллах*) имя Бога или же Его эпитет.

²¹ *Ар-Рāзӣ*. Асās, с. 116; *Ибн Фӯрак*. Мушкиль, с. 21. Ибн аль-Джаузи вовсе игнорирует такую версию.

²² *Ар-Рāзӣ*. Асās, с. 111; *Ибн Фӯрак*. Мушкиль, с. 22. По Ибн аль-Джаузи (Даф'. С. 242/27, хадис № 1) и ан-Насафи (Табсырат, т. I, с. 175), местоимение «его» относится к некоторым потомкам Адама, к тому битому. В первых двух источниках дается и такая интерпретация: замечанием, что в плане образа данный человек схож с Адамом, Пророк опровергает утверждение о другом облике Адама, в частности — якобы о его огромном росте (*Ар-Рāзӣ*. Асās, с. 112–113; *Ибн Фӯрак*. Мушкиль, с. 24). Примечательно, что такое толкование ставит под сомнение аутентичность приведенного у аль-Бухари и Муслима хадиса об Адамовом росте в шестьдесят локтей.

²³ *Ар-Рāзӣ*. Асās, с. 113; *Ибн Фӯрак*. Мушкиль, с. 23; *ан-Насафи*. Табсырат, т. I, с. 175. Другие толкования: Бог создал Адама сразу в завершеном облике, а не поэтапно, через стадии, которые проходят его потомки [Коран 23:5] — капли семени (*нутфа*), сгустка крови (*'аляка*) и т.д.; в завершеном виде, а не в продолжение определенного времени и под влиянием природных сил или небесных сфер, как сие утверждают натуралисты-*табā и иййūн*, материалисты-*дахриййа* или иные философы; в завершеном виде, а не постепенно в отношении знания и могущества (*Ибн аль-Джаузи*. Даф', с. 242–243/28; *Ибн Фӯрак*. Мушкиль, с. 23; *ар-Рāзӣ*. Асās, с. 114 — в последних двух источниках имеются дополнительные варианты).

²⁴ *Ар-Рāзӣ*. Асās, с. 115; *Ибн Фӯрак*. Мушкиль, с. 25–26; *Ибн аль-Джаузи*. Даф', с. 243/28. Со ссылкой на аль-Газали в первом источнике (с. 116) приводится и такое тол-

Еще в одном хадисе рассказывается, как в Судный день Бог явится в образе (*сӯра*), незнакомом для почитавших Его, и те откажутся признать Его и последовать за Ним, потом Он явится в знакомом образе²⁵. Мутакаллимы толкуют первый и второй «образы» в смысле суровости и милости соответственно. Кроме того, выражение *фӣ сурат* можно понять не как «в образе», а «с (*би*) образом», т.е. в испытание Господь приводит людям какой-то образ — например, ангела, который заявит о себе как о Боге: здесь «знакомый образ» подразумевает отсутствие у Господа какого-либо чувственного/тварного образа²⁶.

В смысле милости/благосклонности или возвышенности/величия подобает интерпретировать «образ» в словах Пророка: «Господь явился мне (вариант: Господа видел я) в прекраснейшем образе (*фӣ ахсан сӯра*)»²⁷. К тому же в некоторых версиях уточняется, что это имело место во сне, а при таком видении возможно только образное представление. «Прекраснейший образ» может относиться и к Пророку, притом как физически — Бог приукрасил его, так и духовно — в значении состояния предельного довольства²⁸.

Антропоморфисты приводят также предания о том, как Пророк (версия: во время Небошествия) лицезрел Бога в образе кудрявого (*джа'д*), безбородого (*амрад*) юноши (*шабб*); словно жениха (*арӯс*), сидящим на троне, в жемчужной короне; в зеленых/красных одеяниях; лицо покрыто золотой накидкой, а на ногах надеты золотые туфли; и т. п. Такие хадисы, замечают мутакаллимы, не встречаются ни в одном из надежных сводов, а если и признать что-либо из них, то лишь в качестве сновидений²⁹.

«Лик»

Арабское обозначение *ваджх*, которое хашавиты толкуют буквально как «лик», применительно к Богу фигурирует в одиннадцати аятах³⁰. В частности, дважды в Коране подчеркивается:

кование: в строгом смысле слова «человек» не есть данное телосложение, а нечто совсем не телесное, связанное с телом лишь в плане управления; посему слова о создании Адама по образу Бога подразумевают, что сущность (*зәйт*) человека, [его душа], соотносится с его телом на манер отношения Бога к миру.

²⁵ Б 6574; М 182 (со слов Абу Хурайры). Согласно еще одной версии (со слов аль-Худри), Господь явится не в том образе, в котором Его видели впервые; на вопрос об опознавательной примете люди назовут «голень/бедро» (*сәфс*), и Он «обнажит голень» (или: и «голень обнажится») (Б 7440; М 183). О метафоре обнаженной голени будет сказано ниже.

²⁶ *Ар-Рәзӣ*. Асәс, с. 117–118; *Ибн Фӯрак*. Мушкиль, с. 39–43; *Ибн аль-Джаузӣ*. Даф', с. 246–247/32–34 (хадис № 5).

²⁷ Первый вариант передают хадисы Т 3233–3234 и Х 3474; второй — внеканонический. В хадисе Т 3235/Х 21604 сказано: «и вот [передо] мной Господь...»

²⁸ *Ибн Фӯрак*. Мушкиль, с. 30–37; *Ибн аль-Джаузӣ*. Даф', с. 244–245/29–30 (хадис № 2).

²⁹ *Ибн Фӯрак*. Мушкиль, с. 193–194, 210–213; *Ибн аль-Джаузӣ*. Даф', с. 244–245/30–32 (хадисы № 2–4).

³⁰ См.: Коран, 2:115, 272; 6:52; 13:22; 18:28; 28:88; 30:38, 39; 55:27; 76:9; 92:20.

Все бренно, кроме ваджх Его;
(28:88)

Всякий, кто на земле, смертен;
Остается лишь ваджх Господа твоего,
Превеликий и преславный.
(55:26–27)

Как считают сторонники аллегорического толкования, под словом *ваджх* здесь следует понимать самого Бога, Его самость/сущность (*з̄а̄т, нафс*)³¹. Иначе, при буквальном понимании *ваджх* как определенного органа, выходит, что все прочие «органы» Божьи тленны! Помимо общего смысла обеих групп аятов к отождествлению *ваджх* с самим Богом склоняет и тот факт, что ниже, в аяте 78 той же суры 55, эпитет «превеликий и преславный» (*з̄ӯ 'ль-джалъяль ва-ль-икр̄ам*) прилагается именно к Богу, а не к Его имени:

Благославно имя Господа твоего
Превеликого и преславного.

Что же касается аята 2:115 —

И восток, и запад принадлежат Богу;
Куда бы вы ни направились,
Там ваджх Его,

то это откровение сошло в ответ мединским иудеям, осуждавшим перемену кыблы для мусульман с Иерусалима на Мекку/Каабу. Согласно мутакаллимам, поскольку конкретный орган *ваджх* не может располагаться во всех сторонах, то данный аят следует понимать так: в какую бы сторону ни обращался молящийся, он обращается к самому Богу³².

В остальных восьми аятах отмечается, что к *ваджх* Господнему стремятся благоверные (6:52; 18:28); ради *ваджх* Его творят добро (2:272; 30:38, 39; 76:9; 92:20), проявляют долготерпение (13:22). И в таком контексте подобные выражения служат метафорами, символизируя ориентацию на угождение Богу, на снискание исключительно Его довольства (*рид̄а'*), а не воздаяния, благодарения или хвалы со стороны кого-либо из смертных³³.

³¹ *Ар-Рāзй*. Асās, с. 153–154; 'Абд аль-Джаббār. Шарḥ аль-уṣūл аль-ḥамса. Каир, 1965. С. 227. Некоторые ашариты понимают *ваджх* в указанных аятах как «бытие (вуджуд)» (*аль-Иджй/аль-Джурджāнй*. Мавāқыф/Шарḥ, т. III, с. 91).

³² *Ар-Рāзй*. Асās, с. 154.

³³ Божий *ваджх* порой понимается как символ Его награды.

С вопросом о лике Божьем тесно связан вопрос о возможности лицезрения Бога, который чаще всего обсуждается в контексте рассуждения о райских блаженствах.

В смысле Божьей «самости» или «довольства» надлежит понимать *ваджх*/«лик» и в соответствующих хадисах, среди которых ар-Рази выделяет следующие десять³⁴.

1. По сошествии айата 6:65 («Он — Тот, Кто может наслать на вас наказание сверху...») Пророк воскликнул: «Да упасет меня лик Твой!» (*а'узу би ваджхи-ка*)³⁵.

2. Как-то в рамках ритуальной молитвы Пророк вознес мольбу, в которой, среди прочего, были такие слова: «..., прошу Тебя [дать мне] наслаждаться зрением лика Твоего, ...»³⁶.

3. «Кто ради лика Божьего постится один день, лицо того Бог удалит от Ада на [расстояние в] семьдесят лет»³⁷.

4. «Кто заклинает (*уста 'āza*) вас именем Божьим, смилостивьтесь над ним; кто просит у вас ликом Божьим, даруйте ему!»³⁸

5. «Старающемуся (*муджāхид*) ради лика Божьего [зачтется награда], как проводящему все время в молитве, покуда тот не вернется домой».

6. Однажды, когда Пророк распределил деньги, некто бросил: «Таким распределением не стремились к лику Божьему»³⁹.

7. «Когда мусульманин приступает к молитве, Бог обращает к нему лик Свой...».

8. Всевышний повелел Иоанну [Крестителю] наставлять израильтян: «Кои встанете на обрядовую молитву, не оборачивайтесь по сторонам, ибо Бог предстоит лику молящегося ликом Своим»⁴⁰.

9. Комментируя аят 10–26, возвещающий благоверным об уготованном для них щедром воздаянии «с придачей» (*ва зийāда*), Пророк разъяснил, что под последним разумеется зрение лика Божьего⁴¹.

³⁴ *Ар-Рази*. Асās, с. 152–153.

³⁵ Б 4628; Т 3065; Х 13904.

³⁶ Н 1305–1306; Х 17861, 21158.

³⁷ В канонических сводах приводится такая версия хадиса: «Кто во имя (*фи сабиль*) Божьего...» (Б 2840; М 1153).

³⁸ Д 5108; Х 2248.

³⁹ Т 3896.

⁴⁰ Т 2863; Х 16718, 17344.

⁴¹ У Ибн Фурака (Мушкиль, с. 258) такое толкование приводится от имени халифа Абу Бакра. Прямо к Пророку оно не возведено и у аль-Бухари (перед хадисом № 4680). А другие версии канонических сводов, атрибутирующие Пророку означенную интерпретацию (М 181; Ж 187; Т 2552, 3105), упоминают о лицеизрении не лика Божьего, а Его Самого.

