

### 3. ДОКТРИНА

1. «Мусульман сегодня – один миллиард»; «Хиджра завершилась в августе»; «Суд между Али и Абу Талибом»...
2. «У суннитов комментарии к Корану именуются *шарх*»; «Ибн Ханбаль – автор одного из шести канонических сводов хадисов»...
3. Вокруг «Большого фикха», или как саудовский салафит становится автором вероустава Абу Ханифы
4. Что такое *'акида*
5. «Только два обязательных догмата»; «Шесть принципов веры были сформулированы к XIV в.»
6. «Коллизии» монизма
7. «У Бога нет тайных имен»
8. «Естество-*фитрат* *биян*»
9. О «посланниках» и «пророках»; «Ной проповедовал Библию», «Мухаммад считается седьмым пророком»
10. «Потусторонняя жизнь – только у человека»; о Барзахе, Хауде...
11. «Голень – коранический символ наиболее тайного»; «День вдохнет в образы»
12. «Доктрина не определяет возраст обитателей Рая»

«Логико-смысловая» деформация мусульманской доктрины<sup>1</sup> проявляется не только в искаженном описании/толковании отдельных ее принципов, но и в грубейшей подмене общепризнанного вероустава культовой формулой *шахада*. Обсуждению этих некорректностей я предваряю рассмотрение некоторых не менее показательных суждений А.В. Смирнова касательно ислама вообще и его сакральных текстов – Корана, Сунны и Сиры.

**1. «Мусульман сегодня – один миллиард»; «Хиджра завершилась в августе»; «Суд между Али и Абу Талибом»...**

В первой, вводной главе недавно изданного (2013 г.) учебника «История арабо-мусульманской философии» дается справка об исламе как религии<sup>2</sup>. Казалось бы, при воспроизведении общеизвестных сведений об исламе/мусульманах или о жизни пророка Мухаммада трудно ожидать каких-либо «логико-смысловых» сюрпризов. Но оказывается, таковые превосходят всякие ожидания.

Так, при определении общего числа мусульман в мире, здесь говорится, что оно достигает одного миллиарда человек [42, с. 13]! Показательно и уточнение: «по *разным* оценкам»!

Далее следует: «Шииты проживают в Иране, составляя подавляющее большинство населения, и в сопредельном Ираке, где ими представлена значительная часть населения, а также в Бахрейне; в других странах исламского мира существуют не столь значительные общины шиитов». И это при том, что по своей численности шииты Бахрейна даже не входят в первую тридцатку крупных шиитских общин в мире!<sup>3</sup>. Автору ЛСТ подобало бы знать, что шииты составляют большинство азербайджанцев. А коли так, то нетрудно догадаться, что бахрейнская община шиитов значительно уступает даже... московской!

Примечательна и такая справочная информация, данная А.В. Смирновым в других работах: «Зейдиты – ветвь шиитов-имамитов» [10, с. 462; ст. «Калам» в энц. словаре «Этика», М., 2001]. С примерами подобной невероятной путаницы в идентификации тех или иных школ или персоналий мы уже познакомились в рамках рассуждения о филологии (особенно в § 2.3 и 2.4); в обилии они будут встречаться в настоящей и последующих главах.

Возвращаясь к вышеуказанному учебнику, отметим большое количество ошибок при описании жизни Пророка – факт весьма удручающий, поскольку это касается воспроизведения общеизвестных

реалий, да еще в учебном пособии. В любом абзаце данной справки [42, с. 10–11] можно было бы указать несколько некорректностей. Не останавливаясь на мелких «погрешностях»<sup>4</sup>, ограничимся здесь сведениями, связанными с ключевыми датами – призывом в пророки, Хиджрой (переселением из Мекки в Йасриб/Медину) и смертью Пророка.

Итак, по А.В. Смирнову, Мухаммад «в возрасте 40 лет... начал искать уединения, проводя много времени в горах, в пещере Хира неподалеку от Мекки»; «в это время, примерно в 610 г.» он получил первое откровение. Выходит, Мухаммад, родившийся (как чуть раньше указывает сам исследователь) в 570 г., удостоился сана пророка в том же самом году, в котором начал практиковать уединение!<sup>5</sup>

Что же касается Хиджры, то, помимо некорректностей в описании ее обстоятельств<sup>6</sup>, исследователь допускает грубую ошибку в датировке, утверждая, что Пророк прибыл в Медину в августе 622 г. А ведь речь идет о самой знаменитой дате в исламском календаре, с которой связано мусульманское летоисчисление!<sup>7</sup>

Как в мусульманской традиции, так и в мировом исламоведении, смерть Пророка датируется 12 раби I 11 х./8 июня 632 г.<sup>8</sup> А.В. Смирнов же относит ее к июню/июлю этого года!!<sup>9</sup>

Показательно также чрезмерное количество ошибок при воспроизведении или идентификации имен знаменитых лиц из окружения Пророка. Наряду с неадекватной передачей многих имен<sup>10</sup>, обращают на себя внимание и такого рода некорректности:

- Зловещий враг основателя ислама, Абу Джахль, не был признан исследователем. Вследствие этого фраза *ба'д аль-'ибад ка-Аби-Джахль ва-гайрих* («некоторые люди, как Абу-Джахль и иные») была переведена им так: «некоторые рабы (невежды и иные)» [2, с. 216].

- Подобное произошло и в отношении такого видного сподвижника Пророка, как Убада (*‘Убада*) ибн ас-Самит. Фразу *хадис ‘Убада ибн ас-Самит* («хадис от Убады ибн ас-Самита») А.В. Смирнов передал так: «хадис “О поклонении бен ас-Самита”» [1]<sup>11</sup>.
- Группа крупнейших сподвижников Пророка, известных как *аль-‘ашара аль-мубашишара* («десять благовестимых», т.е. десять сподвижников, которым Пророк возвестил об их обителище в Раю) или сокращенно – *аль-‘ашара*, также не были узнаны А.В. Смирновым, у которого наименование то передается через транскрипцию – *аль-‘Ашара*, фигурирующее словно собственное имя конкретного сподвижника<sup>12</sup>, то переводится как «та десятка»<sup>13</sup>, без каких-либо разъяснений [1].
- Таковыми для А.В. Смирнова оказались и участники Худайбийского похода, давшие Пророку знаменитую смертную клятву, которая была отмечена Божьим благоволением («Воистину Бог благоволит (*радийа*) тем верующим, // Кои присягали тебе под Древом» – Коран, 48:18), вследствие чего получила название «присяга благоволения» (*бай‘ат ар-ридван*). В передаче же исследователя наименование *ахль бай‘ат ар-ридван* («люди, [давшие] “присягу блговоления”») звучит так: «те, что дали добровольную клятву» [1].

Подобных примеров крайне неадекватного представления о важнейших событиях из жизни Пророка и ранней истории ислама можно было бы привести много. Без комментариев оставим такие «справки» от автора ЛСТ:

- халиф Омар/Умар – зять Пророка [5а, с. 338];
- хариджиты – «мусульмане, не согласившиеся на решение тяжбы о власти между ‘Али и Абу Талибом на третьейском суде...» [10, с. 469; 9, ст. «Калам»; 24].

## **2. «У суннитов комментарии к Корану именуются шарх»; «Ибн Ханбаль – автор одного из шести канонических сводов хадисов»...**

Настоящий параграф посвящен ряду некорректных суждений А.В. Смирнова о Коране и Сунне. При этом речь преимущественно пойдет не о суждениях касательно учений/установок, содержащихся в этих текстах (ибо таковые составляют предмет нижеследующих параграфов этой главы и глав по праву/фикху и этике), а о «внешних» их аспектах, т.е. таких, которые в мусульманской традиции обычно относятся к компетенции коранистики и хадисоведения.

О крайней размытости представлений А.В. Смирнова по поводу сакральных текстов ислама свидетельствуют следующие его слова из вышеупомянутого учебника «История арабо-мусульманской философии», высказанные им в рамках биографической справки о Пророке: «Основным источником сведений о жизни и свершениях Мухаммада служат сочинения, принадлежащие жанру “сира”...; кроме того, существенные сведения могут быть почерпнуты в сунне, в самом Коране...» [42, с. 10]<sup>14</sup>

Подобная неадекватность наблюдается и в толковании исследователем термина «Сунна». В мусульманской (суннитской) традиции этот термин понимается в разных по широте охвата смыслах, в том числе следующих: 1) как совокупность преданий-хадисов о Пророке, его сподвижниках (*сахаб*) и последователях (*таби‘ун*) последних (шесть «канонических» сводов отражают именно такое понимание «Сунны»); 2) как совокупность преданий только о Пророке; 3) как совокупность преданий о Пророке, имеющих нормативный характер. Шииты (имамиты) же включают в «Сунну» предания, относящиеся к Пророку, его дочери Фатиме, халифу Али и его одиннадцати потомкам-имамам. Нечеткое представление обо всех этих фактах оборачивается для автора ЛСТ сплошной путаницей в интерпретации «Сунны», а с ней и терминов *хадис*, *хабар* и *асар*<sup>15</sup>.

