

## ТРАДИЦИИ И КУЛЬТУРА

## ПАРАДИГМА НАУКИ О ХАДИСАХ (‘ИЛМ/‘УЛУМ АЛ-ХАДИС)

© 2004

М. Г. РОМАНОВ

В область социальных наук понятие “парадигма” было введено американским ученым Т. Куном, книга которого – “Структура научных революций” – вызвала значительный резонанс в научном мире. В анализе развития естественных наук в Европе Т. Кун использовал термин “парадигма”, как минимум, в двух различных смыслах [Кун, 1975, с. 228]. С одной стороны, им обозначалась совокупность убеждений, ценностей, технических средств и т.д., характерная для членов определенного научного сообщества. С другой стороны – один элемент в этой совокупности, а именно конкретные решения исследовательских задач. Решение таких задач в рамках парадигмы напоминает складывание “составной фигуры-головоломки” (puzzle) [Кун, 1975, с. 59–65], поэтому конкретные решения могут использоваться в качестве моделей или примеров, тем самым заменяя эксплицитные правила для решения еще не разгаданных “головоломок”. Подразумевается также, что владение парадигмой и умение разгадывать “головоломки” является обязательным условием вхождения в научное сообщество.

Сейчас понятие “парадигма” часто используют в широком смысле, а к парадигмальному анализу как методу анализа интеллектуальных систем, которым присущи свои, особые, цели и ценности, нередко прибегают в социально-политических и философских науках<sup>1</sup>. В качестве метода детального изучения теоретических и методологических положений парадигмальный анализ может быть эффективным средством для достижения более глубокого понимания текстов, написанных представителями других культур; а в качестве метода описания<sup>2</sup> он может быть удобным средством донесения смысла текста до читателя, не имеющего представления об актуальных проблемах чуждой для него культуры и способах их решения.

Наиболее адекватную оценку арабо-мусульманским традиционным (хадисным) сочинениям можно дать, лишь имея четкое представление о парадигме науки о хадисах – ‘илм /‘улум ал-хадис. Появление этой науки связано с деятельностью мусульман, получивших название “сторонники Предания” (ахл / асхаб ал-хадис). Согласно устоявшейся в исламоведении точке зрения<sup>3</sup>, в VIII в. среди мусульманских ученых

<sup>1</sup> Интересный пример использования этого метода применительно к арабоязычной философии см.: [Смирнов, 1993].

<sup>2</sup> Попытку “парадигмального изложения” см.: [Романов, 2004]. Эта статья представляет собой анализ первых четырех глав сочинения “Талбџ Иблис” Ибн ал-Джаузи (ум. в 597/1201 г.), в которых знаменитый ханбалит излагает свою позицию исключительно языком хадисов. Последующая работа над этим источником подтолкнула меня к дальнейшему изучению парадигмы, в рамках которой писал Ибн ал-Джаузи – парадигмы науки о хадисах.

<sup>3</sup> См., например: [Петрушевский, 1966, с. 134 и далее]; см. также, статьи, посвященные этим понятиям в: [Ислам, 1991; The Encyclopaedia of Islam, 1999].

мужей появилось два течения, противоположные друг другу – *ахл / асхаб ар-ра'й* (“сторонники личного суждения”) и *ахл / асхаб ал-хадис*. Представители первого течения, усвоив, по мнению И. Гольдциера [Гольдциер, 1914, с. 16–17; Goldziher, Schacht, 1999], методы римского права, при вынесении решения полагались на суждения, которые выводились из доступного материала при помощи умозрительного метода, основанного на формальной логике<sup>4</sup>. Представители же второго течения выступали против использования методов, заимствованных из чуждых кругов, противопоставляя находившийся еще в начаточной стадии истонно мусульманский метод опоры на *хадисы*. Решениям, вынесенным при помощи тщательного применения умозрительного метода, они противопоставляли решения, аргументированные *хадисами* – примерами из жизни Пророка и его ближайшего окружения (*асхаб*) периода ранней мусульманской общины<sup>5</sup>. Такое разделение, однако, не означает, что представители *асхаб ар-ра'й* отвергали важность *хадисов*: они лишь не играли для них роль решающих аргументов<sup>6</sup>.