К вышеприведенному (в основном тексте) хадису ар-Рази присоединяет речение Пророка, согласно которому обитателям Рая ничто не препятствует лицеизреть Бога, разве только накидка величия (*ридā' аль-кибар/кибрийā'*), покрывающая Его лик (Б 4878; М 180).

10. «Ближе всего к лику Господнему женщина пребывает, когда она находится у себя дома»⁴².

«Око», «ухо», «уста»

В Коране пять раз упоминается «око/глаз» (‘айн, двойств. ч. — ‘айнāн, мн. ч. — а ‘йўн/ ‘йўн) Божье⁴³. Наставляя пророка Ноя о спасительном от вод Потопа ковчеге, Бог сказал ему:

*Сооружай Ковчег
На Наших очах* (би-а ‘йўни-нā)...
(11:37; 23:27)

И как повествует Всевышний в аяте 54:14, во время Потопа Ковчег «плавал на очах Наших (таджрī би а ‘йўни-нā)».

Аят 20:39 передает слова Божьи, обращенные к Моисею, призванному на пророческое служение:

*Воистину осенил Я тебя любовью Своей,
И возрос ты под оком Моим* (‘алā ‘айн-й).

А согласно аяту 52:48, Бог, призывая пророка Мухаммада к терпению и стойкости, заверяет его:

Ведь ты — на глазах Наших (би а ‘йўни-нā).

В сунне же сообщается, как Пророк, поведав о приметах Антихриста (ад-Даджжāль), заметил, что тот — кривоглаз (а ‘вар), а Господь не таков⁴⁴. По одной версии этого хадиса, Пророк затем указал на свой глаз, сказав: «Да, Антихрист крив на правый глаз»⁴⁵.

Передают и такие слова Пророка: «Когда человек становится на молитву, то он на глазах Всемилостивого (би ‘айнайй ар-Рахмāн)»⁴⁶.

Антропоморфисты приписывают Богу око и ухо на основе следующего хадиса⁴⁷. Прочитав аят 4:58 — «..., воистину Бог всеслышающий (самī’)

⁴² Ибн Фурак приводит еще два хадиса. В первом из них говорится о Божьей накидке (хиджāб) из света (нур; версия: из огня, нār) — если ее снять, лучи (субхāt) его лика испепелили бы все на своем пути (Мушкиль, с. 101, 258; см.: М 179; Ж 195; Х 19090). Согласно второму хадису, [во сне] Пророк зрел Господа в облике юноши, лицо которого было покрыто золотым покрывалом (Мушкиль, с. 212). Также в одном молитвословии халифа Али лик Божий описан как благороднейший из ликов (акрам аль-вуджўх — там же, с. 258).

⁴³ Помимо упоминаний о Божьем «видении» и о Нем как о всевидящем (самī’).

⁴⁴ Б 7127; М 169.

⁴⁵ Б 7407.

⁴⁶ Ибн аль-Джаузй. Даф’, с. 259/50 (хадис № 29); Ибн Фўрак. Мушкиль, с. 133.

⁴⁷ Ибн аль-Джаузй. Даф’, с. 271/67 (хадис № 53); Ибн Фўрак. Мушкиль, с. 126.

и всевидящий (*бағсыр*)), указательным и большим пальцами Пророк прикрыл свой глаз и ухо⁴⁸.

Кроме того, они ссылаются на широко распространенное у мусульман молитвословие — «Охраняй нас оком Твоим недремлющим», а также на благопожелание — «Око Божье [да смотрит] на тебя!» (*'айн Аллāх 'аляйк*)⁴⁹.

Критикуя буквалистскую интерпретацию указанных айатов, ар-Рази замечает среди прочего, что по ней выходит, будто Моисей расположился «на глазе» Бога, а сие абсурдно. Частицу же *би* можно понять в смысле «посредства», и тогда выражение *би а 'йўни-нā* в аяте 11:37/23:27 означало бы «Нашими глазами», т.е. очи Божьи служили бы орудиями при строительстве ковчега! И еще: наличие многих (более двух) глаз на одном лице — некрасиво⁵⁰.

Согласно же каламскому аллегоризму, в означенных айатах описание «око/очи» указывает на особую заботу Бога. Таков его смысл и в вышеприведенном молитвословии и благопожелании⁵¹. В хадисе о молитве оно может пониматься также в смысле «наблюдения/видения» — Бог видит молящегося, а посему тот должен сотворить обряд с надлежащим благоговением⁵².

Что касается хадиса о жесте Пророка при чтении аята 4:58, то Пророк, указывая на свой глаз и ухо, не вознамерился атрибутировать Богу подобных органов, но лишь хотел сказать, что Он совершенно видящий и слышащий⁵³.

Так обстоит дело и с преданием об Антихристе — оно только подчеркивает отсутствие у Бога соответствующего недостатка (кривоглазие)⁵⁴. Это тем более ясно в свете одной версии, дающей такую концовку хадиса: «Бог же здоровый (*саҳиҳ*), не кривоглазый»⁵⁵. Более радикальна позиция ар-Рази, который отрицает аутентичность хадиса, ссылаясь, в частности, на ненадежность передатчика — Ибн 'Умара⁵⁶.

⁴⁸ Д 4728.

⁴⁹ *Ар-Рāзй*. Асās, с. 158.

⁵⁰ Там же. Ибн Фурак (Мушкиль, с. 134–135) отмечает также, что слово *'айн* представляет собой омоним, помимо смысла «глаз» имеющий значение «избранник», «источник» и др., поэтому в аяте 54:14 выражение *таджрй би а 'йўни-нā* может подразумевать: «плавал с Нашими избранниками» (т.е. с Ноем и его последователями-правоверными) или «плавал в наших источниках» (т.е. в водах забивших из-под земли источники — см.: Коран 54:12).

⁵¹ *Ар-Рāзй*. Асās, с. 158; *Ибн Фўрак*. Мушкиль, с. 134–135; *ан-Насафй*. Табсырат, т. I, с. 174. 'Абд аль-Джаббар же (Шарх, с. 227) толкует «оки/очи» как «знание» (*'ильм*).

⁵² *Ибн аль-Джаузй*. Даф', с. 259/50 (хадис № 29).

⁵³ Там же, с. 271/67 (хадис № 53); *Ибн Фўрак*. Мушкиль, с. 126.

⁵⁴ *Ибн аль-Джаузй*. Даф', с. 270/65 (хадис № 50); *Ибн Фўрак*. Мушкиль, с. 129, 255.

⁵⁵ *Ибн Фўрак*. Мушкиль, с. 255. Указанную версию передает X 27032.

⁵⁶ *Ар-Рāзй*. Асās, с. 158–159. Здесь упоминается случай (Б 1288, 3979; М 972–932), когда Ибн 'Умар от имени Пророка привел слова — «Бог станет подвергать мучениям покойного, если родные будут плакать по нему», но Айша опровергла данное изречение

«Длань», «пригоршня», «ладонь», «пальцы»

В отношении к Богу слово *йад* (букв.: рука, длань) употребляется Кораном двенадцать раз, в одиннадцати аятах: восемь раз в единственном числе — 3:26, 73; 5:64; 23:88; 36:83; 48:10; 57:29; 67:1; три раза в двойственном (*йада/йадай*) — 5:64; 38:75⁵⁷; 49:1; единожды во множественном (*айди*) — 36:71. Также в аяте 51:47 слово *айд* порой толкуют как множественное число от *йад*.

Иблиса/Сатану, отказавшегося класть земной поклон перед Адамом, Всевышний спросил:

*Что тебе мешает преклониться
Пред тем, кого Я сотворил
Собственными же руками?
(38:75)*

С точки зрения аллегористов, слова Бога о создании Адама «*собственными руками*» призваны подчеркнуть могущество (*кудра*, *кува*) Божье, явившее Адама к бытию без посредства отца и матери, и/или выражает оказанный ему почет (*такрīm*, *таширīф*), его избранничество (*ис̣т̣ыф̣ā*)⁵⁸. Так следует интерпретировать и схожее выражение в соответствующих хадисах⁵⁹.

В смысле особого внимания/благосклонности (*ин̣āйа*) образ «руки» употребляется в хадисах о том, что глина, из которой был создан Адам, целых сорок дней бродила в длани Божьей; о попадании милостыни в руку Господню прежде руки бедного; о Его начертании собственной рукой, по создании мира, надписи: «Воистину милость Моя преобладает над гневом Моим»⁶⁰.

как неточное и вырванное из контекста; более того, оно противоречит кораническому принципу: «Ни одна душа не понесет ношу [грехов] чужих» (Коран 17:15).

⁵⁷ В этом аяте вместо двойственного числа слова *йад* иные читают его в единственном.

⁵⁸ *Ар-Рāзй*. Асās, с. 164; *он же*. Мафāтих аль-ғайб. Бейрут. 1981; *ан-Насафй*. Табсырат, т. I, с. 173–174; *аль-Иджй/аль-Джурджāнй*. Маваќыф/Шарх, т. III, с. 91–92; *Абд аль-Джаббār*. Шарх, с. 228; *аль-Байдави*. Анвār ат-танзиль. Бейрут. Ша'бан, [б.г.] (здесь имеется уточнение относительно отца и матери); *Ибн Фӯрак*. Мушкиль, с. 220. Ибн аль-Джаузи (Даф', с. 232/13) интерпретирует слово «рука/руки» в аяте как «могущество (*кудра*) и милость (*ни'ма*)»; в смысле милости оно толкуется и некоторыми мутазилистами и другими мутакаллимами, но такая интерпретация не нашла широкой поддержки в каламе (см.: *ан-Насафй*. Табсырат; *аль-Иджй/аль-Джурджāнй*. Маваќыф/Шарх).

⁵⁹ «Тебя Бог сотворил рукой своей...» — такое выражение встречается в хадисе о споре Моисея с Адамом относительно грехопадения (М 2652; Т 2134; X 9664), а также в хадисе об обращении людей к Адаму в Судный день за ходатайством (Б 3348; М 193).

⁶⁰ *Ар-Рāзй*. Асās, с. 166. Первые два хадиса — внеканонические; третий хадис передают Ж 4295, Т 3543 и X 8914.

Когда же Бог указывает неверным/многобожникам на создание для них домашнего скота «руками Своими» (36:71), таким образом напоминает им, что Он — единственный создатель скота, в творении которого у Него не было никаких соучастников; между тем как язычники проявляют непризнательность, поклоняясь иным божествам помимо Него или распорядившись скотом словно созданным ими самими⁶¹.