Яркими показателями весьма поверхностного знания о реалиях мусульманского хадисоведения служат и такие высказывания:

- «В целом хадисы распадаются на “правильные” (*сахих*), “хорошие” (*хасан*) и “слабые” (*даиф*)... Эта классификация отражает прежде всего содержание хадиса» [14, с. 207; 24]<sup>16</sup>.
- В самостоятельную группу из состава «слабых» иногда выделяют «подложные» (*мауду'*) хадисы, которые, «хотя и могут фигурировать в сборниках, не должны возводиться к Мухаммеду...» [Там же]<sup>17</sup>.
- «Хадисы, дошедшие в единственной известной редакции (*ахад* “единственный”), выделяются обычно в отдельную группу и анализируются особенно тщательно» [42, с. 26]<sup>18</sup>.
- «Священный хадис» (*хадис кудси*) – это «хадис, в котором приводятся слова Бога, внушенные Мухаммаду, но, в отличие от коранического текста, переданные им “от себя”, а не как “Божья речь”» [10, с. 290; 43, с. 21]<sup>19</sup>.
- «Шиитская традиция хадисоведения в целом не отрицает авторитет суннитских сборников» [42, с. 26].
- Ибн Ханбаль – «автор *Муснада*, одного из “шести достоверных сборников” хадисов, универсально признаваемых суннитской традицией» [10, с. 464].

Отметим также и такой факт, относящийся к «логико-смысловой» манере работы с источниками. Цитируя по номеру тот или иной хадис из канонических сводов, А.В. Смирнов словно думает, что имеется единая общепризнанная нумерация хадисов соответствующего свода, наподобие нумерации стихов в Коране. Поэтому исследователь порой не называет конкретное издание (бумажное или электронное) привлекаемых сводов, в

рамках одной и той же работы нередко приводя хадисы, взятые из изданий с разными системами нумерации!!<sup>20</sup>

Что касается Корана, то, как и в случае с Сунной, в отношении него некорректность «логико-смысловой» интерпретации проявляется уже на стадии определения. В «Истории арабо-мусульманской философии» рассуждение о Коране начинается с заявления о том, что у мусульман Коран считается «словом Бога» (*калимат аллах*), или «речью Бога» (*калам аллах*) [42, с. 23]. Здесь сказывается неадекватность представления не только о мусульманской коранистике, но и о мусульманской христологии. Ибо в мусульманской традиции эпитет *калимат Аллах* («слово Божье») закреплено именно за Иисусом Христом и обычно не прилагается к Корану.

Переходя далее к описанию структуры коранического текста, А.В. Смирнов в очередной раз обнаруживает свойственную ему удивительную некорректность в передаче цифр. В частности, количество стихов во второй суре (*аль-Бакара*, «Корова») он определяет в 285 (правильно: 286), а девятую суру (*ат-Тауба*, «Покаяние») он называет десятой [42, с. 23]<sup>21</sup>.

Из изложенных чуть ниже сведений о коранической экзегетике читатели означенного учебника, впервые в мировой коранистике и мировом исламоведении, узнают:

во-первых, что у суннитов комментарии к Корану обозначаются (притом первейшим образом) как *шарх*;<sup>22</sup>

во-вторых, что сравнительно с суннитскими «шиитские комментарии чаще носят название *та'вил*» [42, с. 27]!!<sup>23</sup>.

### ***3. Вокруг «Большого фикха», или как саудовский салафит становится автором вероустава Абу Ханифы***

Пример с публикацией А.В. Смирновым русского перевода трактата имама Абу Ханифы *аль-Фикх аль-акбар* (в переводе исследователя – «Большой фикх»<sup>24</sup>) примечателен во многих отношениях, особенно как

очередной образец удручающей путаницы в отношении авторства известнейших текстов, с некоторыми проявлениями которой мы уже встретились в предыдущей главе.

Комментированный перевод трактата (с относительно подробными комментариями) был опубликован исследователем в 2000 г. [см.: 6], а потом, с незначительной переработкой, в изданном совсем недавно учебном пособии «История арабо-мусульманской философии: Антология» (2013 г.), где трактат представлен в качестве классического изложения исламской/суннитской доктрины. Правда, данный трактат А.В. Смирнов, вслед за известным голландским исламоведом А. Венсинком (A. J. Wensinck), опубликовавшим английский его перевод (в кн.: *The Muslim Creed*. Camb., 1932; repr.: L., 1965), характеризует как апокриф.

И уже само это обстоятельство не может не вызвать недоумение: почему в качестве репрезентативного для мусульманской «доктринальной мысли» и для жанра *'акида* («вероустав») был избран текст (да еще и единственный!), для понимания неподлинности которого, как отмечает А.В. Смирнов, «не надо быть очень крупным специалистом по средневековой арабо-мусульманской мысли»?!

Ведь к Абу Ханифе возводят три трактата под названием *аль-Фикх аль-акбар*: 1) совсем краткий, сохранившийся в составе комментария к нему известного богослова аль-Матуриди (основателя-эпонима второй, наряду с ашаризмом, школы суннитского богословия/калама, ум. 944)<sup>25</sup>; 2) средний по объему, дошедший до нас со слов сына Абу Ханифы – Хаммада; 3) просторный, который передал Абу Мути, ученик Абу Ханифы, и который в более позднее время, дабы отличать его от предыдущего варианта, стали называть *аль-Фикх аль-абсам*<sup>26</sup>. Помимо этих трех вероуставов, с именем Абу Ханифы связывают и другие трактаты того же жанра, в том числе – *аль-Васиййа* (сокр. от *аль-Васиййа фи ат-таухид*, «Завещание о единобожии») и *аль-‘Алим ва-ль-мута‘аллим* («Учитель и ученик»). В означенной книге



Венсинка представлены первый и второй трактат, обозначенные им как *Фикх акбар I* и *Фикх акбар II*, а также *Васиййа*/«Завещание». Кроме того исследователь, сличая текст *Фикх акбар I* с текстом *Васиййа* (к аутентичности которого склоняется ученый) и текстом (полагаемого им аутентичным), делает вывод об аутентичности и первого текста в том смысле, что тот представляет собой достоверное изложение подлинных взглядов Абу Ханифы.

Принимая в принципе тезисы Венсинка о «подлинности или почти подлинности» всех трех текстов (*Фикх акбар I*, *Фикх абсат*, *Васиййа*), А.В. Смирнов характеризует трактат *Фикх акбар II* как «безусловное исключение» из этого ряда аутентичных текстов и как «ничего общего не имеющий» с трактатом *Фикх акбар I*. Исследователь подчеркивает и «очевидную многослойность» текста *Фикх акбар II*, наличие в нем «многочисленных доработок и ревизий», а также его антагоничность – «помимо антимутазилитской полемики, он содержит части, прямо отражающие позицию именно мутазилитов и противоречащую соседствующим тезисам, заявленным в духе ашаризма» [6, с. 53–55]<sup>27</sup>.

Но несмотря на все указанные моменты, именно этот проблемный текст, и только он, выставлен как образец и доктринальной мысли ислама, и жанра *'акида*!

В качестве же оригинала для перевода А.В. Смирнов взял казанское издание 1914 г., оправдываясь тем, что оно – последнее из доступных ему изданий арабского текста. Если обращение к такому некритическому изданию можно было бы хоть как-то понять в отношении первого варианта перевода (2000 г.), то совершенно непонятно, почему при подготовке нового варианта (2013 г.) А.В. Смирнов даже не затруднил себя в поиске более современного издания арабского оригинала, тогда как только в Интернете выложены более десятка таких изданий. Удивляет и тот факт, что автор ЛСТ не считал нужным сличение казанского текста хотя бы с вышеупомянутым

переводом Венсинка (пользовавшегося несколькими версиями), не говоря уже о вновь появившихся русских переводах<sup>28</sup>. Ведь априори можно было бы ожидать наличие расхождений в разных версиях.

И не надо быть большим знатоком суннитской доктрины, чтобы догадаться о несоответствии ей некоторых положений означенного (казанского) текста. Таково, например, суждение о том, что Абу Талиб (дядя Пророка и отец халифа Али) «не умер в неверии» [43, с. 40]<sup>29</sup>

Совсем курьезным является следующий факт. В комментариях к переводу А.В. Смирнов решил «привести для сравнения выдержку из доктринального сочинения одного из современных ваххабитских идеологов» [6, с.64; 43, с. 41; во втором издании выражение “ваххабитских идеологов” заменено на “идеологов салафизма”]. Речь идет о видном ученом-богослове и государственном деятеле Саудовской Аравии А.А. ат-Турки. В этой выдержке, как утверждает далее А.В. Смирнов, «изложение ханафитских “основ вероучения” выполнено, по словам автора, в соответствии с “Большим фикхом” » Абу Ханифы и дальнейшим развитием доктрины, которое она получила в сочинениях ат-Тахави, Ибн Таймийи и современных идеологов». И чуть ниже дает перевод указанного фрагмента [6, с.64–67; 43, с. 41–43].

В действительности же приписываемая саудовскому салафиту «компиляция» есть не что иное, как... вышеупомянутое «Завещание» Абу Ханифы!!<sup>30</sup>

#### **4. Что такое ‘акида**

Неадекватность «логико-смыслового» описания мусульманской доктрины/вероучения проявляется уже в толковании самого термина «вероучение», которым исследователь обычно передает арабское слово ‘акида. «Вероучение»/‘акида порой объявляется им отдельной религиозной наукой. Таково, в частности, его утверждение, что «на основе Корана и Сунны сформировалась наука, именуемая ‘акида “вероучение”».

“Вероучение” представляло собой весьма уважаемую отрасль знания, обладавшую собственным статусом, имевшую свой предмет, который отделял ее от смежных наук, прежде всего фикха» [7а, с. 47]. Нередко автор ЛСТ употребляет термин «вероучение» почти как синоним термина «доктрина», который часто приравнивается им к термину «доктринальная мысль» и таким образом замещает собой термин «теология/богословие», практически избегаемый исследователем при описании мусульманской религиозной мысли. Но в ряде случаев, и вопреки заявлениям вроде вышеприведенного, *‘акида*/вероучение (а с ней и «доктрина»), ошибочно смешивается с фикхом.