Появление второго течения могло быть вызвано также недовольством гражданскими войнами, вспыхнувшими сразу после смерти Пророка, и наступившим правлением “неблагочестивых” Умаййадов [Hodgson, 1977, p. 248, 252–256]. Опора на Коран и прецеденты из жизни ранней мусульманской общины (*сунна*) представляла, по мнению М. Г. С. Ходжсона, своеобразную “программу благочестиво настроенных [мусульман]”<sup>7</sup> по переустройству жизни в Халифате. Каждый *хадис* из жизни ранней мусульманской общины мог служить неким эталоном построения благочестивой жизни в настоящем: при его помощи, в условиях постоянно изменяющегося мира отдельные элементы жизни мусульманской общины (а в результате и вся жизнь общины) могли и могут быть приведены к их идеальному состоянию, либо же определенным образом откорректированы. Умозрительный метод – безразличный к конкретным фактам и людям – этого предложить не мог.

К тому же целью всех мусульман является счастье в следующей жизни<sup>8</sup>, которого можно достичь посредством безупречного богопоклонения в этой жизни. Один из способов отправления безупречного богопоклонения – соотнесение всех действий мусульманина с этой целью. Отсюда возникает важность корректировки или же оценки каждой практики во всех сферах жизни мусульман. В этом отношении метод опоры на достоверные предания, которому в схеме мусульманского права (*ал-фикх*) было отведено второе место, становится также одним из наиболее легитимных эпистемологических методов разделения всех практик на пять основных категорий<sup>9</sup>.

Принципиальным различием между умозрительным и “*хадисным*” методами являлась также их разнонаправленность. Ученые мужи, опиравшиеся на умозритель-

<sup>4</sup> Общее терминологическое название – *ар-ра'й*; если суждение делалось на основе аналогии, то оно называлось *ал-кийас*; если на основе соображений целесообразности или общественной пользы – *ал-истихсан* или *ал-истихсаб* [Schacht, 1953, p. 98–99].

<sup>5</sup> При этом ссылаться именно на Пророка стали достаточно поздно – по мнению Й. Шахта, это произошло после того, как аш-Шафи'и (ум. в 204/820 г.) обосновал в своей “Китаб ал-умм”, что *хадис* Пророка – самый веский. До этого пророческими *хадисами* пренебрегали в пользу *хадисов* ранних авторитетных мусульман [Schacht, 1949; Schacht, 1953].

<sup>6</sup> Так, ал-Ауза'и порицал Абу Ханифу за то, что, если его “личное мнение” расходилось с *хадисом*, возводимым к Пророку, то он уклонялся от использования такого [Schacht, 1953, p. 35].

<sup>7</sup> “The Programme of the Piety-minded” [Hodgson, 1977, p. 252].

<sup>8</sup> Т.е. достижение Рая, или, у суфиев, лицеизрение Бога [Грюнебаум, 1981, с. 111–126].

<sup>9</sup> 1) Безусловно обязательное – *фард* или *ваджиб*; 2) соблюдение того, что желательно и рекомендуется, – *мандуб*, *мустахабб* или *сунна*; 3) дозволенное, безразличное, то, что можно делать или не делать – *халал* или *мубах*; 4) неодобряемое – *макрух* и 5) безусловно запретное – *махзур* или *харам*. Подробнее см.: [Шмидт, 1914, с. 123 и далее].

ный метод, отталкивались прежде всего от ситуации, которую необходимо решить, проецируя ее на “священный” материал. Ученые мужи, опиравшиеся на “хадисный метод” (ед. ч. *мухаддис*<sup>10</sup>), проецировали на ситуацию *хадисы*, которые они знали и на тщательное обдумывание которых потратили огромное количество времени. Таким образом, можно сказать, что чего нет в *хадисах* и что нельзя в них “увидеть”, не должно быть и в жизни общины. Из-за этого ученых мужей, опиравшихся на “хадисный метод”, и обвиняли в ограниченности и закостенелости.