В близком переносном смысле толкуются аяты, по которым «в руке» Божьей — все добро (3:26, 73; 57:29), царство всего (23:88; 36:83; 67:1): «рука» символизирует абсолютную власть, неограниченную свободу распоряджения⁶².

Также метафорически подобает интерпретировать и слова аята 5:64, который в опровержение нечестивых утверждений мединских иудеев о «сжатой руке Божьей» подчеркивает, что «руки Его простерты». Ибо «сжатая рука» и «простертая рука» суть образы, выражающие, соответственно, скупость и щедрость. Впрочем, именно в таком смысле, как легко заметить, эти образы фигурируют в аяте 17:29⁶³.

В аяте 48:10, по которому присягнувшие на верность пророку Мухаммаду присягают именно Богу, «и Его рука — над руками их», под «рукой Божьей» также может подразумеваться Его мощь, милость или поддержка (*нуфра*). Возможно еще, что речь идет о самой руке Пророка: таким способом выражения Всевышний подчеркивает важность присяги⁶⁴.

Наконец, в аяте 49:1 словосочетание *байна йадайй* во фразе *ля̄ тукаддиму байна йадайй-Ля̄хи ва расӯлих* (букв.: «не выдвигайтесь между рук Бога и посланника его») есть идиома, означающая «перед/впереди», а сама фраза, согласно одному из толкований, выражает предостережение от устремления опередить Пророка в каких-либо решениях⁶⁵.

⁶¹ См. комментарии: *Ар-Рāзй̄*. Мафāтих; *аз-Замāхшарй̄*. Аль-Кашшāф.

⁶² И Пророк имел обыкновение говорить: «Клянусь Тем, в Чьей руке душа моя, ...» (см., напр.: Б 14; М 45). «Я, — возвещает Бог, — и есть Время (*ад-дахр*), в длани Моей день и ночь» (Б 4826; М 2246). В конце веков Он соберет небеса и землю в руки Свои (Б 4812; М 2788); дланью Своей опрокинет землю наподобие хлеба (Б 6520; М 2792). В Судный день Адам обратится к Нему со словами: «..., и все добро — в руках Твоих, ...» (Б 3348; М 222).

⁶³ *Ар-Рāзй̄*. Асās, с. 232/13 (*ни'ма ва ихсāн*, «милость и благодеяние»). В смысле милости (*ни'ма*, *рахма*, *мағфир*) данный образ фигурирует в хадисе (Х 3664) о простирании, в последней трети ночи, Божьей руки для нуждающихся или в хадисе (М 2759; Х 19035) о ее простирании ночью для покаяния согрешивших днем, а днем — для покаяния согрешивших ночью (*Ар-Рāзй̄*. Асās, с. 166; *Ибн Фурак*. Мушкиль, с. 225). Такое значение имеет «рука» и в хадисе (Б 4684, 7411; М 393): «Рука Божья — всеполна и не оскудевает расходами ...» (*Ибн Фурак*. Мушкиль, с. 264).

⁶⁴ О первой интерпретации см.: *ар-Рāзй̄*. Асās, с. 193; *он же*. Мафāтих; *Ибн аль-Джаузй̄*. Даф', с. 232/13; о второй интерпретации — *аз-Замāхшарй̄*. Аль-Кашшāф. В духе первого подхода толкуется хадис (Т 2166–2167): «Воистину рука Божья — с коллективом» (*Ибн Фурак*. Мушкиль, с. 183–184).

⁶⁵ *Ар-Рāзй̄*. Мафāтих; *Ибн Фурак*. Мушкиль, с. 64; *аз-Замāхшари*. Аль-Кашшāф.

Что же касается айата 51:47 — «Небо Мы воздвигли *би-айдин...*», то при усмотрении в слове *айд* формы множественного числа от *йад* («рука») выражение *би айдин* означает «руками», что аллегорически толкуется как «мощью». Но чаще всего, особенно в каламе, *айд* возводят к корню *а-й-д*, и в таком случае само слово *айд* означает «мощь» (впрочем, именно в последнем смысле оно употребляется в айате 38:17)⁶⁶.

Помимо слова *йад*/«рука» в Коране по одному разу употребляются прилагательные к Богу обозначения *қабда*/«пригоршня» и *йамин*/«десница»: в день Воскресения вся земля окажется в пригоршне Бога (*қабдатуху*), все небеса будут свернуты десницей (или в деснице, *би йаминих*) Его (39:67)⁶⁷. Так же передается в каноническом хадисе⁶⁸, одна версия которого сообщает и о свертывании всех земель Божьей шуйцей (*шималь*)⁶⁹.

В контексте повествования о сотворении Адама хадисы сообщают, как десницей Своей Господь взял группу будущих людей — [праведных]⁷⁰. И еще, возвестил Пророк, милостыню, что в половину финика, Всевышний примет десницей Своей и станет выращивать ее для давшего, пока не сделается с гору⁷¹.

С точки зрения аллегористов, в указанном айате и близких к нему хадисах «десница» имеет тот же смысл, что и «рука», означая «мощь»⁷². В прочих хадисах она выражает особую милость/благосклонность⁷³. Выше было

⁶⁶ *Ибн аль-Джаузӣ*. Даф', с. 233/13 (в цитируемом русском переводе интерпретация опущена); *ар-Рәзӣ*. Мафәтих; *аз-Замахшарӣ*. Аль-Кашшәф.

⁶⁷ Антропоморфисты ссылаются на разъясняющий хадис, по которому в айате подразумевается свертывание небес «в ладони (*кафф*)» Божьей (*Ибн Фӯрак*. Мушкиль, с. 263).

⁶⁸ Б 4812; М 2787.

⁶⁹ М 2788.

⁷⁰ Т 3368. В версии же Х 6527 сообщается о взятии «людей Рая» десницей Его, а «людей Ада» — шуйцей (*йусра*).

В хадисе от ат-Тирмизи добавлено: «хотя обе руки Господни — благословенная десница (*йамин мубәрака*)». Схожее уточнение — «хотя обе руки Его суть десница» — имеется в одном предании Пророка о том, как в Судный день праведные/справедливые (*муқсытӯн*) будут располагаться одесную ('ан *йамин*) Бога (М 1827; Н 5379; Х 6456).

В версии же Х 6527 говорится о взятии «людей Рая» десницей Его, а «людей Ада» — шуйцей (*йусра*). Вместо таких образов в одной версии упоминаются «ладони (*каффайн*)» (*Ибн Фӯрак*. Мушкиль, с. 265).

⁷¹ Б 1410; М 1014. В одной версии хадиса у Муслия фигурирует ладонь (*кафф*) Божья, а в Х 9142 — рука/ладонь (*йад/кафф*).

⁷² В этом смысле толкуется слово *йамин*/«десница» в айате 69:45, если оно относится к Богу («Если бы [*Мухаммад*] притисывал бы Нам какие-либо речи, / Мы непременно схватили бы его десницей [*Нашей*]»). Большинство же комментаторов относят это обозначение к Пророку («...схватили бы оно за десницу [*его*]»).

⁷³ *Ар-Рәзӣ*. Асәс, с. 173; *Ибн Фӯрак*. Мушкиль, с. 48–55, 263–267. Во втором источнике представлены и другие интерпретации, а выражение типа «обе Его руки — правые» толкуется как выражение совершенства обеих рук Божьих (в отличие от человеческих) в плане мощи/благости.

сказано об интерпретации хадиса, называющего Черный камень десницей Бога.

Что же касается слова *қабда* «пригоршни» в вышеприведенном аяте 39:67, то и оно означает «власть», «распоряжение» (*қудра, тақарруф, мульк*). В хадисе о пригоршне праха, собранной Богом со всех сторон земли для создания Адама, а также в хадисе о взятых Им двух пригоршнях будущих людей — избранных и отверженных, под «пригоршной» подобает понимать сравнимую с ней величину⁷⁴.

В некоторых версиях вышеприведенных хадисов вместо «руки/десницы» упоминается *кафф* «ладонь»⁷⁵. Пророку также приписывают слова о ладони Божьей, которая встает меж двух сражающихся друг с другом отрядов, обращаясь к тому из них, для кого Бог восхочет поражение. Согласно еще одному хадису, корабли плавают по ('*аля*) ладони Господней. Для аллегористов «ладонь» имеет те же значения, что и «рука»⁷⁶.

В смысле «власти/распоряжения» следует толковать и фигурирующие в сунне упоминания о «пальцах» (*исба 'уҗбу* 'двойств. ч. — *исба 'ан/уҗбу 'ан*; мн. ч. — *ас'аби* 'Божьих'⁷⁷. Так, в комментариях к аяту 39:67 обычно приводятся слова Пророка: «В Судный день Бог будет удерживать все небеса на одном пальце, все земли — на другом, все твари — на третьем, возглашая: воистину, Я — владыка!»⁷⁸ В иных хадисах сообщается о нахождении людских сердец «меж двух пальцев» Всевышнего, вертящего их в какую сторону Он восхочет⁷⁹.

Сунна рассказывает и о том, как представший ему в видении Бог возложил Свою руку (*йад*) меж лопаток Пророка так, что в самом средостении он ощутил прохладу кончиков пальцев (*ан'амиль*) Божьих⁸⁰. Здесь «кончики пальцев» символизируют «заботу/милость» (*и 'найя, ни 'ма*), а «прохлада» (*бард*) — наслаждение (*ра'ха, ля'зза*)⁸¹.

На основе следующего хадиса хашавиты говорят о «мизинце» (*хунсур*) Бога. Разъясняя аят 7:143, повествующий о просьбе Моисея лицезреть

⁷⁴ *Ар-Разӣ*. Ас'ас, с. 169; *Ибн Фӯрак*. Мушкиль, с. 46. О первом хадисе см.: Д 4693, Т 2955 и X 19085; о втором — X 17088.

⁷⁵ См. примеч. 67 и 70–71.

⁷⁶ *Ар-Разӣ*. Ас'ас, с. 174; *Ибн Фӯрак*. Мушкиль, с. 263–265. Оба последних хадиса — внеканонические.

⁷⁷ *Ар-Разӣ*. Ас'ас, с. 176–178; *Ибн Фӯрак*. Мушкиль, с. 118–121; *Ибн аль-Джаузи*. Даф', с. 257/48 (хадисы № 23–24).

⁷⁸ Б 4811, 7451; М 2786.

⁷⁹ М 2654; Т 3522; Ж 199, 2140, 3840; X 6533, 17178, 25980.

⁸⁰ Т 3233–3235; X 3474, 21604. В некоторых версиях вместо «руки» фигурирует «ладонь» (*кафф*), а вместо прохлады кончиков пальцев говорится о прохладе самой руки/ладони.

⁸¹ *Ар-Разӣ*. Ас'ас, с. 180; *Ибн Фӯрак*. Мушкиль, с. 37, 262. По замечанию же Ибн аль-Джаузи, это было видение/сон, а таковое является воображением, но не реальностью (Даф', с. 244/2, хадис № 1).