На этой грубой ошибке я остановлюсь в рамках рассуждения о фикхе (в следующей главе). Здесь же пока отмечу, что никакой отдельной науки *‘акида* не существовало. Под таким наименованием обычно фигурирует особый жанр богословской литературы: сжатое изложение позиции данной теологической школы или автора по основным вопросам догматики, т.е. своего рода «символ веры», «кредо»<sup>31</sup>. А «доктринальная мысль» ислама преимущественно разрабатывалась в рамках именно калама.

Более того, эта мысль не входила в число дисциплин, изучаемых в рамках мусульманской системы образования классической эпохи. Примечательно, что иной раз, рассказывая об этой системе, автор ЛСТ даже не упоминает означенную, «весьма уважаемую» науку: «Тот, кто получал исламское образование, сначала учился читать и писать на основе Корана, затем исследовал Сунну, потом комплекс исламских наук: хадисоведение, корановедение, право и так далее. А потом, если человек хотел, он изучал фальсафу» [35]!

Без комментариев оставим такую идентификацию наименования *‘акида*: «... Falsafa was attacked by religious orthodoxy (aqida)» [37, p. 407].

### **5. «Только два обязательных догмата»; «Шесть принципов веры были сформулированы к XIV в.»**

В отношении мусульманского вероучения фундаментальнейшая «логико-смысловая» деформация состоит в редуцировании его к культовой формуле *шахада*. В книге «О подходе к сравнительному изучению культур» (2009 г.), в основе которой лежат лекции, прочитанные А.В. Смирновым в Санкт-Петербургском гуманитарном университете, рассказ об основоположениях мусульманской доктрины начинается с декларации: «Единственный общеобязательный текст сводится к *шахада* – известной формуле исповедания веры “Нет бога, кроме Бога; Мухаммед – посланник Бога”, составляющей первый (из пяти) “столпов ислама”, то есть обязанность верующего... Так вот, помимо нее, в исламе нет общеобязательных теоретических положений, которые мусульмане обязаны принимать и не могут оспаривать, и в этом, узком и строгом смысле “исламская догматика” сводится к формуле исповедания веры, тогда как все прочие положения вероучения не имеют абсолютного общеобязательного характера. (Это вытекает, в частности, из того факта, что только отрицание формулы исповедания веры, но не какого-либо другого теоретического положения лишает человека статуса мусульманина)» [29, с. 32; см. также с. 43]!

Спрашивается: может ли мусульманин отрицать существование ангелов, пророческий сан Моисея или Судный день?!

И если обязательно только признание положений указанной формулы, то на каком основании, например, аль-Газали объявил «неверием» (*куфр*) отрицание мусульманскими аристотеликами (фаласифа) воскрешения тел?!

И откуда взялся тезис, в иной раз декларированный самим А.В. Смирновым: «То, что Бог сотворил мир, для мутакаллимов также несомненная истина: усомниться в ней – значит усомниться в религии» [2, с. 18–19]?!<sup>32</sup>

На самом деле слово *ислам* в выражении *аркан аль-ислам* («столпы ислама») означает не религию ислама вообще, а только отдельную ее часть, а именно культово-практическую. «Столпы» же собственно веры – совершенно иные. Все это четко обозначено в известнейшем предании Сунны – «хадисе Гавриила». Здесь рассказывается, как к Мухаммаду, расположившемуся в кружке своих товарищей, явился чужестранец, который, усевшись прямо напротив Пророка, задал ему несколько вопросов об исламе и, получив от того ответы, поспешил удалиться. Пророк поведал окружающим, что это был архангел Гавриил, который таким образом вознамерился разъяснить им главные положения религии<sup>33</sup>.

Вслед за этим фундаментальным преданием мусульманская/суннитская доктрина различает *иман/веру*, *ислам/культ* и *ихсан/добродетель*, неформальным консенсусом канонизируя шесть догматических принципов – *аркан аль-иман*, «столпов веры» (признание/исповедание Бога, Его ангелов, Его писания, Его пророков-посланников, Судный день и предопределение) и пять обрядовых обязанностей – *аркан аль-ислам* (шахада, молитва, милостыня, пост и паломничество)<sup>34</sup>. А различные вероуставы/‘акиды, сформулированные в рамках разных богословских школ, хотя и существенно варьируются между собой по числу положений, тем не менее обычно включают не один десяток общих принципов, которые дополняют указанные шесть главных догматов и таким образом считаются безусловно обязательными<sup>35</sup>.

Указанные замечания фигурировали в первоначальной версии настоящего очерка. В изданном уже после ее публикации учебнике «История арабо-мусульманской философии» перечень принципов мусульманской доктрины модифицируется в двух отношениях.

Во-первых, число общеобязательных догматов возрастает с двух до трех: человек теряет статус мусульманина<sup>36</sup> из-за трех вещей, а именно –

«нарушение единобожия (т.е. безбожие или многобожие); отрицание посланнической миссии Мухаммада; 3) оскорбление Корана» [42, с. 42–43]<sup>37</sup>

Во-вторых, вышеупомянутые шесть принципов веры объявляются здесь «краткой формулировкой» правильного вероучения, которую «выработали» суннитские вероучители «к концу классического периода развития арабо-мусульманской культуры» [42, с. 48–49]<sup>38</sup>.

Комментарии излишни!!

### **6. «Коллизии» монизма**

Переходя к центральному в мусульманском вероучении принципу единобожия (*таухид*)<sup>39</sup>, автор «О подходе к сравнительному изучению культур» тут же обнаруживает ряд связанных с ним доктринальных «противоречий».

В частности, из этого принципа вытекает, что «между Богом и миром/творением нет ничего общего». Сам Бог вечен, не имеет начала во времени и не будет иметь конца. Мир же, как и любая вещь в нем, – возникший, имеет начало во времени, а все возникшее «непременно будет иметь и конец». Но согласно той же исламской доктрине, человек, приняв предложенный Богом завет (*амана*, в переводе А.В. Смирнова – «залог веры»), вместе с ним получил и посмертную участь. Так внутри этой доктрины возникает ситуация, угрожающая самому ее основанию: совечным Богу окажутся человек, а с ним Рай и Ад! «Данный конфликт, – заключает А.В. Смирнов, – заложен в самой исламской доктрине» [29, с. 35–39].

Такого рода антиномию А.В. Смирнов выявил еще раньше, говоря о сакральных текстах ислама. Коран ниспосылался пророку Мухаммаду постепенно, в течение более двадцати лет, а установленные в нем нормы порой изменялись, модифицировались. С другой стороны, «Коран является словом Божиим, то есть атрибутом Бога, а это означает, что он столь же неизменен, как сам Бог, потому что никакой атрибут Бога не меняется. В

этом смысле, конечно, Коран – то, что должно было бы быть абсолютно фиксированным и неизменным. (Именно «должно было бы», поскольку нам известна история постепенной фиксации текста Корана, в которой до сих пор не поставлена точка») [29, с. 25–26].

О реакции мусульманских теологов на эти «противоречия» ничего не сообщается. И в них, как и во многих других случаях внутренней несогласованности того или иного учения, читателю остается только видеть проявления «инологичности» арабо-мусульманского мышления, которое не замечает подобные явления!

Но ведь «вечность» человека относится только к будущему времени, а посему принципиально отлична от «вечности» Бога.

И как могли мусульманские богословы придерживаться тезиса («Возникшее непременно имеет конец»), явно идущего вразрез с базисными положениями религии?!

А историчность Корана никак не противоречит неизменяемости/атемпоральности «речи» как атрибута Бога, поскольку теологи строго различают «внутреннюю» Его речь, которая извечна, и речь «внешнюю», словесную, которая характеризуется как возникшая, временная.

### **7. «У Бога нет тайных имен»**

Рассказывая о суфизме, автор «О подходе к сравнительному изучению культур» упоминает о претензиях некоторых суфиев на чудотворчество, на обладание способностью изменять вещи, распоряжаться миром и т.п. По этому поводу кто-то из слушателей задал вопрос, в котором означенная способность связывается с посвященностью в некое «таинственное имя» Бога, взыванию посредством которого непременно внимлет Бог. И на это последовал ответ, в котором А.В. Смирнов настаивает на том, что все имена Бога людям известны – таковых ровно сто (знаменитые 99 «прекрасных имен» плюс имя *Аллах*). «Собственно говоря, ничего тут неизвестного нет. Я

не знаю, откуда происходит та концепция, о которой Вы говорите» [29, с.102].

Далее лектор комментирует: «О тайных именах Бога скорее говорит каббалистическая традиция. В средневековье еврейская ученость и философия процветали в исламском мире, но мусульманам были мало известны. Знаете, это схоже с эффектом тонированных стекол: в одну сторону видно, а в другую – нет. Примерно так было и с еврейской традицией. Еврейские ученые писали научные и философские тексты по-арабски (ведь арабский был тогда языком науки), но еврейскими буквами. (Если речь шла о собственно еврейской традиции, каббале, изучении Талмуда и так далее, то там, конечно, использовался иврит.) Поэтому образованные евреи могли читать по-арабски, и последователи средневековой каббалы знали о существовании суфизма. Однако заметного взаимного влияния эти учения друг на друга не оказали».