Несмотря на принципиальное различие между этими двумя методами аргументации и одновременно методами познания социальной реальности, есть и определенное структурное сходство процесса доказательства, которое можно представить в виде следующей схемы:

умозрительный метод:

умозрительный довод → ... → умозрительный довод → вывод;

“хадисный метод”:

передатчик (= *худджа* букв. довод) → ... → передатчик → текст *хадиса*.

С течением времени метод опоры на *хадисы* сильно потеснил умозрительный метод<sup>11</sup> и стал альтернативной системой аргументации – однозначно более легитимной, но все же не абсолютной<sup>12</sup>, достаточно гибкой и намного более сложной, чем владение формальной логикой. О том, что легитимность данного метода была сравнительно быстро осознана, свидетельствуют также факты повсеместного сочинительства *хадисов*, путешествий с целью их поиска и собирания (*рихла*), а также сложения науки, предметом которой стало все, что касается *хадисов* ('*илм* / '*улум ал-хадис*). *Хадис* стал сложносоставным аргументом, общая весомость которого определялась весомостью его отдельных частей, а именно: цепочки передатчиков (*иснад* / *санад*) и содержательной части (*матн*). Изучение истинности и достоверности каждой части этого сложносоставного аргумента стало предметом различных дисциплин, объединенных названием '*илм* / '*улум ал-хадис*. Ас-Суйути (ум. в 911/1505 г.) определил эту важную отрасль религиозного знания как “науку о законах, посредством которых познаются состояния (модусы) цепочки передатчиков и содержательной части” ('*илм би-каванин йу'раф би-ха ахвал ас-санад ва-л-матн*)<sup>13</sup>. При помощи инструментария

<sup>10</sup> Ахмад б. Ханбал многими не признавался как *факих* и тем более как создатель новой школы *фикха* [Шмидт, 1914, с. 124], вероятно, как раз из-за того, что его главный труд – сборник *хадисов* “ал-Муснад” – был упорядочен по передатчикам ('*ала-р-риджал*, – *муснад*), а не тематически ('*ала-л-абваб*, – *мусаннаф*), и, следовательно, не давал относительно стройного видения разных аспектов жизни общины. Такой принцип организации материала был неудобен для простых мусульман, нуждающихся в конкретном ответе, но был более удобен для *мухаддисов*, так как на стадии заучивания такое расположение материала не навязывало жестких ассоциаций с какой-то определенной тематикой, оставляя более широкое поле для применения *хадиса* в качестве аргумента.

<sup>11</sup> В ставшей классической схеме корней мусульманского права (*усул ал-фикх*) аш-Шафи'и поставил *сунну* Пророка на второе место, а разновидности личного суждения – *кийасу* – отвел последнее четвертое место. В свое время схема корней права аш-Шафи'и, а именно: 1) Коран, 2) Сунна, 3) *иджма'*, 4) *кийас*, – вызвала у А.С. Боголюбова некоторое недоумение [Боголюбов, 1970, с. 69–70]. На мой взгляд, корни в данной схеме расставлены не в хронологическом порядке, а в порядке убывания легитимности, введенном аш-Шафи'и и впоследствии принятом мусульманскими учеными. По мнению Й. Шахта, именно то, что Сунна заняла второе место после Корана как источник права и является главной заслугой аш-Шафи'и [Schacht, 1949; Schacht, 1953; Watt, 1998].

<sup>12</sup> С ее помощью обосновывались противоположные положения, и безупречная аргументация еще не означала, что та или иная точка зрения будет принята оппонентом. Все это справедливо и по отношению к формальной логике как методу.

<sup>13</sup> Это определение, принадлежащее *шайху* 'Изз ад-дину б. Джама'а, ас-Суйути привел в своей книге “ат-Тадриб” (цит. по: [Хушайш, 1997, с. 23]).