Господа и о Его явлении горе, которая тут же обратилась в прах, Пророк поведал, что Всевышний показал кончик мизинца⁸². Как отмечают аллегористы, аутентичность этого хадиса спорна, а если и признать его, то речь идет о явлении малой части Божьего величия⁸³.

Малонадежным является и хадис, в котором Пророк замечает некоему бедуину: «Воистину запястье (*сā'ид*) Бога сильнее твоего»⁸⁴. Даже если признать таковой, то речь идет о могуществе Всевышнего⁸⁵.

И вовсе не заслуживает доверия хадис о создании ангелов из света (или: из волос) [Божьих] рук (*зира 'айн*) и груди (*садр*)⁸⁶.

А в хадисе, по которому в Аду толщина кожи неверного будет равна сорока двум локтям — при измерении локтем *аль-джаббāра*, обозначение *аль-джаббār* следует отнести не к Богу («... локтем Всемогущего»), как сие делают антропоморфисты, а к людям — «... локтем великана»⁸⁷.

«Бок»

Согласно аяту 39:56, в Судный день грешник воскликнет:

О горе Мне за содеянное фй джанб Бога!

Арабское выражение буквально означает: «с боком», а такая трактовка, очевидно, нелепа. Посему оно должно пониматься метафорически — «в отношении»: грешник кается касательно несоблюдения им предписаний Господних⁸⁸.

«Нога», «голень», «стопа»

К Всевышнему антропоморфисты прилагают слова аята:

*В тот день,
Когда будет обнажена голень/бедро (йукшаф 'ан сāқ),
И их призовут пасть ниц,
Но не смогут они.*

(68:42)

⁸² X 11815. Версии: «указал мизинцем» (X 12766); «явил первый сустав мизинца» (Ибн аль-Джаузй. Даф', с. 258/49, хадис № 26).

⁸³ Ибн аль-Джаузй. Даф'; Ибн Фуррак. Мушкиль, с. 124–126, 285–286.

⁸⁴ X 15457. Здесь *сā'ид* может обозначать также «руку».

⁸⁵ Ар-Рāзй. Асās, с. 175; Ибн аль-Джаузй. Даф', с. 259/50 (хадис № 28); Ибн Фуррак. Мушкиль, с. 132.

⁸⁶ Ибн аль-Джаузй. Даф', с. 253/42 (хадис № 15); Ибн Фуррак. Мушкиль, с. 69–70.

⁸⁷ Ибн аль-Джаузй. Даф', с. 253/39, хадис № 20; Ибн Фуррак. Мушкиль, с. 63, 209. Хадис передает X 8205.

⁸⁸ Ар-Рāзй. Асās, с. 181; Ибн аль-Джаузй. Даф', с. 239/23–24; Ибн Фуррак. Мушкиль, с. 166–167.

В подтверждение буквалистской трактовки хашавиты приводят хадис, по которому Господь откроет Свою голень/бедро (*йакиуф 'ан с̄а̄ких*) и каждый из благоверующих мужчин и благоверующих женщин падет ниц; те же малoverы, которые в земной жизни совершали земные поклоны напоказ, захотят сделать это, но не смогут, стоя с прямыми, как доска, спинами⁸⁹.

В аяте 68:42, полагают аллегористы, вовсе не подразумевается Бог: выражение «голень/бедро обнажается» — это идиома арабской речи, указывающая на опасность, тревожность. И даже если отнести *с̄а̄к* к Нему, как сие имеет место в указанном хадисе, то «обнажение Его голени/бедра» можно понимать в смысле явления Им чего-то тревожного⁹⁰.

Другой хадис, на который ссылаются антропоморфисты, повествует, как Бог станет бросать грешников в Ад, а Ад возопит: «Еще, еще!», покуда Бог не ступит туда Своей ногой/стопой (*қадам*, версия: *ридждль*, «ногой»), и Ад заклянет Его словами: «Довольно, довольно!»⁹¹.

С точки зрения мутакаллимов-аллегористов, «ступление ногой/стопой» может символизировать Божье укрощение буйствующего Ада, который требует все больше и больше жертв⁹². Возможно также, что в этом хадисе соответствующее слово *қадам/ридждль* представляет собой омоним, в данном случае обозначающий не «ногу/стопу», а «множество» или «собрание» грешников⁹³.

Что же касается хадиса, согласно которому по созданию мира Бог лег на спину, положил одну ногу на другую и сказал: «Никому из созданий Моих не подобает лежать так», то он не встречается ни в одном солидном своде хадисов⁹⁴. Лежание же в такой позе просто символизирует завершение дела⁹⁵.

Не заслуживает доверия и хадис, сообщающий, как в Судный день Давид, из-за своего греха опасавшийся низвержения [в Геенну], воззовет к Богу, Который сначала предложит тому идти впереди Него, но Давид все равно убоится, и Бог посоветует следовать позади Него, и, наконец, скажет, чтобы тот ухватился за Его ступню/ногу (*қадам*). По другой версии, Всевышний настолько приблизит Давида к Себе, что тот возложит свою руку на Его бедро (*фахз*)⁹⁶.

⁸⁹ Б 4919, 7440. Версия М 183/Х 10742 ближе к аяту 68:42: *фа йукиаф 'ан с̄а̄к*, «и голень откроется».

⁹⁰ *Ар-Р̄аз̄и*. Ас̄ас, с. 182–183; *Ибн аль-Джауз̄и*. Даф', с. 234/15–17; *Ибн Ф̄урак*. Мушкиль, с. 200–201, 268. В последнем источнике указана только версия хадиса, близкая к аяту, а во втором дается еще интерпретация *кашф* в данной идиоме не как «явления» чего-то тревожного, а в смысле «снятия» такового.

⁹¹ Б 4849–4850; М 2846–2847.

⁹² *Ар-Р̄аз̄и*. Ас̄ас, с. 186.

⁹³ *Ибн аль-Джауз̄и*. Даф', с. 250/38 (хадис № 11); *Ибн Ф̄урак*. Мушкиль, с. 60–63, 269–270.

⁹⁴ *Ибн аль-Джауз̄и*. Даф', с. 248/36 (хадис № 9).

⁹⁵ *Ар-Р̄аз̄и*. Ас̄ас, с. 187; *Ибн Ф̄урак*. Мушкиль, с. 58.

⁹⁶ *Ибн аль-Джауз̄и*. Даф', с. 251/40 (хадис № 12); *Ибн Ф̄урак*. Мушкиль, с. 63–64 (во втором источнике указана только первая версия, и ей дается метафорическая интерпре-

1.3. Критика рациональных доводов антропоморфистов

Помимо апелляции к буквальному смыслу аятов и хадисов, муджассимиты выдвинули и сугубо рациональные аргументы в обоснование тезиса о телесности Бога. Главные из таковых составляют следующие три.

Первый аргумент

И мир, и Бог, рассуждают антропоморфисты, — сущие. Всякие два сущих таковы, что либо одно пронизывает (*сари*) другое, либо находится в стороне (*джиха*) от него. В отношении Бога первая возможность исключается, следовательно, Он находится в стороне от мира. Но всякое таковое непременно локализованное (*мутахаййиз*) занимает некое пространство/место. Локализованное же бывает или неделимым — атомом (*джаухар фард*), либо сложным из частей. Не подобает, чтобы Бог был ничтожно малым, как атом. Значит, Он является чем-то составным, а таковое и есть тело⁹⁷.

Близкий к этому аргумент звучит так: всякое сущее таково, что или само оно есть тело, или оно есть нечто, пребывающее (*халль*) в теле; Бог же не может находиться в некотором теле, иначе Он нуждался бы в нем⁹⁸. Встречается и формулировка: всякое сущее является либо телом, либо субстанцией, либо акциденцией; но Бог (как уже установлено) не есть ни субстанция, ни акциденция⁹⁹.

Отвечая на доводы данного типа, мутакалиммы указывают, что такие двух- или трехчленные деления не вполне корректны, не всеисчерпывающие. Ведь «тело/телесное» и «пребывающее в телесном» не составляют противоречащие (*нақъид*) друг другу описания, когда из исключения одного следует второе — такими альтернативами являются утверждение и отрицание, «тело» и «не-тело». Помимо же двух альтернатив «быть локализованным (*мутахаййиз*)» и «находиться (*халль*) в локализованном» возможна еще третья: «И не быть локализованным, и не находиться в локализованном». А деление «тело-субстанция-акциденция» является исчерпывающим в приложении к «возникшему» (*хадис*) сущему, но не к сущему как таковому¹⁰⁰.

Далее, сущее не сводится к чувственному (*махсус*), которое представимо и вообразимо только как занимающее некий участок пространства, находящееся по определенную сторону и наделенное какой-то фигурой и т.п.;

тация). Возможный вариант понимания концовки: «...Он возложит Свою руку на его бедру». Согласно еще одной версии, Давид настолько приблизится (*йадну*) к Богу, что прикоснется к Его колену (*рукба*) (*Ибн Фурак*. Мушкиль, с. 194).

⁹⁷ *Ар-Рәзи*. Асәс, с. 58; *ат-Тафтәзәни*. Мақәсыд, т. II, с. 66.

⁹⁸ *Ат-Тафтәзәни*. Мақәсыд.

⁹⁹ *Ан-Насафи*. Табсырат, т. I, с. 161.

¹⁰⁰ *Ар-Рәзи*. Асәс, с. 60, 16–26 (много аргументов); *ан-Насафи*. Табсырат, т. I, с. 168–170; *ат-Тафтәзәни*. Мақәсыд, т. II, с. 66.

оно может быть абстрагированным от таких характеристик, чисто ментальным/ интеллигибельным (*ма'хуль*). Таковы, в частности, универсалии (общие сущности), например — «человечность»¹⁰¹.

Второй аргумент

Другой довод муджассимитов гласит: Бог — живой, знающий, видящий, способный действовать (*қадир/фә'иль*). А в мире видимого (*шāхид*) не встречается вещь с этими качествами, которая не была бы телом, и невозможно себе представить, чтобы нечто бестелесное обладало бы таковыми. Невозможное же в отношении видимого невозможно и в отношении невидимого (*ғә'иб*) Бога¹⁰².

Это заключение, возражают мутакаллимы, несостоятельно, ибо в видимых вещах (*шāхид*) такие характеристики, как «живой», «видящий» или «действующий», внутренне не связаны с «телесностью». Так, атомы, из которых слагается живое тело, описываются как живые, хотя и не считаются телами. С другой стороны, имеются тела — например, минералы, — которые не обладают подобными характеристиками. Значит, телесность не служит причиной (*илля*) для обладания ими. И она не является условием (*шарт*) для такого обладания, но таковым выступает самостоятельное существование (*қыйām би-з-зāt*)¹⁰³.