Не будем касаться здесь неадекватности данных сведений как в отношении языка письма, так и в отношении влияния суфизма. Заметим только, что утверждение исследователя о незнакомстве мусульман со столь фундаментальным положением иудейской теософии не только бросает тень на широту кругозора мусульманских мыслителей, но и приписывает средневековым философам/теологам иудаизма невероятную замкнутость: на широко распространенных в классическую эпоху ислама дискуссионных собраниях представителей разных религий и конфессий, где в достаточно толерантной атмосфере участники обменивались мнениями, иудеи не обмолвились и словом об указанной доктрине! Более того, о таковой хранили молчание и многочисленные мыслители иудаизма, перешедшие в ислам!

На самом же деле учение о тайных именах Бога, встречающееся чуть ли не во всех религиях, имело широкое хождение и в мусульманской культуре, притом не только в суфийских кругах. Такой факт настолько общеизвестен, что отрицание его может вызвать только крайнее недоумение.



Вот цитата из вышедшей столетие назад книги П.П. Цветкова «Исламизм» (Ашхабад, 1912–1913, переизд.: М., 2011): «Перечень 99 принятых имен Бога не означает, что столько у Бога имеется имен, – далеко нет, так как “у Бога четыре тысяч имен: из них тысяча в Коране и Сунне, тысяча в Пятикнижии, тысяча в Евангелии и тысяча в Псалмах” ... Но всех этих имен никто не знает, так как они скрыты. Известны только 99 имен ... Но есть, говорят, еще сотое имя, которого никто на земле не знает, и что знание этого имени дало бы его обладателю чудодейственную силу. По поверью, это слово знал Соломон, оно было написано на его перстне, потому-то он и имел власть над джиннами, и понимал язык птиц и зверей, и мог творить вещи, недоступные обыкновенному человеку... Суфии и дервиши проводят все свое время в искании этого слова, и когда они говорят, что нашли его, этим приобретают громадное влияние на своих суеверных последователей» (т. 1, с. 440).

О четырех тысячах имен подробно говорится в обстоятельном сочинении Г.С. Саблукова «Сличение магометанского учения об именах Божиих с учением о них христианским» (Казань, 1872). Достаточно распространена и версия, по которой у Бога есть четыре тысячи имен, из коих первая тысяча ведома только Богу; вторая – только Богу и ангелам; третья – только Богу, ангелам и пророкам; четвертая же известна правоверным: триста имен из них содержатся в Торе, триста в Псалтири, триста в Евангелии, и одна сотня их в Коране, из которых девяносто девять явные, а одно сокрыто».

Добавим, что изречение о четырех тысячах имен часто возводят к пророку Мухаммаду.

### **8. «Естество-фитрат билян»**

В мусульманской историософии и сотериологии (учение о спасении) фундаментальное значение имеет положение о предвечном

исповедании/обете (*мисак*, 'ахд), о котором повествуется в следующем кораническом стихе:

И вот из сынов Адама, из их чресл,  
 Господь извлек всех потомков,  
 Дабы каждый человек засвидетельствовал свое исповедание.  
 – Не Я ли Господь ваш? – спросил их Бог.  
 – Да, воистину (*бала*), мы свидетельствуем сие!

(7:172)

По разъяснению мусульманских толкователей, этот обет дали самости/души всех будущих людей. Вера в Бога, таким образом, заложена в самой природе человека, и каждый ребенок рождается с ней:

Таково естество (*фитра*), кое Бог  
 Изначально заложил в людях.

(30:30)

И именно об этом исповедании/естестве, полагают, говорится в словах пророка Мухаммада: «Каждый младенец рождается согласно фитре». С самого рождения все люди являются истинно верующими. Только потом, под воздействием религиозной среды, они могут отклониться от этой веры. Но даже если они вырастут в отклонившейся от истинной веры среде, то до достижения совершеннолетия такие отроки, по учению значительного числа мусульманских богословов, считаются истинно верующими, и в случае смерти они попадут в Рай.

Вслед за словом *бала* («да, воистину»), фигурирующем в стихе 7:172, означенная естественная вера порой именуется *фитрат бала*, букв.: «естество [исповедания:] *бала*»). Само же слово *бала* (первая *а* – огласовка, вторая – алиф максура), десятки раз встречающееся в Коране, широко распространено и в арабской речи.

По-видимому, А.В. Смирнов, не имея четкого представления ни об указанном эпизоде, ни о его импликациях, в своем переводе «Гемм мудрости» суфийского мыслителя Ибн Араби не только не идентифицировал обозначение *фитрат баля*, но и не узнал самого слова *бала*. Огласовав это слово как *биян* (!), он так передал соответствующий фрагмент, в котором говорится о погубленных Фараоном детях израильтян<sup>40</sup>: «Это была жизнь чистая по природе (*'алья-ль-фитра*), не оскверненная корыстными движениями души; она была “архе” по природе (*'алья фитрат биян*)[2, с. 264]! И вслед за этим – никаких разъяснений!

Не идентифицировал исследователь означенное исповедание/обет и в другой главе «Гемм», где оно фигурирует под наименованием *хитаб аль-'ахд*, «обращение [людей к Господу с] обетом [служения]», или «обращение [Господа к людям с] заветом [о служении]». Вследствие чего соответствующий стих суфийского мыслителя был передан переводчиком также неадекватно и без комментариев: «Ты – господин, и ты же – раб // Того, Кем был обет нам дан» [2, с. 181]!

### **9. О «посланниках» и «пророках»; «Ной проповедовал Библию», «Мухаммад считается седьмым пророком»**

Переходя к другим принципам мусульманского вероучения, следует отметить, что А.В. Смирнов, сводящий мусульманскую догматику к формуле *шахада*, обычно не останавливается на разъяснении принципов веры, связанных с верой в ангелов, в Писания и пророков (а с ними и учения о Божьем откровении и его формах). Поэтому его рассуждения на такие темы случайны и отрывочны: преимущественно они фигурируют в его комментариях к переводам теолого-философских трактатов.

В отношении учения о Божьем откровении абсолютная некорректность представлений исследователя ярко проявляется в его незнании о пророческом Предании/Сунне как о виде Откровения. Но об этом речь опять

же пойдет не здесь, а в главе о фикхе, ибо высказывания А.В. Смирнов на сей счет связаны с соотношением Корана и Сунны как «источников» фикха.

Показательно и такое рассуждение А.В. Смирнова. Говоря о знании и его источниках с точки зрения мусульманской доктрины, он упоминает «откровение», приводя в качестве его арабского оригинала термины «*вахи*, *кашф* и др.». Далее говорится, что откровение – это знание, непосредственно переданное от «божественного источника» (притом посредничество ангелов не отменяет его непосредственности)<sup>41</sup>, и именно такого рода откровение получали пророки и посланники. Но для суннитского вероучения «со смертью Мухаммада навсегда прервалась прямая передача знания из божественного источника людям» [42, с. 14]! Куда же исчезли такие общепризнанные виды откровения, как *ильхам*, сновидения и тому подобное?!

Что касается собственно профетологии (учение о пророках), то А.В. Смирнов весьма нечетко понимает различие, которое мусульманская традиция проводит между «пророком» (*наби*) и «посланником» (*расуль*). Так, при упоминании о Мухаммаде как о «пророке-посланнике», исследователь разъясняет, что «пророк» приносит вести от Бога, а «посланник» приносит еще и Закон (*шари‘а*) [29, с. 24]. Здесь неудовлетворение вызывает и туманность понятия «вести»<sup>42</sup>, и отсутствие указания на отношение «пророка» к «закону», толкуемому исследователем в смысле практической (культово-правовой и этической) составляющей религии, и неопределенность характера того закона, который устанавливает «посланник» – новый или старый<sup>43</sup>.

Такая, казалось бы незначительная терминологическая нечеткость, оборачивается уже серьезными ошибками, вроде следующего утверждения: «... исламский Закон – тот же самый Закон, что был ниспослан многократно прежним посланникам», в частности – Моисею и Иисусу [29, с. 45].

Согласно же господствующей в мусульманской теологии точке зрения, «посланник» – это пророк, явивший людям новый Закон или внесший изменения в прежний, а просто «пророк» посвящает себя распространению и претворению в жизнь прежде ниспосланного Закона. Все пророки проповедуют единую по своим основным принципам веру (*дин*), но посланничества обычно различаются по своим практическим установкам/Законам (*шари‘а*)<sup>44</sup>.

Некорректность представлений о мусульманских пророках оборачивается еще более серьезными последствиями, когда данное сведение включено в более сложную теолого-философскую конструкцию, как это имеет место, например, в «Геммах мудрости» Ибн Араби. Говоря о структуре означенной книги, каждая из двадцати семи глав которой носит имя одного из упоминающихся в Коране или Сунне пророков, исследователь совершенно дезориентирует читателя утверждением, будто здесь главы расположены в традиционно признаваемом в исламе порядке пророческих миссий: в действительности же автор «Гемм» вполне преднамеренно уходит от означенного порядка, помещая, например, главу о Моисее после главы об Иисусе!<sup>45</sup>

А по одному из комментариев А.В. Смирнова к переводу данной книги выходит, что пророк Ной призывал соотечественникам следовать Библии [2, с. 291]!<sup>46</sup>

Особое недоумение вызывает тот факт, что А.В. Смирнов не идентифицировал формулу благопожелания *радийа Ллаху ‘анху* (в переводе А.В. Смирнова – «да не покинет его довольство Божие!»), которая традиционно прилагается к праведникам из числа мусульман, но не к пророку Мухаммаду и другим пророкам/посланникам (имена таковых почитают формулой *салла Ллаху ‘алайхи ва-саллама*), «Благословение и умиротворение Божье ему!»): при передаче принципиально важного высказывания Ибн-Араби о «Геммах мудрости» как о даре от «величайшего

прародителя», т.е. пророка Мухаммада<sup>47</sup>, исследователь некорректно отнес означенную формулу к Пророку, вложив данное высказывание в его уста!<sup>48</sup>

И уж совсем непонятно заявление такого типа: «В исламе Иисус считается шестым пророком, а Мухаммад – седьмым и последним» [2, с. 307]»!<sup>49</sup>

### **10. «Потусторонняя жизнь – удел только человека»; о Барзахе, Хауде...**

Той же неадекватностью отмечены и представления А.В. Смирнова о мусульманской эсхатологии.