этой науки “проверялась” (или обосновывалась!) истинность каждого *хадиса*, а владение ее дисциплинами стало залогом успешного владения “*хадисным методом*” как способом аргументации и познания социальной реальности<sup>14</sup>.

Изначально в качестве аргумента приводилась только содержательная часть *хадиса* (*матн*). С течением времени метод усложнялся: *матн* стал подкрепляться цепочкой передатчиков (*иснад*) (конец I в. *хиджры*); позднее (не ранее конца II в. *хиджры*)<sup>15</sup> *иснад* стал строго обязательным – его безупречность считалась гарантом достоверности информации.

На практике применение этого метода выглядело следующим образом: ученый муж выдвигал определенное положение и в подтверждение своих слов приводил один или несколько *хадисов*. Такую схему можно представить как “утверждение → *хадис*-довод (*ихтаджжа би-хи*) → *хадис*-разъяснение (*и’табара би-хи*)”:

Утверждение автора: И решил я предостеречь от его (Иблиса. – *М.Р.*) козней и указать на его ловушки, ибо определить зло означает предостеречь от впадения в него.

Довод в пользу выдвинутого положения: В обоих “ас-Сахихах” есть *хадис* Хузайфы (б. ал-Йамана), который сказал: “Люди спрашивали посланника Аллаха – да благословит его Аллах и да приветствует! – о добре (*ал-хайр*), я же спрашивал его о зле (*аиш-шарр*), опасаясь, что оно достигнет меня”.

Дополнительное разъяснение: Рассказал нам (1) Абу ал-Баракат Са’д Аллах б. ‘Али ал-Баззас: рассказал нам (2) Ахмад б. ‘Али ат-Турайсиси: рассказал нам (3) Хибат Аллах б. Хасан ат-Табари: рассказал нам (4) Мухаммад б. Ахмад б. Сахл: сообщил нам (5) Мухаммад б. Ахмад б. ал-Хасан: сообщил нам (6) Бишр б. Муса: сообщил нам (7) ‘Убайд б. Йа’иш: сообщил нам (8) Йунус б. Букайр: сообщил нам (9) Мухаммад б. Исхак от (10) ал-Хасана (или ал-Хусайна) б. ‘Абд Аллаха, от (11) ‘Икримы, от (12) Ибн ‘Аббаса – да будет доволен им Аллах! – сказал: “Клянусь Аллахом, не думаю я, что есть ныне на земле кто-либо, чья погибель для Шайтана была бы приятнее, чем моя”. Спросили его: “Как это?” Он ответил: “Клянусь Аллахом, воистину он творит недопустимое новшество на Востоке или на Западе, а потом ученый муж приносит его ко мне, и как только оно доходит до меня, я подавляю его в самом зародыше Сунной, и возвращается оно к нему (к Шайтану. – *М.Р.*) таким как он его произвел” [Ибн ал-Джаузи, б.г., с. 9]<sup>16</sup>.

Здесь знаменитый багдадский *ханбалит* Ибн ал-Джаузи (ум. в 597/1201 г.)<sup>17</sup> высказывает свое намерение – “определить, что есть зло”; далее, первым *хадисом* он обосновывает правильность своего намерения, а вторым – необходимость анализировать все практики методом опоры на *хадисы* и отбрасывать все недопустимые новшества. Оба его “аргумента” – достаточно весомы. 1) Первый *хадис* есть в сборниках достоверных *хадисов* ал-Бухари и Муслима (всего три версии *хадиса* с разными *иснадами*); так как это самые известные сборники, Ибн ал-Джаузи опускает *иснады*. При этом он приводит лишь небольшую часть достаточно длинного *матна*, выбирая только

<sup>14</sup> В данном случае я отталкиваюсь от одного из социологических определений “знания” – все, что люди “знают” как “реальность” в их повседневной жизни и что считается “знанием” в обществе [Бергер, Лукман, 1995, с. 30–31].