По логике оппонентов также выходит, что Бог должен состоять из крови и мяса, быть ограниченным со всех шести сторон и подверженным болезни и т.п., поскольку в мире видимого (*шāхид*) не встречается живой, видящий и слышащий, который не был бы таковым¹⁰⁴!

И вообще, справедлив принцип: «Из отрицания наличия у вещи равного ей или подобного логически еще не следует отрицание бытия самой этой вещи». Посему некорректно заявлять, что ум не может представить себе сущее, которое обладает означенными свойствами, не будучи телом, раз мы не имеем ничего подобного в наблюдаемых нами вещах¹⁰⁵.

Третий аргумент

По антропоморфистам, Бог должен быть ведающим (*'алīm*) о существующих в мире телесных вещах. У ведающего же о сих должны наличествовать, в его самости, образы (*сувар*) оных. А всякое таковое непременно

¹⁰¹ *Ар-Рāзӣ*. Асās, с. 18. Как отмечает автор в другом сочинении — «аль-Маṭāлиб аль-'āлиййа мин аль-'ильм аль-иляхй» (Бейрут, 1987. Т. II. С. 13), данное рассуждение заимствовано из авиценновского сочинения «Указания и наставления» (см.: *Ибн Сина*. Избранные философские произведения. М., 1980. С. 325–326).

¹⁰² *Ар-Рāзӣ*. Асās, с. 58–59; *ан-Насафӣ*. Табсырат, т. I, с. 160.

¹⁰³ *ан-Насафӣ*. Табсырат, т. I, с. 166–168.

¹⁰⁴ Там же, с. 167.

¹⁰⁵ *Ар-Рāзӣ*. Асās, с. 60, 26–27 (подробное обоснование указанного принципа).

есть тело. Первая посылка — общепризнанна. Вторая очевидна, поскольку творец вещей должен иметь при себе образы вещей до их явления к бытию. Последняя же посылка обосновывается таким соображением. Представим себе квадрат, к которому по левому и правому бокам примыкает по одному такому же квадрату. Место запечатления образа левого квадрата должно отличаться от места запечатления образа правого, а такое различие возможно только если общее место является делимым телом¹⁰⁶.

Образ познанного, отвечает ар-Рази, не запечатлевается в самости познающего субъекта. Иначе наша самость была бы тождественна телу или выступала бы отвлеченной [от тела/материи] (*муджаррад*) субстанцией. Первая альтернатива абсурдна, поскольку нам хорошо ведомо, что большая вещь не может запечатлеваться в малом субстрате. Вторая же альтернатива равносильна признанию того, что образы чувственных предметов могут запечатлеваться в чем-то нетелесном, а это опровергает весь довод муджасимитов¹⁰⁷.

1.4. Рациональные доказательства бестелесности

Первый аргумент

Главный из рациональных доводов мутакаллимов опирается на предварительно доказанное ими положение о становлении (*худоуц*), возникновении во времени любого тела. Отсюда следует, что Бог, будучи извечным, не может быть телом¹⁰⁸.

Второй аргумент

«Прямое» каламское доказательство бестелесности, не апеллирующее к посылке о возникновении тела, звучит так. Всякое тело имеет определенные, специфические измерения — объем, форму (*шакль*) и качество. Поэтому должен быть «партикуляризатор», который наделяет его соответствующими характеристиками. Бог же — высшая причина, не зависящая от чего-то иного, а следовательно, не может быть телом¹⁰⁹.

¹⁰⁶ Там же, с. 59–60.

¹⁰⁷ Там же, с. 61.

¹⁰⁸ *Аль-Матуридӣ*. Китāб ат-Таухїд. Бейрут, 1970 (далее Таухїд). С. 38; *аль-Ба̄кылляйнӣ*. Китāб ат-Тамхїд. Каир, 1947 (далее Тамхїд). С. 35; *аль-Джувайнӣ*. Китāб аш-Шāмилъ. Александрия, 1969 (далее Шāмилъ). С. 411; *'Абд аль-Джаббār*. Шарх, с. 218; *аль-Иджї*. Мавāқиф, т. III, с. 21; *ат-Тафтāзāнӣ*. Мақāсыд, т. II, с. 265. Ар-Рази (Асās, с. 48–58, 62–78; Мағāлиб, т. II, с. 25–56) сначала доказывает нелокализованность Бога, откуда следует Его нетелесность. О каламском доказательстве становления всех тел говорилось в предыдущей статье. Как там было отмечено, мутакаллимы сначала доказывают становление тел (а с ними и всего мира), затем доказывают существование Бога, а потом уже обсуждают Его атрибуты.

¹⁰⁹ *Аль-Джувайнӣ*. Шāмилъ, с. 412–413; *ан-Насафї*. Табсырат, т. I, с. 162–164; *ар-Рāзї*. Мағāлиб, т. II, с. 30; *аль-Иджї*. Мавāқиф, т. III, с. 21–22; *ат-Тафтāзāнӣ*. Мақāсыд, т. II, с. 65–66.

Третий аргумент

Согласно еще одному доказательству, если бы Бог был телом, он занимал бы определенное место в пространстве (*хаййуз*), а последнее, как будет показано ниже, невозможно¹¹⁰.

Четвертый аргумент

Бестелесность Бога следует и из того, что ничего не может творить себе подобного. Был бы Бог телом, он не мог бы выступать в качестве создателя физического мира¹¹¹.

Пятый аргумент

В «систематическом» каламе развивалась аргументация, исходящая из заимствованного у фаласифа понимания Бога как Самонеобходимого: всякое тело — составное, а всякое составное зависит от своих составляющих; самонеобходимое не может быть телом, ибо тогда оно оказалось бы в зависимости от иного¹¹².

2. Нелокализуемость

2.1. Аллегоризация традиционных описаний

На основе коранических описаний Бога антропоморфисты приписывают Ему не только человекоподобные органы, но и пребывание в определенном месте/стороне — на Престоле, на небе, «над» творениями¹¹³.

«Престол»

О «Престоле» (*'ари*) Божьем Коран упоминает в 21 аяте, из которых 10 аятов называют Бога «держателем Престола» (*зӯ 'ль-'ари* — 17:42; 40:15; 81:20; 85:15; *рабб аль-'ари* — 9:129; 21:22; 23:86, 116; 27:26; 43:82). Господь сотворил небеса и землю, «и Его Престол был на воде» (11:7)¹¹⁴;

¹¹⁰ *Аль-Иджй*. Мавāқыф, т. III, с. 21 (здесь нелокализуемость Бога обсуждается до вопроса о Его бестелесности); *ат-Тафтāзāнй*. Мақāсыд, т. II, с. 65.

¹¹¹ *Абд аль-Джаббар*. Шарҳ, с. 221–222; *аль-Джувайнй*. Шāмиль, с. 413.

¹¹² *Ар-Рāзй*. Мағāлиб, т. II, с. 27–28; *аль-Иджй*. Мавāқыф, т. III, с. 21; *ат-Тафтāзāнй*. Мақāсыд, т. II, с. 65.

¹¹³ Соответствующее пребыванию *фауқ*/«над» свойство обычно обозначают как *фауқиййа*, реже — как *'улю*/«возвышенность». Вместо описания *фауқ* часто в богословской литературе употребляется *джиха* («сторона») и *макāн/хайуз* («место»).

¹¹⁴ В близком хадисе говорится: «... и Его Престол был на воде, и (версия: а потом) сотворил Он небеса и землю» (Б 3192, 7418). Отметим, что в Коране слово *kāна* («был») часто употребляется в смысле настоящего времени — «есть», поэтому означенный аят

на него Он взошел (или воссел, *иставā*) по сотворении мира (7:54; 10:3; 13:2; 20:5; 25:59; 32:4; 57:4). Престол несут и окружают ангелы (39:75; 40:7); в Судный день восемь [ангелов/ангельских отрядов] будут нести его (69:17)¹¹⁵.

Единожды Писание говорит о *курсī* Божьем, который «охватывает небеса и землю» (2:255). *Курсī* также может обозначать престол, и в таком смысле оно употребляется в аяате 38:34, повествующем о троне Соломона. И в ряде хадисов престол Бога обозначен словом *курсī*¹¹⁶. С другой стороны, имеется хадис, по которому в сравнении с *курсī* семь небес, вместе взятые, уподобились бы крошечному колечку, затерянному в пустыне, *'арш* же превосходит *курсī* настолько, насколько пустыня превосходит колечко¹¹⁷. Еще в одном хадисе *курсī* изображается в виде скамьи, куда восседающий на троне Бог возлагает ноги¹¹⁸.

Как сообщают некоторые хадисы, Престол (*'арш/курсī*) скрипит под Богом, как новое седло¹¹⁹. С каждой стороны сиденья остается по четыре пальца, а по другим версиям, Он занимает Престол полностью или же только часть¹²⁰. Рядом с Богом остается место для будущего нахождения пророка Мухаммада¹²¹. Согласно некоторым муджассимитам, Бог не сидит на Престоле, но парит над ним, а между ними — расстояние, конечное или бесконечное¹²².

Наконец, в одном хадисе сообщается о том, как Престол «содрогнулся» (*ихтаzza*) по прибытии на небо души одного из сподвижников Пророка, мединца Сада ибн Муаза¹²³.

можно понять и так: «... и Престол Его — на воде». Впрочем, формула «и Престол Его — на воде» (*ва 'аршуху 'аля аль-мā*) встречается в хадисах Б 4684, М 993 и М 2653.

¹¹⁵ Широкое распространение имеет мнение, по которому ныне Престол поддерживается четырьмя ангелами, обладающими разными ликами — орла, льва, быка и человека, соответственно родам живых существ, за которых они молятся перед Господом. Об этих ликах передает хадис Х 2321. Но в другом хадисе тронносителями выступают восемь антилоп (Д 4723; Ж 193; Т 3320; Х 1773).

¹¹⁶ См.: Ж 4010; *Ибн аль-Джаузī*. Даф', с. 266/60–61 (хадис № 40); *Ибн Фўрак*. Мушкиль, с. 230, 279, 288.

¹¹⁷ *Ибн Фўрак*. Мушкиль, с. 280.

¹¹⁸ *Ибн аль-Джаузī*. Даф', с. 268/63 (хадис № 47); *Ибн Фўрак*. Мушкиль, с. 228.

¹¹⁹ Д 4726; *Ибн аль-Джаузī*. Даф', с. 266/60 (хадис № 40); *Ибн Фўрак*. Мушкиль, с. 230. Согласно близкой версии, тяжесть (*сикль*) Престола давит на плечи ангелов-носителей, которые по этому тяжелению узнают о гневе Его (*Ибн Фўрак*. Мушкиль, с. 197).