Как утверждает автор «О подходе к сравнительному изучению культур», человек, благодаря принятию завета (*амана*; в переводе А.В. Смирнова – «залог веры»), стал единственным из всех сущих, кто получил посмертную участь, потустороннюю жизнь [29, с. 38]. Однако такое представление никак не соответствует мусульманскому богословию, которое считает джиннов также религиозно обязанными, и, подобно людям, их ждет Рай или Ад. И у Сатаны/демонов своя посмертная участь, но только в Аду. Кроме того, многие теологи говорят о ряде земных животных, которым также предназначено райское жилище.

По смерти человека, повествует далее А.В. Смирнов, «его тело попадает в могилу, а душа (в противовес распространенному мнению) никуда не попадает, ни в рай, ни в ад, – она попадает на Перешеек (*барзах*), промежуточное пространство между этим и тем миром, и там ждет последнего Суда» [29, с. 38]. В другой же работе исследователь толкует *барзах* как «преграду, которая отделяет души мертвых от душ живых вплоть до Воскресения... Находясь на Перешейке, души ждут Страшного суда» [2, с. 313].

Только со скидкой на «инаковость» ментальности можно снять естественное недоумение по поводу представления о такой «преграде»,

якобы отделяющей души живых, пребывающих в соответствующих телах, от бестелесных душ покойников. Напомним также, что с точки зрения классической мусульманской теологии, Рай и Ад находятся в нашем мире, будучи сотворенными вместе с сотворением космоса, и чаще всего их располагали, соответственно, на небе и под землей.

Непонятно также, кому принадлежит указанное «распространенное мнение», которое А.В. Смирнов полагает «ошибочным» – слушателям, исламоведам или самим мусульманам. Ведь в действительности именно такое мнение и преобладает в исламе, притом как в теологии, так и в простонародном сознании!

Однако наряду с ним существует более десятка других мнений, которые также «ортодоксальны». В их числе – представления о воссоединении душ с телами, которые в могилах сначала подвергаются «допросу»/«испытанию», а затем получают подобие адского наказания или райского вознаграждения (длящихся, согласно многим богословам, чуть ли не вплоть до дня Воскресения); о расположении душ в двух колодцах (в окрестностях Дамаска и Хадрамауте); о парении их возле соответствующих могил, и т.п.

И именно упомянутое посмертное воздаяние телу и душе подразумевает мусульманская доктрина под «барзахской жизнью» (*хайат барзахиййа*), т.е. *барзах* предстоит скорее как интервал времени, нежели промежуток пространства.

Очерк же мусульманской эсхатологии, данный А.В. Смирновым в недавно опубликованном учебнике «История арабо-мусульманской философии», представляет интерес как в плане неадекватного описания эсхатологических реалий, так и в качестве очередного примера антиномичности / антилогичности построений автора ЛСТ.

По рассказу исследователя, после смерти тело истлевает в могиле, а душа ждет конца времен, пребывая на Перешейке (*барзах*). Перед Судом во

вновь сотворенные тела людей будут вложены их же души. Но не успеет читатель освоить это положение, как ему сообщают, спустя всего несколько строк, что «неверующие оказываются в аду еще до Суда в большинстве версий эсхатологических повествований»! А прочитав еще несколько строк, он узнает, что в представлениях мусульман Ад и Рай уже сотворены, «но пустуют до Суда» [42, с. 46–47]!!

И хотя А.В. Смирнов, в этой книге и других, упоминает лишь о некоторых реалиях Судного дня, притом вскользь и отрывочно, редко встречается описание чего-либо из таких реалий, в котором не сказалась бы нечеткость представления о мусульманской эсхатологии. Вот некоторые дополнительные примеры:

- «В день Воскресения верующие будут помещены в Водоеме Пророка» [3, с. 469]<sup>50</sup>;
- Если на Весах добрые дела «точно уравновешивают злые, Бог однозначно отправляет человека в рай» [42, с. 46]<sup>51</sup>;
- «После Суда... будет приведен **кривой** баран – *смерть* – и будет заколот» [42, с. 47; маркером выделено мной – Т. И.]!

### **11. «Голень – коранический символ наиболее тайного»; «День вдохнет в образы»**

Среди реалий Судного дня имеется и такой эпизод, упоминающийся в Коране:

В тот день,  
 Когда *йукшаф* 'ан сак,  
 И их призовут пасть ниц,  
 Но не смогут они.  
 (68:42)

Слово *сак* обычно означает «голень, бедро», а *йукшаф* 'ан – «обнажается, открывается». Богословы-буквалисты понимают слово *сак* буквально, отнеся его к Богу: Он и впрямь обнажает Свою голень/бедро. При



этом буквалисты ссылаются на соответствующее предание Сунны, согласно которому Господь откроет Свою голень/бедро (*йакиуф 'ан саких*), и каждый из благоверующих мужчин и благоверующих женщин падет ниц; а маловеры/лицемеры, которые в земной жизни совершали земные поклоны напоказ, захотят сделать это, но не смогут, стоя с прямыми, как доска, спинами<sup>52</sup>.

Аллегористы же полагают, что в данном стихе вовсе не подразумевается Бог. По их мнению, выражение «голень/бедро обнажается» представляет собой идиому арабской речи, указывающую на опасность, тревожность. И даже при отнесении *сак* к Богу, как об этом свидетельствует указанная версия хадиса, слово *сак* имеет другую этимологию – нечто (*амр*) важное, тревожное. Соответственно такому пониманию «обнажение *сака*» означает открытие/явление этого тревожного нечто.

В 14-й главе книги Ибн Араби «Геммы мудрости» означенный коранический стих целиком цитируется [2, с. 216], и в 5-й главе фигурирует аллюзия на него, а точнее – на хадис: Бог обнажает *сак* [2, с. 174]. И в обоих случаях дается схожее с вышеупомянутым аллегорическое толкование. Не учитывая ни хадис, ни разные интерпретации айата и хадиса, при переводе текста А.В. Смирнов следовал буквальному смыслу означенного выражения – «откроется голень»/«Бог обнажит Голени» (!), добавив в примечании: «Голень – коранический символ наиболее тайного; “обнажить голень” означает обнаружить самое сокровенное».

Более того, ошибочно поняв слово *амр* («нечто, дело») в смысле «миропорядка»<sup>53</sup>, исследователь воспроизвел соответствующий текст из 5-й главы так: «Потому Он обнажает пред ними Голени, а это и есть миропорядок»!

Подобная некорректность была допущена также при переводе «Успокоения разума» аль-Кирмани, в отношении другой, не менее известной эсхатологической реалии, а именно трубного звука [архангела Исрафила],

который возвестит о конце света, а затем о воскресении. В частности, о нем говорится в аяте 27:87 – «В день, в который вострубится в трубу (*йаума йунфаху фи ас-сури*), устроятся все ...». В самом арабском издании, по которому сделан перевод сочинения аль-Кирмани, слово *с-у-р* не огласовано. А.В. Смирнов же, в примечании, приписывает исмаилитскому философу другое чтение *сувар*, без каких-либо комментариев. А при переводе аята, в основном тексте, воспроизводится толкование, соответствующее не этому чтению, а доминирующей версии: «... вострубится в трубу» [3, с. 455]!

Гораздо более серьезным является некорректное приписывание автору «Успокоения разума» неканонического, к тому же – грамматически неправильного, чтения (расстановки огласовок) двух слов, предшествующих слову *сур*<sup>54</sup>, в результате чего начало указанного аята, в примечании, дается в таком переводе: «Тот день, который вдохнет [дух] в формы» (!!)<sup>55</sup>, к которому присоединяется ремарка, отождествляющая слово «день» в аяте с грядущим мессией (*аль-ка'им*, в переводе А.В. Смирнова – «воздвиженный»): «Напомним, что день, согласно аль-Кирмани, – это воздвиженный, завершитель всех циклов» [3, с. 497]!!<sup>56</sup>

В отношении же предполагаемого альтернативного чтения двух слов отметим, что в арабском тексте аята, воспроизведенном в «Успокоении разума», оба слова *йаум* и *йунфах/йанфух* (в передаче А.В. Смирнова – *юнфах/янфах*) фигурируют без каких-либо огласовок (в слове *йунфах* оба знака *у* и *а* – огласовки). Посему совершенно непонятна такая смелость в приписывании расстановки огласовок (т.е. чтения глагола не в страдательном залоге – *юнфах*/«вострубится», а в действительном – *янфах*/«вдохнет [дух]») самому аль-Кирмани – ведь речь идет, напомним еще раз, о чтении Священного Писания!<sup>57</sup>

С примерами подобных некорректностей в описании эсхатологических представлений, вдвойне значимых в контексте

символических/аллегорических интерпретаций, мы будем встречаться ниже, особенно в главах о суфизме и исмаилизме.