<sup>15</sup> Так, Ибн Исхак (ум. в 150/767 или 151/768 г.) в своем сочинении “Сират расул Аллах” (“Житие посланника Божьего”) не всегда приводит *иснады* целиком; Малик б. Анас (ум. в 179/795 г.) в труде “ал-Муватта” приводит *хадисы* иногда с неполными *иснадами*, а иногда и вовсе без них [Robson, 1999].

<sup>16</sup> Окончание отрывка “...каким он его произвел (... *кама ахраджа-ху*)”, по всей вероятности, должно иметь другое значение, так как в “Шарх и’тикад ахл ас-сунна” Хибат Аллаха ал-Лалака’и этот *хадис* заканчивается фразой “... как его (здесь, *хадис*. – *М.Р.*) вывел Ибн Йазид” (*кама ахраджа-ху Ибн Йазид*). В разделе, посвященном Ибн ал-Джаузи, Ибн Раджаб отмечает, что в его сочинениях действительно было много ошибок, потому что он не редактировал их, и, возможно, писал несколько книг одновременно [Ибн Раджаб, 1952, т. 1, с. 414].

<sup>17</sup> Практически во всех монографиях и статьях, где упоминается Ибн ал-Джаузи, годом его смерти указывается 597/1200, но, согласно биографическим источникам, он умер в месяц *рамадан*, который целиком выпадал на 1201 г.

один из нескольких смысловых моментов *хадиса*<sup>18</sup>. 2) Источник второго *хадиса* – Шарх и'тикад ахл ас-сунна (“Разъяснение убеждений приверженцев Сунны”) шафи'ита Хибат Аллаха ал-Лалака'и (ум. в 418/1027 г.), достаточно известного (цитируемого) тематического сборника *хадисов*. Автор приводит весь *матн*, используя все явные смысловые моменты *хадиса*, и снабжает его полным *иснадом*, показывая тем самым, сколько человек (передатчиков) поддержало это точку зрения и приводя их в качестве довода. Репутацию этих ученых мужей можно проверить в специальной биографической литературе.

В эпоху, на которую пришелся расцвет деятельности Ибн ал-Джаузи (VI/XII в.), наука о *хадисах*, по всей видимости, уже вполне сформировалась, так как его перу принадлежат сочинения по всем основным дисциплинам этой отрасли религиозного знания [ал-'Алучи, 1965; Нусайр, 1987, с. 68–70; ас-Салих, 1981, с. 112, 114; ал-Хули, 1986, с. 194, 206, 210, 214]. Эти дисциплины никогда не были особенно четкими. Повидимому, более корректно говорить о направлениях обучения и исследований, при этом каждому направлению соответствовали свои жанры *хадисной* литературы.

Разделение этих направлений можно представить следующим образом<sup>19</sup>: 1. “Изучение” самих *хадисов*; 2. “Изучение” трудных мест в содержательной части *хадисов*; 3. “Изучение” целостности цепочки передатчиков и репутации передатчиков; 4. “Изучение” места каждого отдельного *хадиса* по отношению к другим *хадисам*.

1. Чтобы пользоваться *хадисами* в своей практике, ученый муж должен был прежде всего знать их, желательно, наизусть<sup>20</sup>; заучивание *хадисов* (*хифз ал-хадис*) нередко начиналось еще в раннем детстве.