¹²⁰ *Аш-Шахрастани*. Религии, с. 101, 103–104; *Ибн аль-Джаузī*. Даф', с. 266/60 (хадис № 40); *Ибн Фўрак*. Мушкиль, с. 196.

¹²¹ *Аль-'Ашарī*. Мақālят, с. 211; *Ибн аль-Джаузī*. Даф', с. 262/60 (хадис № 39); *Ибн Фўрак*. Мушкиль, с. 195.

¹²² *Аш-Шахрастани*. Религии, с. 103–104; *аль-'Ашарī*. Мақālят, с. 210–211; *ан-Насафи*. Табсырат, т. I, с. 215–216.

¹²³ Б 3803; М 2466.

Антропоморфисты преимущественно апеллировали к айатам о «восседании»/истиива́' на Престоле, поэтому мутакаллимы сосредотачивают внимание именно на них, обычно истолковывая *истиива́'* в смысле *истиля́'*, «владычества»¹²⁴. И сам *'арш/курси́'* аллегористы рассматривают как символ Божьей власти/владычества над миром, Его знания или промышленности, а эпитет *зү'ль-'арш/рабб аль-'арш* — как «престолодержатель», т.е. владыка¹²⁵.

Указанные же хадисы о «расположении» Бога на Престоле мутакаллимы часто игнорируют, порой открыто отрицая их аутентичность¹²⁶. Некоторым из таковых иногда дается аллегорическая интерпретация: скрип/отяжеление Престола символизирует беспомощность перед величием Божьим¹²⁷; содрогание/дрожь (*ихтизāз*) Престола — радость ангелов-носителей по поводу прихода души мученика¹²⁸; и т.п.

«На небе», «наверху»

В пользу представления о нахождении Бога «на небе» муджассимиты прежде всего приводят аят 67:16, предостерегающий неверных от гнева *Того, Кто на небе*. Кроме того, в одном хадисе повествуется, как на вопрос пророка Мухаммада «Где Бог?» немая невольница указала на небо, и Пророк принял ее ответ, считая верующей¹²⁹.

Свидетельства Божьего пребывания «наверху» усматриваются и в следующих четырех разрядах айатов, в которых упоминается:

а) о Боге как о «всевышнем» (*'алий*, — 2:55; 4:34 и др.; *а'ля* — 87:1; 92:20; *мута 'ālī* — 13:9);

б) о Его пребывании «над» (*фауқ*) людьми (6:18, 61), ангелами (16:50);

в) о «восхождении/вознесении (*су'уд*, *'урӯдж*) к Нему» ангелов (70:4); добрых слов и деяний людей (35:10); Иисуса Христа (3:55; 4:158);

г) о «сошествии/низведении (*инзāl*, *танзил*) от Него» Писаний (2:176; 3:3 и др.), ангелов (97:4; 25:25 и др.).

¹²⁴ *Ар-Рāзӣ*. Асās, с. 202; *Ибн аль-Джаузӣ*. Даф', с. 236/18; *аль-Иджӣ*. Мавāқыф, т. III, с. 20; *ан-Насафӣ*. Табсырат, т. I, с. 242; *'Абд аль-Джаббār*. Шарҳ, с. 226.

¹²⁵ При различении *'арш* и *курси́* как Престола и Подножия таковые идентифицируются, исходя из тогдашних космологических представлений, с девятой и восьмой небесными сферами («беззвездным небом» и «небом неподвижных звезд») соответственно, или аллегорически толкуются в смысле Божьего знания и царствия.

¹²⁶ См., например: *аш-Шахрастани*. Религии, с. 101; *Ибн аль-Джаузӣ*. Даф', с. 266/60–61 (хадисы № 39–40), с. 268/63 (хадис № 47).

¹²⁷ *Ар-Рāзӣ*. Асās, с. 211; *Ибн аль-Джаузӣ*. Даф', с. 270–271/66–67 (хадис № 52); *Ибн Фӯрак*. Мушкиль, с. 196–197, 277–278.

¹²⁸ *Ар-Рāзӣ*. Асās, с. 149–150.

¹²⁹ Д 3284; Х 7846. В другой версии (М 537; Д 3283; Н 1218) говорится просто о невольнице, отвечавшей Пророку словами: «На небе».

Как было сказано выше, «ортодоксальным» богословам из среды хашавитов и балякифитов порой приходится прибегать к аллегорическому подходу. В комментариях к аятам, где упоминается «Бог на небе/небесах и на земле» (напр., 6:3; 43:84), они первую часть данного выражения («на небесах») толкуют буквально, вторую же часть («на земле»), буквальное понимание которой открыло бы путь к грубым пантеистическим выводам, они интерпретируют метафорически — в смысле всезнания/всещарствия Божьего!

По мнению мутакаллимов-аллегористов, во всех указанных описаниях говорится о возвышенности Бога, но не физической/пространственной, а умственной, метафизической. «Небо», обозначенное как местонахождение Бога, не есть обычная, пространственно-материальная реальность, а сверхчувственная, идеальная область. Да и само арабское слово *самā'* (небо) первичным образом означает лишь «возвышенное». Кроме того, шарообразная форма земли делает весьма относительными понятия «верх/над» и «низ/под»¹³⁰.

«К Нему/На Него»

В том же духе, настаивают мутакаллимы, следует интерпретировать соответствующие описания, в которых предлог *иля* («к/на») указывает на некий конец/предел или сторону, как в аятах: «*Потом к Господу вы будете возвращены*» (32:11); «*к Нему исход*» (5:18); «*и лица [праведных] на Него взирающие*» (75:23)¹³¹. Метафоричность таких употреблений предлога четко прослеживается в свете других аятов, в частности: «*Авраам заявил: / Я ухожу к Господу моему, / Он укажет мне правильный путь*» (37:99) — ведь здесь речь очевидно идет о местности, куда Бог велел пророку следовать. На тот же лад в аяте 4:100 сказано: «*И кто покидает дом свой, / Переселяясь к Богу и посланнику Его...*»¹³².

«При Нем»

В смысле пространственной близости муджассимиты понимают предлог *'инда* («при, у, близ, подле»), в некоторых аятах: «*Те [ангелы], кото-*

¹³⁰ *Ар-Рāзī. Асās, с. 204–210; он же. Маṭāлиб, т. II, с. 72; см. также: Ибн аль-Джаузī. Даф⁴, с. 21–23; Ибн Фурак. Мушкиль, с. 76–82; аль-Иджī/аль-Джурджанī. Ма-вāқыф/Шарх, т. III, с. 20; ан-Насафī. Табсырат, т. I, с. 244.*

¹³¹ Словом «взирающие» передано арабское *nāẓyра*, и такой перевод соответствует интерпретации мутакаллимов ашаритско-матуридитской школы, признающих возможность лицезрения (*ру'йā*) Бога на том свете; мутазилиты же отрицают такую возможность, понимая *nāẓyра* как «ожидающие» [Божью милость]. Но и при первой интерпретации «лицезрение» в том мире не предполагает нахождения объекта в определенной стороне по отношению к субъекту, как это должно быть в мире здешнем (*ар-Рāзī. Асās, с. 209*).

¹³² *Ар-Рāзī. Асās, с. 209; ан-Насафī. Табсырат, т. I, с. 244.*

рые при Господе, / Не отказываются в гордыне от поклонения Ему...» (7:206; 21:19); праведным уготована прекрасная обитель «при Властелине всемогущем» (54:55); «Господи, возведи для меня жилище подле Тебя» (66:11) и др. Выше упоминался хадис о надписи, которую сделал Бог по созданию мира («Воистину милость Моя преобладает над гневом Моим») и которая [хранится] «при Нем, над Престолом».

Мутакаллимы же толкуют близость в данном контексте как почет¹³³.

Божья «близость», выраженная словами *қурб* и *дуну*, будет обсуждаться ниже.

«Вместе»

Метафорически мутакаллимы интерпретируют и коранические откровения о пребывании Бога «вместе с» (*ма'*) людьми. Слова аятов 57:4 и 58:7 «Он с ними, где бы ни находились они» выражают — как то следует из самого контекста — Божье всеведение. В других же аятах, где фигурирует частная или конкретная группа людей, «совместное пребывание» (*ма'иййа*) Бога с ними олицетворяет Его заботу о них и поддержку: «Не бойтесь, ибо Я с вами!» — заверял Бог Моисея и Аарона, отправляя их к Фараону (20:46); «Не волнуйся, с нами — Бог!» — успокаивал пророк Мухаммад своего спутника Абу Бакра при виде преследовавших его во время хиджры язычников (9:40); «Воистину Бог — с терпеливыми!» — благовещает аят 2:153¹³⁴.

«Близко»

В Коране неоднократно говорится о близости (*қурб*) Бога к тварям. Он близок и внимлющ (11:61). Его милость близка к добротворцам (7:56). Господь наставляет пророка Мухаммада:

*Если рабы Мои спросят тебя обо Мне,
Отвечай им, что Я рядом (қарїб),
Я внимлю призыву взывающего ко Мне...
(2:186)*

А в аяте 50:16 говорится:

*Воистину Мы сотворили человека,
Мы ведаем, что нашептывает ему душа его, —
Мы ближе к нему, нежели вена его шейная.*

Согласно еще одному аяту, Бог ближе к умирающему, чем окружающая его родня (56:85).

¹³³ *Ар-Рāзї*. Асās, с. 210–212; *Аль-Иджї/аль-Джурджāнї*. Мавāқыф/Шарх, т. III, с. 20; *ан-Насафї*. Табсырат, т. I, с. 245.

¹³⁴ *Ар-Рāзї*. Мафāтих; *аз-Замахиарї*. Аль-Кашшāф.

Во всех этих айатах, замечают мутакаллимы, «близость» символизирует скорость одарения милостью, а в последних двух ее можно понять и в смысле всеохватности Божьего знания/владычества¹³⁵.

О «приближении» Бога к людям, и людей — к Нему речь пойдет в разделе «недвижность».

«За завесой»

О *хиджāб*, «завесе/накидке», за/ под которой пребывает Бог, говорится в айате 42:51 — «*Ни одному смертному не дано, / Чтобы Бог обращался к нему / Иначе, как увециванием, / Иль через (мин варā') завесу, / Иль явив вестника...*». Еще в оном айате фигурирует однокоренное страдательное деепричастие *маҳджубūн*, «отделены завесой»: в Судный день грешники будут *маҳджубūн* от Господа (83:15). Сунна же сообщает о Божьем хиджабе из света¹³⁶ и о снятии Им хиджаба перед благоверными в Раю¹³⁷.