### **12. «Доктрина не определяет возраст обитателей Рая»**

В книге «О подходе к сравнительному изучению культур» А.В. Смирнов, описывая Судный день, говорит, что Бог воскрешает тела «в том виде, в каком они были в этой жизни», и, следовательно, «мы – такие же, как здесь, в этом мире, именно с теми телами, которые у нас сейчас, – будем существовать бесконечно в раю и в аду» [29, с. 38–39]. Но поскольку означенное «тело» понимается, естественно, как то, в котором человек скончался, непременно возникают вопросы о пребывании в Раю в дряхлом, стариковском теле или о сосуществовании там юного отца и престарелого сына.

Любопытно, что среди лекционной аудитории А.В. Смирнова в Санкт-Петербурге оказался слушатель, видимо просвещенный в соответствующем положении мусульманской эсхатологии, расходящемся с вышеизложенным описанием, и сделал лектору подсказку в форме вопроса – «Если человек умер стариком, он и воскреснет таким или все же в каком-то среднем возрасте?» Но на это последовал ответ: «В источниках исламской доктрины это точно не определено... , но, согласно мнению большинства ученых, рай – это такое место, где все вечно, бесконечно длится, где все свежо, молодо и прекрасно». В подтверждение приводится предание о явлении Рая пророку Мухаммаду, из чего явствует, что райские плоды «не теряют своей свежести». И отсюда А.В. Смирнов делает собственный вывод: «Поэтому те тела, которые будут у нас для райского блаженства, – молодые, не тронутые болезнями и т.п. В этом смысле мы можем смотреть в будущее с оптимизмом...» Не удовлетворившись, надо полагать, таким ответом, слушатель задал еще один уточняющий вопрос относительно возраста: «А если младенец умирает?». В ответ прозвучало рассуждение о спорах

богословов по «вопросу о том, могут ли младенцы попадать в ад» [29, с. 45–46]!

В действительности же мусульманская доктрина учит о воскрешении людей в тех телах/возрастах, в которых они встретили смерть, и в таковых они предстают на Суде. Но перед вступлением в Рай или Ад происходит преобразование: отверженные приобретают огромные по своим размерам тела (дабы более сильно ощущали наказание в Аду), а блаженные наделяются новыми телами – по росту Адама, возрасту Иисуса (33 года) и красоте Иосифа.

---

<sup>1</sup> Ниже я буду синонимично употреблять термины «доктрина», «вероучение», «догматика», понимая их в смысле совокупности основных положений религии/веры. А.В. Смирнов же к «доктрине»/«вероучению» относит и «доктринальную мысль», включая рациональную теологию калама, особенно ашаритского и матуридитского! В настоящем очерке рациональной теологии (калам) будет посвящена отдельная глава, шестая.

Грубейшая ошибка автора ЛСТ, состоящая в отождествлении фикха с вероучением, будет обсуждаться в главе о фикхе.

<sup>2</sup> В качестве автора этой главы, носящей название «Ислам и арабомусульманская культура», значится А.В. Смирнов, но «при участии И.Р. Насырова». Последний, полагаем, не мог иметь отношения к изложенным ниже некорректностям.

<sup>3</sup> См., например: <http://ahlibeyt.ru/articles/nezavisimaya-zapadnaya-statistika-obshhej-chislennosti-shiitov-mira/>

<sup>4</sup> Например, касательно брака с Хадиджей А.В. Смирнов пишет: с ней Пророк «прожил 15 (sic!) лет, не беря при ее жизни других жен».

<sup>5</sup> Согласно же мусульманской традиции, Мухаммад предавался уединению задолго до призвания в пророки – как минимум за три года!

---

И в пещере Хира он ежегодно проводил целый месяц, а именно месяц рамадан. А если принять во внимание, что по классическому жизнеописанию Пророка, составленному Ибн Хишамом, Мухаммаду было ниспослано первое откровение в ночь на 17-е рамадана, то «многое время», проводимое Мухаммадом в уединении, – это меньше 17 дней!

<sup>6</sup> По А.В. Смирнову, около 620 г. арабские племена Медины – аус и хазрадж – приняли ислам и пригласили Пророка переселиться к ним в качестве третейского судьи. Большинство мусульман отправились в Медину, а спустя некоторое время, в августе 622 г., туда прибыл и сам Пророк [42, с. 11]. Даже при незнании жизнеописания Пророка читатель будет недоумевать: почему Пророк так долго тянул с переселением?!

В действительности же с жителями Йасриба/Медины Пророк встречался трижды, в сезон паломничества 620-го, 621-го и 622-го соответственно, но только во время последней встречи была достигнута договоренность о переселении Пророка с товарищами в Йасриб/Медину.

<sup>7</sup> В мусульманской традиции, а вслед за ней и в мировом исламоведении, прибытие Пророка в Йасриб/Медину датируется 12 раби I 1х./24 сентября 622 г.

<sup>8</sup> Если в некоторых источниках и приводятся другие даты, то самая поздняя из них падает на вторую декаду июня!

<sup>9</sup> Добавим также, что сам А.В. Смирнов говорит в другой работе (2010 г.), что Пророк скончался через 81 день после получения коранического стиха 5:3 (о завершении [ниспослания] религии), который был дан во время «прощального паломничества» [31, с. 108]. Сошествие же этого стиха обычно датируется днем стояния на Арафате, т.е. 9-м числом месяца зу-ль-хиджжи. А коли так, то откуда взялась указанная неопределенность (целых два месяца!) в отношении даты смерти?!

Более того, к какому бы дню означенного паломничества ни относили ниспослание стиха, дата смерти не могла прийтись на июль!

<sup>10</sup> Укажем лишь некоторые примеры (курсивом выделена часть имени, в отношении которой допущена неадекватность):

- *Рукаййа* (дочь Пророка) передается А.В. Смирновым то как *Рукайа* [42, с.10], то как *Рукиййа* [43, с. 40];
- *Варака* ибн *Науфаль* – как *Варрака* бен *Нофель* [1; 3, с. 428];
- *Абу Зарр аль-Гифари* – как *Абу Зирр аль-Гафари* [3, с. 444];
- *Аммар* ибн *Йасир* – как *Омар* бен *Ясир* [3, с. 444];
- *Са‘д* ибн *‘Убада* – как *Са‘д* бен *‘Убуда* [1];
- *аль-Бара’* ибн *‘Азиб* – как *аль-Бира’* бен *‘Азиб* [1]
- *Убайй* ибн *Каб* – как *Убаййа* ибн *Каб* [42, с. 24, здесь говорится о «своде Убаййи ибн Каба»].

Показательны и следующие примеры с передачей части имени, выражающей принадлежность к данному племени или городу [см.: 1]:

- Вместо *Кураши* (от *курайш*, курайш – племя Пророка) – *Кириши*;
- Вместо *Димашки* (от *Димашк*, Дамаск) – *Димишки*;
- Вместо *Макдиси* (от *Байт аль-Макдис*, Иерусалим) – *Макдаси*!

<sup>11</sup> Этот пример показателен еще и в плане свидетельства о степени знания арабского языка. Если бы слово *‘убада* (в некорректном прочтении А.В. Смирновым – *‘убада*, поклонение) не выступало частью имени, а означало «поклонение», то последующее слово *ибн/бен* непременно писалось бы с дополнительной начальной буквой *алиф*!

<sup>12</sup> «Они свидетельствуют, что в рай попадет тот, о ком Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) засвидетельствовал таковое,

как, например, аль-‘Ашра, Сабит бен Кейс бен Шаммас и другие сподвижники».

<sup>13</sup> «Я верую также, что лучшими в народе его являются Абу Бекр Правдивейший (*сиддык*), за ним – ‘Умар Мудрейший (*фарук*), далее – ‘Усман Двусветный (*зу-н-нурейн*), затем – ‘Али Желанный (*муртада*). За ними – остальные из **того десятка**, далее – люди Бадра ...».

<sup>14</sup> «Сира» собственно и состоит из преданий Сунны о жизни Пророка; она включает в себя и соответствующие (относительно небольшое количество!) коранические рассказы о нем, притом таковые часто бывают инкорпорированы в хадисы.

<sup>15</sup> Например, в книге «О подходе к сравнительному изучению культур» Сунна определяется как корпус хадисов/рассказов о поступках или словах Мухаммада, в которых «выражено одобрение или неодобрение», иначе говоря, это слова или поступки Мухаммада, которые «имеют нормативный характер», поэтому Сунна является источником исламского права, равно как и исламской этики [29, с. 27]. Это определение Сунны/сунны и хадиса воспроизводится и в «Истории арабо-мусульманской философии», но во втором сочинении тут же следует дополнение: «Кроме того, в сунну включаются хадисы, которые не имеют нормативного содержания, но раскрываются те или иные вопросы вероучения» [42, с. 25]. Очевидно, что при означенном исходном определении «Сунны» и «хадиса» наименование «хадис» уже не может быть распространено на ненормативные рассказы. К тому же, такое расширение понятия «Сунны» также недостаточно, ибо в него не попадут хадисы, скажем, с описанием внешности Пророка.

Некорректно и такое сообщение: «Авторитетные тексты ислама – это Коран и сунна; для шиитов же это также, в дополнение к этим двум, “Путь красноречия” (*Нахдж аль-балага*) Али и корпус высказываний шиитских

имамов» [42, 23]. Ибо подобные высказывания также входят в шиитскую «Сунну».