2. Чтобы успешно оперировать *хадисами*, требовалось понимать смысл содержательной части (*матн*), поэтому немало внимания должно было уделяться изучению языка и трудных выражений ('*илм гариб ал-хадис*)<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> В качестве примера использования различных смысловых оттенков можно привести *хадис* об уже, по-видимому, пожилом Зу-н-Нуне ал-Мисри: когда к нему пришли *мухаддисы* (I) с вопросом о наитиях и наущениях (*ал-хатарат ва-л-ваваис*), он отказался рассуждать об этом, сказав, что это новшество (*мухадис*), к тому же (II) он сделал замечание молодому человеку из числа пришедших относительно его обуви красного цвета, указав ему на то, что это вызывающее поведение (*шухра*) и Пророк таких не носил, а носил простую обувь черного цвета. Так, Ибн ал-Джаузи дважды использует этот *хадис*: в первый раз [Ибн ал-Джаузи, б.г., с. 27] он приводит его (с обоими смысловыми моментами) в разделе, где доказывает необходимость держаться *сунны* Пророка и высказывает порицание новшествам; во второй раз [Ибн ал-Джаузи, б.г., с. 260] он приводит лишь вторую часть – в разделе об отношении суфиев к одежде, доказывая, что одежда не должна быть вызывающей.

<sup>19</sup> Приводимая далее схема является упрощенной; это результат обобщения, прежде всего на “живом” материале “Талбис Иблис” Ибн ал-Джаузи, информации из биографических источников о нем и его учителях, а также нескольких теоретических сочинений и исследований, посвященных науке о *хадисах*. Предпочтение отдавалось именно “живому” материалу как яркому примеру использования дисциплины '*илм ал-хадис* на практике.

<sup>20</sup> С течением времени предметом заучивания стали *хадисы* шести основных “канонических” сборников (*ал-кутуб ас-ситта*): “ас-Сахихи” ал-Бухари (ум. в 256/870 г.) и Муслима (ум. в 261/875 г.), “Сунаны” Абу Да'уда (ум. в 275/889 г.), ат-Тирмизи (ум. в 279/892 г.), ан-Наса'и (ум. в 303/915 г.) и Ибн Маджи (ум. в 273/886 г.), и еще некоторых авторитетных собраний, таких как “Муснад” Ахмада б. Ханбала и др. В “Талбис Иблис” Ибн ал-Джаузи приводит *хадисы* из первых четырех сборников, причем для *хадисов* из первых трех сборников он ограничивается лишь упоминанием составителя(ей), для *хадисов* же из собрания ат-Тирмизи он всегда приводит *иснады*, что может свидетельствовать о том, что в XII в. в Багдаде данный сборник не был столь же широко признан.

<sup>21</sup> Основными сочинениями в этой области были толковые словари, которые постепенно становились более полными и более четко структурированными. Об эволюции этого направления см.: [ал-Хули, 1986, с. 191–195].

3. Следующее, что должен был знать ученый муж, это а) насколько истинна цепочка передатчиков (*иснад / санад*) и б) насколько каждый муж этой цепочки соответствует образу благочестивого мусульманина и достоверного передатчика (*'илм джарх ва-та'дил*)<sup>22</sup>.

4. И последнее, что, видимо, было уже уделом лишь самых знающих ученых мужей, – знать место каждого определенного *хадиса* по отношению к другим, т.е. владеть наукой об “отменяющих” и “отмененных” *хадисах* (*'илм насих ал-хадис ва-мансухи-хи*). Ее подразделами были *'илм талфик ал-хадис* [ал-Хули, 1986, с. 213–214; ас-Салих, 1981, с. 111–112]<sup>23</sup> (или же *мухталиф ал-хадис*) – наука достижения “примирения” между противоречащими *хадисами* путем установления точных обстоятельств прецедентов, и *'илал ал-хадис* – знание “не лежащих на поверхности”, слабых мест *хадисов*.

Широкая образованность в этих дисциплинах давала ученому мужу возможность активно применять свои познания на практике, а именно: обосновывать свою точку зрения и опровергать оппонентов.

Для обоснования своей точки зрения Ибн ал-Джаузи использует два основных приема: 1) либо приводит *хадисы* в подтверждение своих слов; 2) либо ведет изложение исключительно в *хадисной* форме. Так, некоторые разделы его сочинения “Талбис Иблис” практически полностью состоят из *хадисов*, но при ближайшем рассмотрении за ними достаточно отчетливо виден ход мысли автора<sup>24</sup>. При этом он соблюдает иерархию известности и авторитетности сборников *хадисов* и источников, материалы из которых использует: сначала он приводит *хадисы* из более авторитетных сборников и источников, соблюдая принцип: Пророк → сподвижники → последователи → ранние ученые мужи → ученые мужи.