С точки зрения антропоморфистов эти описания указывают на телесность Бога и Его нахождение по определенную сторону (*джиха*) от людей. Мутакаллимы же полагают, что во всех таких айатах и хадисах *хиджāб* относится не к Богу, но к людям: они — *маҳджубūн*, «не допущены» к Богу, и именно это значение («не допускать», «препятствовать») первичным образом имеет глагол *маҳджаба*¹³⁸.

«В облаке»

Согласно одному хадису, в ответ на вопрос «Где был Бог до сотворения мира?» Пророк сказал: «Он был *фи' амā'*, ...»¹³⁹. Выражение *фи' амā'* бук-

¹³⁵ *Ар-Рāзӣ*. Асās, с. 134; *Ибн Фӯрак*. Мушкиль, с. 75, 109; *ан-Насафӣ*. Табсырат, т. I, с. 244.

¹³⁶ Помимо указанных выше хадисов (см. примечание 42) иные говорят о семидесяти тысячах хиджабов (версии: из света; из света и тьмы); о семидесяти хиджабах (версия: часть их — из тьмы); о том, как Бог «скрылся» (*иҳтаджэба*) от творений четырьмя [завесами] — огнем, тьмой, светом и тьмой (*Ибн Фӯрак*. Мушкиль, с. 101, 103, 158, 281–282).

¹³⁷ Хадис Д 4702 воспроизводит спор между Адамом и Моисеем, в котором первый обращается ко второму со словами: «...с тобой Бог разговаривал из-за (*мин варā'*) завесы...».

¹³⁸ *Ар-Рāзӣ*. Асās, с. 210; *Ибн аль-Джаузӣ*. Даф', с. 256/46–47 (хадис № 22); *Ибн Фӯрак*. Мушкиль, с. 101–103, 158–159, 281–285.

¹³⁹ Вместо уточния следует выражение, которое приводится в трех версиях: 1) *мā таҳтаху хавā' ва мā фаукаху хавā'* (Ж 182; Т 3109; X 15755), что допускает (соответственно пониманию *мā* в смысле отрицающей частицы или местоимения) двоякое толкование — «под ним нет воздуха, и над ним нет воздуха»; «и под ним воздух, и над ним воздух»; 2) *таҳтаху хавā' ва фаукаху хавā'* (*ар-Рāзӣ*. Асās, с. 212), «под ним воздух, и над ним воздух»; 3) *мā таҳтаху хавā' ва ля фаукаху хавā'* (*Ибн аль-Джаузӣ*. Даф', с. 253/43, хадис № 18), «ни под ним нет воздуха, ни над ним нет воздуха». Отметим, что местоимение *ним* формально можно отнести и к *'амā'* «облаку», и к Богу.

важно означает: «в облаке». Для аллегористов же данный образ подразумевает не что иное, как Божью власть над облаком¹⁴⁰.

И еще: помимо чтения *'amā'* фигурирует также *'ama* (последняя *a* — *алиф максура*), «слепота»: наряду с Богом ничего другого не было, а это — словно пребывание в слепоте. В пользу предпочтения такого чтения/понимания свидетельствует близкая версия ответа Пророка на схожий вопрос: «Был Бог, и вместе с Ним (*ma 'axu*) ничего не было»¹⁴¹.

Об «облаке», в котором Бог «придет» в Судный день, будет сказано ниже.

С другими «локализирующими» описаниями мы попутно встречались в разделе о телесности — Божье пребывание напротив молящегося, о расположении благоверных «справа» от Него в Судный день и прочее. Более того, локализация подразумевается во всех описаниях, которые связаны с «перемещением» и которые будут обсуждаться в разделе о недвижности.

2.2. О смешанных, традиционно-рациональных доводах антропоморфистов

К этому разряду ар-Рази относит следующие два довода.

История с вознесением Пророка

О вознесении (*mi'rādž*) пророка Мухаммада к Богу, обычно датированном десятым годом посланничества, упоминается в Коране (17:1; 53:1–18) и, более подробно, в сунне¹⁴². Из этой истории, заключают антропоморфисты, следует, что Господь находится в строго определенной «стороне», а именно «наверху» (*фаук*). Порой они апеллируют и к аятам 53:8–9, относя к Богу упоминающееся в них «приближение» (*дуну*) и на этом основании заключая о Его нахождении по определенной стороне.

С точки же зрения мутакаллимов, смысл вознесения заключался в том, чтобы показать Пророку многообразные творения Божьи в горнем и дольнем мирах, дабы тот лучше удостоверился в истинности открытых ему истин, как сие Всевышний содейл ранее в отношении Авраама¹⁴³. На критике

¹⁴⁰ *Ар-Рāзī*. *Асās*, с. 213; *Ибн аль-Джаузī*. *Даф'*, с. 253/43 (здесь предлог *fi* понимается как *фаук*, «над»).

¹⁴¹ *Ар-Рāзī*. *Асās*, с. 212–213. Указанную версию канонические своды передают в редакциях: «...и ничего иного (*зайрах*) не было» (Б 3192); «...и ничего до Него (*каблях*) не было» (Б 7418). Впрочем, в самом хадисе Т 3109 выражение *fi 'amā'* толкуется как: «вместе с Ним ничего не было».

Выше, при традиционном обосновании Божьей нетелесности/нелокализованности (см. примеч. 17), ар-Рази ссылается на эти хадисы, интерпретируя слова «и ничего иного не было» и «в слепоте» в смысле отрицания места/стороны.

¹⁴² См., в частности: Б 349, 3207, 3342, 3887, 7517; М 162–164.

¹⁴³ *Ар-Рāзī*. *Асās*, с. 213–214. Автор подразумевает аяты 6:75–79 — «*Так Мы явили Аврааму / Царство небес и земли...*».

же буквалистской интерпретации «приближения» в аятах 53:8–9 мы остановимся ниже, в разделе «Недвижность».

История с Фараоновой башней

Об этой башне повествует аят 38 суры 28, передающий о повелении Фараона времен Моисея своему визирю Хаману:

*Воздвигни для меня башню,
Дабы [по ней] взойти я смог
До бога, [о коем учит] Моисей ...*

По мнению антропоморфистов, раз Моисей не противоречил царю в этом, то отсюда вытекает, что Бог находится на небе. Отвечая им, ар-Рази замечает, что Моисей не говорил Фараону: «Господь — на небе», но только: «Господь неба»; царь же подумал, будто Бог пребывает на небе¹⁴⁴.

2.3. Критика рациональных доводов антропоморфистов

Аргументы муджассимитов в пользу тезиса о нахождении Бога в определенном месте или в конкретной стороне отчасти схожи с изложенными выше их обоснованиями Его телесности и фактически дополняют последние. К ним прежде всего относятся следующие.

1. И мир — сущее (*мауджуд*), и Бог — сущее. Любые два сущих такковы, что либо первое пронизывает (*мухаис*, *сарй*) второе, либо то различается с ним, находясь от него по одну из шести сторон, иначе первое равнялось бы чистому небытию. Поскольку Бог не в мире, Он должен находиться в определенной стороне от него, а именно наверху, так как таковая — достойнейшая и Ему наиболее подобающая.

2. Сотворив мир, Бог создал его или в Своей самости, или вне нее. Первое допущение абсурдно, ибо означает, что Он смешан с нечистотами. А при втором Бог должен различаться с миром в плане места (*хайиз*) и стороны (*джиха*).

3. Бога можно лицедреть, а лицедрение предполагает нахождение лицедримого напротив лицедрящего, т.е. нахождение объекта по определенную сторону от субъекта.

4. У людей вошло в обычай воздевать руки к небу, взывая к Богу. Следовательно, в умах у всех них утвердился факт пребывания Бога «наверху».

И каламский ответ на первые два аргумента схож с ответом на соответствующие доказательства Божьей телесности. Лицедримость же Бога, как подчеркивают ашариты и матуридиты, не предполагает какой-либо Его локализуемости. Что касается возведения рук к небу, то оно связано с пред-

¹⁴⁴ *Ар-Рāзи*. *Асās*, с. 214. Отметим, что соответствующая реплика Моисея аят 26:24 воспроизводит так: «Господь небес, земли...»!

ставлением о небе как источнике благ (света, дождя), и такое возведение не подразумевает нахождение Бога на небе, подобно тому как обращение лицом к Каабе во время ритуальной молитвы не означает Его пребывание в этом храме. Кроме того, земля шарообразна, посему полагание Бога находящемся «на небе»/«наверху» равнозначно описанию Его в виде некоей окружающей землю сферы¹⁴⁵!

2.4. Рациональные доказательства нелокализованности

Мутакаллимы выдвинули множество рациональных аргументов против локализации Бога, основными из которых являются следующие три:

Первый аргумент

Находился бы Бог в определенном месте (*хайиз*), само это место было бы извечным. Ибо местозанимающее (*мутахаййиз*) не существует без соответствующего ему места; а значит, наряду с Извечным-Богом должно быть иное извечное, что невозможно.

Второй аргумент

Был бы Бог локализуем, то Он либо находился бы во всех местах и сторонах, откуда следует, что Он смешан с отбросами и нечистотами, но об этом даже неприлично говорить; либо Он находится в конкретных местах и сторонах, — и тогда нужен партикуляризатор.

Третий аргумент

Будь Бог локализуем, Он бы нуждался в том месте (*макан*), в котором Он локализован, однако нуждающееся в ином — возможное, а не самонесомнимое, каковым является Бог¹⁴⁶.

3. Недвижность

Наряду с критикой корпорализма и локализма, мутакаллимы показывают и несостоятельность разделяемого многими антропоморфистами представления о перемещении Бога в пространстве.

¹⁴⁵ *Ар-Рāзй*. Асās, с. 79–99; *он же*. Мағāлиб, т. II, с. 57–73; *ан-Насафй*. Табсырат, т. I, с. 217–238 (в трех источниках — подробная аргументация и дополнительные соображения); *аль-Иджй/аль-Джурджāнй*. Мавāқыф/Шарх, т. III, с. 18–19; *ат-Тафтāзāнй*. Мақāсыд, т. II, с. 66–67.

¹⁴⁶ *Ар-Рāзй*. Асās, с. 62–78; *он же*. Мағāлиб, т. II, с. 37–56 (в обоих источниках — подробнее, с привлечением дополнительных аргументов); *аль-Иджй*. Мавāқыф, т. III, с. 16–18; *ат-Тафтāзāнй*. Мақāсыд, т. II, с. 66.

3.1. Аллегоризация традиционных описаний

«Приближение»

Помимо отмеченных выше аятов, упоминаящих о Божьей «близости» (*курб*) Бога к творениям, антропоморфисты, как было сказано, порой относят к Богу «приближение» (*дуну*), о котором говорится в аятах 53:8–9 — «*Приблизился, опустился, / До двух длин лука или ближе, / Дав рабу Своему откровения*».