И при понимании термина *хадис* в узком смысле, т.е. как рассказа только о Пророке, проблематика, связанная с соотношением трех терминов – *хадис*, *хабар* и *асар*, – теряет всякий смысл. По А.В. Смирнову, *хадис* и *хабар* – синонимы, а *асар* – это предание, которое восходит к окружению Мухаммада и его сподвижников, а не к нему самому» [42, с. 25].

Но, во-первых, такое понимание не соответствует реалиям канонических сводов хадисов, которые, как было отмечено, содержат также и предания о сподвижниках и их последователях.

Во-вторых, в доминирующем словоупотреблении термин *асар* также выступает синонимом термина *хадис*: взять хотя бы практику салафитов (*ахль-ас-салаф*) именовать себя как *асариййа* («асариты»).

В-третьих, как и *хабар*, термин *асар* порой также применяется лишь по отношению к преданиям о сподвижниках и последователях.

<sup>16</sup> Совсем наоборот: главным образом данная классификация основывается на оценке степени надежности передатчиков (*иснад*) хадиса, но не на оценке самого его содержания (*матн*)!

<sup>17</sup> Это при том, что Пророк угрожал сочинителям хадисов лютыми муками Ада!

<sup>18</sup> На самом же деле, хадисы делятся на *мутавафир* и *ахад*. В первую группу входят хадисы, переданные достаточно большим количеством лиц, которые не могут сговориться между собой (при этом такое требование относится ко всем звеньям цепочки передатчиков). Нужное число передатчиков определяется различно, но как минимум оно более трех. К категории же *ахад* относят все прочие хадисы. А поскольку хадисов типа *мутавафир* совсем немного (максимум они исчисляются десятками;



некоторые же хадисоведы и вовсе отрицают наличие таких хадисов!), то почти все хадисы относятся к категории *ахад*!

<sup>19</sup> Приводя такое определение даже в учебном пособии, А.В. Смирнов не утруждает себя разъяснением, чем же «слова Бога» отличаются от «речи Бога»?!

И как мог Пророк передавать «от себя» слова Бога такого типа: «Я сотворил людей...»?!

<sup>20</sup> В этом отношении исключение не составляет и недавно изданное учебное пособие «История арабо-мусульманской философии» [43]!

<sup>21</sup> В иной раз [1] А.В. Смирнов, вслед за В. Пороховой (!), так воспроизводит арабские названия некоторых сур Корана: *Юнис* (вместо *Юнус/Йунус*); *ас-Саба'* (вместо *Саба'*); *аль-Мудассир* (вместо *аль-Муддассир*); *аль-Мутафифин* (вместо *аль-Мутаффифин*)...

<sup>22</sup> «У суннитских авторов комментарии (*шарх* “раскрытие”, *тафсир* “разъяснение” и др. названия) строятся...» [42, с. 27].

<sup>23</sup> Совсем наоборот: слово *та'виль* фигурирует в названии не только первого классического комментария в суннитском исламе, составленного ат-Табари, но и многих других авторитетнейших среди суннитов экзегетических сочинений (в том числе толкования аль-Матуриди, аль-Байдави, ас-Суйути, ан-Насафи, аль-Хазина...). Хотелось бы, чтобы автор ЛСТ указал на классические шиитские комментарии с подобным названием!

<sup>24</sup> На некорректности, связанной с толкованием слова *фикх* в таком контексте, речь пойдет в главе, посвященной фикху.

<sup>25</sup> Весьма показательно, что А.В. Смирнов *не узнал* этого виднейшего богослова, дав о нем такую справку: «известный мутакаллим, принявший во многом взгляды ал-Аш'ари, но частично оставшийся на позициях мутазилизма, - но, как считается, не принадлежит ему» [6, с. 53]!

---

<sup>26</sup> В переводе А.В. Смирнова – «Средний фикх» [6, с. 53]. На самом же деле текст этого трактата значительно превосходит текст «Большого фикха»! По-видимому, исследователь не знаком с текстом *аль-Фикх аль-абсам*, вследствие чего неправильно понял слово *абсам*, здесь означающее: «более пространный».

<sup>27</sup> Удивительно, что во введении ко второму изданию «Большого фикха» [43, с. 34–35] А.В. Смирнов, воспроизведя почти буквально все эти замечания, тут же пишет: «Вместе с тем ссылки на “Большой фикх” Абу Ханифы распространены в средневековой арабской литературе. Обоснованным представляется мнение современных ученых о том, что “Большой фикх”, вероятно, был первым письменным сочинением по вопросам суннитского вероучения, и хотя тот его вариант, которым мы располагаем, безусловно не создан так таковой (так у самого А.В. Смирнова! – Т.И.) Абу Ханифой, он может восходить к какому-то действительно принадлежавшему ему тексту, а может быть, и содержит некоторые его части»!!

И неплохо было бы назвать имена авторов, которым приписываются такие гипотезы!

<sup>28</sup> В частности, еще в 2001 г. вышел в свет выполненный Р.Г. Батровым русский перевод возводимых к Абу Ханифе сочинений (*Абу-Ханифа Нуман ибн Сабит. Трактаты. М.: Муравей*), впоследствии несколько раз переиздававшийся. В этом сборнике представлены все вышеназванные трактаты (кроме первого) и приводится арабский текст сочинения *аль-Фикх аль-акбар*.

<sup>29</sup> В большинстве версий отсутствует упоминание об Абу Талибе; а в некоторых версиях (и на это указывает Венсинк) говорится о его смерти неверующим.

То же самое относится и к родителям (отцу и матери) Пророка. Странно также, что в переводе А.В. Смирнова фигурирует один лишь «родитель Посланника Божьего» [43, с. 40]!

<sup>30</sup> Более того, по А.В. Смирнову выходит, что ат-Турки, составив вероустав на основе произведений разных авторов, вложил его в уста Абу Ханифы! Ибо означенная выдержка начинается так:

«Имам Абу Ханифа (да будет с ним милость Божья!) говорит:

Знайте, дорогие мои друзья и братья, что суннитский мазхаб содержит двенадцать установлений...»

На самом же деле, в указанных комментариях к переводу «Большого фикха» книга ат-Турки *Муджмаль и'тикад а'иммат ас-салаф* (в переводе А.В. Смирнова: “Вероучение имамов прошлого в совокупном изложении”/ “Совокупное изложение вероучения наших предков”) цитируемая исследователем по арабскому оригиналу, еще в 1993 г. была переведена им же на русский язык [см.: 1]. И любой, кто обратится к ней, обнаружит, что ни о какой компиляции здесь речь не идет. В передаче самого А.В. Смирнова соответствующий фрагмент, предшествующий «выдержке», звучит так:

«Все ученые мужи суннизма и имамы четырех известных (а также и других) мазхабов придерживаются единого вероучения, хотя и расходятся в частных вопросах иджтихада. Об этом писали известные ученые, представляющие различные мазхабы: имам Абу Ханифа в трактате “*аль-Фикх аль-акбар*” (“Большой фикх”), имам ат-Тахави (ханифитский мазхаб – так у самого А.В. Смирнова! – Т.И.) в своем изложении вероучения, об этом же говорится в толковании этого сочинения Ибн Аби аль-‘Иззом. Назовем также имама Ахмада бен Ханбала, высказывавшегося подобным образом в своих трактатах и разъяснениях вопросов веры; имама аль-Бухари, Ибн Аби Зейда аль-Кайравани (маликитский мазхаб), говорившего об этом в своем знаменитом трактате “ар-Рисаля”, и многих других.

---

\* \* \*

И в разъяснение этих положений мы приведем отрывки из сочинений некоторых ученых мужей суннизма по вопросам вероучения»

Далее идут фрагменты из сочинений вышеназванных богословов. Текст вероустава от Абу Ханифы приводится здесь со ссылкой на сочинение одного позднего ханафита. Правда, у ат-Турки трактат Абу Ханифы не обозначен по имени, что, возможно, и дезориентировало А.В. Смирнова!

<sup>31</sup> Подробнее об этом будет сказано в следующем параграфе.

<sup>32</sup> Также и в переведенных самим А.В. Смирновым «Кредо» Абу Ханифы («Большой фикх» и «Завещание») к неверию относится не только отрицание положений догматического характера (например, положение об извечности атрибутов Бога), но и такого положения суннитского культа, как отирание обуви [6, с. 58, 66; 43, с. 36, 43]. Сам исследователь отмечает, что в краткой версии «Большого фикха» (“Фикх акбар I”) в качестве “неверия” (*куфр*) определяется незнание о том, были ли Моисей и Иисус посланниками; незнание о том, на земле Бог или на небе; незнание о загробных муках. Далее исследователь комментирует: «Эти вопросы, равно как и вопрос о божественных атрибутах, прямо связанный с пониманием единственности Бога, относятся к числу “основ”, перечисленных автором настоящего текста в самом начале, а потому не просто сомнение в них, но и отсутствие знания по этим вопросам уничтожает “веру”» [6, с. 72–73; 43, с. 47–48]!

<sup>33</sup> А.В. Смирнов неоднократно упоминает «известный хадис», в котором передана беседа пророка Мухаммада с архангелом Гавриилом. Но есть основание полагать, что об «известном хадисе» автор ЛСТ скорее всего знает только понаслышке. В частности, в его изложении части этого предания спрашивает Мухаммад, а Архангел – отвечает [14, с.247; 32, с. 175]!!

И если в некоторых случаях такая неадекватность в отношении «известного хадиса», хотя и показательна в плане оценки степени знакомства с базисными реалиями и корректности в цитировании первоисточников, но тем не менее не приводит к серьезной ошибке содержательного характера, то в других случаях она оборачивается грубой ошибкой.