Критикуя суфиев, Ибн ал-Джаузи отмечает, что они извращают изначальную суть того или иного *хадиса*, злоупотребляя методом аналогии (*ва-кад аб'аду фи-л-кийас*). Их способу рассуждения “*хадис* → *кийас* → утверждение” он противопоставляет способ “утверждение → *хадис*-довод (*ихтиджжа би-хи*) → *хадис*-разъяснение (*у'табара би-хи*)”. Ставя под сомнение умозрительные методы как заключающие в себе бóльшую вероятность ошибки, Ибн ал-Джаузи прибегает к использованию трудных для понимания *хадисов* (*гариб*)<sup>25</sup> и *хадисных* прецедентов из более поздних времен, что напоминает систему прецедентного права. Это, однако, не означает, что автор полностью отвергает умозрительные рассуждения, но скрупулезное отношение к Преданию было для него своеобразным залогом нейтрального, беспристрастного и, следовательно, правильного видения веры, основанного на самом тексте, истинность и достоверность которого обоснована цепочкой передатчиков.

Приемы, к которым Ибн ал-Джаузи прибегает для придания весомости своему изложению, он использует и для опровержения оппонентов:

1) разъяснение контекста *хадиса*<sup>26</sup>. Опровергая тот или иной *хадисный* довод суфиев, Ибн ал-Джаузи указывает на неправильное понимание *хадиса* вследствие не-

<sup>22</sup> Перу Ибн ал-Джаузи принадлежит сочинение о “слабых” передатчиках – *Китаб ад-ду'афа' ва-л-матрукин*, – в котором автор подытоживает результаты трудов ученых мужей предыдущих поколений [ас-Салих, 1981, с. 110]. Это сочинение издано [Ибн ал-Джаузи, 1985].

<sup>23</sup> О термине *талфик* см. также: [Hallaq, Layish, 1999]; о значении этого термина в *фикхе* см.: [Coulson, 1964, p. 197–200].

<sup>24</sup> Подробнее см.: [Романов, 2004].

<sup>25</sup> Смысл *матна* таких *хадисов* разъясняется на страницах специальных толковых словарей, поэтому такой сложный *хадисный* дискурс, по-видимому, был малодоступен пониманию простых мусульман. На этом основании можно предположить, что одной из причин, по которым ханбалитский *мазхаб* не смог получить столь широкого распространения, как другие догматико-правовые школы, была сложность языка.

<sup>26</sup> Наиболее яркие примеры см.: [Ибн ал-Джаузи, б.г., с. 226–242]. Раздел посвящен критике отношения суфиев к собственности (*мал*).

знания или игнорирования исторического контекста. В этом случае он излагает детали прецедента, подчеркивая тем самым, насколько несведущи его оппоненты в области мусульманского Предания;

2) лексическое толкование *матна*. Ибн ал-Джаузи возмущался недостаточным уровнем образованности ученых мужей в области '*илм гариб ал-хадис*: он высказал порицание одному *шайху*, который, неправильно поняв запрет в *хадисе*, на протяжении 40 лет не брился перед молитвой, в то время как в *хадисе* запрещалось устраивать собрания перед молитвой (*ал-халк* ≠ *ал-халак*) [Нусайр, 1987, с. 60]<sup>27</sup>;

3) критика передатчика. Ссылаясь на авторитетных представителей мусульманской традиции, Ибн ал-Джаузи считает, что имя того или иного ученого мужа в цепочке нельзя приводить в качестве довода (*лайса хува би-ман йухтаджжу би-хи*) [Ибн ал-Джаузи, б.г., с. 214, 226–242].