Мутакаллимы выдвигают двоякого рода возражение¹⁴⁷. Во-первых, действующее лицо в этих аятах можно идентифицировать не с Богом, а с архангелом Гавриилом¹⁴⁸. Во-вторых, если и допустить, что там подразумевается Бог, то означенное «приближение» является чисто духовным, наподобие того, о коем сказано в аяте 96:19 — «*Твори земные поклоны, / [Сим] приближаясь [к Нам]*» (*иқтариб*), или в хадисе: «Если раб Мой приблизится (*тақарраба/иқтароба*) ко Мне на пядь, Я приближусь к нему на локоть, если он приблизится ко Мне на локоть, Я приближусь к нему на сажень, а коли он направится ко Мне шагом, Я брошусь к нему бегом»¹⁴⁹. Во всех этих и подобных им аятах и хадисах речь идет о «приближении» человека к Богу послушанием/праведностью и о «приближении» Бога к таковому дарованием почета/милости¹⁵⁰.

«Приход»

Коран вопрошает, подразумевая наступление Судного дня: «*Неужели тянут они (язычники), ... / Покуда не придет (йа'тй) Господь твой?!*» (6:158); «*Покуда не придет (йа'тй) к ним Бог / В сопровождении ангелов, / Облаками осененный?!*» (2:210). Другие аяты сообщают, что Бог «придет» (*джә'а*) вместе с ангелами, рядами выстроившимися (89:22). И люди предстанут перед Ним, выстроившись в ряд (18:48)¹⁵¹.

¹⁴⁷ *Ар-Рәзи*. Асәс, с. 213–214; *Ибн Фӯрак*. Мушкиль, с. 75, 109, 211; *аль-Иджй/аль-Джурджәйи*. Мавәқыф/Шарҳ, т. III, с. 20.

¹⁴⁸ При такой интерпретации третья строка передается так: *Дав рабу Его/Божьему откровения*.

¹⁴⁹ Б 7405, 7536; М 2675.

¹⁵⁰ Согласно одному каноническому хадису (Б 2441, 4685; М 2768), в Судный день Бог «приблизит» (*йуднй*) к Себе благоверного для тайной беседы о его прегрешениях (наряду с *йудни* фигурирует *йадну* — благоверный «приблизится», а также *йудна* — благоверного «приблизят»). В близкой внеканонической версии фигурирует «уединение» (*йахлю*) (*ар-Рәзи*. Асәс, с. 148; *Ибн аль-Джаузй*. Даф', с. 256/47, хадис № 23; *Ибн Фӯрак*. Мушкиль, с. 109). См. также примечание 96.

¹⁵¹ В ряде внеканонических хадисов, связанных с разъяснением аята 2:210, также фигурируют глаголы *джә'а* и *ата*, а в некоторых — *назая*, «нисходит» (*Ибн Фӯрак*. Мушкиль, с. 286–287). Глагол *ата* употребляется и в вышеупомянутых хадисах о приходе/явлении Бога в некоем «образе» (см. примечание 27, 28 и соответствующий основной текст).

О «приходе» Бога, но в другом контексте, говорит также аят 16:26, который повествует о судьбе воздвигших [Вавилонскую башню] и который буквально звучит так: «*И Бог пришел (атā) к их зданию в основании*».

Антропоморфисты толкуют «приход» (*маджи́*, *итйāн*) в первой группе аятов буквально-физически, как перемещение в пространстве. В аллегорических же интерпретациях «приход» Божий в Судный день относится не к самому Богу, а к Его власти и славе. И такое понимание вполне соответствует коранической манере выражения: аят 6:158, например, в сходном контексте говорит о приходе Господа, а аят 16:33 — о приходе повеления (*амр*) Господнего.

Буквально муджассимиты понимают и фигурирующее в аяте 2:210 выражение *фй зулялин мин аль-зумām*, которое передано выше как «облаком осененный» и которое буквально означает: «в завесах из облаков». Согласно же аллегористам, таковое может символизировать воздаяние/наказание Божье¹⁵².

И в смысле наступления Божьего повеления/наказания следует интерпретировать Его «приход» в аяте 16:26 — башня была разрушена до самого основания¹⁵³.

«Нисхождение»

О Божьем нисхождении (*нузуль*) антропоморфисты учат на основе сунны. Прежде всего они апеллируют к широко известному хадису, согласно которому каждую ночь, в последнюю ее треть, Господь нисходит (*йанзиль/йатаназзаль*) до ближайшего к земле неба, изрекая: «Кто вызывает ко Мне, чтобы Я внял ему? Кто просит Меня, чтобы Я дал ему? Кто спрашивает у Меня прощения, чтобы Я простил ему?»¹⁵⁴

В близком контексте мунна сообщает о таком Божьем нисхождении (*йанзиль*) в ночь на середину месяца шабана¹⁵⁵. По еще одному хадису, в Арафатский день (9-го зуль-хиджжи, когда паломники совершают обрядовое стояние-*вукуф* в долине Арафат) Господь нисходит до нижнего неба, перед ангелами гордясь паломниками¹⁵⁶.

¹⁵² *Ар-Рази́*. Асās, с. 137–142; *Ибн Фӯрак*. Мушкиль, с. 34, 39–40, 98–100, 286–290 (в этих двух источниках даются дополнительные интерпретации); *Ибн аль-Джаузй*. Даф⁴, с. 241/25–26; *аль-Идъси́/аль-Джурдъси́нй*. Мавāқыф/Шарҳ, т. III, с. 20.

¹⁵³ *Ибн Фӯрак*. Мушкиль, с. 98; см. также комментарии ар-Рази и аз-Замахшари к указанным аятам.

¹⁵⁴ Б 1145, 6321; М 758. В некоторых версиях вместо *йанзиль* фигурирует *хабаҗа* (X 970) или *йахбиту* (X 3664).

Знаменит рассказ известного путешественника Ибн Баттуты о ханбалите Ибн Таймийе: процитировав во время пятничной проповеди означенный хадис, тот сошел с минбара на одну ступень со словами: «Воистину Бог спускается так, как я это сделаю сейчас!»

¹⁵⁵ М 974; Ж 1388–1390; Т 739; X 25487.

¹⁵⁶ *Ибн Фӯрак*. Мушкиль, с. 287. В версии канонических сводов вместо «нисходит (*йанзиль*) до нижнего неба» фигурирует *йадну*, «приближается/спускается [к паломни-

По мнению мутакаллимов-аллегористов, «нисхождение» здесь выражает мысль об особой благосклонности Бога в означенный час, ночь или день, о близости Его ответа¹⁵⁷.

О других описаниях

Как неаутентичные предания мутакаллимы квалифицируют ряд внеканонических хадисов, содержащих близкие антропоморфические выражения, порой давая им аллегорические интерпретации. В частности, в таких говорится:

— когда до Него дошла душа одного мученика, Бог, пребывавший в лежачем положении, сел;

— свой последний шаг (*ваṭ'a*) Бог сделал в [аравийской долине] Ваджж;

— со Скалы [Иерусалимского храма] Господь вознесся (*'араджа*) на небо;

— с земли Он отправился (*ṣāra*) на небеса, оттуда — на Престол, на кой который затем и взошел (*иставā*);

— в Судный день Он будет сидеть (*йаджлис*) на мосту между Раем и Адам;

— [навещающая обитателей Рая], будет шагать (*йамши*) в облаках, останавливаться (*йақыф*) у них и здороваться с ними, затем вернется на прежнее место (*йарджй' иля макāних*);

— по пятницам Он будет являться (*йабруз*) перед обитателями Рая [расположившись] на камфорном холме (*касīb*), и наиболее близко к Нему будет (версия: будет сидеть) тот, кто [в земной жизни] раньше других приходил на пятничную молитву¹⁵⁸.

3.2. Доказательства не подвижности

Все изложенные выше общие рациональные доказательства бестелесности и нелокализованности Бога можно рассматривать и в качестве обоснования Его не подвижности, ибо движение свойственно лишь телам, а перемещение в пространстве предполагает занятие определенного места. Но мутакаллимы выдвигают и специфические аргументы, нацеленные исклю-

кам» (М 1348; Ж 3014; Н 3003). Еще в одной (внеканонической) версии сообщается о нисхождении (*йанзиль/йахбиту*) Бога сначала в Рай (*джаннат 'ади*), а затем до нижнего неба (*Ибн Фўрак*. Мушкиль, с. 235–236). См. также примечание 151.

¹⁵⁷ *Ар-Рāйй*. Асās, с. 143–145; *Ибн Фўрак*. Мушкиль, с. 237, 288–290 (в обоих источниках изложены дополнительные интерпретации); *Ибн аль-Джаузй*. Даф', с. 254–255/43–44 (хадис № 19); *аль-Йджй/аль-Джурджанй*. Мавāқыф/Шарх, т. III, с. 20–21.

¹⁵⁸ *Ар-Рāйй*. Асās, с. 147–148; *Ибн аль-Джаузй*. Даф', с. 249/37 (хадис № 10), 256/47 (хадис № 23), 260–262/51–55 (хадис № 31), 272/68 (хадис № 56); *Ибн Фўрак*. Мушкиль, с. 106–108, 147–148, 191–192.

чительно против представления о Божьем перемещении, о Его «приходе и уходе» (*маджи' ва захаб*). К таковым относятся следующие четыре довода, первые два из которых чисто рациональны, остальные же сочетают в себе рациональное и традиционное¹⁵⁹.

Первый аргумент

Все подверженное приходу и уходу таково, что ему непременно сопутствует возникшее (*мухдаџ*). А все не отлучимое от возникшего само есть возникшее, а значит — сотворенное (*махлџ*).

Второй аргумент

Все, что может переходить от одного места к другому, конечно (*махдџд*, *мутанџхи*). Таковому, следовательно, присуща строго определенная величина (*микдџр*), хотя разум допускает наличие у него иной величины, больше или меньше. Тогда его спецификация данной величиной должна исходить от некоего спецификатора (*мухџсыс*, *мураджжих*), а сие абсурдно в отношении Бога.

Третий аргумент

Если допустить, чтобы подверженное приходу и уходу выступало в качестве извечного божества, то мы не в силах будем опровергнуть языческий культ солнца или луны.

Четвертый аргумент

Как повествует Коран (6:75–83), Авраам, обличая веру в солнце, луну и другие звезды как в божества, бросил язычникам: «*Не стану я любить закатывающихся (џифилйн)*». Закат (*уфџль*) же есть не что иное, как отсутствие после присутствия. Посему допускающий отсутствие (*џайба*) и присутствие (*хџдџр*) в приложении к Богу дискредитирует Авраамов аргумент, о котором в Писании сказано: «*Таков довод (хџджжат) Наши, коим Мы подержали / Авраама в спорах с соплеменниками!*»

¹⁵⁹ *Ар-Рџзи*. Асџс, с. 136–137.