Так, в «Геммах мудрости» Ибн Араби дается эзотерическая интерпретация слов Пророка, обращенных к окружающим после ухода странника/Гавриила: «Верните мне человека (*рудду 'алаййа ар-раджуль*)!» В своем переводе этого сочинения А.В. Смирнов воспроизводит эти слова так: «Он же (Гавриил.– А.С.) сказал им (людям.– А.С.): “Верните в меня человека”» [2, с. 188]!!

<sup>34</sup> Поэтому *шахада* не выступает символом веры в строгом смысле слова, а служит формулой инициации, по произнесении которой человек становится мусульманином.

<sup>35</sup> Таковы, в частности, следующие положения, взятые из Корана и Сунны: Бог един и единствен, не имеет сотоварищей, не родил и не рожден; Он извечен, создатель мира и всего сущего в нем; Всевышний будет судить всех людей в Последний день, воскресив их из могил; к подлинным реалиям Судного дня относятся Весы, Мост и Водоем; до Суда умершие подвергнутся в могилах испытанию и наказанию; Мухаммаду (как и другим пророкам) будет дозволено ходатайствовать за грешников из своей общины; Рай и Ад уже сотворены, и они никогда не перестанут существовать; в Раю благоверные будут лицезреть Бога; пророки/посланники Божьи охранены от греха; Мухаммад – «печать пророков», последний, завершающий в череде их.

<sup>36</sup> Помимо, естественно, собственного заявления об отказе от ислама.

<sup>37</sup> Далее следует комментарий, призванный обосновать третий догмат: «Поскольку Коран является, с точки зрения ислама, “Божьей речью”, его оскорбление – это оскорбление самого Бога, а значит, нарушение

единобожия. Таким образом, фактически речь идет об отрицании положений, которые утверждены в “свидетельствовании веры” (*шахада*)); а затем делается вывод: «Именно эти положения можно считать догматикой в узком смысле слова, т.е. текстом, обязательным для признания всеми мусульманами» [42, с. 43].

И такое рассуждение в обоснование нового догмата выдвигается от имени мусульманской традиции!!

Спрашивается: а как быть с оскорблением Пророка, отрицанием извечности Бога, Его могущества или Его слов о будущей жизни?!...

<sup>38</sup> В данном учебнике классический период определяется периодом между VIII и XIV вв.

<sup>39</sup> А.В. Смирнов переводит *таухид* (букв.: «[исповедание] единства» [Бога]) как «обеспечение единства» [29, с. 35], что, очевидно, крайне неудачно, ибо Бога не «обеспечивают» единством, но таковое признается за Ним.

Непонятно также, откуда взято и следующее расширительное толкование этого термина: «*Таухид*... – это один из главных принципов религиозной, и не только религиозной, мысли в исламе. Если речь идет о Боге, *таухид* означает строгий монотеизм. Если речь о политическом устройстве, таухид означает строгое единоначалие. И т.д.» [см.: 13].

<sup>40</sup> Убийство новорожденных мальчиков в годы ожидания появления на свет Мойсея, будущего освободителя израильтян от египетского рабства.

<sup>41</sup> «Так, Коран передавался в том числе и через архангела Гавриила (Джибрил), но это не означает его опосредованного характера» [42, с. 14]! Отметим также, что с точки зрения мусульманской коранистики, Коран передавался не «в том числе и через Гавриила», а исключительно через него.

<sup>42</sup> В более поздней работе [42, с. 5] употребляется слово «известия», также без каких-либо разъяснений, но в качестве арабского оригинала приводится слово *ахбар!*

<sup>43</sup> В учебнике «История арабо-мусульманской философии» [42, с. 5] фактически воспроизводится то же определение «пророка» и «посланника», но в нем пропала частица *еще* перед словом *Закон*. А это уже принципиальная некорректность, поскольку выходит, что посланник необязательно является пророком! К тому же, из нижеследующего текста А.В. Смирнова не видно, чтобы посланники выступали и как пророки.

Примечательно и такое сообщение: «Считается, что посланников было более трехсот, среди которых *чаще всего называются* имена шести: Адам, Ной, Авраам, Моисей, Иисус и Мухаммад» [Там же; курсив мой – Т. И.]!!

<sup>44</sup> Не совсем правильным является и такое толкование, данное А.В. Смирновым в другой работе: «Законоустанавливающие [*мушарри*'] пророки – те, которые приносили новый Закон, – Моисей, Иисус и Мухаммед. Законоподчиняющиеся [*мушарра' лях*]» – прочие библейские или коранические пророки, подчинявшиеся действовавшему в их время Закону» [2, с. 300]. Ведь «новый» Закон подразумевает наличие «старого», а значит – миссии предшествующего пророка-посланника. И мусульманская доктрина говорит о посланничестве многих пророков до Моисея, в том числе Адама и Ноя.

Очевидна и нестыковка последнего высказывания с предыдущим!

<sup>45</sup> Подробнее об этом будет сказано в главе о суфизме.

На примере перевода означенной книги Ибн Араби отметим и такую некорректность, относящуюся к профетологии. Разницу между «пророком-посланником» и просто «пророком» порой связывают с обязанностью посланника, в отличие от пророка, «возвещать/передавать» (*таблиг*) людям

то откровение, которое получено им от Бога (притом неважно, включает оно практический закон или нет).

Сам Ибн Араби особо подчеркивает эту функцию посланника. И хорошо известен хадис, по которому в эпоху между Иисусом и Мухаммадом не было иных пророков. Поэтому автор «Гемм мудрости», посвящая отдельную главу жившему в тот период Халиду ибн Синану (аравитянину, которого неканоническое предание порой возводит в пророки), четко относит пророческую миссию Халида не к земной его жизни, а к посмертной («барзахской»), и отмечает, что в земной жизни тому не было велено «возвещать», ибо он не был «посланником». Не учитывая ни данный хадис, ни ясные уточнения Ибн Араби, А.В. Смирнов в комментариях называет Халида пророком, который «провозглашал единобожие», выступив «как бы предтечей Мухаммада» [2, с. 313]!

<sup>46</sup> У Ибн Араби говорится о призыве Ноя к *фуркан*, т.е. к «разделению» Бога и мира в смысле не приписывания Творцу чего-либо из свойств тварей (*танзих*); А.В. Смирнов же, в примечании, называет Библию в качестве возможной идентификации *фуркан*!

<sup>47</sup> В отличие от «великого прародителя», Адама.

<sup>48</sup> Соответствующий текст предпослан фразой: *каля, радыйя Ллаху 'анху*, «[Ибн Араби] (да не покинет его довольство Божие!) сказал:»; А.В. Смирнов же передает ее так: «Пророком (да не покинет его довольство Божие!) сказано было:».

Весьма некорректно переведен и сам текст [см. 2, с. 151].

<sup>49</sup> Как бы реагируя на это замечание, А.В. Смирнов в учебнике «История арабо-мусульманской философии» пишет: «Считается, что... пророков – не менее тысячи» [42, с. 5]!



В мусульманской традиции широко распространен хадис, по которому пророков было 124 тысячи. А в других версиях называются и такие цифры: 180, 224, 240 тысяч.

<sup>50</sup> Также и в переводе книги ат-Турки [1] схожее выражение повторяется несколько раз! В действительности, ни о каком помещении в Водоем (*Хауд*) мусульманская традиция не учит – водой из него праведные просто утоляют жажду!

Сама указанная информация о Водоеме приводится А.В. Смирновым в разъяснение фигурирующего в книге аль-Кирмани («Успокоение разума») обозначения «Водоем Каусара» (*Хауд аль-Каусар*). Далее следуют слова исследователя: «*Каусар* – название райской реки» [3, с. 47, 469].

Очень показательным, что автор ЛСТ не идентифицировал Каусар как реку Пророка. А ведь она важнее Водоема, и с ней часто связывают одноименную, 108-ю суру Корана!

<sup>51</sup> Согласно же господствующему мнению, такой человек будет пребывать на стене/горе Араф, что между Раем и Адом.

<sup>52</sup> Так передает аль-Бухари. Версия же предания у Муслима ближе к кораническому стиху 68:42: *фа-йукшафу ‘ан сакин*, «и голень откроется».

<sup>53</sup> Подробнее об этом крайне ошибочном понимании слова *амр* будет сказано в главе о суфизме.

<sup>54</sup> Т.е. слова *йаум* и *йунфах* (второе слово транскрибируется А.В. Смирновым как *юнфах*). Об альтернативном чтении второго слова – *янфах* – исследователь явно говорит в указанном примечании; альтернативное чтение первого слова – подразумевается (см. ниже, примеч. 57).

<sup>55</sup> И еще любопытно узнать, как будет стыковаться последующая фраза с переведенной так первой фразой!

---

<sup>56</sup> Я не буду обсуждать здесь вопрос о корректности самой идентификации «дня» с «воздвиженным».

<sup>57</sup> А.В. Смирнов не уточняет, каким образом следует читать слово *йаум* («день»), т.е. какая огласовка у последней буквы *м*. Но раз в данном им переводе «день» занимает место подлежащего, то такое может быть только при чтении *йаумун*, «какой-то день», что не согласуется с предлагаемой им идентификацией «дня» как вполне определенного лица. С другой стороны, перевод «Тот день, который...» непременно требует, чтобы слово *йаум* сопровождал определенный артикль (*аль-*)!

Кроме того, приведенная А.В. Смирновым форма *янфах* – неправильная; грамотно/корректно: *янфух*!