Таково краткое описание парадигмы науки о *хадисах*. Однако даже в таком виде результаты парадигмального анализа этого уникального явления мусульманской культуры позволяют по-новому взглянуть на широко известные, прежде всего ханбалитские, сочинения, оригинальность которых часто отрицается.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Ал-'Алучи, 'Абд ал-Хамид. *Му'аллафат Ибн ал-Джаузи*. Багдад, 1385/1965.  
 Бергер П., Лукман Т. *Социальное конструирование реальности*. М., 1995.  
 Боголюбов А.С. О месте кийас в ряду основ мусульманского права // *Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. VI годичная научная сессия ЛО ИВ АН*. М., 1970.  
 Гольдциер И. *Ислам* / Пер. И. Крачковского. С.-Петербург, 1914.  
 фон Грюнебаум Г.Э. Мусульманское мировоззрение и мусульманская наука // *Основные черты арабo-мусульманской культуры*. М.: Наука, 1981.  
 Ибн ал-Джаузи. *Китаб ад-ду'афа' ва-л-матрукин* / Изд. 'Абд Аллах ал-Кадии. Т. 3. Байрут: Дар ал-ку-туб ал-'илмийа, 1406/1985.  
 Ибн ал-Джаузи. *Талбис Иблис* / Изд. Хани ал-Хаджж. Ал-Кахира, [Б.г.].  
 Ибн Раджаб. *Аз-Зайл 'ала табакат ал-ханабила*. Т. 2. Байрут, 1952.  
*Ислам. Энциклопедический словарь* / Под ред. С. М. Прозорова. М., 1991.  
 Кун Т. *Структура научных революций* / Пер. И.З. Налетова. М.: Прогресс, 1975.  
 Нусайр, Амина Мухаммад. *Абу-л-Фарадж Ибн ал-Джаузи (510–597 г.х.): ара'у-ху ал-каламийа ва-л-ахлакийа*. Ал-Кахира, 1987.  
 Петрушевский И.П. *Ислам в Иране в VII–XV веках* (курс лекций). Л.: Издательство ЛГУ, 1966.  
 Романов М.Г. Хадис в системе аргументации Ибн ал-Джаузи (ум. в 597 / 1201 г.) (по материалам "Талбис Иблис" / "Наушения Дьявола") // *Христианский восток*. 2004. № 5 (10) (в печати).  
 Ас-Салих, Сабхи. '*Улум ал-хадис ва-мусталахату-ху*. Байрут, 1981 (изд. 1, 1959).  
 Смирнов А.В. *Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби)*. М.: Восточная литература, 1993.  
 Хушайш, 'Али б. Ибрахим. *Ал-Мадхал ила 'улум ал-хадис*. Ал-Кахира: ал-Азхар, 1997/1418.  
 Ал-Хули, Мухаммад 'Абд ал-'Азиз. *Та'рих фунун ал-хадис*. Байрут, 1986.  
 Шмидт А.Э. '*Абд ал-Ваххаб и его Книга рассыпанных жемчужин*. СПб., 1914.  
 Coulson N.J. *A History of Islamic Law*. Edinburgh, 1964.  
*The Encyclopaedia of Islam*, CD-ROM Edition v. 1.0 © 1999 Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands. Vol. 1–10.  
 Goldziher I., Schacht J. Fikh // *The Encyclopedia of Islam*.  
 Hallaq W. B., Layish A. Talfik (II) // *The Encyclopedia of Islam*.  
 Hodgson M. G. S. *The Venture of Islam*. Vol. 1. Chicago, 1977 (first published 1974).  
 Robson J. Hadith // *The Encyclopedia of Islam*.  
 Schacht J. A Reevaluation of Islamic Tradition // *JRAS*. 1949. № 3–4.  
 Schacht J. *The Origins of Islamic Jurisprudence*. L., 1953 (first published 1950).  
 Watt W. M. *The Formative Period of Islamic Thought*. England–USA, 1998 (first published Edinburgh, 1973).

<sup>27</sup> "Неправильное" понимание, по всей видимости, связано также и со знанием недостаточного количества *хадисов*.